UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

HERMÉNEUTIQUE DE L'HYMNE HOMÉRIQUE À DÉMÉTER : APPROCHE EXISTENTIELLE DE LA FERTILITÉ

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN PSYCHOLOGIE (PH.D./PSY.D.)

PAR

SOPHIE BERTRAND

JUILLET 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

J'aimerais d'abord exprimer ma gratitude à l'égard du professeur Christian Thiboutot, Ph.D., au département de psychologie de l'UQAM, qui a supervisé ce travail de recherche. Je le remercie pour son accompagnement et sa confiance, pour les aiguillages perspicaces et les dialogues fertiles, ainsi que de m'avoir laissé la liberté de suivre et d'explorer mes idées et champs d'intérêts variés. Je le remercie pour ce qu'il m'a transmis au fil de ses enseignements et des collaborations multiples.

Je tiens aussi à remercier les autres membres du jury chargés de l'évaluation de ma thèse, les professeurs Florence Vinit, Ph.D. (UQAM), Sophie Gilbert, Ph.D. (UQAM), et Jacques Quintin, Ph.D. (Université de Sherbrooke). Leurs critiques et leurs questionnements sont venus relancer le dialogue avec le mythe et stimuler la reprise de mes interprétations, à partir de nouveaux angles, générés par leur perspectives et leur idées. J'ai énormément apprécié la profondeur et la vivacité de leur commentaires et de leur questions autant dans les rapports écrits que lors de la soutenance.

Je remercie les Fonds de Recherche du Québec sur la Société et la Culture (FQRSC) d'avoir choisi de financer mon projet de recherche à deux reprises, aide sans laquelle cette thèse n'aurait pu voir le jour. Je remercie aussi les donateurs de la Fondation UQAM et la Fondation de l'Université du Québec pour leur générosité grâce à laquelle je me suis sentie soutenue au cours de mes études.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à ma fille, Pénélope, qui aura grandi en parallèle de cette thèse. L'amour que je lui porte m'a grandement inspirée dans cette recherche, il aura été un vecteur important de celle-ci.

Je souhaite aussi remercier mes amis et ma famille. Je pense notamment à mes amies Gabrielle, Maria et Sarah pour leur soutien moral et leur écoute. Je remercie tout particulièrement Sarah pour son aide dans l'édition des références. Je pense aussi à ma famille pour les encouragements et la confiance inébranlable en mes capacités de mener ce projet à terme. Je remercie ma grand-mère Aline et mon défunt grand-père Roland d'avoir fait en sorte que je reçoive une éducation de qualité.

Je remercie les enseignants des sections humaniste et psychodynamique de l'UQAM pour ce qu'ils m'ont transmis. Je remercie aussi mes superviseurs Fabienne Espaignol et Réal Laperrière, d'avoir contribué à mon développement professionnel, ainsi que Monsieur Gilles Fauvel pour son accompagnement et son écoute.

Je remercie finalement les éditeurs de la Revue de Recherche Qualitative, Chantale Royer & Frédéric Descheneaux de m'avoir permis de citer des extraits d'un article qui y fût publié en 2016.

À Pénélope

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 1

CHAPITRE I

VÉRITÉ ET FERTILITÉ DANS LA RECHERCHE EN SCIENCES HUMAINES : DE L'HERMÉNEUTIQUE PHILOSOPHIQUE AUX EXEMPLES DE LA MYTHOLOGIE ET DE LA PSYCHANALYSE 13

1.1 Introduction : les sciences humaines et le problème de la méthode 13

1.2 L'herméneutique et la question de la fertilité de l'interprétation 16

1.2.1 La réinterprétation philosophique de l'herméneutique de Heidegger à Gadamer 17

1.2.2 L'art pour appréhender l'expérience de la vérité en sciences humaines 20

1.2.3 L'héritage de la tradition humaniste dans l'herméneutique philosophique de Gadamer 22

1.2.4 La valeur créative de l'appartenance et de l'oubli dans la conception herméneutique de la vérité 25

1.2.5 Fécondité et fertilité dans la recherche en sciences humaines 31

1.2.6 L'initiation aux Mystères d'Éleusis comme allégorie de l'expérience de la compréhension 33

1.3 Le cas particulier de la mythologie dans le champs de l'herméneutique 40

1.3.1 Du modèle de la cosmogonie à la fertilité symbolique du mythe, sa valeur heuristique 42

1.4 La réciprocité entre cosmos et psyché 48

1.4.1 La mythologie intime de l'onirique et son rapport à la symbolique cosmique 51

1.4.2 La fertilité de l'herméneutique psychanalytique 53

1.5 Conclusion 60

CHAPITRE II

PRÉSENTATION DE L'HYMNE HOMÉRIQUE À DÉMÉTER ET APERÇUS DE SES TRADITIONS D'INTERPRÉTATIONS 62

2.1 Introduction 62

2.2 Les hymnes homériques 65

2.3 L'hymne homérique à Déméter : hommage à deux déesses bienveillantes qui changent le monde grec 72

2.4 Revue de quelques interprétations traditionnelles de l'hymne homérique à Déméter 77

2.4.1 La fertilité végétale : l'agriculture et les saisons 77

2.4.2 Le mythe comme allégorie d'un rituel de passage 80

2.5 Les formes de représentations du féminin dans le mythe 83

2.5.1 Un récit sur le passage du matriarcat au patriarcat 83

2.5.2 La disposition des figures selon le genre, l'élément et la génération 85

2.5.3 Une quête digne des grands héros, et spécifiquement féminine 88

2.6 Le sens social et psychosexuel de la quête de Perséphone 91

2.6.1 Le mariage comme séparation et initiation 92

2.6.2 Perséphone face à la différence et à la triangulation 93

2.6.3 Perséphone dans la mire des féministes 96

2.7 La quête de Déméter 98

2.7.1 Le pathos d'une mère 99

2.7.2 Les dons de Déméter 101

2.7.3 Aperçu de l'approche de Kerényi 102

2.8 Conclusion 105

CHAPITRE III

FERTILITÉ ET VIE COSMIQUE : LES CONDITIONS DE LA NATALITÉ 108

3.1. Des couples en crise dans l'hymne homérique à Déméter 108

3.1.1 Le couple féminin/masculin 108

3.1.2 Le monde de la vie et le monde de la mort 109

3.2. De la création cosmique 110
3.2.1 Du chaos au cosmos 111
3.2.2. La condition humaine de l'habitation : sur l'univers de la science moderne et le cosmos grec. 111
3.2.3 L'exemple du temple d'Éleusis 113
3.3 L'accueil, la maternité et le don à Éleusis 115
3.4 La spécificité de la fertilité dans l'hymne homérique à Déméter 118
3.4.1 Fécondité et fertilité 121
3.4.2 Le rituel initiatique 124
3.4.3 L'agriculture et l'habitation 126
3.5. Les formes de la *vita activa* dans l'œuvre d'Arendt 132
3.5.1 Le travail 133
3.5.2 L'œuvre 136
3.5.3 L'action et ses conditions 140
3.5.4 La *polis* grecque 141
3.6 La natalité, aux sources de la fertilité 144
3.6.1 Pluralité et altérité : les conditions du couple 147
3.6.2 L'altérité du féminin 148
3.6.3 De l'*Éros* à la parentalité 150
3.6.4 L'enfant, symbole de la fertilité 151

CHAPITRE IV

JEU ET FERTILITÉ : DE L'EXEMPLE DU FORT-DA À LA CONSTITUTION INTERSUBJECTIVE DE LA PSYCHÉ HUMAINE 153
4.1 Introduction 153
4.2 La séparation de la mère et de l'enfant dans l'hymne 155
4.3 Le drame de la perte et l'exemple du *fort-da* 158
4.3.1 De la passivité du trauma à l'activité par le jeu symbolique 158

4.3.2. Deuil et créativité 162
4.3.3 La renaissance de Perséphone comme allégorie de la représentation 166
4.3.4 La naissance de la temporalité 169
4.4 Petite genèse de la créativité 171
4.4.1 La créativité au fondement du psychisme 172
4.4.2 La fécondité sous-jacente à la fertilité du jeu : Winnicott et la question de l'environnement 175
4.5 L'intersubjectivité de la vie psychique 177
4.6. L'herméneutique freudienne et la question culturelle 179
4.6.1 L'évolution théorique de la psychanalyse : de la machine à la culture 180
4.6.2 La sublimation et l'exemple de l'œuvre d'art 183

CHAPITRE V

CORPORÉITÉ, SEXUALITÉ ET FERTILITÉ 189
5.1. Introduction 189
5.2 Le corps à l'intersection de la psychanalyse et de la phénoménologie 192
5.2.1 Le corps propre 192
5.2.2 Le corps sexué 195
5.2.4 L'intersubjectivité fondamentale de la vie sexuelle 196
5.2.5 La créativité du corps phénoménal et le phénomène de la stérilité 199
5.3 La part de Thanatos dans la sexualité 201
5.3.1 Le rôle de mort dans la sexualité humaine 203
5.3.2 Mort et corporéité 206

CHAPITRE VI

EXPLORATION POÉTICOANALYTIQUE DU FÉMININ ET DE LA MORT À PARTIR DE LA FIGURE DE PERSÉPHONE 210
6.1. Introduction 210

6.2 De la prairie à l'abysse : interprétation du rapt de Perséphone 213
6.2.1. Interprétation comparée du mythe de Narcisse et de celui de Perséphone 216
6.2.2. Perséphone et le paternel 219
6.2.3 Le « complexe de Perséphone » et la question du sexuel féminin 222
6.2.4 L'enlèvement comme chute 231
6.2.5 Les angoisses archaïques et le sexuel 234
6.3 L'imaginaire symbolique de la chute 237
6.3.1 Sur la complémentarité des champs interprétatifs 237
6.3.2 Approche existentielle de la chute 240
6.3.3 La chute morale 241
6.3.4 La féminisation de la chute 243
6.4 Les aspects de la figure de Perséphone liés au féminin et au nocturne 246
6.4.1. Perséphone et son aspect lunaire 246
6.4.2 Perséphone et son règne dans l'Hadès 248
6.4.3 La *psyché* et le *colossos* 250
6.4.4 La mort, l'abîme et la pourriture 252
6.5 Au-delà de l'antagonisme pulsionnel 254
6.5.1 Les représentations mythologiques des formes actives et passives de la pulsion de mort 256
6.5.2 Au-delà de la destruction 260
6.6 La mort dans la fertilité 262
6.6.1 Le féminin et la castration 264
6.6.2 De l'antithèse à la synthèse : le cycle et la céréale 269

CHAPITRE VII

FERTILITÉ ET THÉRAPEUTIQUE PSYCHANALYTIQUE 273

7.1. Introduction 273
7.2 Du paradoxe épistémologique de la psychanalyse à son être herméneutique . 277
7.2.1 La spécificité de la technique psychanalytique 278
7.2.2 La thérapeutique de l'herméneutique psychanalytique 282

7.3 Le jeu dans la philosophie herméneutique de Gadamer 285
7.3.3 La contemporanéité de la représentation, l'exemple du transfert 291

7.4 La répétition dans le transfert comme aire potentielle de jeu 293
7.4.1 Répétition stérile, répétition fertile 295
7.4.2 La créativité du deuil 300

7.5 L'accueil comme dialectique de la fécondité et de la fertilité 303
7.5.1 Dialectique du féminin et du masculin dans l'écoute analytique 304
7.5.2 La synthèse de l'intime et de l'étranger dans l'habitation 306

CONCLUSION 309

ANNEXE I 323

ANNEXE II 340

RÉFÉRENCES 341

RÉSUMÉ

Partant de l'idée chère à l'herméneutique selon laquelle les œuvres de culture possèdent encore la capacité de nous rendre plus conscients du travail de l'histoire qui porte une tradition toujours à l'œuvre (Gadamer, 1960/1996), cette thèse réitère l'appartenance de la psychologie, dans son horizon théorique et clinique, au champ des sciences humaines. C'est à partir d'une interprétation de *l'hymne homérique à Déméter*, un poème antique qui rend hommage à la déesse de la fertilité, que vient s'illustrer la richesse des significations relatives à l'existence humaine qu'offre le mythe, et la réciprocité entre *cosmos* et *psyché* qu'il engage. Le récit de l'épreuve qu'est pour Déméter l'enlèvement de sa fille par Hadès, le dieu des Enfers, pour en faire son épouse, apparaît, à la lumière de notre interprétation, comme une allégorie de la naissance d'un type de créativité spécifique à l'existence humaine et relative à son intersubjectivité fondamentale et aux évènements qui viennent la structurer. Le mythe, de par son mouvement de retour aux origines, nous conduit à réaliser parallèlement une psychogénèse et une ontogénèse. Nous inspirant de la pensée de philosophes de l'existence et de l'herméneutique (Heidegger, Arendt, Gadamer, Lévinas, Marcel, Ricœur et Bachelard) et de celle de psychanalystes (Freud, Winnicott, Zaltzman), notre lecture de *l'hymne homérique à Déméter* nous amène à décrire l'expérience humaine de la perte et de la séparation qui conduit à la naissance d'un monde humain habitable et d'une vie psychique créative, c'est-à-dire rendant l'être humain capable de se relier symboliquement au monde. S'articulant en dialectique avec la fécondité qui relève plutôt d'une capacité innée de génération, la fertilité devient, au terme de *l'hymne homérique à Déméter,* le synonyme de l'horizon d'espoir véhiculé par le don qui permet d'intégrer comme réalité la mort et la perte d'un être cher et de se risquer au jeu du dialogue. Le mythe, qui est aussi connu comme le récit de la naissance de la vie civilisée, permet ainsi d'explorer les conditions préalables à la fertilité, notamment, les dimensions de l'altérité et de la temporalité cyclique et de sa rythmique qui articule absence et présence, perte et retrouvailles. À partir de l'analogie entre le mythe et le jeu de la bobine (le *fort-da* freudien) et celle de la répétition en psychothérapie, ainsi que d'exemples de stérilité tirés de la mythologie et de la psychopathologie, l'action fondatrice de la séparation et de son intégration par le deuil pour le développement de la capacité de jouer et de créer se trouve mise de l'avant, ainsi que l'importance de la différences des sexes et des générations dans l'organisation psychique mature. Sur le plan psychique, la notion de libido est éclairée par la philosophie de la corporéité de

Merleau-Ponty (1945). Il en ressort une compréhension de la sexualité comme habitation, qui est une manière de dire l'existence humaine (Jager, 2010). L'interprétation du passage de Perséphone aux Enfers et les thèmes de la mort et du féminin qui sont abordés, dans une approche poéticoanalytique (Bachelard, 1961), comme des dimensions de la fertilité. L'accueil de l'étranger et le rythme cyclique dans les échanges s'avèrent être au fondement de la fertilité, de même que la pulsion de mort, qui œuvre à défaire les liens et délimiter des espaces. La pensée de Winnicott (1975) met en lumière l'aspect primordial de la créativité qui vient de cette tension entre ouverture et fermeture, relative à une fécondité initiale, pour la psychothérapie d'inspiration psychanalytique. C'est à partir de l'ontologie du jeu de Gadamer (1960/1996) que nous comprenons sous quelles conditions la répétition (dans la psychothérapie, tout particulièrement dans le transfert) est susceptible de fertilité. Invoquer plusieurs champs théoriques a ses limites et une richesse qui sont bien représentés dans cette thèse. L'interprétation du mythe de la fertilité nous aura néanmoins permis de tracer un chemin de pensée permettant d'aborder la créativité dans sa facture existentielle – et intersubjective - dans l'horizon de la psychologie et de l'herméneutique philosophique.

Mots-clés : fertilité, herméneutique, existence, créativité, mythologie, psychanalyse.

INTRODUCTION

L'hymne homérique à Déméter est une œuvre culturelle bien particulière présentant des tableaux mythologiques contrastés qui s'articulent dans une suite d'évènements tragiques se concluant non seulement avec le retour de la fertilité des champs, mais avec l'avènement d'une fertilité d'un nouvel ordre. Le mythe[1] dédié à la déesse grecque de la fertilité raconte le drame qu'est l'enlèvement de sa fille, Perséphone, par le Dieu des Enfers, Hadès, qui l'entraîne dans son royaume pour en faire sa Reine, avec l'accord de Zeus, le père de la jeune déesse. Au terme de nombreuses péripéties, Déméter use de son pouvoir sur la fertilité des champs pour négocier avec Zeus le retour de leur fille. Or, Perséphone s'étant symboliquement unie à Hadès, elle a désormais des obligations qui la rattachent aux Enfers. Elle ne reviendra donc auprès de sa mère que de façon temporaire, mais régulière, comme une pousse qui renaît à chaque printemps. Satisfaite de la tournure de évènements, et convaincue par sa propre mère, Rhéa, que le sort de Perséphone est édifiant, Déméter rend de nouveau les champs fertiles. Elle fait aussi don d'un rituel initiatique qu'elle enseigne aux rois justiciers d'Éleusis l'ayant hébergée pendant son errance sur Terre. Ce sont précisément des indices concernant les Mystères d'Éleusis qui évoquent une fertilité

---

[1] Une traduction de l'hymne par Backès (2001) est présentée en Annexe I.

proprement humaine naissant avec le nouvel ordre instauré à la fin du récit, ordre qui intègre une séparation et par lequel Déméter fait son deuil.

Cette fertilité se présente donc à l'issue d'un long parcours, d'une quête dont l'objet est de trouver une façon de cohabiter avec la mort, avec la perte et la différence comme réalité. Considérant que le mot fertilité vient du latin *fertilis*, qui signifie « porter des fruits » (Rey, A & al., 1992), on peut interpréter le partage de Déméter avec les citoyens d'Éleusis d'une nouvelle sagesse issue des épreuves qu'elle a traversées, de la mise en jachère de son être maternel, comme un don qui a quelque chose à voir avec l'apparition d'une nouvelle forme de créativité. Si la nature des dits Mystères d'Éleusis est restée secrète, comme le culte l'exigeait des initiés, certaines sources indiquent que les initiés auraient fait preuve d'une nouvelle attitude à l'égard d'autrui et à l'égard de la mort, arborant une manière d'être permettant la cohabitation pacifique entre les humains, entraînant ainsi une vie plus douce sur Terre (Méautis, 1959a). La fertilité se présente ici comme étant liée au « vivre ensemble » et à la finitude.

Parallèlement, le conflit opposant Zeus et Déméter relocalise le pouvoir de la fertilité entre les mains d'un couple en crise. L'issue de cette crise transcende le pouvoir de la déesse, elle découle aussi des actions du Dieu des Ténèbres et de sa fille. Elle s'incarnera par la nouvelle cohabitation entre les monde de la vie et de la mort rendue possible par le règne de Perséphone. Le récit met donc en scène les évènements à l'origine d'une fertilité « cosmique », c'est-à-dire, du potentiel créatif d'un espace organisé, divisé de façon à permettre les jeux d'ouverture et de fermeture, du dévoilement et du retrait, et plus globalement, les expériences de la visite de l'étranger et du retour chez soi. Il se dégage ainsi de cet aperçu de notre lecture de l'hymne homérique à Déméter une redéfinition de la fertilité comme étant un type de créativité relevant d'une situation intersubjective. La fertilité est toujours le fruit d'un dialogue

(avec l'autre, avec le monde, avec une œuvre, etc…), ce qui rejoint l'idée, énoncée par des auteurs comme Mihàly Csikszentmihalyi (2006) et Rollo May (1975), selon laquelle la créativité implique toujours une rencontre, et donc, un couple. C'est ce qui distingue la fertilité de la fécondité, qui relève plutôt d'une capacité innée de régénération, d'une caractéristique intrinsèque, comme la fécondité du sol. Dans le cadre de cette dialectique qui est apparue assez tôt dans nos recherches, l'hymne homérique à Déméter nous est apparu comme un récit sur le passage de la fécondité à la fertilité, en des termes psychologiques, de la fusion mère-enfant à la cohabitation dans la différence, des sexes et des générations. En somme, nous abordons dans cette thèse le mythe comme un récit sur les origines de cette fertilité cosmique et explorons ses résonances dans le psychique.

Si nous avons abordé d'emblée le sens de la fertilité dégagé par notre lecture de l'hymne homérique à Déméter, c'est que, dans l'histoire de cette recherche, le phénomène étudié n'était pas clairement identifié d'avance et il s'est clarifié au fil de l'interprétation de l'œuvre. De plus, la fertilité n'est pas un phénomène thématisé en psychologie ou en philosophie, et notre interprétation du mythe lui confère un sens inédit, la découvrant située à la jonction de l'homme et du monde, dans cette ouverture ontologique de l'être au monde. Elle concerne les modalités de liaison à l'autre, aux œuvres, au passé, à soi et l'appartenance de l'homme à une tradition et à l'histoire. Elle désigne la manière de faire fructifier ces relations. Nous pouvons déjà entrevoir que, du point de vue existentiel, parce qu'elle relève d'une structure intersubjective, la fertilité possède une valeur heuristique. En elle se décline une vision du monde qui inclut la dimension de l'altérité et donc de la différence. Le destin initial de l'humanité n'était-il pas de bâtir sur cette différence, de la cultiver, de la faire fructifier ? C'est, du moins, ce que la création artistique accomplit sur le plan symbolique, d'où la pertinence d'étudier les œuvres de culture, qui témoignent de notre humanité. À l'heure où la fulgurance du développement technoscientifique permet d'acquérir et de transmettre

de plus en plus de connaissances, il devient risqué de perdre de vue qu'il existe d'autres formes de découvertes que la production de données ou de techniques. C'est justement vers une toute autre forme de créativité que nous oriente la fertilité, celle, par exemple que peut générer l'interprétation d'un mythe, en terme de signification. C'est dire que, dans ce contexte où « Le désir de comprendre n'est pas mort, mais il se réfugie de plus en plus dans cette technoscience qui semble rouler toute seule vers l'imprévisible. » (Hentsch, 2005, p.15), le projet d'interpréter un mythe grec est une façon de rappeler qu'il y a d'autres formes de vérités qui concernent la condition humaine qui méritent aussi de l'attention. D'autant plus que, alors que la marche du monde s'accélère, ce sont des découvertes qui donnent matière à penser l'être humain et son rapport au monde.

Or, depuis la scission entre *muthos logos* et, entre pensée mythologique et raison, les mythes ont perdus leur valeur étiologique, mais avec elle, leur crédibilité. Comme ils ne servent plus à expliquer les phénomènes énigmatiques et ont perdus de leur « efficacité », ils sont dénués d'intérêt scientifique et relayés au rang des histoires fictives. Or, comme le dit bien Thierry Hentsch, « Il ne nous vient pas spontanément à l'idée, à nous modernes, que ces récits puissent dire autre chose ; nous ne voyons pas que leur « vérité », ou plutôt, leur sens, se situe sur un autre plan. » (Hentsch, 2005, p. 29). Cette « naïveté » de croire que les récits ont peu de portée est certainement à la source de la difficulté des sciences humaines d'obtenir une reconnaissance quant à la validité de leurs recherches et de leurs résultats. C'est bien, parce qu'elles cherchent à se mesurer aux sciences, comme l'a observé Gadamer, qu'elles perdent de vue la valeur de vérité de leurs découvertes (1960/1996). Parce que la fertilité nous entraîne directement sur ce plan « cosmique », existentiel, nous espérons que l'interprétation de l'hymne homérique Déméter puisse ouvrir de nouvelles avenues de compréhension de la contribution des sciences humaines au développement de l'humanité, ou du moins, de l'illustrer. À l'intérieur même de la psychologie se présente le même défi pour les

approches dites « qualitatives », ou herméneutiques, l'efficacité ayant plutôt la côte. Aussi faut-il reconnaître qu'une recherche théorique basée sur l'interprétation d'un mythe est une manière de réaffirmer l'appartenance de la discipline aux sciences humaines. Pour l'éclaircir, il faudra se demander à partir de quelles racines peut croître une psychologie qui se comprend comme une herméneutique de l'homme, quitte à revenir à la question de ce que peut comprendre l'homme de son être.

C'est dans le chapitre qui suit que nous présenterons les soubassements philosophiques à notre démarche et que nous nous attarderons à définir le type de vérités auxquelles peuvent nous initier les œuvres de culture et les sciences humaines qui les étudient. Nous nous inspirerons principalement de l'herméneutique philosophique de Gadamer (1960/1996), qui effectue un retour au fondement « humaniste » des sciences humaines en réinterprétant, notamment, le concept de la formation datant de la Renaissance. Celui-ci désigne un processus continu de développement d'une manière d'être permettant que se révèlent avec plus de présence des vérités transcendant toute manipulation technique, au sein d'un dialogue dont l'herméneutique se fait la théorie. En rappelant que, du point de vue historique, l'accès à l'universel s'effectue par le particulier, Gadamer remet de l'avant une fécondité impartie aux œuvres de culture, non seulement rattachée à leur dimension symbolique, mais aussi à leur capacité à faire sortir de l'ombre nos propres conditions d'existence. C'est cette expérience vécue lors du voyage dans le monde du récit qui permet l'élévation à l'universel, par une appropriation qui permet le dépassement de notre propre situation personnelle. Bref, nous verrons comment la médiation par les œuvres est à la source d'une fertilité propre à l'interprétation. C'est précisément par la dialectique de la fécondité et de la fertilité dans la recherche en sciences humaines que nous reconnaitrons la richesse d'un dialogue sans fin avec la tradition et pourrons réhabiliter le détour par la culture comme démarche légitime de recherche.

Dans ce chapitre, nous nous attarderons aussi au rôle spécifique de la mythologie dans la recherche en psychologie. En nous aidant de l'histoire des religions et de la philosophie grecque, nous décrirons certaines dimensions du mythe, notamment sa forme cosmogonique, qui lui confère une valeur heuristique sur le plan herméneutique. En s'inspirant de la pensée de Mircea Eliade, nous verrons que la mythologie possède une créativité qui est inhérente à sa vocation de raconter les commencements de réalités humaines partagées. Sur la base de la communicabilité symbolique qui unit le cosmique au psychique, nous verrons comment les mythes racontent non seulement comment une dimension du monde voit le jour, mais aussi une dimension de la vie psychologique, comme le proposait Bernt Jager (2010). Le parallèle entre vie mythologique et vie onirique nous permettra de mettre en relief, sur la base de fragments théoriques de « L'interprétation des rêves » (Freud, 1967/1926), une régression à l'œuvre dans la représentation qui appelle un type d'interprétation génétique, propre à la psychanalyse. En spécifiant la valeur herméneutique de la psychanalyse, base sur laquelle elle sera d'ailleurs convoquée dans le dialogue avec le mythe dans cette thèse, nous introduirons une question soulevée par notre proposition d'une fertilité de l'interprétation, soit celle de l'orientation des productions symboliques générées par des herméneutiques spécifiques. À partir de l'analyse de Ricœur et de la phénoménologie de Bachelard, un axe opposant interprétation psychanalytique et interprétation phénoménologique se précisera. C'est toutefois sur la base de la technique de l'interprétation des rêves proposée par Freud que nous verrons que la psychanalyse est peut-être une « poético-analyse », selon l'expression de Bachelard (1961), qui s'ignore (Thiboutot, 2005). Freud a lui-même comparé sa métapsychologie à une mythologie de la vie pulsionnelle (Ipperciel, 1998). C'est d'ailleurs dans cette perspective que nous nous référerons à la psychanalyse dans cette thèse, comme un système symbolique organisé en théorie permettant de comprendre le fonctionnement de la vie psychique sur la base de ses fondements intersubjectifs. C'est à partir de cette compréhension que pourra être réinterprété l'appareil psychique comme un espace de jeu à la jonction de l'homme et du monde dans le chapitre 4. De même, nous verrons dans le chapitre 5 que la

psychanalyse, en tant que théorie fondée sur le psychopathologique, déploie une théorie explicative d'une stérilité existentielle et permet, par ce fait, d'anticiper par la négative une fertilité inhérente à la vie psychique, révélant ainsi la possibilité d'une libération qui ne peut toutefois faire fi de la répétition. C'est sur cet axe qui relie archéologie et téléologie (Ricœur, 1969, 1965) que nous déploierons d'ailleurs notre interprétation du mythe, partant de l'hypothèse d'une complémentarité des champs d'interprétation. Le mythe sera ainsi interprété sur différents « paliers » que nous pourrons faire communiquer par sa vie symbolique et par la circularité propre à l'interprétation. Suivant ainsi le mouvement d'une spirale, nous progresserons en passant d'une lecture existentielle à une interprétation « poético-analytique » (Bachelard, 1961; Thiboutot, 2005) de l'hymne comme métaphore des épreuves qui participent à la formation d'une vie psychique mature. C'est avec l'application à la psychothérapie que le retour à des formes antérieures de modalités relationnelles prendra son sens avec l'exemple de la répétition fertile dans le transfert. Ce point culminant sera atteint dans le dernier chapitre de cette trajectoire d'interprétation qui débutera par l'explicitation de ses fondements humanistes. C'est ainsi que nous espérons que notre parcours participe à l'ouverture d'un dialogue entre la philosophie herméneutique et la psychanalyse.

Nous commencerons par une présentation formelle de l'hymne homérique à Déméter dans le chapitre 2, à laquelle nous joignons une synthèse originale, et non exhaustive, des interprétations traditionnelles et contemporaines du mythe. De cette première rencontre du mythe ressortiront des thèmes et des structures narratives qui fourniront matière à l'interprétation subséquente. La préséance du féminin dans le récit et son rapport au masculin seront identifiés et déclinés à partir de différentes figures du mythe. C'est d'abord à partir du contexte historique que seront explorées la quête de Déméter et celle de Perséphone pour ensuite les confronter à certaines interprétations modernes, notamment, féministes et psychanalytiques. C'est sur la base du sens de certains symboles que nous reprendrons certaines de ces interprétations dans le chapitre 3 pour

étayer une première interprétation phénoménologique qui s'élèvera jusqu'à une lecture existentielle de l'hymne, lecture qui aura d'ailleurs permis de comprendre que l'horizon des évènements de l'hymne est la fertilité « cosmique » qui sera associée à l'habitation. C'est dans ce chapitre que nous déploierons la dialectique qui unit la fécondité à la fertilité présentée en ouverture. Celle-ci prendra une dimension concrète avec son application à la théorie politique d'Arendt (1958/1983) et le phénomène de la natalité permettra de préciser quelle forme d'activité humaine permet d'engendrer de la nouveauté dans le vie culturelle, en remontant jusqu'à son ancêtre, la *polis* grecque. Les conditions de la natalité identifiées par Arendt prendront leur sens avec l'exemple de l'enfant dont la mise au monde représente une forme imagée de la fertilité d'un couple.

Nous poursuivrons dans le chapitre 4 l'exploration du phénomène déjà plus précis de la fertilité en l'introduisant dans le domaine de la vie psychique à partir de l'exemple du jeu de la bobine de l'enfant (le *fort-da*) qui a permis à Freud d'illustrer comment l'enfant compose avec la disparition de son premier objet d'amour (1927/1976a). Le mythe prendra ici le sens d'une métaphore de la naissance psychique du symbole. Nous verrons comment, sur la base d'une fécondité préalable, liée aux soins promulgués par la figure principale d'attachement sur lesquels a insisté Winnicott (1971/1975), peut se développer une forme de rapport au monde et à l'autre fertile, liée à la créativité particulière de la fonction de représentation de la vie psychique. Le mythe viendra mettre en relief l'action fondatrice de la séparation et de son intégration par le deuil pour le développement de la capacité de jouer et de créer. En reprenant les réflexions de Ricœur, nous tenterons aussi d'expliciter en quoi la 2ème topique freudienne comme métaphore du fonctionnement psychique répond à une compréhension de l'homme comme être de culture. Avec les exemples de la sublimation et de l'œuvre d'art, nous renouerons avec la question de la fertilité pour l'appliquer directement à la vie symbolique.

Dans le chapitre 5, nous proposons de mettre en relation les découvertes des deux chapitres précédents sur la fertilité de la vie humaine dans sa facture mondaine et psychique dans un essai sur la corporéité et la sexualité, telle qu'interprétée par la psychanalyse. À partir de la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty, nous aurons l'occasion de rappeler que la notion freudienne de la libido fonctionne sur la base d'une intersubjectivité fondamentale et de prendre la mesure de sa résonnance avec l'idée d'une fertilité impartie à la vie psychique. Nous aborderons une expressivité qui passe par le langage du corps et une fertilité relative à la dimension affective de l'être humain et à sa tendance spontanée à se relier au monde. Sur la base d'une compréhension de la sexualité comme modalité d'habitation du corps, se posera l'intrigante question, soulevée par le mythe, et adressée de front par la psychanalyse, de la part de Thanatos dans la vie sexuelle. Son approfondissement fera l'objet du chapitre 6, alors que l'interprétation se concentrera sur la signification du séjour de Perséphone aux Enfers dans l'hymne homérique à Déméter.

Nous avons conceptualisé ce sixième chapitre comme un « jardin de thèmes » (Durand, 1984), un jardin anglais faudrait-il spécifier, car il s'est construit sur le modèle de l'interprétation des rêves, c'est-à-dire, sur l'association libre que génère la rêverie sur les symboles d'une fresque mythologique. En naviguant entre les interprétations psychanalytiques et anthropologiques, il rend compte d'une tentative de poético-analyse, toujours selon l'expression de Bachelard (1961) et du foisonnement « théorico-imaginaire » imparti à notre lecture du mythe. Nous y suivrons Perséphone dans sa trajectoire qui ressemble à une initiation et à un passage du développement psycho-sexuel. Nous explorerons la proposition d'interprètes psychanalytiques américaines (Kulish & Holtzman, 2008) selon lesquelles le mythe présente de façon plus juste la crise dite œdipienne de la fillette et son accès au monde culturel,

notamment en regard de la signification qu'y prend la séparation de la mère. Les manifestations du paternel et les évocations du sexuel viendront illustrer cette hypothèse et contribueront à une comparaison entre Perséphone et le Narcisse du mythe d'Ovide.

Notre interprétation empruntera un sentier phénoménologique le long duquel, en nous inspirant de l'anthropologie de l'imaginaire de Durand (1984), nous nous attarderons au thème de la chute qu'évoque l'enlèvement de Perséphone, à ses dimensions existentielles, morales et psychiques. Le féminin, dans ses liens anthropologiques avec le nocturne et le charnel, se révèlera avoir des liens complexes et souterrains avec la mort. Le passage et le règne de Perséphone aux Enfers suscitera l'exploration de la mort qui se déploiera en un vaste éventail symbolique, allant de l'abîme à la castration, en passant par le concept de la pulsion de mort, dans ses formes actives et passives. Notre parcours quelque peu sinueux nous permettra de nous prononcer sur le sens et la forme de la présence de la mort dans la fertilité. Nous verrons que sur le plan du développement psychique, c'est par l'intégration de la différence des sexes et des générations qu'il devient possible de composer de façon créative avec la Loi. En nous inspirant de Durand (1984), nous découvrirons que l'euphémisation de la mort qui s'accomplit, par exemple, dans la figure de la céréale (Kerényi, 1993/1941b) est de connivence avec le féminin et sa cyclicité. Il est déjà facile de relier cette temporalité cyclique qui intègre la mort comme phénomène au rythme du dialogue, marqué par les allers-venues entre les mondes qui génèrent séparations et retrouvailles, cette structure sous-jacente à la fertilité représentée par le sort de Perséphone, soumise aux contraintes de son appartenance au monde la mort. Nous pourrons ainsi réitérer que cette fertilité concerne une dimension de l'existence où l'étranger a sa place et que l'aménagement d'un espace et d'un rythme propice à la rencontre fructueuse est une invention spécifiquement humaine, et toujours fragile, comme l'a indiqué Hannah Arendt (1958/1983).

Dans le chapitre 7, c'est justement la psychothérapie, en tant qu'institution d'un espace de rencontre en vue d'un traitement, qui sera l'exemple sur lequel viendra s'étayer notre interprétation du mythe comme illustrant une créativité impartie à toute relation intersubjective. Partant à nouveau des écrits de Ricœur sur Freud, nous aborderons une nouvelle manière de comprendre la psychanalyse comme herméneutique, relativement à sa dimension technique. Or, le travail du patient se fait à partir de la remise en circulation d'éléments passés dans sa relation au psychothérapeute. Nous mettrons en relief comment ce phénomène du transfert appartient à l'être herméneutique de la psychanalyse, alors qu'il trouve une expression dans le jeu, tel que Gadamer en a décrit l'être comme représentation dans une répétition créatrice (1960/1996). Sur cette base, les catégories de la répétition du même et de l'identique proposées par De M'Uzan (1977), viendront étayer cette épineuse difficulté que peut être la fertilité dans le transfert. Ici, la pensée de Winnicott (1971/1975) viendra mettre en lumière l'aspect primordial de cette créativité pour la psychothérapie et sa contrepartie qu'est la perte, puis le deuil, qui est toujours d'une manière ou d'une autre une tâche intriquée à la psychothérapie (et à laquelle s'abreuve en partie la résistance). Nous nous attarderons ensuite aux dispositions particulières du cadre analytique qui participent à mettre en forme un type de rapport spécifique qui suscite la mise en scène de la mythologie intime du patient. L'accueil dans l'écoute sera un exemple illustrant la fécondité féminine de l'ouverture alors que les interventions qui amènent un élément étranger, parfois dissonant, témoignent d'un effet de la fonction paternelle, comme les limites et les différences, qui témoignent de la loi, sont des éléments de réalité qui participent à la fertilité de la psychothérapie.

En somme, l'interprétation que nous proposons de l'hymne homérique à Déméter, si elle emprunte des chemins de pensée variés, devrait contribuer à définir une forme de

fertilité qui appartient spécifiquement au monde humain dans lequel l'expérience de la rencontre prend une valeur autre que mercantile ou utilitaire. Nous interpréterons le mythe comme un récit racontant les conditions d'apparition de la fertilité. L'exploration de ses formes dans le champs de la psychologie ainsi que dans celui de l'herméneutique philosophique permettra d'ouvrir et de faire fructifier les pistes de réflexion inspirées par cette interprétation du mythe, notamment celle du rapport entre vie et mort dans la fertilité. Nous aimerions démontrer par cet exercice la pertinence de l'étude des œuvres de civilisation par le chercheur herméneute en psychologie et démontrer que l'entrée en dialogue avec des penseurs d'autres disciplines puissent être enrichissante pour une réflexion sur la manière dont se définit aujourd'hui la psychologie.

CHAPITRE I

VÉRITÉ ET FERTILITÉ DANS LA RECHERCHE EN SCIENCES HUMAINES : DE L'HERMÉNEUTIQUE PHILOSOPHIQUE AUX EXEMPLES DE LA MYTHOLOGIE ET DE LA PSYCHANALYSE

1.1 Introduction : les sciences humaines et le problème de la méthode

Il peut sembler dépassé aujourd'hui, vu l'amplitude de son développement scientifique, de ranger la psychologie au sein des sciences humaines. La discipline s'étant toujours trouvée à naviguer entre ces deux perspectives, puisqu'elles l'innervent parallèlement à sa source[2], il nous semble primordial de raviver les questionnements philosophiques et éthiques sous-jacents à ce qui est souvent réduit à un choix méthodologique. Aussi, nous suivons ce principe d'Aristote selon lequel « Il faut (...) ne pas réclamer le même genre de rigueur partout. En chaque domaine (…), il faut se conformer à la matière supposée et suivre la mesure qui conduit à la démarche entreprise. » (s.d/2004, p.73). Aristote compare le rapport du menuisier et celui du géomètre à l'angle droit pour illustrer ce principe :

> (...) le premier s'en préoccupe dans la mesure où il est utile à son travail, tandis que le second se demande ce qu'il est et quelle peut être sa propriété,

---

[2] La psychologie est née à la fois en laboratoire, à partir de l'approche expérimentale de Wundt, et de l'expérience herméneutique de Freud (Binswanger, 1926, Bertrand & Thiboutot, 2012), illustrée par le bureau du psychanalyste rempli d'artefacts culturels (Jager & Bourgeault, 2004).

> vu qu'il a l'œil sur la vérité. C'est de la même façon qu'il faut procéder dans les autres domaines aussi, pour que le hors-d'œuvre ne prenne pas plus de place que l'œuvre. (2004, p.73).

Aristote exprime ici l'idée qu'il serait par exemple erroné d'exiger des gens vertueux de définir eux-mêmes le bien sans quoi ils ne pourraient être reconnus comme des gens heureux[3]. Autrement dit, la tâche revient au philosophe de réfléchir sur la vertu elle-même, pas nécessairement à l'homme vertueux, qui est plutôt celui dont on devrait faire l'apologie puisqu'il incarne la vertu. De la même façon, nous pourrions argumenter que l'interprète n'a pas nécessairement à s'interroger sur l'acte de comprendre, dans la mesure où la compréhension se produit et est effective, et qu'il faut plutôt clarifier ses balises et ses codes. À l'instar d'Aristote, nous pensons qu'il est primordial de clarifier les positions qu'engagent notre démarche, d'en découvrir les origines et la direction de sens :

> (...) il faut essayer d'approcher chaque principe par la voie qu'exige leur nature et mettre du zèle à les bien définir, car ils ont un grand poids pour la suite. Il semble, en effet, que le principe soit plus que la moitié du tout et permette de clarifier en même temps beaucoup d'objectifs recherchés. (s.d./2004, p. 73-74).

L'éclaircissement des principes sous-jacents à la démarche de recherche, qui constitue le « hors-d'œuvre » de la thèse, pour suivre la métaphore qu'Aristote emprunte au poète Anaxagore, prend donc une importance considérable quand l'œuvre en question s'inscrit dans la compréhension de l'être humain et de son monde.

En effet, ce dont il est question en psychologie, et plus largement dans les sciences humaines ou, comme les désigne Gadamer, « les sciences morales », « c'est de l'homme et ce qu'il sait de lui-même » (1960/1996, p. 336). Il y a ainsi une coïncidence

---

[3] Pour Aristote, « le bonheur n'est atteint qu'au terme d'une longue maturation au cours de laquelle s'installe la vertu. » (s.d./2004, p.72, ndp.)

entre « l'objet » et la « méthode », ce qui entraîne une difficulté bien particulière, d'autant plus quand nous nous attardons, comme Gadamer (1960/1996), à ce principe d'Aristote selon lequel « le problème de la méthode est entièrement déterminé par son objet » (p. 335). En matière d'affaires humaines, comment peut s'acquérir un savoir universel, si son application est toujours fonction de l'exigence d'une situation concrète et donc, particulière ? Cette question nous entraîne certes sur le terrain de l'éthique, elle est aussi l'aveu que le modèle de la *techné*, du savoir-faire, est insuffisant pour appréhender la nature d'un savoir moral et le problème de son application, qui découle toujours d'une interprétation singulière. Gadamer relève que, déjà chez Aristote, le savoir moral se distingue du savoir théorique et du savoir technique parce qu'il implique une compréhension qui s'applique à une situation concrète et qu'il est orienté par une quête de justesse. De plus, l'homme ne peut disposer de soi comme d'un objet, ne serait-ce que par la transcendance de son appartenance à la tradition. Si Gadamer dénonce « l'invasion par les méthodes objectivantes de la science moderne » (1960/1996, p. 336), il met en relief, à partir l'éthique d'Aristote que : « [...] le problème herméneutique lui-même prend manifestement ses distances par rapport à tout savoir « pur », détaché de l'être. » (1960/1996, p. 336). D'une part, du point de vue herméneutique, les préjugés n'ont pas valeur d'obstacles, ils sont appelés à être reconnus dans leur participation à la rencontre. D'autre part, invoquer l'éthique, c'est appréhender « une manière d'être, une manière d'habiter le monde, les choses et les êtres qui nous entourent. » (Quintin, 2016, p.187). Ainsi, dans tous ces cas de recherche où le but concerne « le bien-vivre ensemble » (1960/1996, p. 338), il ne peut être atteint par le strict développement et accumulation de connaissances utilisables et, conséquemment, par le surinvestissement de la méthode. Si une telle approche peut être productive dans les champs d'étude appartenant aux sciences exactes et à l'univers de la technique, la tendance massive des sciences humaines à se réclamer de cette perspective scientifique, ou du moins, à s'y mesurer, risque d'entraîner la perte de vue de leur apport spécifique au domaine de la pensée, soit, celle du sens de l'existence humaine.

En somme, si les sciences humaines doivent clarifier leur rapport au modèle scientifique, elles doivent aussi sortir de l'oubli leurs racines humanistes. Grondin, s'inspirant de l'herméneutique philosophique de Gadamer, décrit en quoi cette imposture est aussi le fruit d'une mésinterprétation post-moderne de l'humanisme (1993), notamment en regard de l'idée d'une « libération » par autodétermination, ou encore de l'élucidation de la transcendance de l'homme par une théorie positiviste réductrice (il donne en exemple la génétique, le marxisme, de même que la psychanalyse, sur laquelle nous reviendrons en fin de chapitre). C'est donc en suivant le conseil d'Aristote, selon lequel la mise à jour des principes sous-jacents au projet assure la clarté et la rigueur de la démarche de recherche, que nous commencerons par répondre, ne serait-ce que de façon sommaire, aux questions suivantes : Qu'est-ce que l'humanisme nous apprend sur l'existence ? Qu'est-ce qui a valeur de vérité pour les sciences humaines, pour l'herméneutique ? Comment s'appréhendent ces vérités ? Comment se relier à l'universel sur la base du particulier ?

Ces clarifications préalables contribueront à réinvestir une perspective humaniste de la psychologie, alors que nous nous demanderons, en s'inspirant de Gadamer qui remet en question la référence dominante à la démarche scientifique en sciences humaines (1960/1996), si la psychologie ne s'égare pas en tentant de trouver une légitimité au rang des sciences exactes. De fait, il faut reconnaître que de s'engager dans une démarche de recherche qui consiste à interpréter une œuvre, c'est appliquer concrètement la critique de Gadamer aux sciences humaines et réinterpréter la psychologie à partir d'une compréhension existentielle de l'homme. C'est mettre de l'avant une autre forme de recherche qui relève davantage de l'expérience de la découverte dans la compréhension que de l'accès à la connaissance par l'application d'une méthode uniformisée. Attardons-nous d'abord à cette perspective humaniste que

réengage l'herméneutique philosophique de Gadamer et à l'importance de l'art pour comprendre la nature de la vérité à laquelle nous donnent accès les sciences humaines avant d'aborder la spécificité du mythe pour la psychologie.

1.2 L'herméneutique et la question de la fertilité de l'interprétation

1.2.1 La réinterprétation philosophique de l'herméneutique, de Heidegger à Gadamer

Traditionnellement associée à l'interprétation des textes, l'herméneutique subit une réforme au début du 20e siècle avec Heidegger, chez qui l'interprétation s'applique à toute l'existence humaine. Pour Heidegger, « seule l'herméneutique permet à la philosophie d'être une ontologie et une phénoménologie » (Grondin, 2003, p. 43), sa visée étant de faire apparaître ce qui préexiste de façon voilée dans l'existence, car l'être de l'homme ne se montre pas, il est enfoui sous l' « inauthenticité » qui caractérise son existence quotidienne. Cette difficulté d'accès au sens de l'existence nous permet de comprendre que, du point de vue existentiel, l'homme se relie à lui-même et au monde sur le mode de l'interprétation. La tâche de l'herméneutique prend ainsi avec Heidegger un sens inédit : « Il ne s'agit plus d'interpréter le sens d'un texte ou la pensée d'un auteur, mais d'élucider la précompréhension de l'existence afin de déterminer si elle relève d'une saisie authentique ou non. » (Grondin, 2006 p. 39). La compréhension devient ainsi l'explicitation d'une précompréhension naturelle et toujours agissante, découlant de la mondanéité première de l'homme, elle est ce qui conduit à l'existence en faisant sortir de l'oubli *l'être* de l'homme (le *dasein*). C'est dire que, « la compréhension n'est plus seulement un outil dont dispose l'homme, mais la structure même de l'homme. » (Grondin, 2006, p. 36). S'il s'agit d'éclairer le rapport au monde inauthentique de l'homme pris dans la quotidienneté, de mettre à l'épreuve l'anticipation de significativité, la vérité promue par l'herméneutique se définit

autrement que comme elle l'a été depuis deux mille ans, c'est-à-dire relativement à une réalité objectivée.

Dans *Être et temps* (1927/1985), Heidegger a d'ailleurs remis en question la conception de la vérité qui perdure depuis qu'Aristote a fondé la vérité sur le jugement et la raison. Le philosophe a réinterprété en ce sens la notion grecque d'*alethia* dans un sens différent d'Aristote, chez qui la vérité était synonyme d'adéquation, de correspondance avec la réalité, et avait comme quête la certitude (Quintin, 2016). Comme nous l'avons évoqué, chez Heidegger, « La vérité aléthéique désigne le dévoilement de l'être, c'est-à-dire l'avènement au paraître. » (Ipperciel, 1998, p. 184). Il s'agit d'éclairer une facette de ce qui existait dans l'ombre, de « faire voir » ce qui est. Or, cette forme de découverte ne dissipe jamais totalement l'énigme — elle n'appartient pas au registre de l'explication et n'épuise jamais le sens. Cette réinterprétation de la question de la vérité par Heidegger marque le passage de la compréhension par la raison à la compréhension comme mode d'être.

À la fin de son parcours, Heidegger ne considère plus l'inauthenticité comme unique responsable de l'oubli de l'être, il accuse la pensée métaphysique qui accentue la scission entre le sujet et l'objet. Le philosophe relève comment le cogito cartésien effectue un gommage du mystère originel de l'être, il en nie l'altérité première et entretient l'illusion que l'homme ne peut se comprendre lui-même que sur le mode de l'explication. Le problème, c'est que « La technique accomplit cette pensée et l'être est réduit à une donnée disponible et comptabilisable, maîtrisable et totalement compréhensible. » (Grondin, 2006, p. 41). La traditionnelle conception instrumentale du langage sera critiquée de façon semblable par Heidegger qui le décrit plutôt comme « maison de l'être » (1970). Le langage poétique possède une portée ontologique toute particulière, comme nous le verrons dans le chapitre 3, il fait apparaître l'être de l'homme et il rend compte de la manière dont l'homme habite le monde.

Ce sont ces deux dernières découvertes de Heidegger, le langage comme milieu de vie et le rapport d'inauthenticité qu'instaure la pensée métaphysique, qui seront des assises importantes de la pensée de Gadamer qui nous intéressera davantage ici. Pour Gadamer, « la prétention à la vérité élevée par les types de connaissances extérieures à la science » (1960/1996, p. 12) est susceptible de légitimation par « un approfondissement du phénomène de la compréhension » (1960/1996, p. 12). Mais si, sur le plan de l'universalité de l'interprétation, Gadamer se situe dans le sillon d'Heidegger, il attribuera au dialogue, plutôt qu'à l'auto-interprétation, l'événement de la compréhension par lequel on accède à une nouvelle vue sur un monde. De plus, il n'adhère pas à la critique que fait Heidegger de l'humanisme (Grondin, 1993). À la différence de Heidegger, qui considérait l'humanisme comme étant anthropocentrique, Gadamer voit en celui-ci le potentiel d'un retour fertile à la tradition, qui implique un décentrement de soi et une ouverture à l'altérité [4]. Grondin (1993) observe d'ailleurs que si nous évacuons l'humanisme, il ne nous reste comme vision du monde que celle de la technoscience et sa culture du progrès qui, pourrions-nous ajouter, nous aliènent à un présent infini et à l'illusion de la toute-puissance de la raison humaine. L'herméneutique philosophique de Gadamer, en remettant de l'avant la notion de formation dans l'humanisme, vise à éclairer l'appartenance au passé de l'homme pour qu'il puisse mieux se situer par rapport à celui-ci, ce qui relève plutôt de la culture de la différence propre au dialogue. L'attitude d'hospitalité qui en est le corollaire appartient au champ éthique plutôt qu'épistémologique et entraîne l'humanisation par opposition à la neutralisation du monde que produisent les sciences exactes. C'est d'ailleurs là que réside le sens du projet d'interprétation d'une œuvre : contribuer à rendre le monde plus habitable.

---

[4]Arendt critiquera dans un sens parallèle la pensée d'Heidegger, en attribuant à l'action et à la parole dans l'espace public le dévoilement de l'être. Sa perspective sera présentée dans le chapitre 3.

1.2.2 L'art pour appréhender l'expérience de la vérité en sciences humaines

Malgré qu'il soit héritier de la pensée de Heidegger, Gadamer ne poursuit pas directement le projet herméneutique de son maître. Dans *Vérité et Méthode* (1960/1996), il revisite plutôt les interrogations de l'herméneutique classique, et plus précisément, l'idée de Dilthey selon laquelle « seule une méthodologie serait à même de rendre compte de la vérité des sciences humaines » (Grondin, 2006, p. 50), en y confrontant une description de la manière dont s'acquiert ce type de « savoir » alternatif, soit de façon évènementielle, au creux d'un dialogue. Si Gadamer passe par l'expérience de l'art pour dégager la question de la vérité, c'est au service d'une herméneutique qui « cherche à comprendre ce qu'est la compréhension par-delà les facilités d'une maîtrise purement technique du comprendre. » (Grondin, 1999, p. 36). C'est l'expérience de l'art qui permettra à Gadamer d'aller au-delà de l'épistémologie pour appréhender la nature de la vérité dans les sciences humaines. Ceci « parce que l'expérience de l'art inclut la compréhension et représente donc elle-même un phénomène herméneutique » (Gadamer, 1960/1996, p. 118). Pour réussir à dégager la nature événementielle de la compréhension, Gadamer prend bien soin de déconstruire la conscience esthétique du 19^{e} siècle afin de démontrer qu'au final, elle est l'envers de la conscience méthodique. La distanciation aliénante de cette conscience esthétique caractérise le jugement selon le critère du beau, l'explication de l'œuvre par le contexte historique ainsi que par l'attribution de l'œuvre au génie créateur de l'artiste, perspective défendue par Schleiermacher (Gadamer, 1960/1996). Toutes ces approches de l'œuvre ne donnent pas accès à l'être véritable de l'œuvre d'art, car elles prennent comme référence la réalité objective, soutient Gadamer :

> Or, la remontée phénoménologique à l'expérience esthétique enseigne que sa pensée ne part nullement de cette référence, mais voit au contraire dans ce qu'elle reçoit la vérité même. Ce que confirme le fait que, par

> essence, l'expérience esthétique ne peut pas être démentie et déçue par une authentique expérience de la réalité. (1960/1996, p. 101)

En deçà de l'art compris comme pâle copie de la réalité, l'expérience de l'art trouve chez Gadamer une légitimité en elle-même. Par une ontologie du jeu, le philosophe de l'herméneutique explicite en quoi l'art est en lui-même une expérience de l'être en ceci que, par la représentation, « la venue à la présence gagne en vérité » (Gadamer, 1960/1996, p. 135). L'art fait exister une réalité qui lui est propre, il présente une vision unique qui souligne et met en scène une dimension du monde qui devient, par la présentation qui la renouvelle, *vécu*e. La vérité qui se révèle par la représentation (au théâtre) ou l'installation (de l'œuvre d'art), est plutôt accessible par la sensibilité, par le contact avec l'œuvre. Cette vérité appartient au registre de l'interprétation, et, en ce sens, elle témoigne d'une façon vivifiante de se relier au monde, aux choses, aux autres. Quand Gadamer dit que l'art est une mise en œuvre de la vérité, il faut donc comprendre celle-ci sous l'hospice de l'intersubjectivité, c'est-à-dire, à partir de la donnée existentielle de l'appartenance au monde de l'homme. En somme, l'art fait voir la manière dont nous habitons le monde. Ceci dit, on peut se demander sur quelle base la vérité de l'art trouve un chemin vers une compréhension qui nous inclut ?

Les œuvres peuvent nous permettre de mieux comprendre nos conditions d'existence et, par ce fait, de les transcender et de développer notre humanité. Comme l'écrit Quintin, « Les arts, les œuvres littéraires et les mythes nous invitent à voyager en nous emmenant ailleurs afin que nous éprouvions la condition humaine » (2016, p. 186). On pourrait dire que les œuvres de culture sont des portails vers d'autres mondes qui permettent, par le détour, de clarifier notre propre situation d'être humain. Cette idée de développer son esprit par la fréquentation de la culture prend source dans l'humanisme de la Renaissance, que réinterprète Gadamer alors qu'il renoue avec les questions que les sciences humaines adressent à l'herméneutique. Ce faisant, il dépoussière et revitalise l'idée que l'homme, en tant qu'être historique, est appelé à se

former (au double sens de s'éduquer et de devenir plus humain) en fréquentant les « humanités », ces disciplines ancêtres des sciences humaines qui désignaient autrefois l'étude des arts et des classiques (Grondin, 2011). Si l'expérience de l'art permet à Gadamer de décrire ce qui passe dans l'événement de la compréhension, voyons comment sa lecture de certains concepts de l'humanisme allemand contribue à spécifier la nature de la vérité dans les sciences humaines.

1.2.3 L'héritage de la tradition humaniste dans l'herméneutique philosophique de Gadamer

C'est précisément au concept de formation (*Bildung*) de Herder qui véhicule cette idée « d'élévation à l'humanité », que Gadamer se réfère d'entrée de jeu dans *Vérité et Méthode* pour aborder la question de la vérité pour les sciences humaines (1960/1996). La formation, telle qu'elle a été définie au XVIII^{e} siècle, se distingue de sa conception naturelle (par exemple, dans la formation d'un membre ou d'une chaîne de montagnes) pour s'associer à l'idée de culture. La formation désigne dès lors « la manière proprement humaine de développer les dispositions et les facultés naturelles que l'on possède. » (1960/1996, p. 26). Il s'agit en quelque sorte de se former en labourant l'esprit. Gadamer souligne la distinction importante faite par Von Humboldt entre le concept de formation tel qu'il a évolué depuis Herder, et celui de culture, qui participerait au développement de quelque chose de donné (un talent, une disposition) et aurait ainsi un but extrinsèque. La formation, telle que décrite par Von Humboldt, si elle implique un développement par la connaissance, se rapproche davantage de la quête, spirituelle et morale, qui vise une manière d'être. Gadamer y voit un rappel de « la tradition mystique ancienne, selon laquelle l'être humain porte en son âme et doit édifier en lui-même l'image de Dieu qui a présidé à sa création. » (1960/1996, p. 27). Il y a un lien entre cette racine théologique de la formation et la *paideia* grecque, qui désignait l'éducation par laquelle l'humain pouvait sortir de la barbarie (le mot

éducation vient du latin *ex ducere*, qui signifie « mener hors de la barbarie ») et par l'étude et l'apprentissage, devenir citoyen (Grondin, 2011). C'est l'idée qu'en se cultivant, en s'éduquant, l'homme peut s'élever au-dessus des contraintes de son environnement et des nécessités du corps[5]. L'essentiel de ces origines se résume dans l'attribution d'une transcendance à l'existence de l'homme, transcendance qui l'inspire à se dépasser. Son corollaire tient ainsi à son « humiliation », qui découle du fait de se voir soumis à une nature qu'il a pour tâche de constamment œuvrer à surmonter. S'il y a un fond théologique à cette conception de l'homme faillible illustrée dans les mythes de chutes (Prométhée, Adam et Ève, etc.), l'humanisme de la Renaissance proposait plutôt de s'inspirer des grands modèles de l'Antiquité pour apprendre à dompter notre condition sauvage et acquérir une nouvelle manière d'être, et ce, en misant sur la pensée, manière de réactualiser l'idéal de la sagesse grecque.

Ceci étant dit, il devient évident que l'humanisme n'est pas un anthropocentrisme comme le lui ont reproché certains critiques modernes, mais plutôt une philosophie qui promeut la tâche d'élévation à la culture par le dialogue avec la tradition (Grondin, 1993). Nous trouvons un vestige de cette « humiliation » dans la vision moderne de l'homme, engendrée par la désillusion de ne pas être le centre du monde et de ne pas être autodéterminé (par exemple, la génétique explique sa particularité par son code génétique et le marxisme, par la lutte des classes), il faut s'intéresser à la manière dont elle propose de transcender cette condition (Grondin, 1993). La science permet peut-être d'en connaître plus, mais surinvestir la technique pour s'élever au-dessus de ses limites, c'est risquer de perdre de vue une autre forme d'apprentissage, qu'aux yeux de Gadamer, le concept de formation (*Bildung*), en tant que notion clé de l'humanisme,

---

[5] Ainsi, il s'agissait, pour les chrétiens, de se rapprocher de sa part divine, et, chez les Grecs de l'Antiquité de son humanité, (Grondin, 2011). Grondin précise comment se définissait l'humanité dans le cosmos grec : « (...) Les Grecs ont conservé un sens aigu de la différence entre les dieux et les hommes et ont plus volontiers associé la sagesse à l'ordre divin et la démesure à l'ordre humain (...). » (2011, p.64).

vient éclairer. Détrônant l'homme de la position de toute-puissance que lui fait miroiter la technologie et qui en fait une manière de se défendre contre sa faillibilité, l'humanisme rappelle que l'homme, dans son imperfection, a besoin de modèles à suivre pour s'émanciper et que la culture, comprise comme vestiges des « humanités », peut les lui fournir.

Le terme allemand *Bildung* est particulièrement intéressant remarque Gadamer, parce qu'il comprend le mot *Bild*, qui signifie image. Il contient ainsi cette idée de modèle à copier, d'idéal à atteindre, en même temps qu'il évoque le processus continu de la formation, « il procède du phénomène intérieur du développement de la forme (*Formierung*) et reste donc sans cesse en progrès et en marche. » (1960/1996, p. 27). Nous voyons ici en quoi la formation n'est pas recherchée pour sa valeur technique qui permettrait de réaliser quelque chose qui lui succède, comme c'est le cas lorsque nous parlons de la culture d'une disposition naturelle, d'un talent, dont le développement ne sert qu'à une fin préétablie. La formation est elle-même une réalisation car elle accomplit un transfert du « devenir à l'être » (1960/1996, p. 27). Autrement dit, la formation implique « l'absorption de ce qu'elle reçoit » (1960/1996, p. 27), c'est en ce sens qu'elle est le fruit de la transmission. Gadamer décrit son mouvement constant de progrès par lequel l'assimilation de la forme se fait appropriation totale. S'il s'agit d'une forme, celle-ci possède une ouverture qui est disposition nouvelle à une rencontre subséquente, une nouvelle capacité de compréhension. On pourrait presque dire que la formation « modèle » l'appareil à interpréter, elle prépare à voir à partir d'un angle défini une réalité. Or, comme l'a écrit Gadamer, « Une conscience formée à l'herméneutique doit donc être ouverte d'emblée à l'altérité du texte. » (Gadamer, 1960/1996, p. 290). La formation prépare à l'expérience de la rencontre qui entraîne l'élargissement de l'horizon de la conscience. Gadamer attribue d'ailleurs l'événement de la compréhension à la fusion des horizons, apogée du dialogue.

Il y a un parallèle à faire entre la formation et le mouvement de l'Europe que décrit Rémy Brague dans *Europe, la voie romaine* (1992). Sa description de la posture de l'Europe dans le monde est inspirée de la conception d'Hérodote, qui a d'ailleurs décrit l'interprétation, dans la traduction de texte, comme manière d'entrer en contact avec d'autres cultures (1992). Il s'agit d'une attitude d'ouverture et de curiosité face à l'étranger, dont la découverte passe par la traduction d'un élément de culture qui sera, conséquemment, intégré pleinement à son identité, celle-ci se trouvant de ce fait modifiée. Ce mouvement d'« européanisation » de l'Europe s'apparente à celui de la formation en regard de son progrès continu et de son rapport de secondarité à des contenus culturels étrangers. Brague démontre par des exemples régionaux que ce qui constitue l'Europe est toujours originaire d'une culture étrangère : « Le contenu de l'Europe c'est justement d'être un contenant, d'être ouverture sur l'universel. » (Brague, 1992, p. 185). N'est-ce pas ce que l'humanisme promeut comme définition de l'homme ? La formation implique aussi l'accueil d'éléments étrangers et du point de vue de l'humanisme, ils se présentent par la culture.

1.2.4 La valeur créative de l'appartenance et de l'oubli dans la conception herméneutique de la vérité

Grondin (1993) évoque l'agriculture, métaphore déjà appliquée explicitement chez Platon à l'idée « d'une culture de l'âme » (*cultura animi*), par laquelle il entend « un travail de labour sur soi afin que la terre (*humus*) qu'est l'homme puisse porter tous ses fruits. » (2011, p. 65). Nous verrons dans le chapitre 3 comment le mythe de Déméter, déesse grecque de l'agriculture, est intimement lié à la naissance de la civilisation en ce sens qu'il enseigne que l'humanisation est liée à l'accueil pacifique de l'étranger et à l'institution des lois. L'hymne homérique dédié à la déesse contient en germe une définition humaniste de l'homme, quand on comprend que la culture dont il y est question est celle de l'âme, et ce, en vue de la domestication de la nature sauvage et

féconde de l'homme. De même, la formation cherche métaphoriquement à rendre fécond le sol qui recevra la semence étrangère, promesse de fertilité. On peut ainsi dire qu'elle induit une posture de réception. Cette structure sous-jacente à la génération que nous pouvons relier à celle de la fertilité implique aussi une prise de distance du particulier. Il s'agit ainsi de s'élever à l'universalité par le dépassement de sa situation particulière, que ce soit par l'abstraction théorique ou par le développement d'une sagesse pratique, d'appréhender l'au-delà de « l'immédiateté de son existence » (Gadamer, 1960/1996, p. 29). C'est qu'il faut comprendre que « cette élévation couvre (…) la destination essentielle de la sagesse humaine en totalité. Il appartient à l'essence de la formation chez l'homme qu'il fasse de lui-même un être spirituel universel. » (Gadamer, 1960/1996, p. 28). En somme, ce que nous avons dit de la posture de l'Europe face aux cultures étrangères vaut aussi pour les vérités de formation dans les sciences de l'esprit, quand on considère leur appartenance au passé. La formation entraîne la découverte du caractère profondément historique de l'existence humaine, et à ce titre, permet de comprendre l'homme comme situé dans un monde, comme appartenant à un cosmos. C'est précisément car nous n'avons pas accès à l'avenir que le passé demeure le terrain par excellence d'exploration de notre condition.

Alors que Gadamer se réfère aux aspects de la formation clarifiés par Hegel, l'auteur de *La phénoménologie de l'esprit* qui introduisit le concept en philosophie, il relève comment le détour par l'étranger entraîne la possibilité de se mettre à distance face à soi :

> Telle est la raison précise pour laquelle tout accès à la culture passe par le développement d'intérêts théoriques et que ce qui fait, selon Hegel, le mérite propre au monde et au langage des Anciens, c'est que ce monde reste pour nous assez lointain et étrangers pour produire la nécessaire division qui nous sépare de nous-mêmes – « ce qui n'empêche pas de contenir pour nous tous les points de départ et fils conducteurs du retour à soi-même, de l'amitié que l'on noue avec lui et des retrouvailles avec

> soi-même, avec soi selon l'essence universelle véritable de l'esprit »[6]. (1960/1996, p. 30).

Gadamer porte une attention particulière à ces propos de Hegel qui l'amènent à observer que ce n'est pas l'aliénation qui caractérise la formation, mais « le retour chez soi » (p. 30). Sa lecture met en lumière le mouvement même de la formation et son aspect dialogique : « Reconnaître dans l'étranger ce qui nous est propre et réussir à l'habiter, tel est le mouvement fondamental de l'esprit dont l'être n'est que le retour à soi à partir de l'être-autre. » (p. 30). Gadamer fait apparaître que ce retour à soi est implicite dans la formation, car elle vise l'appropriation de la forme, c'est-à-dire le développement de sa propre humanité par le biais de la culture. L'apprentissage de la parole est un exemple qui illustre comment l'exposition au monde de la représentation conduit à son appropriation et rend possible le fait d'avoir une parole. C'est en ce sens que l'on peut d'ailleurs comprendre la formation comme un milieu « à l'intérieur duquel se meut celui qui y a accédé. » (p. 31). On pourrait ainsi dire que la formation conduit à l'habitation ou plutôt, qu'elle est ce par quoi l'homme habite le monde. Dans un mouvement constant qui va de l'aliénation à l'appropriation, la formation éclaire, modèle et précise notre appartenance au monde et à la tradition, elle la renouvelle. C'est ce qui nous permet maintenant de comprendre que, comme le formule Grondin, « Les vérités des sciences humaines sont des vérités de formation, qui nous forment dans tous les sens du terme : elles nous marquent, nous constituent et nous transforment. » (1999, p. 44). Ces vérités ne relèvent pas de l'épistémologie : elles témoignent de la façon dont vient à nous la tradition, elles manifestent l'être historique de l'homme. Grondin décrit comment la tradition relève en ce sens d'un « fonds » existentiel : « On pourrait aussi dire d'un puits, qui est à la fois sol, source et eau de vie, qui n'est pas connaissance au sens strict. » (Grondin, 1999, p. 37). Ainsi, dans la formation, la vérité correspond à l'avènement d'une réalité spécifiquement humaine, par l'intermédiaire d'un élément

---

[6] Gadamer cite ici Hegel, dans un discours de 1809, paru dans *Nürnberger Schriften*, ed. J. Hoffmeister, p. 312.

appartenant au passé, ainsi réactualisé. L'histoire est donc aussi le lieu de la manifestation de cette vérité, cette contrée étrangère où peut s'éclaircir quelque chose de notre existence. Ainsi, s'il s'agit de se souvenir, c'est qu'il en va de l'oubli, observe Gadamer, évoquant Nietzsche, qui disait que l'oubli est une condition de vie pour l'esprit (1960/1996, p. 32). C'est qu'il faut comprendre que, du point de vue de la mémoire, comprise autrement que comme une faculté, l'oubli est à la fois perte et préservation, mais surtout :

> Il n'y a que l'oubli qui donne à l'esprit la possibilité du renouvellement total, la faculté de tout voir avec des yeux neufs, en sortes que, ce qui est depuis longtemps familier se fonde en une riche unité de ce que l'on a vu récemment. (1960/1996, p. 32).

Qu'est-ce qui confère à l'oubli ce potentiel créatif ? La reconnaissance en réponse à l'ambiguïté entre conservatisme et perte de vue est le fruit d'une distance que l'oubli insère entre le passé et le présent. Cette distance temporelle est ce qui permettrait la redécouverte au présent par le souvenir. Dit autrement, l'oubli fait en sorte que le passé nous apparaisse comme étranger. Dans la formation, cette dimension est fondamentale à la possibilité d'accéder à l'universel, comme nous l'avons vu avec Hegel. Gadamer fait un parallèle entre l'oubli et le tact compris comme une sagesse pratique, que la formation permet de développer, qui permet par exemple de passer outre ce qui pourrait être déplacé et heurter l'autre. Le tact vient d'une compréhension implicite et pas toujours consciente d'une situation vécue sur laquelle se fonde une manière d'agir à partir de la bonne distance. Du point de vue des sciences de l'esprit, le tact, tel qu'élaboré par Helmhotlz, autant du point de vue historique qu'esthétique, est « aussi bien mode de connaissance que mode d'être » (1960/1996, p. 33), il s'exprime à partir de la même distance fertile que l'oubli.

En somme, on pourrait dire que la formation développe la capacité de se ressouvenir, en ce sens qu'elle prépare l'esprit à recevoir une vérité qui sort de l'ombre. C'est en ce

sens que Jacques Quintin écrit : « Le travail herméneutique est un travail de souvenir. C'est un travail contre l'oubli (*a-lethia*). » (2016, p. 191). La compréhension apparaît ici comme le fruit d'une reconnaissance (reconnaissance de ce qui est représenté, comme dans l'œuvre d'art), elle-même tributaire d'une sensibilité et d'une disposition à se mettre à l'écoute de l'expérience de la rencontre. Gadamer énonce d'ailleurs ainsi « la caractéristique générale de la formation » : « l'ouverture maintenue à l'altérité de l'œuvre d'art ou du passé. » (1960/1996, p. 33). En somme, si la formation sculpte en creux, elle prépare à renouveler constamment cet exercice de dégagement du sens de notre appartenance à l'histoire et au monde, c'est-à-dire, à enquêter sur les préjugés qui obstruent et à la fois, guident notre compréhension[7].

Du point de vue herméneutique, l'appartenance de l'homme au monde et à la tradition est ce qui rend possible, et même propulse l'interprétation. Il s'agit là d'une position alternative, existentielle, où « (...) l'historicité ne sera plus un facteur qui viendrait seulement limiter la compréhension, puisqu'elle apparaîtra, au contraire, comme le moteur » (Grondin, 2003, p. 77). C'est le fait que l'homme se situe dans l'histoire, dans une tradition et dans une culture, et donc, qu'il a des « préjugés », qui lui donne accès au monde de la signification. Il y a donc un potentiel inhérent au préjugé qui, depuis l'avènement de la modernité, a mauvaise réputation, comme le souligne Gadamer, ce qui découle de l'idée qu'il s'agit d'un jugement sans fondement. En réalité, il s'agit « d'une condition positive de la connaissance de la vérité » (Grondin, 2003, p.77), en ce sens qu'il relève de la structure sous-jacente de l'appartenance et qu'il se présente à la fois comme anticipation de sens. Si, comme l'a écrit De Visscher, « dans la production artistique et littéraire, la dimension authentique, enracinée dans la terre natale, est le

---

[7] Notons que cette compréhension de la formation s'applique à la formation du psychologue clinicien autant qu'au chercheur en sciences humaines, dont le développement continu par l'expérience de rencontre, de même que le travail de pensée qui l'accompagne, « cultivent » sa disposition à recevoir l'autre dans sa pleine altérité et donc, à partir d'une distance qui crée de l'ouverture.

ferment qui fait jaillir une symbolique et une métaphorique féconde. » (2008, p. 43-44), le préjugé est appelé à être éclairci, à être mis à l'épreuve dans l'interprétation, qui s'en fait l'explicitation. Si l'interprétation, la lecture, l'écoute, offrent la possibilité au sens de se libérer de son appartenance à une « constellation historique », comme la désigne Grondin (2012, p. 29), et de gagner en vérité, c'est d'abord car il relève du travail de l'histoire qui l'a préservé. Au sujet de ce paradoxe unissant appartenance et affranchissement, Grondin observe :

> [Le sens] peut, au contraire, transcender [la constellation historique] tout en restant historique : le travail de l'histoire est justement ce qui permet au sens et à la vérité de s'affirmer. D'où l'insistance de Gadamer sur la productivité de la distance temporelle et la fécondité (de principe, s'entend) du travail de l'histoire. Celui-ci produit, par exemple, des œuvres « classiques », comme celles de l'herméneutique, qui se détachent en vertu de leur « temporelle atemporalité ». (Grondin, 2012, p. 29).

La fécondité du travail de l'histoire tient en ce sens au fait que les œuvres appartiennent à la fois au passé et au présent. L'historicité est « ce qui leur permet de ressortir, de substituer et d'orienter l'avenir » (Grondin, 2012, p. 29), autrement dit, de réactualiser, au cœur de notre existence, les questions que nous adresse la tradition qui nous porte. Que ce soit de façon implicite ou explicite, nous sommes toujours en rapport à celle-ci, que ce soit sur le mode de l'adhésion, de la rupture, de la fuite, de la révolution ou du dialogue créatif, seule véritable issue vers la contemporanéité. Comme l'a écrit De Visscher dans son texte *Tradition-Continuité-Créativité,* publié dans *Les Cahiers du CIRP* en 2008 :

> La tradition reste à l'œuvre et est même créatrice quand le passé se métamorphose en s'unifiant avec le présent et l'actuel afin d'acquérir une validité nouvelle — et cela même si une génération de révolutionnaires proclamait le bouleversement de toutes les valeurs et s'imaginait qu'elle a réglé ses comptes avec le passé. (2008, p. 43)

En outre, ce qui peut sembler être du conservatisme s'exprime aussi sur le mode du refus ou du rejet de la tradition : dans les deux cas, nous nous relions au passé sur le

mode statique, sur la base d'un rapport de non-vie. C'est pourquoi ici, le souvenir qui concorde avec la reconnaissance d'une chose à la fois présente et voilée permet véritablement d'être novateur face à celle-ci.

1.2.5 Fécondité et fertilité dans la recherche en sciences humaines

Le souvenir et la reconnaissance sont fonctions d'une distance temporelle provoquant certes la disparition par l'oubli, ils sont aussi l'aboutissement d'un travail de recherche qui consiste à cultiver un espace de dialogue. L'herméneutique de Gadamer explicite comment la compréhension qui se produit au creux du dialogue entraîne non seulement la remise au monde de vérités sur la nature humaine, mais comment elle participe à faire naître une forme de vie originale, qui trouve son indépendance par la redécouverte au présent. La renaissance comme expression de la fertilité est d'ailleurs illustrée par le retour de Perséphone à la fin du poème homérique dédié à sa mère, Déméter, la déesse régnant sur les champs et la civilisation (le poème sera présenté dans le prochain chapitre et une copie se trouve en Annexe 1). Cette créativité de la représentation spécifique au monde humain apparaîtra au fil de l'interprétation du mythe comme étant toujours secondaire à une négativité, à une absence — comme dans l'oubli — de même qu'à une fécondité primordiale, ainsi qu'à l'intervention d'un tiers. Dans le chapitre 3, où nous approfondirons cette dialectique entre fécondité et fertilité, émergera une compréhension de la fécondité comme mise à disposition, disponibilité à l'autre ou aux choses. Appliquée à l'herméneutique, la fécondité relève du travail de l'histoire qui consiste à rendre disponibles les vérités logées dans les annales de l'humanité. On peut aussi y relier cette manière d'être toujours déjà en situation, et de ce fait, tributaire d'une sensibilité particulière qui résulte du travail souterrain de l'histoire, de même qu'au résultat de la formation, qui prédispose à la rencontre de vérités qui concernent notre humanité. Or, c'est bien parce que celles-ci nous traversent que la conscience est

une tâche, celle de l'éclaircissement de nos préjugés et de la reconnaissance de notre enracinement dans la tradition. Cette tâche est précisément celle du chercheur en sciences humaines et nous avons avancé en 2016 que l'interprétation trouve sa légitimité dans la fertilité de ses résultats, i.e., dans « l'abondance et la nouveauté des possibles qu'elle ouvre, la rigueur et l'intérêt des significations qu'elle dégage » (Bertrand, 2016). En ce sens, l'interprétation œuvre à « reproduire » la générosité de la culture.

De son côté, Ipperciel (1998) a mis de l'avant que la productivité, qui équivaut chez lui à la fécondité, apparaît comme « critère » implicite aux découvertes que le chercheur peut effectuer. Celui-ci observe : « Dans toute la question de la validité des préjugés ou de la connaissance dans les sciences humaines, la productivité, sans être thématique, semble être le concept régulateur sous-jacent. » (1998, p. 182). Si Ipperciel met en garde d'attribuer à la distance temporelle que met de l'avant Gadamer la validité de la vérité du type « aléithique », il voit plutôt en elle une forme de la productivité. Selon lui, c'est plutôt la mise à l'épreuve du sens dans l'expérience et sa durée qui permettrait de réaliser la valeur et l'ampleur d'une découverte, par l'expansion que prend sa vie, ou inversement, par sa péremption :

> La légitimation herméneutique n'est (...) pas un acte ponctuel qui s'effectue dans une expérimentation, mais l'adhésion libre à une vision structurante du monde qui ouvre des champs de recherche toujours nouveaux et qui peut constamment se périmer par l'avènement d'une macro-hypothèse plus féconde. (1998, p. 183).

En regard du travail de l'histoire, il faut bien comprendre que la fécondité tient à la richesse symbolique véhiculée par la culture. Or, Ipperciel (1998) évoque une liberté dans l'interprétation, et cette liberté est le fruit de la tâche de l'explicitation des préjugés qui conditionnent la manière de se relier à l'étranger. La distance doit donc être mise en jachère afin que le dialogue puisse devenir authentiquement fertile et que

la vérité de l'œuvre puisse sortir de l'ombre. Pour Ipperciel (1998), celle-ci s'exprime donc par la productivité de « macro-hypothèses fécondes » (p. 182), qui apparaissent dans le discours préjudiciel et qui sont remises à l'épreuve dans le dialogue. La circularité du processus d'interprétation apparaît dans cette manière de relier l'effet du dialogue à la culture qui engendrent des « fruits » qui deviendront à leur tour féconds dans l'imagination. Ou, pour le dire comme Quintin qui s'inspire de Socrate, « il s'agit donc de faire accoucher de nos interprétations d'autres interprétations plus véridiques, c'est-à-dire plus fertiles ou productives. » (2016, p. 194). C'est donc en entrant en débat avec nos interprétations, en les confrontant à celles d'un interlocuteur (réel ou théorique) que peut se développer une interprétation inédite. Pour les humanistes, cette possibilité découle de la formation qui permet aux rencontres culturelles d'être fructueuses et à l'interprétation d'engendrer des résultats fertiles (plutôt que valides), déployant une richesse de significations et invitant à poursuivre le dialogue, sur la base de nouvelles « macro-hypothèses fécondes », pour reprendre l'expression d'Ipperciel (1998, p. 182) qui désigne le potentiel des idées générées dans l'imaginaire. C'est dire que l'application à la situation de l'interprète ouvre celui-ci à une nouvelle compréhension, élargissant son horizon et sa capacité d'embrasser son historicité. Rappelons que ce que la compréhension engendre comme vérité relève d'un éclairage, d'une nouvelle vue sur ce qui existe. Nous avons trouvé une illustration bien particulière de la manière dont se produit cet événement, cette entrée dans la vérité, dans les Mystères d'Éleusis, le rituel initiatique enseigné par Déméter au terme des péripéties relatées dans son hymne, un de ses dons aux villageois de sa cité d'accueil. Malgré le peu d'informations accessibles sur ce rite initiatique païen à la longue existence, les grecs ont laissé des indices évocateurs de leur expérience, parmi lesquels Aristote, qui se serait même basé sur celle-ci pour dégager une manière alternative de connaître à la raison.

1.2.6 L'initiation aux Mystères d'Éleusis comme allégorie de l'expérience de la compréhension

Selon la majorité des auteurs qui se sont penchés sur la nature des Mystères, ceux-ci se terminaient par les « Grands Mystères », ultime initiation à laquelle participait seulement une partie des mystes, qui s'y étaient longuement préparés. (Méautis, 1959; Kerényi, 1960/1991). Cette initiation culminait avec l'*epoptie*, cette expérience transformatrice dont les Mystères auraient tiré leur unicité (Kérényi, 1960/1991). Selon plusieurs sources, elle prenait la forme d'une vision unique (*visio beatifica*), au sein de laquelle la lumière jouait un rôle essentiel (Méautis, 1959; Kérényi, 1960/1991). L'initiation se déroulait dans une grande noirceur, que Méautis a interprétée de façon intéressante comme la visite des Enfers[8] (1934, 1959), s'inspirant de la trajectoire de Perséphone. À son apogée, le temple sacré, le *telesterion*[9], aurait été inondé par une lumière intense, provoquant pour les initiés un éblouissement par lequel ils entraient dans la sagesse suprême de Déméter et surmontaient la crainte de la mort (Méautis, 1959). À cette description de l'*epoptie*, on peut relier l'information connue selon laquelle les initiés éprouvaient une terreur intense suivie d'un apaisement (Méautis, 1959; Rosso, 1998). L'expérience d'Éleusis vient donc illustrer la dimension affective qui accompagne l'accès à une nouvelle vision, elle décrit l'appréhension et la résistance que peut éveiller la fréquentation d'un seuil, au moment où la porte est encore fermée. Si l'aspect inconnu de ce qui est appelé à se révélé suscite autant d'émotions, on peut y attribuer l'anticipation d'une expérience transformatrice. La manière dont elle se produit, comme un éclair, est similaire à l'évènement de la compréhension décrit par Gadamer comme apogée créatrice du dialogue. Alors qu'il compare justement

---

[8] Méautis déploie son interprétation autour des jeux de lumières et d'ombre auxquels il donne une valeur symbolique (1959a). La validité de cette signification a été par ailleurs critiquée par les hellénistes parce qu'il se réfère aux propos tenus par les personnages d'Aristophane dans ses œuvres à valeur fictive pour élaborer son interprétation. Or, sur le plan existentiel, cette interprétation prend une valeur importante en regard de la manière dont on connaît, son fondement dans la réalité n'est peu pertinent.

[9] Temple d'Éleusis dédié à Déméter où se déroulaient les Grands Mystères.

l'interprétation à l'initiation, Jacques De Visscher cite Platon, initié d'Éleusis, qui décrit une illumination semblable à l'*epoptie* et en précise l'effet sur l'initié :

> Le fait d'être initié après avoir surmonté plusieurs seuils et difficultés est analogue avec la remarque de Platon (n. d.) dans sa Lettre VII : être initié, affirme-t-il en effet, est le fruit d'une affectation de quelque chose comme d'une lumière soudaine, « [qui] jaillit tout-à-coup comme une étincelle et devient pour l'âme un aliment qui la soutient à lui seul, sans autre secours » (341d). (De Visscher, 2016, p. 157).

Dans la compréhension comme dans l'*epoptie,* l'interprète est saisit par l'expérience du voile qui se lève soudainement, il est happé par le sens qui trouve enseigne en lui par son écho, comme l'étincelle en l'initié. L'étymologie de comprendre (du latin *compre(he)ndere*, composé de *cum,* qui signifie « avec », et de *prehendere,* qui signifie « prendre, saisir », donc littéralement « saisir ensemble, embrasser quelque chose, entourer quelque chose » (http://www.cnrtl.fr/), évoque d'ailleurs cette saisie, non celle du sujet, mais plutôt celle du sens. C'est le sens qui s'empare du sujet, tout comme la réalité dévoilée par la compréhension l'emmène dans un autre domaine, une autre dimension de lui-même qui se trouve ravivée. Aristote aurait d'ailleurs pris appui sur cette phase de l'initiation d'Éleusis pour décrire la nature du « gain » d'une telle expérience qui transcende la raison.

Dans son ouvrage *Aristote et les Mystères*, Croissant (1979) examine les éléments éparts qui rendent compte des racines Éleusiniennes de la philosophie d'Aristote, tout particulièrement de sa théorie de la tragédie et de la catharsis, ce phénomène d'épuration des passions par la représentation artistique. C'est cette mobilisation affective aussi présente dans les Mystères qui intéressa précisément Aristote[10]. Un

---

[10] Alors que Croissant s'intéresse aux liens entre l'initiation d'Éleusis et la théorie de la tragédie d'Aristote, Kérényi, dans son ouvrage *Eleusis* (1960/1991), relève d'importantes différences entre les Mystères et la tragédie. Il explique qu'étant donné que nous ne pouvons avoir accès à l'expérience

témoignage d'Aristote, rapporté par Synésius, démontre comment dans ce contexte, l'accès à la « connaissance » n'est pas de l'ordre du savoir, mais de la révélation : « Aristote est d'avis que ceux que l'on initie ne doivent pas apprendre quelque chose, mais éprouver des émotions et être placés dans certaines dispositions, évidemment après être devenus aptes à les recevoir. » (Synésius, cité par Croissant, 1979, p. 137). Cette expérience donnant directement accès à une vérité en dépit d'un détour par la raison a particulièrement intéressé Aristote (Croissant, 1979; Boyancé, 1962, Kerényi, 1960/1991). Dans un deuxième fragment issu de Psellus, le philosophe fait d'ailleurs ressortir le rôle essentiel de l'illumination dans l'*epoptie*, mais cette fois en la comparant à l'un des aspects du fonctionnement de l'esprit, de l'ordre de l'intuition (Croissant, 1979)[11]. Comme l'analyse Boyancé dans ce fragment : « Ce qui se passe à Éleusis sert à faire comprendre la manière dont l'intellect en certaines circonstances reçoit la vérité. » (1962, p. 464)[12]. La manière de connaître dans les Mystères telle que décrite par Aristote serait ainsi de l'ordre de « la connaissance immédiate » qui serait fruit d'une « activité intuitive » (Croissant, 1979, p. 147), à l'œuvre dans la contemplation. L'intuition a été définie par Aristote comme « la faculté par laquelle l'âme saisit, par un acte immédiat, une vue directe, par une sorte de contact, les premiers principes de la connaissance, les causes premières des choses qui échappent

---

empirique des Mystères, c'est par ces distinctions, qui se dégagent d'ailleurs de certains propos d'Aristote, que nous pouvons identifier certaines de leurs particularités. Kerényi relève notamment que dans Les Mystères, la *catharsis* n'arrive pas au moment de l'illumination finale, mais avant. En effet, la purification propre à la *catharsis* décrite par Aristote précède l'initiation formelle à Éleusis.

[11]L'extrait va comme suit : [...] |V|oici deux éléments que comprend toute littérature, aussi bien celle qui est inspirée de Dieu que la partie restante, j'entends la profane : l'élément didactique et l'élément initiatoire. Or donc, le premier, c'est par l'ouïe qu'il parvient aux hommes, tandis que le second, *c'est quand l'esprit lui-même a éprouvé l'illumination.* C'est ce dernier qu'Aristote a appelé « du type des mystères » et semblable (à ce qui se passait) aux Eleusinies : car dans ces fêtes, celui qui était initié recevait des spectacles des impressions, mais non un enseignement. (Croissant, 1979, p.145, 146).

[12] Si on peut y voir une proximité avec l'idée de la connaissance parfaite de Platon, acquise au terme de la dialectique de l'amour par une vision, c'est peut-être parce qu'Aristote se souvient de son maître, comme Boyancé le propose (1962), mais aussi parce que Platon aurait été lui-même initié d'Éleusis (Kerényi, 1960/1991).

à la démonstration et sont en dehors de la science, qu'ils dominent et conditionnent. » (Chaignet, cité par Croissant, 1979, p. 150). Le philosophe l'aurait comparée à la sensation, parce qu'elle laisserait « une empreinte dans l'âme, comme celle d'un cachet dans la cire » (Aristote, cité par Croissant, 1979, p.150). Cette façon d'Aristote de présenter la connaissance intuitive et de faire son analogie avec les impressions sensibles qui relevaient de l'initiation fait ressortir, en plus de son immédiateté et de sa primauté dans notre rapport au monde, son caractère réceptif. Dans les deux extraits cités plus haut concernant les Mystères, il est en effet question de « recevoir », recevoir la vérité (Boyancé, 1962), des émotions et des sensations, ou encore, selon les propos d'Aristote lui-même, une forme qui met dans « certaines dispositions » (Synésius, cité par Croissant, 1979, p. 137). Cette posture de réceptivité, qui comprend une sorte de passivité, associée par Aristote au principe féminin[13], fait écho à ce que nous avons dit plus haut de la fécondité que génère la formation, tout particulièrement, en ce qui a trait à la création d'un espace qui recèle le potentiel d'accueil d'un étranger.

Ainsi, la réceptivité de l'interprète, tributaire de sa formation en creux, se fait invitation à se présenter, à venir se dévoiler. Dans l'accueil, il en va d'une ouverture, d'une sensibilité à l'altérité, mais aussi, comme nous l'avons vu plus haut, d'une reconnaissance. Quintin s'appuie sur les propos de Socrate pour suggérer que c'est « la résonance avec ce que nous sommes [...] qui assure la validité des interprétations. » (2016, p. 194). Cette résonance témoigne d'une certaine forme de connaissance intuitive qui s'expliquait chez Socrate par la mémoire de l'âme immortelle qui demeure

---

[13] Or, selon Croissant, Aristote n'aurait pas « envisagé l'intuition comme un état aussi passif que Psellus le donne à entendre » (1979, p.155). En effet, l'âme, le *voῦς*, possède certes, une passivité liée à sa réceptivité, mais il possède aussi un élément actif, associé au mouvement de l'esprit dans l'intelligible qui en l'éclairant, engendre une vision directe du vrai, il se fait acte.

en général voilée dans l'existence terrestre. Dans cette perspective, « La connaissance est une remémoration par résonnance dans la mesure où « la vérité des êtres est depuis toujours dans notre âme » (*Menon*, 86b, dans Platon, 2008, p. 1073). » (Quintin, 2016, p. 194). Cette manière de se représenter cette possibilité propre à l'humain d'atteindre l'universel par le particulier vient ainsi rendre compte d'un *pathos* propre à l'événement de la compréhension, celui de la reconnaissance qui transforme.

Chez Gadamer, l'expérience du sens, relative à la condition historique de l'interprète et à sa formation, vient aiguiser sa sensibilité aux œuvres, ou pour reprendre la métaphore d'Aristote, elle contribuerait à la façonnée, comme le cachet dans la cire. La résonance témoignerait d'un espace formé, défini par des contours, sur lesquels la butée engendre plus ou moins abondamment. Bachelard, dans ses descriptions phénoménologiques de la poésie, évoque « les résonances sentimentales avec lesquelles, plus ou moins richement – que cette richesse soit en nous ou bien dans le poème – nous recevons l'œuvre d'art. » (1957, p. 6). La résonance caractérise la manière dont la réception participe à la révélation de vérités. La productivité de la rencontre avec l'œuvre n'est en effet pas relative à un interprète abstrait, elle n'est pas solipsiste à l'existence de l'œuvre, mais le fruit des échos sur le relief de l'existence, ce que nous rappelle Bachelard, en distinguant les effets différents de la rencontre de l'œuvre :

> Les résonances se dispersent sur les différents plans de notre vie dans le monde, le retentissement nous appelle à un approfondissement de notre propre existence. Dans la résonance, nous entendons le poème, dans le retentissement nous le parlons, il est nôtre. Le retentissement opère un virement d'être. Il semble que l'être du poète soit notre être. (1957, p. 6).

Le retentissement désigne un mouvement vers le centre, un écho intérieur témoignant d'un creux, plutôt que l'expansion de la résonance qui met en relief une étendue. Si la résonance met l'accent sur la dimension passive de l'accueil, le retentissement, tel que

décrit par Bachelard, évoque plutôt le retour chez soi, dimension fondamentale de la vie de l'esprit mise de l'avant par Gadamer qui désigne l'appropriation du sens par l'herméneute. Le fait d'accueillir l'étranger chez lui indique qu'il se fait le lieu à partir duquel le sens jaillit. Plus qu'une insertion du sens dans le tissu de notre existence, c'est une forme pure de l'application que révèle l'expérience poétique et plus largement, toute contemporanéité possible.

Un peu à la manière de Bachelard, Ipperciel attribue une fécondité à l'imaginaire, tributaire de son pouvoir de liaison : « Puisant à la fois dans les réalités transmises par le langage et la tradition, l'imagination cherche spontanément à unir celle-ci dans des constellations spéculaires toujours nouvelles. » (1998, p.184, 185). Ici, la créativité de l'imagination s'exprime par un agencement unique et irréfléchi, mais pourtant sensé. C'est la nouveauté engendrée par les liaisons originales effectuées dans la réception qui témoigne du retentissement, de la créativité de l'herméneutique, comme de celle de l'image poétique. Bachelard l'attribue à la conscience imaginante du lecteur qui devient l'origine de l'image poétique. La poésie est un cas à part dans la phénoménologie de l'imagination de Bachelard, notamment car « elle relève d'une ontologie directe » (1957, p. 2). Elle illustre, par le retentissement de l'image poétique, la puissante « communicabilité de l'image » (1957, p. 2) en ce qui a trait à l'être des choses et de l'homme. La nouveauté soudaine de l'image tient à cette vertu créatrice de l'imaginaire, dimension de la vie psychique très bien illustrée par l'onirique. L'émergence du symbole dans l'imaginaire relève de la productivité psychique, soutient Bachelard (1961). Aussi écrit-il en préface à une œuvre de Diel sur les symboles : « Le symbole a une réalité psychologique immédiate, ou autrement, dit, la fonction de symbolisation est une fonction psychique naturelle. » (Bachelard, 2002/(Diel, p. 10). La fécondité de l'imaginaire entre dans le champs de la psychologie avec cette idée d'une activité psychique qui traite, mais aussi génère, la vie

symbolique[14]. Bachelard ajoute : « Les mythes sont autant d'occasions pour étudier cette fonction toute directe de symbolisation. » (Bachelard, *in* Diel, 2002, p. 10). C'est précisément ce qui nous amène à nous attarder dans la prochaine section au gain généré par le mythe, relativement à sa richesse intrinsèque et à sa valeur herméneutique. Il s'agira d'expliciter la pertinence de son étude pour le psychologue en vertu de cette relation qui unit le psychique au poétique et de questionner sa fertilité. Car la fécondité du mythe relève peut-être de son être historique, poétique et psychique, bref symbolique, il reste à se demander comment peut s'affranchir la vie du mythe et gagner en vérité; à quoi tient sa pertinence et sa fertilité dans l'étude de l'être humain ?

1.3 Le cas particulier de la mythologie dans le champs de l'herméneutique

Évoquer la fécondité du mythe c'est lui reconnaître un potentiel de vie inné, qui relève de sa constitution poétique. Le mythe est certes une œuvre d'art et de ce fait, un produit du travail de l'histoire, il est un cas particulier qui mérite que l'on s'attarde à sa façon de participer à la vie culturelle et psychique, maintenant que son caractère religieux a perdu de son actualité. Néanmoins, son origine religieuse n'est pas insignifiante, quand on considère que le sacré évoquait pour les anciens « la réalité par excellence » (Eliade, 1965/1957, p. 18), par rapport à la réalité du quotidien, qui s'y subordonnait. Non seulement le sens des évènements incompréhensibles, à commencer par l'existence et le mystère de la vie, était-il contenu dans le monde religieux, mais c'est aussi le sacré qui innerve à sa source le sens de l'humanité. Comme l'écrit Eliade : « la manifestation du sacré fonde ontologiquement le monde » (1965/1957, p. 26), elle l'organise et en

---

[14] La fertilité psychique de la fonction symbolique sera abordée de façon plus spécifique dans le chapitre 4.

fait un cosmos, un espace où se côtoient deux réalités bien distinctes (le sacré et le profane). Du point de vue de notre lointaine modernité, cette dimension cosmique du mythe est ce qui lui confère un atout unique, car elle concerne la vie narrative et intersubjective qu'est celle de l'être de culture. Malgré que le mythe soit aujourd'hui « démythologisé », selon la formule de Ricœur (1960, p. 13), ce qui est dû à la perte de l'immédiateté de son sens, il est maintenant ouvert à l'exploration de sa richesse symbolique, et reconnue pour celle-ci. Le mythe a aujourd'hui acquis sa pleine indépendance face à son contexte historique ainsi qu'au monde naturel. Ainsi délesté de toute signification étiologique ou historique, le mythe se définit comme :

> (…) un récit traditionnel, portant sur des évènements arrivés à l'origine des temps et destiné à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui et de manière générale à instituer toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde. (Ricœur, 1960, p. 13)

Cette définition du mythe prend en compte la distance temporelle, source d'une potentielle fertilité, comme pour tout ce qui invite au travail de mémoire et d'interprétation. Mais elle met surtout de l'avant que le mythe garde aujourd'hui une pertinence relative à ses dimensions cosmique, poétique et psychique (mais non plus religieuse ou scientifique). Les types de rapports explicatifs au mythe étant dépassés, il devient plus facile de l'aborder directement comme matériel symbolique, au même titre que l'œuvre d'art, et de ce fait, comme véhicule de signification et d'organisation poétique du monde. D'où son intime relation à l'herméneutique qui a le potentiel d'en étaler les fruits.

Ipperciel (1998) attribue la productivité du mythe à son potentiel de dévoilement qui permet d'ailleurs de ranger ses vérités dans la catégorie de l'*alethia*, telle que restaurée par Heidegger. C'est en ce sens que Gadamer observe que l'œuvre présente le « souvenir voilé » d'une réalité (Gadamer, 1960/1996, p. 187). Si cette réalité n'est

plus accessible parce qu'elle appartient au passé, alors de quoi relève le pouvoir dire vrai du mythe ? Ipperciel (1998) a trouvé une réponse fort intéressante chez Gadamer : « Gadamer, dans la question du sens de la vérité du mythe, affirme ainsi : « mais, que signifie ici « vrai »? C'est un vaste champ de la fantaisie, de l'imagination et de l'invention toujours nouvelle » (Ipperciel, 1998, p. 186). Si le mythe permet de d'éclairer des vérités, de découvrir des dimensions cachées, c'est sur la base de la rêverie vécue par son lecteur. Car l'ensemble de la réalité objective n'étant plus accessible, c'est celle de son propre imaginaire qui viendra étayer sa compréhension intuitive du récit. C'est mettre à l'œuvre une *psyché* pour laquelle le seul accès au passé réside dans la représentation. Or, le mythe est par essence cosmogonique, c'est-à-dire qu'il relate la naissance d'une dimension du monde humain, les événements au commencement d'une certaine forme de vie. Ce récit appartenant au temps « mythique » demeure certes susceptible de signification par l'action rituelle ou par l'interprétation, à prime abord, il offre le matériel pour susciter la rêverie sur les origines. Voyons en quoi cette créativité relève de sa forme cosmogonique et de son être symbolique à partir d'un essai antérieur (Bertrand, 2016) inspiré entre autres, d'un ouvrage de Marino sur la phénoménologie d'Eliade (1980) et de « La symbolique du mal » de Ricœur (1960).

1.3.1 Du modèle de la cosmogonie à la fertilité symbolique du mythe, sa valeur heuristique

Eliade s'est attardé à décrire l'archétype du mythe cosmogonique, toujours présent dans les mythes dits d'origine, ceux qui racontent les évènements au fondement d'aspects du cosmos grec. L'historien des religions explicite cette relation : « La création du Monde étant la création par excellence, la cosmogonie devient le modèle exemplaire pour toute espèce de "création" » (Eliade, 1963, p. 33).

> Les observations d'Eliade, inspirées du travail des phénoménologues des religions comme Van Gennep et Van der Leeuw, ont révélé que la façon de l'homme de se référer au sacré est de reproduire, de représenter, sa manifestation originelle, autant dans le temps que dans l'espace. Ainsi, les mythes seraient exemplaires parce qu'ils véhiculent les actions des dieux, des ancêtres ou des héros qui font figure d'archétypes et de modèles originaux qui reprennent eux-mêmes, à leur façon, la cosmogonie. De la même façon, le rituel, « comme n'importe quelle action humaine, acquiert son efficacité dans la mesure où il répète exactement une action accomplie au commencement des temps par un dieu, un héros ou un ancêtre » (Eliade, 1969, p. 35). Ces gestes, qui sont aussi des narrations, ne se dérouleraient pas dans un temps concret, mais bien dans un temps mythique, c'est-à-dire compris comme se déroulant au temps originel, lorsque l'action a été réalisée pour la première fois et a été fondatrice. Il y a une nostalgie et une apologie des origines associées à une sorte de refus d'être historique chez l'homme primitif, observe Eliade dans *Le Mythe de l'éternel retour* (1969), où il explore l'exemple des rituels associés au Nouvel An et les cérémonies agraires qui répètent la Création dans toute sa diversité de formes. (...) Ces manifestations seraient donc des tentatives virtuelles pour recréer une structure cosmique englobante. C'est une nostalgie du temps où il y avait « un accord intime de l'homme du culte et du mythe avec la totalité de l'être; elle signifierait une plénitude indivisible où le naturel, le surnaturel et le psychologique ne seraient pas encore scindés. » (Ricœur, 1960, p. 158). » (Bertrand, 2016, pp. 82-83).

Or, comme le décrit le poète Octavio Paz, cette forme de nostalgie implique une réalisation du poète qui vaut aussi pour l'homme mythologique : « Couper le cordon ombilical, achever la Mère : crime que le poète moderne a commis pour tous, au nom de tous. Au nouveau poète de découvrir la Femme. » (Paz, 1971, p.112). La Femme est ici le symbole de la promesse d'une fertilité à venir, mais celle-ci n'apparaît qu'au prix de la reconnaissance d'une perte initiale. Or,

> Le mythe, comme le rituel, en tant que référence à un passé révolu et à cette « plénitude indivise » perdue, est l'aveu que « l'homme primitif est déjà l'homme de la scission », soulève Ricœur (1960, p. 159). En effet, un homme qui doit avoir recours à une représentation pour évoquer ce qu'il a perdu est un homme déjà entré dans l'ordre symbolique. En ce sens, si le rituel comme le mythe visent à rendre présent *à nouveau*, c'est grâce à leur pouvoir de re-présentation que cela est possible. Or cette possibilité de présence, sous forme de « retour »,

> révèle une absence implicite : « l'homme du mythe est déjà conscience malheureuse; pour lui, l'unité, la conciliation et la réconciliation doivent être dites et agies, précisément parce qu'elles ne sont pas données » (Ricœur, 1960, p. 159). C'est donc d'une réalité négative qu'émerge « une réalité éminemment positive » (Marino, 1980, p. 168) sur un autre plan, cette fois-ci symbolique. » (Bertrand, 2016, pp.82-83).

Le nouveau souffle qui anime les représentations mythologiques témoigne toujours d'une disparition, mais aussi d'une tâche délicate qui consiste à les « restaurer dangereusement, douloureusement » (Ricœur, 1960, p. 161) et à les remettre au monde par l'exposition de leurs significations. Dit autrement, « c'est parce qu'il y a eu mort et séparation que la fonction symbolique du mythe est féconde et potentiellement fertile. » (Bertrand, 2016, p. 93) : elle permet de transcender la perte et de découvrir un nouvelle forme de créativité.

Du point de vue herméneutique, c'est à partir de la *mimésis*, qui désigne l'imitation dans la représentation artistique, que peut s'appréhender la part créative du *muthos,* qui, dans la pensée d'Aristote, en désigne la catégorie qui met en scène l'action humaine (Ricœur, 1975). Le *muthos* représente de façon poétique une suite d'évènements passés, toujours liés aux gestes fondateurs des dieux. Il possède ainsi une valeur métaphorique, comme toute *mimésis,* ce qui en fait une représentation qui dépasse l'idée de simple copie, ce qu'explicite Ricœur de façon limpide :

> Le *muthos* n'est pas seulement un réarrangement des actions humaines dans une forme plus cohérente, mais une composition qui surélève; par là, la *mimêsis* est restitution de l'humain, non seulement selon l'essentiel, mais en plus grand et en plus noble. La tension propre à la *mimêsis* est double : d'une part, l'imitation est à la fois un tableau de l'humain et une composition originale, d'autre part, elle consiste en une restitution et un déplacement vers le haut. C'est ce trait qui, joint au précédent, nous ramène à la métaphore. (Ricœur, 1975, p.57).

Le propre de la métaphore est de signifier par un autre symbole quelque chose qui se trouve ainsi augmenter par l'ajout d'un nouveau sens. La chose désignée initialement apparaît sous une nouvelle couleur. Comme le *muthos* se constitue en réseau de métaphores, il possède, de celle-ci, « la fonction de découverte qui se trouve libérée par l'effet de la redescription » (Ricœur, 1975, p.311).

> Le *muthos* possède ainsi en lui un pouvoir d'exhibition que lui confère son caractère métaphorique et imagé. Par le fait de mettre en scène et de raconter sur un autre plan, à nouveau, par d'autres représentations, les drames existentiels des hommes, les mythes sont en quelque sorte déjà des interprétations d'aspects de l'existence humaine et ce, d'une façon poétique, en faisant « mieux voir » ces drames. C'est en ce sens que Gadamer souligne, dans Vérité et Méthode (1960/1996), que : « la représentation de l'essence se réduit si peu à la simple imitation qu'elle est nécessairement ostensive. » (Gadamer, 1960/1996, p.133). » (Bertrand, 2016, pp. 85-86).

Au risque de trop taper sur le clou, nous réitérons : la vérité ne se décline pas ici comme la représentation parfaite de la réalité, elle n'est pas intéressée par l'objet de la référence. C'est plutôt sa capacité à faire voir, de façon amplifiée et à la fois condensée, qui la caractérise et témoigne de sa fertilité. Marino a bien décrit la manière d'être de la vérité dans le cas spécifique du mythe en explicitant ses liens intimes avec l'herméneutique :

> Le mythe recèle une structure et une finalité herméneutiques : il donne des explications, fait des révélations, des dévoilements, et – au sens large, si paradoxale que la formule puisse paraître - le mythe va jusqu'à « démystifier » : entendons par là qu'il élucide un « mystère », lève un voile, éclaire une situation obscure, un commencement, une « origine » mystérieuse. (Marino, 1980, p.169).

C'est par le récit que peut s'atteindre l'universel, qui se présente, dans le cas du mythe, toujours à partir d'une histoire originaire et sacrée. C'est ce second niveau de référence qui réalise une médiation et rend actuelle la représentation. Se faisant, le mythe se fait lui-même origine.

> Marino analyse que, selon la conception d'Eliade, le mythe a « la propriété d'instituer une « exégèse » et, en même temps, d'engendrer *ab initio* l'exégèse d'une « exégèse » » (Marino, 1980, p. 169). C'est dire toute la profondeur impartie au mythe! En somme, le mythe possède un « caractère intrinsèquement herméneutique » (Marino, 1980, p.169), c'est-à-dire que la fertilité de l'assemblage symbolique à interpréter est fonction même de la puissance de représentation propre à sa dimension symbolique. Voilà pourquoi il convient d'aborder le récit mythique non pas comme un produit culturel, mais comme une trame créatrice de culture et, à la fois, une fenêtre sur le monde. » (Bertrand, 2016, p.90-91).

Nous évoquons ici la médiation totale de l'œuvre (Gadamer, 1960/1996), par laquelle cette dernière s'efface au profit du drame représenté, comme dans le jeu où l'acteur « disparaît » derrière le personnage joué. D'ailleurs,

> Gadamer a choisi le mot « *Darstellung* » plutôt que « *Vorstellung* » pour parler de la représentation dans le processus de l'art car, comme le souligne le traducteur, bien que les deux se traduisent par le mot « représentation », le premier véhicule plutôt l'idée de « l'exhibition de ce qui est » (1960, Ndt, p.120) alors que le deuxième conserve l'idée d'une reproduction ou encore d'une restauration, et indique la conservation du modèle originel. » (Bertrand, 2016, p.88).

C'est ainsi que se caractérise la différence entre un rapport stérile et un rapport fertile au mythe : est-ce que la signification découverte gagne en vérité, c'est-à-dire en existence? Comme le dit Eliade, la créativité du mythe s'apprécie par le fait « qu'elle révèle certaines valeurs qui n'étaient pas évidentes sur le plan de l'expérience immédiate. » (1985/1978, p.148). Or, cette possibilité tient à sa vie symbolique dont nous avons déjà évoquée la fécondité liée à sa communicabilité avec l'imaginaire. Comme le dit Ricœur, le symbole « donne à penser » (1960, p.324). En ce qui a trait au sens, à la richesse de ses liaisons possibles, il est offrande. En fait, il donne « de quoi penser », du « matériel » symbolique, dont émergent des nouvelles significations à cueillir pour qui veut bien se prêter au jeu du ressouvenir. Nous disons « ressouvenir » car, « une médiation sur les symboles part du langage qui a déjà eu lieu et où tout a déjà été dit en quelque façon : elle veut être la pensée avec ses présuppositions »

(Ricœur, 1960, p.324). La posture qu'exige le symbole est donc celle que nous avons décrite comme résultante de la formation : une réceptivité, une ouverture. Mais les mythes participent aussi à la formation d'une façon conséquente à la nature de leurs symboles. Si le récit présente une dimension métaphorique, les figures divines et héroïques contribuent aussi à la *mimésis.*

Pour bien comprendre la manière dont les dieux et déesses grecs peuvent être interprétés, revenons à leur signification originelle, au sein de laquelle se révèle le sens de la formation chez les humanistes.

> Pour les Grecs, « raconter les aventures d'un dieu équivaut à le célébrer » (Rosso, 1993, p. 18). Et le célébrer, c'est lui demander de se révéler, car les dieux tirent leur gloire, comme leur couleur propre, des épreuves qu'ils ont surmontées. Leurs comportements se veulent non seulement dignes et légendaires, mais aussi, *exemplaires* (Eliade, 1965/1957). *Exemplaire* au sens de « modèle », *exemplaire* au sens « d'inspiration », ce qui rejoint une des fonctions du mythe pour l'homme religieux : véhiculer des valeurs universelles et inviter l'homme à se sortir de situations personnelles, à se dépasser en s'élevant à l'humanité. (Bertrand, 2016, p.85)

On pourrait ainsi dire que les dieux grecs de l'Antiquité sont les figures anciennes qui contiennent en germe l'essence de la formation, une invitation à l'élévation à l'universel. Le mythe n'étant plus religieux, c'est par sa dimension poétique que persiste en lui une force d'inspiration et un potentiel de compréhension qui transcende sa dimension religieuse.

> Ainsi, parce qu'ils sont symboliques dans leur essence, les mythes ne révèleraient pas des « causes premières », mais plutôt « des matières premières, des circonstances ou des conditions premières, qui ne vieillissent jamais, ne peuvent jamais être surmontées, mais qui toujours font tout émaner d'elles-mêmes » (Kerényi, 1941, p.18): plutôt que d'expliquer, les mythes « motivent ». Le terme allemand *begründen* désigne selon Kerényi la fonction précise des mythes : fonder, indiquer la raison d'être, *motiver*. Ils racontent des évènements

> au fondement qui, comme les racines de l'arbre, nourrissent constamment ses branches. Kerényi écrit en ce sens que, pour le conteur de mythe, « ancienneté équivaut à essence » (1941, p. 20). Les mythes présentent des agencements précis d'éléments anciens et cristallisés en images, en situations, en figures divines, éléments que Kerényi (1941) désigne comme des « mythologèmes », que l'on peut comprendre comme une catégorie spécifique du symbole. Ces éléments, qui ont un mouvement propre, sont comme des bourgeons, toujours émergents, constamment *naissants* : ils véhiculent la vie même du mythe. Ainsi, la « poussée » des mythologèmes est aussi, en elle-même, « éclosion » (Kerényi, 1941). (Bertrand, 2016, pp.84-85)

La manière dont Kerényi décrit les symboles mythologiques révèle la même structure que celle des mythes d'origines. La métaphore botanique rend compte d'une fécondité inhérente à fertilité du mythe, de son foisonnement qui met au monde spontanément, au printemps de sa lecture. En ce sens, Ipperciel (1998) se réfère à Platon qui aurait suggéré que l'imagination « mythopoiétique » vient prendre le relais quand la dialectique a épuisé les possibilités de sens, ce qui témoignerait de sa fécondité. « Le mythe contribue au comprendre, il a une fonction heuristique. », écrit-il (1998, p. 186). Cette heuristique, si elle est liée au potentiel de signification inhérent à son contenu, prend valeur de vérité et devient fertile alors qu'elle prend vit dans l'imaginaire de l'herméneute. C'est sa manière de faire naître dans l'imaginaire une situation caractéristique dans laquelle se déploient des épreuves à la source de l'humanité qui nous permet d'intégrer la dimension psychique à cette « fonction heuristique » (1998, p. 186). C'est sur la base de cette proximité de fond entre le psychique et le mythologique que nous abordons dans cette dernière partie le potentiel de la mythologie pour le chercheur en psychologie qui considère les dimensions symboliques et inconscientes de l'activité psychique dignes d'intérêt.

1.4 La réciprocité entre cosmos et psyché

Dans « L'interprétation des rêves » (1926/1967), Freud rend compte d'une observation qu'il a faite à plusieurs reprises concernant le thème de la régression dans le rêve, selon laquelle, sur plusieurs fronts, le rêve, en tant que retour à l'enfance, dans ses modalités d'expression et ses motions pulsionnelles, permet d'entrevoir les formes primitives de l'humanité et son développement. Il médite sur ces paroles de Nietzsche : « dans le rêves se perpétue une époque primitive de l'humanité, que nous ne pourrions guère plus atteindre par une voie directe. » (p. 467) et propose que l'interprétation des rêves soit une avenue à considérer pour « connaître l'héritage archaïque de l'homme » et « découvrir ce qui psychiquement est inné. » (p. 467). Il y a un parallèle à faire entre l'interprétation des mythes et l'interprétation des rêves : les deux sont des compositions symboliques dont l'interprétation permet à une signification enfouie, dans l'Inconscient ou dans les « temps primordiaux » — c'est la même chose — d'être restaurée et d'éclairer le présent. Nous verrons bientôt comment dans les deux régimes s'observe une surdétermination du symbole. Pour le moment, retenons que la profondeur des découvertes qu'il rend possible sur les deux plans est liée à leur dimension historique. La créativité de la médiation symbolique est demeurée implicite dans l'édifice psychanalytique freudien (Ricœur, 1965), l'emphase ayant été mis sur la psychogénèse pour comprendre et traiter le psychopathologique (c.f. chapitres 4 et 5). Néanmoins,

> (…) ce retour en arrière, pour le dire avec les mots de Ricœur, n'est pas sans visée téléologique. « La replongée dans notre archaïsme est sans doutes le moyen détourné par lequel nous nous immergeons dans l'archaïsme de l'humanité et cette « double » régression est à son tour la voie possible d'une découverte, d'une prospection, d'une prophétie de nous-mêmes. » (Ricœur, 1960, p.20). Sur le plan psychique comme sur le plan mythique, la « mise en œuvre » du passé implique un travail de souvenir et de représentation qui est précisément, aussi, éclosion et projection vers l'avenir. N'est-ce pas là une formulation qui s'appliquerait bien à la psychothérapie, plus particulièrement à la psychanalyse dans sa facture thérapeutique ? […] [A]u-delà d'une opposition entre l'interprétation du symbole comme étant lié à l'infantile (reliée à l'archéologie du sujet), et une interprétation selon laquelle on y discernerait « l'anticipation de nos possibilités d'évolution et de maturation » (Ricœur,

> 1960, p. 20), il est possible d'entrevoir que « la « régression » est la voie détournée de la « progression » et de l'exploration de nos potentialités » (Ricœur, 1960, p. 20). (Bertrand, 2016, p. 95).

Au-delà d'un « conflit des interprétations » (1969), cette temporalité circulaire qui relie passé et avenir apparaît comme dimension intrinsèque à la fertilité herméneutique du mythe telle qu'elle nous est apparue au fil des dernières pages. Comme le résume bien Marino : « L'herméneutique ne fait autre chose que s'intégrer, pour le continuer, dans ce régime de créativité et d'interprétation continues, si spécifique au mythe. » (1980, p.170). La mise en œuvre de la fécondité de l'imaginaire dans la rencontre du mythe répond à sa richesse poétique et offre la possibilité infinie aux mythologèmes de s'affranchir de leurs origines. Autrement dit,

> La poésie représente la destinée du langage, son ultime accomplissement, c'est dans cette modalité du dire que la symbolisation, délestée de l'archaïque, trouve sa plus grande « pureté », celle de l'imagination. (…) En ce sens nous pouvons dire que, par la poésie, la cosmogonie est reprise à petite échelle, sur le plan symbolique : « le symbole poétique met le langage en état d'émergence » (Ricœur, 1960, p. 21). (Bertrand, 2016, p. 93).

Par la médiation totale propre à l'œuvre d'art, « le symbole poétique nous montre l'expressivité à l'état naissant » (Ricœur, 1960, p. 21). Si le mythe nous l'a fait expérimenter, c'est qu'il est traduit, recréé, dans l'imaginaire, avec spontanéité et créativité.

À ce point-ci, il serait utile de s'attarder à la différence qu'établit Kerényi entre mythologie et poésie en regard du type d'activité psychique qu'elles suscitent. Dans l'introduction de son ouvrage intitulé *The Gods of the Greek* (1951), Kerényi soutient que la mythologie se distingue de la poésie, comme de toute autre activité artistique singulière, par sa créativité unique. Elle n'est donc pas seulement une sous-catégorie de la poésie, elle fonctionne à partir d'une autre modalité expressive du symbole, une modalité qui embrasse la transcendance. Entre l'abstrait et le concret, comme l'exprime

la dimension « surnaturelle » des dieux grecs et de leur monde, les représentations, malgré leur immédiateté, conservent une brume, un aspect énigmatique que l'on peut envisager provoquer un sentiment « d'inquiétante étrangeté », ce sentiment décrit par Freud (2001) éveillé par la présence d'un inconnu familier (en principe, un contenu inconscient), un peu comme le font les images du rêve, qui se démarquent par la prégnance des figures et des symboles qui vient de leur profondeur historique. Comme le spécifie Kerényi, les rêves sont plus proches de la mythologie que de la poésie. Pour expliciter la relation intime entre le psychique et le mythologique, Kerényi cite Shakespeare qui dit que les mythes sont faits des mêmes « choses » (stuff) que les rêves, c'est-à-dire d'images, qui sont à la mythologie ce que sont les tonalités à la musique (1951). Les mythes, comme les rêves, sont comme des symphonies pour le psychique. Les mythologèmes peuvent exprimer leur vie symbolique autant sur le plan cosmique qu'oniriques, ce qui contribue à la singularité du mythe : il ouvre un passage direct entre les deux plans, un peu comme une écluse.

1.4.1 La mythologie intime de l'onirique et son rapport à la symbolique cosmique

Dans « La symbolique du mal » (1960), Ricœur a répertorié trois domaines d'émergence des symboles, trois plans auxquels s'associe une forme particulière d'expressivité, cosmique, onirique ou poétique, cette dernière étant celle à laquelle nous nous sommes amplement référés jusqu'ici. Penchons-nous maintenant sur les deux autres formes symboliques.

> [D]ans son aspect cosmique, [le symbole] renvoie aux premières manifestations du sacré qui prenaient la forme d'éléments naturels, comme l'eau ou la lune, ou encore de « choses », comme la pierre ou l'arbre. Le symbole cosmique est surdéterminé, en lui se condense une infinité de significations. Par exemple, la

> lune est la première figure servant à marquer le temps, [au rythme de] l' « éternel retour » : « La Lune est le premier mort, mais aussi le premier mort qui ressuscite. » a écrit Eliade (1969, p. 104). Ricœur nous met ainsi en garde de n'aborder ces symboles cosmiques qu'à titre primaire, par rapport à des formes plus élaborées de la conscience de soi. En fait, c'est à partir de ce fonds cosmique, issu des hiérophanies, qu'émergent les autres modalités du symbolisme : le psychique et le poétique [se présentent plutôt comme des polarités] de la vie intime de l'homme. (Bertrand, 2016, pp.93-94).

Bachelard décrit le rapport de la vie psychique à la matière première fournie par la vie symbolique originelle, la vie cosmique : « L'immense nature explique la nature profonde de l'homme, et, corrélativement, les rêves de l'homme se « projettent » invinciblement sur les grands phénomènes de l'Univers. » (Bachelard, 2002/1966, p. 8). L'étendue et la profondeur, la résonance et le retentissement, évoquent la multitude de couches de signification que peut posséder le symbole. Cette surdétermination du symbole caractérise autant le cosmique que le psychique. Ce sont dans les mythes et les rêves que cette caractéristique des symboles est mise en œuvre, qu'elle sert la dimension métaphorique du récit.

En plus de leur densité et de leur figurabilité, les mythes ressemblent aux rêves par leur narrativité.

> C'est entre autres par les images du rêve que sont transformés les symboles cosmiques en symboles psychiques, qu'ils deviennent, au fil de leur réorganisation en récit, une sorte de mythologie intime. C'est, selon Ricœur (1960), ce passage qui permet de comprendre que les symboles cosmiques peuvent résonner jusque dans la conscience réflexive. La vie onirique est associée au psychique et celle-ci communique avec le monde cosmique, plutôt qu'elle s'y oppose : « Cosmos et Psyché sont les deux pôles de la même expressivité ; je m'exprime en exprimant le monde ; j'explore ma propre sacralité en déchiffrant celle du monde », écrit Ricœur (1960, p. 20). Que ce soit par des connexions souterraines (psychiques) ou imaginatives (célestes), le transcendant se révèle ainsi accessible par le symbole qui se présente sous forme d'images : « manifester le "sacré" *sur* le "cosmos" et le manifester *dans*

> la "psyché", c'est la même chose » (Ricœur, 1960, pp. 19-20)[15]. (Bertrand, 2016, pp.93-94).

De même, la quête de l'harmonie entre les mondes, souvent mise en péril dans les mythes et dont le résultat est une nouvelle organisation du cosmos, est la forme englobante et expansive d'un combat « intérieur » qui trouve une voie d'expression particulière dans le rêve nocturne. De l'universel à l'intime, une structure transversale témoigne d'une forme de créativité qui relève du tragique de la condition humaine et ne trouve d'issues que dans le dialogue et l'entente de cohabitation. Or, les clés ne nous sont pas livrées avec les mythes et les rêves, les mythologèmes et les images du rêve se présentent plutôt comme des condensés opaques, venus d'ailleurs, dont la signification est à faire naître dans l'interprétation.

1.4.2 La fertilité de l'herméneutique psychanalytique

Comme l'appareil théorique inventé par Freud en rend bien compte, l'Inconscient, même lorsqu'il se manifeste par des productions symboliques, ne se laisse pas si facilement déchiffrer. Or, comme le soulève Ricœur, il n'est pas anodin que la représentation en images du rêves, la figuration, ait soulevé une difficulté théorique chez Freud, qui l'expliqua par la régression.

> La figuration fait problème et Freud a construit toute une métapsychologie de la régression pour en rendre compte : la symbolisation ne fait pas problème, parce que, dans le symbolique, le travail est déjà fait ailleurs ; le rêve se sert de la symbolique, il ne l'élabore pas (…). » (Ricœur, 1965, p.112).

Comme Ricœur l'a analysé, le travail du rêve et la régression témoignent de la déformation à l'œuvre dans la représentation onirique, mais non d'une activité de

---

[15] Les italiques sont de l'auteur.

symbolisation. La multiplicité des liaisons possibles engagées dans la figuration vient d'une surdétermination symbolique qui ne prend pas source dans l'histoire de l'individu « mais qui est un fait préalable de culture : ainsi est-il souvent le vestige d'une identité conceptuelle et verbale aujourd'hui perdue. » (1965, p.113). L'interprétation des rêves ne doit pas, de ce fait, être méprise pour l'interprétation des symboles du rêve. Comme le remarque Ricœur, « la voie propre de l'interprétation, ce sont les associations du rêveur et non les liaisons toutes faites dans le symbole lui-même. » (1965, p.113). En effet, comme c'est aussi le cas pour le mythe, le rêve propose un contenu à interpréter et Freud lui-même a rapidement situé les éléments constitutifs du rêve à l'extérieur de l'activité onirique, dans l'Inconscient. Évacuant ainsi la question symbolique, il interprète la figuration comme régression à une forme antérieure de représentation de désirs archaïques, aussi libérés par la régression. Mais si Freud insiste sur la perception sensorielle dans la formation des images du rêve (1926/1976), Ricœur prend note qu'en regard des symboles, le déchiffrage propre à l'analyse se distingue de toute méthode symbolique et que, compte tenu cette particularité herméneutique,

> (...) il n'est plus étonnant que cette symbolique générale ne soit pas propre au rêve, mais se rencontre dans les représentations inconscientes des peuples, dans les légendes, les mythes, les contes, les dictons, les proverbes, les jeux de mots courant : « la symbolique y est même plus complète que dans le rêve ». (1965, p.113, citation de Freud, 1926/1976).

Ainsi, Freud en viendra à reconnaître que les névroses, de même que nos comportements ordinaires sont, comme les rêves, des reprises, des réappropriations personnelles d'éléments anciens de culture (Ricœur, 1965). La nature de ces symboles originels n'est pas la question qui occupe Freud, mais le sort que leur fait subir l'activité psychique, à la frontière de l'énergétique et de l'économique, ce qui est cohérent avec le cadre épistémique que s'est donné la psychanalyse (Thiboutot, 2005). Il y a beaucoup à dire sur ses limites et la fertilité de son herméneutique et nous aurons l'occasion d'y revenir à plusieurs reprises dans les passages plus théoriques de notre interprétation du

mythe. Pour l'instant, revenons au problème de la symbolisation, qu'évacue Freud qu'en vertu du problème de la figuration. Le fait de postuler que la matière première des symboles préexiste à l'activité psychique de création onirique n'est pas sans évoquer la dimension cosmique du symbole, cette forme originale de représentation du monde. Or, évoquer la dimension céleste et libre du symbole est contradictoire avec l'herméneutique freudienne du symbole comme fragment fixé de sens, comme vestige d'un passé. Ricœur questionne cette perspective en la confrontant à la possibilité de « créations symboliques nouvelles qui servent à véhiculer des significations neuves » (1965, p.113) : « le symbole est-il seulement vestige ? N'est-il pas aussi aurore de sens ? » (1965, p.114). C'est précisément cette avenue que la dimension cosmique du symbole et le caractère intrinsèquement herméneutique du mythe nous ont permis d'explorer dans la dernière section. L'herméneutique philosophique de Gadamer nous a permis d'apprécier les rapports de vie et de mort que l'on peut entretenir avec les symboles. La fécondité du travail de l'histoire qui s'exprime dans la fertilité de l'herméneutique trouve ici son équivalence dans la « fécondité » du travail du rêve, qui œuvre à l'agrégation et à la transformation des symboles rendus accessibles par la culture, et dans l'analyse des associations libres qu'il a générées. Cette fertilité qui s'exprime par le discours de l'analysant et la compréhension de l'analyste est une façon d'apprécier la régression dans le rêve comme un tremplin unique vers une compréhension nouvelle de soi. Autant les rêves et les mythes sont-ils primitifs, autant ils offrent des possibilités uniques et créatives d'explorer notre humanité dans sa part la plus intime et archaïque et de l'en libérer par la poétique.

Dans un article où il défend une psychanalyse qui serait comprise comme une « poético-analyse » (2005), Thiboutot démontre que la règle analytique de l'association libre exige la même ouverture et levée de censure que l'attitude de la rêverie poétique, telle que décrite par Bachelard. Malgré que Bachelard ait opposé psychanalyse et

phénoménologie, en ce qui a trait aux effets de leur interprétation, pour le dire rapidement, créatrice ou réductrice, cette proximité se retrouve aussi dans la perlaboration, cette étape cruciale du traitement qui consiste à restaurer le sens par la parole, en l'isolant le mieux possible de toute critique, de toute forme d'objectivation. C'est donc implicitement une caractéristique de la thérapeutique qui révèlerait « l'existence d'une véritable fonction poétique dans l'analyse. » (2005, p.48).

> En ce sens, la psychanalyse, lorsqu'elle se trouve dégagée de la représentation régressive et objectivante de la catharsis, peut être considérée en son principe non seulement ouverte, mais encore tributaire de la fonction poétisante du dire et, par là, d'une poético-analyse similaire à celle que lui a pourtant opposée Bachelard. (2005, p.51)

Comment comprendre que cette fonction poétisante du dire s'articule à la tâche de la remémoration? Dans « La poétique de la rêverie » (1961), Bachelard décrit la coïncidence entre mémoire et imagination dans tout souvenir comme dans toute activité créatrice. Cette racine commune converge avec l'idée plusieurs fois introduite au fil de ce chapitre, qu'il est plus fructueux de s'abstenir de réduire le symbole à un simple fragment du passé, ce qui reviendrait, dans une approche génétique de la psychanalyse, à réduire toute manifestation symbolique à un désir archaïque. Ricœur démontre bien comment l'extension de l'ontogénèse à la phylogénèse dans *Totem et Tabou* se révèle hasardeuse et infinie (1965). Mais le pas fatal, dû à l'ambition scientifique qu'avait Freud pour la psychanalyse, consiste à identifier un « réel » événement tragique originel à la source d'un complexe universel, ce qui revient à commettre l'impers du positivisme. Ricœur (1965) suggère d'ailleurs que l'édifice théorique psychanalytique a tout à gagner à se reconnaître comme mythe plutôt que comme science, ce qu'un Freud tardif aurait fait, selon les recherches d'Ipperciel (1998). Freud aurait en effet reconnu les limites comme les potentialités de la part spéculative, « imaginative » de sa métapsychologie, cette « sorcière » et ce vaisseau avant-gardiste d'exploration de l'Inconscient. Ipperciel cite en ce sens Freud : « sans un appareil spéculatif et théorétique – j'aurais été tenté de dire : imaginatif – on ne peut avancer ici d'un pas. »

(Freud, 1985, cité dans Ipperciel, 1998, p.193). Freud aurait ainsi reconnu la part imaginative de son modèle théorique dans une lettre à Fliess retrouvée en 1983, où il l'aurait légitimée par son potentiel d'évocation et d'ouverture (Ipperciel, 1998)[16]. On peut déduire que la fréquentation des mythes a contribué à « former l'esprit » de Freud, car ce sont là des caractéristiques de la fécondité partagée par l'imaginaire et par la culture. Freud va même jusqu'à écrire que « La théorie des pulsions est en quelques sorte notre mythologie. Les pulsions sont des êtres mythiques, grandioses dans leur indétermination. » (Freud, 1985, cité dans Ipperciel, 1998, p.193). N'est-ce pas une certaine manière pour Freud de reconnaître certes, l'échec de son objectif initial de scientificité, mais surtout les vertus imaginatives d'un modèle théorique qui ancre la transcendance de l'homme dans la vie libidinale, c'est-à-dire, relationnelle ? Dans cette perspective, la psychanalyse possède une fécondité liée à la productivité des découvertes que son application (comme modèle herméneutique, théorique et thérapeutique) peut générer. C'est une théorie aboutie et ouverte (Ipperciel, 1998), d'où l'importance de la reconnaître comme telle, comme « mythologie », pour qu'elle puisse reconnaître la réelle valeur des vérités qu'elle atteint. En ce qu'elle offre la possibilité de voir les choses d'une nouvelle manière, de mettre à jour des vérités enfouies, elle se comprend davantage comme une « poéticoanalyse » (Bachelard, 1961, p.85).

L'intérêt du concept de « poético-analyse » de Bachelard est qu'il présente une alternative à une psychanalyse réductrice. Car du point de vue de la conscience, le retour à l'enfance ne peut que s'effectuer sur le mode la rêverie soutient Bachelard, ce qui l'amène à proposer : « La poético-analyse doit nous rendre les privilèges de l'imagination. La mémoire est un champs de ruines psychologiques, un bric-à-brac de souvenirs. Toute notre enfance est à réimaginer. » (1961, p.85). Il est intéressant de

---

[16] Freud, S. (1985) « The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm FlieB, 1887-1904 », Cambridge {et al.}: Belknap Press.

relever que c'est au final un peu ce que fait Freud avec le mythe d'Œdipe, réimaginer son enfance, comme l'observe Ricœur. Sur la base de son auto-analyse Freud aurait compris de façon personnelle en quoi le mythe d'Œdipe met en scène un fantasme universel, protubérance issue d'un interdit et d'un refoulement (Ricœur, 1965). Aussi, Ricœur voit dans cette conjoncture une piste importante qui pourrait nous permettre d'anticiper la fertilité d'une psychanalyse éclairée quant à son héritage humaniste.

> Peut-être est-ce dans cette intuition globale d'une coïncidence entre expérience singulière et destinée universelle qu'il faut chercher la motivation profonde, qu'aucune enquête ethnologique ne saurait épuiser, de toutes les tentatives freudiennes pour articuler l'ontogénèse – autrement dit le secret individuel – sur la phylogénèse – c'est-à-dire la destinée universelle. (1965, pp. 202-203)

On peut facilement associer cette proposition à l'élévation à l'universelle dans la formation. Car se laisser convoquer personnellement par le mythe, c'est un peu une manière de connaître à la manière de l'*epoptie* dans Les Mystères, par l'expérience personnelle d'un drame et d'une compréhension qui se réalise sur la base d'un *pathos.* Ce qui vient précisément réitérer la perspective herméneutique de Gadamer selon laquelle c'est toujours à partir de notre situation que peuvent se découvrir et se vivre les grands drames de l'humanité et s'anticiper le destin des souffrances qu'ils génèrent. Le détour par l'étranger et l'appartenance sont tous deux impartis à l'expérience mythologique et la psychanalyse les met au travail par la libération du potentiel imaginatif issu de la remémoration.

Ricœur indique que, dans la découverte freudienne du complexe d'Œdipe, c'est par la dimension éthique que le secret individuel se télescope dans le destin universel, c'est-à-dire que le passage par l'institution, ce tiers qui interdit l'inceste et le punit (1965), coïncide avec son équivalent psychique, le refoulement du désir. Du point de vue du complexe d'Œdipe, l'entrée dans le social implique un renoncement qui justifie que « (…) l'être humain ne peut vivre l'entrée en culture que sur un mode conflictuel. Il y

a une souffrance qui adhère à la tâche de culture comme un destin, comme ce destin que la tragédie d'Œdipe illustre. » (Ricœur, 1965, p.209). C'est avec la 2e topique, que le drame entrera sur le terrain de l'ontogénèse, avec l'invention du surmoi comme instance issue de l'introjection de la Loi et refoulement du conflit opposant instincts et civilisation. La participation de la culture à cette éducation du désir révèle une dimension sociale au fondement de la vie psychique, qui vient perturber le scénario rêvé par l'enfant et l'introduire à un monde de différences et à la possibilité de l'identification. Nous ne pouvons malheureusement nous attarder davantage à cette théorie très riche de significations qu'est le complexe d'Œdipe, mais nous aurons certes l'occasion d'y revenir au fil de notre interprétation de l'hymne à Déméter qui possède des connexions multiples avec le complexe freudien (c.f. chapitre 4 et chapitre 6).

Toutefois, un élément important du point de vue herméneutique découle de la 2e topique freudienne : l'introduction d'une triangulation qui inaugure une conception de la psyché comme une scène sur laquelle se déploie des conflits. Cette conception reprend le mythe de l'attelage ailé de Platon dans lequel « l'âme y est représenté comme attelage dont le cocher tient lieu d'instance rationnelle; le « mauvais cheval » correspond aux désirs pulsionnels, tandis que le « bon » cheval symbolise la vertu et le courage » (Ipperciel, 1998, p.190), qui représente la force morale. De nombreuses associations ont d'ailleurs été faites avec les relations entretenues entre le ça, le moi et le surmoi (Ipperciel, 1998). Le mythe de l'attelage transcende toute conception métaphysique de l'âme, en décrivant plutôt sa manière de s'adapter à la réalité du cosmos humain. De même, Ipperciel souligne que : « C'est ce mythe de la tripartition de l'âme qui sert de sol fécond à l'interprétation de l'homme. » (1998, p.192) et il été remarquablement renouvelé par Freud, qui, d'une certaine façon, en a situé la genèse dans la triangulation du désir et la rencontre de la Loi. L'Œdipe nous aide à comprendre que le modèle de la tripartition concerne, par définition, le monde humain, la réalité de la différence et la possibilité d'altérité. Du point de vue herméneutique, la médiation

par l'œuvre, comme toute forme de dialogue, révèle aussi une structure tripartite. La présence d'un tiers y est constante quand elle se révèle créatrice de nouveauté. Nous posons l'hypothèse qu'elle est un élément précurseur à la fertilité, comme la culture l'est pour la formation de la vie psychique à la vie civilisée. Ce qui nous fait penser que la fertilité serait plutôt liée à la forme tripartite de l'interprétation.

Nous retrouvons ainsi, sur la base de la communauté de pensée entre l'humanisme et la psychanalyse, une heuristique à même l'herméneutique psychanalytique, qui rappelle celle des mythes cosmogoniques. Le mythe d'Œdipe ne sert pas seulement à comprendre le fonctionnement psychique et la nature des conflits, il révèle des conditions à l'orée même de toute possibilité d'interprétation : ne pas se laisser tenter par l'élucidation du mystère de son désir, sous peine d'en perdre la vue, mais acquiescer à la rêverie que sa méconnaissance suscite, comme de tout passé en général. Ce n'est pas donc seulement parce que la psychanalyse peut être comprise comme une mythologie, mais bien sa structure herméneutique intrinsèque qui lui confère une fécondité. Étant à la fois méthode d'interprétation et modèle théorique, c'est le fait que ce dernier se présente lui-même comme une herméneutique de l'homme qui lui donne valeur d'heuristique lui donnant une place de choix au rang des disciplines dont l'étude implique une véritable formation, initiation par l'analyse et fréquentation du milieu, par les textes, les maîtres et la pratique.

1.5 Conclusion

C'est sur la base de cette compréhension herméneutique que la psychanalyse sera convoquée dans plusieurs étapes de notre interprétation de l'hymne homérique à Déméter qui suit, sur la base des liens serrés qui existent entre la 2e topique et le modèle

de l'interprétation tripartite, le surmoi et le modèle de l'élévation à la culture. Nous reprendrons pas à pas, au fil de notre interprétation, les liens entre les conditions existentielles de la vie humaine mises en lumière par l'hymne homérique à Déméter et le récit développemental qu'en fait la psychanalyse, comprise comme une herméneutique de la vie psychique à la frontière du pulsionnel et du symbolique. C'est précisément cette appartenance à l'herméneutique qui nous a conduit à choisir cette discipline un peu à part dans le champs de la psychologie pour explorer le thème de la fertilité dans la vie psychique. Nous étudierons préalablement l'hymne homérique à Déméter comme un récit sur l'origine de la fertilité du monde humain, qui raconte la mise en place des conditions de la fertilité du cosmos grec. Mais commençons tout d'abord par aller à la rencontre du mythe et de ses traditions d'interprétation, afin d'entamer le dialogue par des présentations formelles.

CHAPITRE II

PRÉSENTATION DE L'HYMNE HOMÉRIQUE À DÉMÉTER ET APERÇUS DE SES TRADITIONS D'INTERPRÉTATIONS

2.1 Introduction

Au temps de la Grèce Antique, Déméter est la déesse de l'agriculture et des moissons, elle règne sur la fertilité des sols et est responsable de l'abondance de leur production. Elle est aussi une importante déesse maternelle, comme l'évoque, en plus de sa fonction nourricière, son nom en grec ancien (*Gẽ Mḗtêr*) qui signifie littéralement « Terre Mère » (Rosso, 1998b). Elle se distingue de Gaia, la Terre, qui est, chez Hésiode, une divinité primordiale. Comme le spécifie Méautis, « Déméter est la Terre en tant que mère des fruits et des moissons » (1959a, p.55). On l'identifie à la surface de la terre où s'enracine la végétation, sa partie cultivable et potentiellement fertile, plutôt qu'à la terre comme élément originel.

Déméter serait par ailleurs une « version grecque », un avatar de la déesse mère à laquelle plusieurs cultes étaient voués depuis le Néolithique et qui représentait la terre dont on vénérait la fécondité et la fertilité (Eliade, 1987 ; Rosso, 1998). Depuis la découverte de l'agriculture, la fertilité des champs, devenue le prototype central du

mystère de la vie, aurait été associée aux femmes et à leur propre fécondité, notamment par sa correspondance avec les rythmes lunaires. Sa fécondité étant perçue comme sacrée, « La femme est donc mystiquement solidarisée avec la Terre ; l'enfantement se présente comme une variante, à l'échelle humaine, de la fertilité tellurique. » observe Eliade, dans le Sacré et le Profane (1965, p.125). Eliade soutient d'ailleurs que l'attribution du sol et des récoltes aux femmes est la conséquence naturelle de « la découverte de la culture des plantes alimentaires par la femme » (1965, p.125). Il y a, au creux de ce lien archaïque entre féminin et agriculture, l'origine du matriarcat et cette origine est aussi spirituelle : « Les prestiges magico-religieux et, par voie de conséquence, la prédominance sociale de la femme ont un modèle cosmique : la figure de la Terre-Mère. » (1965, p.125). Jusqu'à l'époque de la Grèce antique, partout autour de la Méditerranée de nombreux sanctuaires souterrains étaient dédiés aux cultes de diverses divinités féminines, déesses aux hanches larges et amples poitrines, à l'effigie de la déesse mère (Rosso, 1998). On désignait ces divinités de « terrestres », elles étaient d'ailleurs souvent associées au serpent qui rampe et désignées comme étant « chtoniennes ». Ce sont leurs cultes qui ont prédominé l'univers religieux pendant longtemps, jusqu'à l'Antiquité.

Une de ces déesses primitives est la Grande Mère Crétoise, dont plusieurs déesses grecques auraient été la déclinaison (Rosso, 1998, Eliade, 1987). Elle apparaissait la plupart du temps accompagnée d'un parèdre[17], comme Déméter qui se trouvait en général représentée accompagnée de sa fille, Perséphone, avec qui elle présidait à la fertilité. Perséphone est, dans ce contexte désignée par le nom de Koré, qui signifie « jeune fille », son nom, Perséphone, étant associé à son identité de Reine des Enfers

---

[17] Un parèdre est une divinité inférieure dont le culte, les fonctions étaient associées à ceux d'un dieu plus important (http://www.cnrtl.fr/).

(Keréyi, 1941b). D'après la théogonie d'Hésiode, cette Koré qui apparaît toujours à ses côtés, est issue de son union avec Zeus. Zeus et Déméter, de même que Hadès, sont quant à eux les enfants de Cronos et Rhéa, membres de la génération des titans, eux-mêmes descendants d'Ouranos (le ciel) et de Gaia (la terre-mère) (Hésiode, 2001). Le drame que fût pour Déméter l'enlèvement de sa fille par son frère Hadès, le souverain des Enfers, qui agit sous l'ordre même de Zeus, contribua à faire d'elle une importante figure maternelle, possédant une grande humanité, « l'unique *qui sache ce que c'est que la mort.* » (Méautis, 1959a, p.56). Sa fille, appartenant à la deuxième génération d'Olympiens, devient ainsi nouvelle patronne du domaine de l'invisible.

Malgré que l'histoire de Déméter et de Perséphone n'ait jamais atteint le statut de grande épopée homérique dans l'Antiquité, elle était déjà populaire comme en témoigne ses nombreuses évocations par les poètes grecs d'alors, tel que Kallimachos, Antimachos et Nikander, ainsi que ses diverses versions, dont une orphique, et plus tard, celle d'Ovide dans Les Métamorphoses (Foley, 1994). Demeurant une référence culturelle, notamment revisitée par Shakespeare (« Winter's Tale », 1623), le mythe connu un regain d'intérêt à l'époque victorienne (Mylonas, 1961, Foley, 1994)[18]. Certains thèmes ayant été explorés et développés par de nombreux artistes prennent aussi racines dans ce mythe. Par exemple, le thème de « la jeune fille et la mort », qui fait écho à l'enlèvement de Perséphone par Hadès, gagna en popularité à la Renaissance et inspira de nombreuses œuvres, dont des tableaux et gravures[19], ainsi qu'un opéra de

---

[18] Sans nécessairement se référer à l'hymne homérique comme tel, mais plus largement au mythe et à ses versions variées, nous pouvons citer en exemple la pièce « Proserpine » de Mary Shelley inspirée d'Ovide (1832), « the Appeasement of Demeter » (1887) de Meredith, « Demeter and Persephone », de Tennyson (1889) (Foley, 1994).

[19] Les tableaux les plus connus sont de Niklaus Manuel Deutsch, de Hans Bandung Grien, d'Edvard Munch, de Egon Schiele, de Marianne Stokes, de Joseph Beuys et de Hans Makart. Ref. internet: http://www.lamortdanslart.com/fille/fille.htm

Schubert[20], composé en 1824, inspiré d'un poème antique de Claudius (Backès, 2001).

La première fois où l'histoire de Déméter et de Perséphone a été relatée en détails, c'est dans l'hymne homérique à Déméter (Mylonas, 1961, Foley, 1994). D'auteur et de date inconnus, il se rapproche considérablement de l'Odyssée en style et en temps (on parle de quelques générations de distance). C'est pourquoi d'ailleurs, comme d'autres hymnes de l'Antiquité, il est qualifié « d'homérique » (Backès, 2001, Rosso, 1998a). En plus d'être la version « originale » du mythe, du moins, la plus ancienne rendue accessible par l'écriture[21], l'hymne à Déméter est un objet culturel à caractère unique, notamment, en raison de l'importance du rituel initiatique qui en découle et du rôles joué par les femmes et les déesses, mais il possède néanmoins plusieurs caractéristiques propres aux hymnes homériques. Attardons-nous à ce regroupement de poèmes avant d'entamer l'étude des particularités de l'hymne à Déméter et de fragments de l'histoire de ses interprétations.

2.2 Les hymnes homériques

Les hymnes homériques sont des poèmes épiques du nombre de trente-trois qui rendent hommage aux dieux et aux déesses grecs en racontant, ou du moins, en évoquant, certains épisodes de leurs légendes ou l'origine de leurs cultes (Backès, 2001, Foley, 1994). Assez courts, ils étaient chantés par les aèdes en préambule à d'autres

---

[20] Cet opéra de Schubert est d'ailleurs rythmé selon l'hexamètre dactylique, le mètre des œuvres homériques (Backès, 2001) (voir plus bas).

[21] L'hymne homérique à Déméter serait parmi les plus anciens des hymnes homériques (Rosso, 1998). Il ne daterait que de quelques centaines d'années après l'Odyssée, soit, selon les spécialistes de la Grèce antique qui se basent sur des éléments historiques et stylistiques, quelque part entre 650 et 550 avant J.-C. Certains auteurs le situent un peu plus tard, au début du 6ème siècle, ce qui serait plus cohérent avec la date de la construction du temple de Déméter à Éleusis (Foley, 1994). L'unique manuscrit qui nous a permis de connaître l'hymne à Déméter a été retrouvé par hasard dans une étable de Moscou en 1777 (Foley, 1994), ce qui explique entre autres l'engouement pour le mythe à l'époque victorienne.

récitations, dans des contextes qui demeurent inconnus (Backès, 2001), mais qu'on suppose festifs (Foley, 1994), notamment si on se fît à ce qu'Homère raconte de ces chants dans l'Odyssée (Rosso, 1998a). À l'époque de la Grèce antique, la tradition poétique était purement orale, l'écriture n'étant alors qu'à ses balbutiements (Rosso, 1998a). Les aèdes avaient donc un rôle important dans la transmission et le développement du « langage » mythologique, qui participait à la structuration du monde grec, essentiellement religieux. Le panthéon permettait d'appréhender la réalité d'une façon semblable à celle du langage, étant un système de médiation entre les hommes et l'univers. Cette connaturalité entre langage et religion découle de ce que les deux participent à la transformation de l'univers en cosmos habitable, empreint de significations. Comme le mentionne Eliade, l'homme mythologique « conquiert infatigablement le monde, il l'organise, il transforme le paysage naturel en milieu culturel. » (Eliade, 1963, p.173).

Les poètes connaissaient un vaste corpus de mythes et de légendes duquel ils s'inspiraient pour raconter à leur manière les péripéties des dieux et déesses. Leur créativité comme leur savoir participaient ainsi au dynamisme de l'univers cosmique dans lequel évoluaient les grecs. Rosso (1998a) distingue bien la nature de leur influence du « savoir religieux » qu'ils transmettaient :

> L'aède puise- même s'il ne lui est naturellement pas interdit d'introduire çà et là ses propres « trouvailles » – dans un fonds d'expressions traditionnelles, commodément rythmées, pour décrire le lever du jour, la culmination de la bataille, etc… : ces expressions reviennent comme la scène elle-même et sont, pour le récitant, autant de point de repère, tel un motif musical dans l'architecture d'une grande symphonie. (1998a, p. 11).

En plus de ces quelques figures de styles et expressions communes propres aux hymnes, aussi présentes dans l'Iliade et dans l'Odyssée, c'est l'utilisation de

l'hexamètre dactylique [22] qui rassemble principalement les hymnes homériques (Backès, 2001; Rosso, 1998a). Du reste, ils sont assez hétéroclites. Selon Rosso (1998a), Homère serait devenu une figure mythique à qui on a attribué les hymnes parce qu'il aurait poussé la tradition à son plus haut degré d'accomplissement avec l'Odyssée et l'Iliade. Or, si les Anciens attribuaient les hymnes à Homère, comme le mentionne Backès, « nous estimons avec de très fortes raisons qu'ils sont d'auteurs différents et d'époques différentes » (2001, p.8), ce qui est d'ailleurs cohérent avec ce que nous venons d'exposer quant au travail des aèdes. Ce serait plus particulièrement Hérodote, traditionnellement désigné comme le premier historien, qui, au milieu du V^{ème} siècle avant notre ère, aurait contribué à faire d'Homère et d'Hésiode « les héros fondateurs de la théologie grecque. » (2001, p.8). Selon celui-ci, ce sont Homère et Hésiode qui auraient « donné au dieux leurs noms et épithètes, distingué leurs diverses dignités, leurs talents, et montré quelles étaient leurs figures. » (2001, p.8). Il n'est pas hasardeux qu'Hérodote associe les hymnes à la théogonie : souvent ils se font récits et racontent la naissance d'un dieu, comme l'hymne à Hermès, ou encore, l'acquisition d'un certain pouvoir par un dieu ou une déesse. Certains relatent la manière dont est né un culte, comme l'hymne homérique à Déméter qui se conclut avec l'enseignement par la déesse de ses Mystères aux rois d'Éleusis (Foley, 1994 ; Rosso, 1998a). Ce faisant, ils décrivent la naissance d'une dimension du monde, et, par leur oraison, participent au renouvellement et au maintien de l'ordre cosmique du monde grec.

Parce qu'ils prennent la forme d'hommages aux dieux et déesses, les hymnes sont souvent présentés comme des prières chantées (Foley, 1994), et ce, malgré qu'il n'y ait

---

[22] L'hexamètre dactylique est un type de vers « lquil répète six fois la formule de base : une syllabe longue suivie de deux brèves. » (Backès, 2001, p. 29). L'usage exclusif de cette forme chez Homère et Hésiode soulèvent des questions, d'autant plus qu'Aristote aurait mentionné que ce rythme n'est pas naturel à la langue grecque. Il a été envisagé qu'il ait une origine étrangère ou encore « une valeur magique consacrée par la tradition. » (Backès, 2001, p.29). Ce rythme est repris dans certaines œuvres musicales, dont « La jeune fille et la Mort » de Schubert.

pas d'indices de leur caractère sacré (i.e. relié aux rituels), bien au contraire (Backès, 2001, Rudhart, 1992)[23]. Ils possèdent certes un caractère votif, prenant la forme d'éloges des divinités (Rosso, 1998), ce qui est d'autant plus vrai considérant que pour les grecs, « raconter les épreuves d'un dieu équivaut à le célébrer » (Rosso, 1998, p. 21), mais, malgré les rapports étroits existants entre mythologie et religion, les grecs les auraient distingués (Rudhart, 1992). Les hymnes diffèrent ainsi des mystérieux « discours saints » dont nous n'avons aucun texte et qui étaient plutôt associés au « *hiéros logos* » qu'au « *hiéros mythos* » (Backès, 2001). Il ne s'agit donc pas de la parole des dieux mais de leurs histoires qui participent à faire connaître leurs pouvoirs propres.

Le secret bien gardé des cérémonies religieuses par les initiés n'est pas singulier aux Mystères d'Éleusis mais propre au domaine du sacré, comme en témoigne la discrétion parfaite des initiés de divers cultes. Néanmoins, la présence des dieux et déesses est au cœur de la vie de la cité grecque, représentée physiquement par l'intégration des temples à l'espace public et des cultes aux activités quotidiennes. La tradition des poèmes oraux est une autre manière pour le peuple de se relier au monde divin, qui correspond, pour les grecs, à « la réalité par excellence » (Eliade, 1957, p.18). C'est en suscitant la rêverie que le mythe révèle cette réalité : celui-ci « n'énonce aucune notion ; il n'articule point entre eux des concepts ; il joue avec des images. Ces images ne représentent rien d'une manière exacte ; elles évoquent ou suggèrent, sans contraindre les esprits. » (Rhudhart, 2006, p.42.). Si c'est d'abord pour divertir et instruire que les aèdes présentent le monde des dieux sur un mode poétique et narratif, ceux-ci

---

[23] Néanmoins, une relation étroite pouvait exister entre les hymnes et les cultes. Plusieurs spécialistes ont d'ailleurs exploré l'hypothèse d'un parallèle important entre l'initiation aux Mystères d'Éleusis et l'hymne à Déméter, basée sur les liens étroits qui les unissent, notamment, certaines actions posées par Déméter qui auraient été reprises par les mystes. (Rudhardt, 1992, Otto, 1939).

stimulaient certainement la représentation du cosmos dans l'esprit des grecs et en favorisaient l'habitation.

Les aèdes sont des « maîtres de la mosaïque » écrit Backès (2001), qui dépeint leur manière d'agencer en motifs variés les divers catalogues dont se constituent leur savoir, qu'il s'agisse de généalogie ou des diverses conquêtes amoureuses des dieux. En ce sens, dans la poésie chantée dans les hymnes, « Il n'y a pas de vérité révélée. Il n'y a pas de vérité imposée. L'aède apporte des variantes inattendues. Et le public se réjouit. » (Backès, 2001, p.13). La fonction principale des hymnes, et plus largement des mythes, est, au temps des grecs, de divertir (Vernant, 1992), mais aussi de raconter ce qui s'est déroulé dans le passé qui donne sens au monde tel qu'il se structure au présent. Rudhardt soulève d'ailleurs qu'en ce sens, « la mythologie tend à se rapprocher de l'histoire. » (1998, p.65). Ainsi, l'aède, gardien de la tradition, contribuait à expliquer, motiver, mais aussi, maintenir et renouveler l'ordre du monde pour le peuple grec par ses compositions chantées. « Le poète indique comment faire pour que ne retourne pas à la confusion un ordre qui peut être confortable. » soulève Backès (2001, p.25), ce qui présuppose que le monde est fragile, et que l'ordre pour les grecs n'est jamais acquis définitivement. Comme le mentionne Backès : « Célébrer les dieux, célébrer leur beauté, leur lumière, et cette merveilleuse facilité qui caractérise tout ce qu'ils font, n'est-ce pas contribuer, fût-ce légèrement, à faire que le monde soit « kosmos », c'est-à-dire composition, poésie et parure ? » (2001, p.28). C'est que « le monde en a en grec un nom parlant : « kosmos » veut dire « ordre », et aussi « parure ». » (2001, p.18). Les hymnes sont ainsi des œuvres éphémères chantant le monde et en eux se rencontrent sens et beauté. Ils racontent les rapports qui unissent diverses puissances en les distinguant et ils contribuent, entre autres, à décrire la situation de l'homme et de la femme grecs dans ce monde *ordonné*. Cet ordre cosmique est le fruit de séparations et de nouvelles relations, il ouvre à de nouvelles possibilités

d'harmonie. Comme nous l'approfondirons avec l'exemple du seuil (Jager, 1998), le monde humain naît de la rencontre et de l'intégration de limites organisatrices.

Contrairement au récit judéo-chrétien auquel nous sommes plus familier, la naissance du cosmos racontée dans la théogonie et dans les hymnes homériques se fait lente et progressive, par étapes, elle n'est pas le fruit soudain d'une toute-puissance créatrice. Il s'agit d'une série de « distinctions » (la lumière de la lune n'est pas la même que celle du soleil), générées par le fait d'associer à des entités divines les nuances variées d'un phénomène, qui deviennent triomphes sur le chaos et la barbarie. Vernant (1992) soulève d'ailleurs dans son étude sur la naissance des dieux grecs que pour les hellènes, les divinités ne représentent pas des individus, mais des puissances[24]. Pour les grecs, les dieux existent comme présences qui ont un effet sur le monde. Par contre, s'ils y jouent un rôle créatif ou rénovateur, c'est non de façon indépendante ou omnisciente. « Ces dieux multiples sont dans le monde ; ils en font partie. » (Vernant, 1990, p.11). Ainsi, l'unité du cosmos découle de l'harmonie entre ces puissances sacrées unies par des rapports complexes. Les mythes, tout particulièrement la théogonie d'Hésiode et les hymnes homériques, retracent l'histoire de ces rapports, de leurs origines à leur transformation par le jeu des puissances divines, souvent en conflit, et les efforts de Zeus, qui figure en principe comme force souveraine, pour rétablir et maintenir l'ordre (Vernant, 1992). Foley (1994) mentionne d'ailleurs que les évènements relatés dans les hymnes homériques se déroulent après l'instauration du règne de Zeus, mais avant que

---

[24] Vernant souligne le fait que nous avons une tendance à aborder l'étude du religieux avec l'expérience que peut en avoir un homme, aujourd'hui. Or, dit-il, « On ne peut savoir a priori si la religion grecque joue par rapport l'homme et à la société antiques un rôle identique à celui des des religions contemporaines pour l'homme et la société modernes. » (Vernant, 1992, p.111). Avec son concept d'« *homo religiosus* », Mircea Eliade s'est donné comme tâche de décrire le monde de l'homme religieux dans son universalité. Il a aussi suggéré que l'homme contemporain entretient encore un rapport mythologique au monde même s'il l'ignore (1957). Son approche est plus phénoménologique que celle de Vernant, qui s'ancre dans l'histoire des religions.

le monde humain tel que nous le connaissons se soit formé. Rudhardt (1978) insiste d'ailleurs sur l'importance de ce moment pour bien comprendre le sens de ces mythes, étant donné qu'ils ne sont pas autonomes, que les dieux ont des personnalités et appartiennent à des lignées et à des générations. Ainsi, à l'opposé d'un conte qui se situe dans un temps indéfini (commençant par le classique « il était une fois »), le mythe s'inscrit dans une trame narrative déjà complexe. Eliade, lorsqu'il décrit le temps mythique comme étant opposé à celui dans lequel nous vivons, parce qu'il désigne les évènements à l'origine, effectue certes une distinction importante, mais, selon Rudhardt (1978), un peu imprécise. Selon cet auteur, « Cet « *illud tempus* » comprend plusieurs moments successifs, parfaitement distincts et les évènements mythiques ne se situent pas tous à un même moment de cette série. » (1978, p.1). L'helléniste relève ainsi l'importance pour comprendre le sens des hymnes de situer les évènements dans la chronologie des générations qui se sont succédées au pouvoir.

La génération des Olympiens chantée dans les hymnes homériques est marquée par le déploiement de la souveraineté de Zeus. Lors de son règne, qui s'établit après la victoire des Cronides sur les Titans, Zeus remplira sa promesse auprès des dieux de les laisser jouir de leurs pouvoirs, ce qui permettra de « faire en sorte que chacun des [êtres suffisamment diversifiés] remplisse ses fonctions spécifiques dans un univers donné. » (Rudhardt, 1978, p.3), ce qui est assuré par la distribution des honneurs et des charges (en grec, les *timaie)* aux dieux et déesses olympiens. Comme le souligne Rudhardt, « Cette répartition s'opère d'une manière progressive ; elle comprend plusieurs épisodes, solidaires des événements qui accompagnent la naissance des entités divines, leurs luttes et leurs conflits. » (1978, p.4). Les circonstances nouvelles au cours desquelles sont distribués les honneurs sont généralement créées par une crise ou un conflit, comme l'hymne homérique à Déméter en témoigne.

Au moment du drame de l'enlèvement de Perséphone, la répartition des trois grandes régions du monde, la mer, le ciel et la terre, entre les trois Cronides, Zeus, Poséidon et Hadès, a déjà eu lieu. De ces trois régions distinctes, la seule d'où il n'est pas possible de revenir, c'est des Enfers. En effet, la frontière de l'Hadès, « toute la tradition grecque nous apprend que les hommes la traversent une fois, lorsqu'ils meurent, mais qu'ils ne peuvent ensuite plus jamais la franchir. » (Rudhardt, 1978, p.8). Mais ce n'est pas tout, elle est aussi imperméable aux dieux, à l'exception près d'Hermès, le messager des dieux. Comme le souligne Rudhardt : « Si Déméter, si Perséphone, pouvaient franchir la limite du monde infernal, le mariage d'Hadès, ressemblant aux autres mariages divins, n'engendrerait pas la crise racontée dans l'hymne éleusinien. » (Rudhardt,1978, p. 8). En effet, les mariages divins ne séparent normalement pas les mères de leur fille définitivement comme l'implique le rapt de Perséphone[25]. C'est d'ailleurs comme nous le verrons, ce qui constitue le cœur du drame relaté dans l'hymne à Déméter.

2.3 L'hymne homérique à Déméter : hommage à deux déesses bienveillantes qui changent le monde grec

Comme les autres hymnes homériques, l'hymne à Déméter débute et se conclut avec l'énonciation des caractéristiques traditionnelles associées aux divinités à l'honneur. Ainsi, avant de nous transporter dans la prairie où Perséphone cueille des fleurs en compagnies des Océanides, on évoque la beauté particulière de la mère et de la fille, On y décrit ensuite la scène du rapt en insistant sur le pouvoir séducteur du narcisse, dont « le parfum le plus doux faisait sourire la terre », qui se révèle être le piège par lequel Hadès pénétrera dans la prairie évoquant la virginité (cf. chapitre 6), pour

---

[25] Nous verrons plus loin que la trajectoire de Perséphone a néanmoins été interprétée par de nombreux auteurs, dont une partie appartient aux féminismes contemporains, comme une allégorie de l'épreuve que constituait le mariage pour la jeune fille en Grèce Antique (Foley, 1994, Parca & Tzanetou, 2007, Horbury, 2015)

s'emparer de la jeune fille et l'entraîner au loin, dans les profondeurs, sur son char doré. Perséphone en détresse interpella son père, mais on apprend que c'est avec l'accord de Zeus lui-même que la Terre fit surgir le narcisse aux cent têtes « pour plaire au « Maître du Large accueil » » (Homère, s.d./2001, v. 9, p. 179), Hadès. Le déclencheur de la crise est donc Zeus lui-même et s'il agit en secret c'est, comme le mentionne Rudhardt (1978), parce qu'il prévoyait la résistance de la mère et de la fille au plan qu'il avait de faire de Perséphone la compagne de son frère régnant sur les Enfers. Ainsi, alertée par le cri qu'elle pousse, Déméter la cherche sur toute la terre jusqu'à ce qu'Hélios lui apprenne enfin le sort qu'elle a subi (Homère, s.d./2001). La déesse interrompt alors sa quête. » (Rudhardt, 1978, p.10). Si le dessein de Zeus est accompli, au terme de cet épisode, comme le souligne Rudhardt, Déméter a quant à elle, perdu sa fille et c'est son désespoir qui l'amena à quitter l'Olympe et sera ainsi à l'origine de la prochaine crise.

Après avoir appris d'Hélios, le Soleil, le nom de celui qui était à l'origine de la disparition de sa fille, Déméter, gagnée d'une immense colère contre Zeus, se transforma en vielle dame et alla trouver refuge à Éleusis. Accueillie par de jeunes filles, elle fût embauchée comme nourrice de Démophon, fils de Kéléos, roi d'Éleusis. Comme l'observe Rudhardt, « Elle lui voue tous ses soins et, paraissant trouver en lui un substitut de Perséphone, elle entreprend de l'immortaliser. » (1978, p.11). Serait-ce pour tenter de triompher sur la mort que Déméter agit ? Ce qui semble être une tentative d'exercice de son pouvoir sur la vie s'avère au final impossible, à cause de « la maladresse inévitable des mortels » (1978, p.11), la mère de l'enfant la soupçonnant de commettre un acte effroyable, puisqu'elle la surprit en train de mettre l'enfant dans les flammes, alors qu'il s'agissait d'un geste purificateur. Cette déception à l'égard des mortels, qu'elle vit aussi comme un nouvel échec devant la mort, entraîne une troisième crise.

À nouveau gagnée par la colère, Déméter reprend sa forme divine et fait ériger un temple par les habitants d'Éleusis, temple dans lequel elle se retire et cesse de faire croître la végétation, moyen de pression ayant pour but de faire changer Zeus d'avis et de lui permettre de retrouver sa fille. Le chantage de Déméter est une façon d'exercer son pouvoir. En effet, comme l'observe Rudhardt dans « Les dieux, le féminin, le pouvoir » (2006) :

> La déesse est indispensable à la vie du monde, à l'existence de l'humanité, à la pratique des cultes, puisqu'elle donne aux mortels la matière des offrandes qu'ils font aux immortels. Il lui suffit d'interrompre son activité pour faire plier le dieu souverain ; la grève est une invention féminine. » (p.53-54).

Zeus finira par céder, la situation ayant des répercussions jusque dans l'Olympe, les dieux eux-mêmes étant contraints à la famine, puisque privés des sacrifices des hommes, recueillis à même leurs récoltes. Rudhardt relève le sens de cette deuxième forme de révolte de Déméter : « après avoir tenté d'abolir la distance qui sépare les hommes des dieux, elle menace maintenant de rompre la relation indispensable qu'au-delà de cette distance, le sacrifice établit entre eux. » (1978, p.11).

Malgré le triomphe de Déméter de faire revenir sa fille, Perséphone s'est fait une deuxième fois piéger : elle a goûté le grain de pomme-grenade que lui a donné Hadès. Ayant ingéré la nourriture du royaume de l'Invisible, elle y est par conséquent liée. Comme le mentionne Eliade : « Il s'agit d'un thème mythique largement répandu : celui qui goûte les mets de l'autre-monde ne peut plus revenir parmi les vivants. » (1987, p. 304). En conséquence, la jeune déesse ne pourra séjourner sur Terre, auprès de sa mère, que le tiers de l'année, le reste du temps, elle devra assumer son nouveau rôle d'épouse du « Maître de Foules » (Homère, s.d./2001, v. 31, p. 181) et de Reine des Enfers. Déméter, néanmoins soulagée de retrouver sa fille, se réjouit et retrouve sa

générosité, elle rend les champs fertiles à nouveau. Perséphone aussi semble heureuse des retrouvailles malgré leurs nouvelles limites. Comme l'observe Rudhardt, « Ce n'est donc pas le mariage avec Hadès qui les tourmentait ; elles souffraient seulement à l'idée d'une séparation définitive. » (1978, p.11-12). En effet, étant donné l'ordre du monde au moment des évènements, la disparition de sa fille est pour la déesse mère l'équivalent de sa mort. Au terme de cette expérience de la perte d'un être cher, propre aux mortels, Déméter fera un don spirituel aux rois justiciers d'Éleusis : elle leur enseignera le rituel initiatique au cours desquels elle dévoilera ses mystères, qui deviendrons, les Mystères d'Éleusis. Très respecté durant la période de l'Antiquité, ce rituel d'initiation unique auquel des peuples de partout étaient conviés, était ouvert aux femmes et aux esclaves[26]. Il aurait été fondé par la déesse mère des moissons « pour dissiper la peur de la mort. » (Méautis, 1959a, p.91).

Il résulte ainsi plusieurs choses des crises et de leurs résolutions dans l'hymne à Déméter. De façon conforme au plan de Zeus, Perséphone règne aux Enfers auprès d'Hadès, le Cronide étant ainsi sortie de sa solitude, mais elle conserve une liberté, pouvant périodiquement remonter vers l'Olympe (Rudhardt, 1978). Comme le souligne Eliade : « Dorénavant, une déesse olympienne et bienveillante habitait temporairement le royaume des morts. Elle avait annulé la distance infranchissable entre l'Olympe et l'Hadès. » (1987, p. 306). Au terme du récit, Perséphone joue un rôle de médiatrice entre l'assemblée ouranienne où elle siège et le domaine de son époux, et de ce fait,

---

[26] Les Mystères, très populaires et hautement respectés en Grèce Antique, auraient été célébrés pendant presque deux mille ans à Éleusis, le premier sanctuaire ayant été bâti au XVe siècle avant Jésus-Christ, après la colonisation de la ville par les Thraces (Eliade, 1987). Ils auraient fort probablement évolués au fil du temps selon Eliade (1987).

elle a un pouvoir d'intervention dans la destinée des mortels. « *Felix culpa* » commente Eliade, car les imprudences et épreuves de Perséphone comme le chagrin et la colère de Déméter ont participé à la création de ce nouvel ordre dont tous bénéficient et qui rend le monde des morts plus accueillant. Pensons par exemple à « l'immortalisation manquée de Démophon |qui| provoqua l'épiphanie resplendissante de Déméter et la fondation des Mystères. » (Eliade, 1987, p.306). En effet, la cascade d'évènements qui suit la disparition de Perséphone, initiée par Zeus, est au final bénéfique : elle change la relation des hommes à la mort, les Mystères de Déméter offrant « un heureux espoir pour l'au-delà » (Méautis, 1959b, p.126). L'Érèbe, qui signifie lieu des ténèbres pour les grecs, et donc, synonyme d'effroi, n'avait plus le même visage sous l'autorité de Perséphone, et tout particulièrement pour les initiés du culte de Déméter. « Les Mystères d'Éleusis promettaient aux initiés non seulement la bienveillance de la reine des Enfers, mais aussi qu'ils trouveraient dans l'au-delà, une lumière semblable à celle qui les avait éblouis au cours de la cérémonie. » (Méautis, 1959a, p.109). Nous voyons que ce n'est pas d'un espoir d'immortalité que les initiés se trouvaient chargés mais d'une nouvelle attitude face à la mort, et aussi, face aux autres. Selon des sources périphériques à l'hymne, l'initié se montrait plus doux et plus accueillant avec les étrangers (Méautis, 1959a).

En somme, du point de vue des Grecs, les honneurs que reçoit Perséphone sont d'autant plus importants qu'ils ont un impact sur la relation à la mort des humains. En effet, celle qui obtient le privilège de pouvoir séjourner dans l'Olympe et aux Enfers, possède aussi un pouvoir sur la vie et la mort (Calame, 1997). Heureusement que la déesse est réputée pour sa bienveillance, à l'image de celle de sa mère. Son pouvoir est d'ailleurs en résonance avec celui de sa mère, mais concerne la vie humaine plutôt que la vie végétale. Le récit, souligne Calame, contribue à « définir et établir le statut et la fonction de Perséphone auprès de sa mère Déméter. » (Calame, 1997, p.128). C'est que leur lien est primordial au destin de l'homme sur terre (sa vie) et dans l'au-delà (sa

mort), et c'est pourquoi l'interprétation de leur relation est une clé pour comprendre le changement qu'elle provoque dans la conception du monde cosmique. Nous y reviendrons plus bas, mais commençons par nous intéresser à quelques pistes qui ont été explorées quant à la signification du mythe, dont celle de l'étiologie des saisons ou encore, de la naissance de l'agriculture [27]. Nous nous attarderons ensuite plus longuement sur l'importance du féminin dans l'hymne, thème qui nous amènera à examiner sous un angle précis la relation qui unit la mère et l'enfant.

2.4 Revue de quelques interprétations traditionnelles de l'hymne homérique à Déméter

2.4.1 La fertilité végétale : l'agriculture et les saisons

Selon la tradition, Déméter chargea Triptolème d'aller parcourir la terre pour y enseigner l'agriculture (Eliade, 1987). Cette scène est représentée sur un bas-relief connu[28] sur lequel Déméter, accompagnée de Perséphone et munie d'une torche, remet à Triptolème une gerbe de blé (Méautis, 1959b). Or, comme l'observe Eliade (1987), la seule évocation de l'agriculture dans l'hymne peut être perçue dans le fait que le premier initié soit Triptolème, ce qui révèle l'existence d'un lien profond entre les deux dons de Déméter, tels qu'ils sont identifiés par Isocrate, au Ivème siècle av. J.-C. dans son Panegyrikos : « l'agriculture, par laquelle l'homme s'élève au-dessus des bêtes »

---

[27] Plusieurs auteurs ont effectué l'historique de ces diverses interprétations, d'ailleurs souvent élaborées à partir d'autres versions du mythe. Nous renvoyons le lecteur aux ouvrages de Foley, 1994, Mylonas, 1961 et Eliade, 1987.

[28] L'image est présentée en Annexe II.

et « l'initiation qui apporte l'espoir à l'égard de « la fin de la vie et toute l'éternité. » (Eliade, 1987, p.306). Dans son essai *Eleusis*, Kerényi (1960/1991) rappelle que l'enseignement des Mystères est antérieur au don du blé, comme l'est d'ailleurs l'enlèvement de Perséphone. Eliade (1987) confirme aussi cette ordre des choses : « de nombreux textes et monuments figuratifs attestent que le blé fut procuré par Déméter après le drame de Perséphone » écrit-il (1987, p.306). Les historiens des religions s'entendent d'ailleurs pour dire que l'hymne à Déméter est tout d'abord le mythe de la fondation des Mystères d'Éleusis (Rudhardt, 1978, Eliade, 1987, Foley, 1994, Kerényi, 1960/1991). La question des liens à l'agriculture sera approfondie dans le chapitre suivant. Attardons-nous à la populaire hypothèse du récit étiologique des saisons.

Contrairement à l'interprétation populaire (qui serait plutôt liée à d'autres versions du mythe), la suite des évènements du récit de l'hymne ne démontre pas que les allées et venues de Perséphone aux Enfers expliquent directement le cycle des saisons (Calame, 1997, Foley, 1994, Eliade, 1987, Rudhardt, 1978,). En effet, la famine créée par Déméter est la dernière carte jouée par la déesse pour faire pression sur Zeus afin de revoir sa fille. Ce n'est donc pas au moment où Perséphone disparaît que Déméter rend les terres stériles, mais beaucoup plus tard, suite à l'épisode de Démophon, alors qu'elle se retire dans le temple que les Éleusiniens lui ont construit (Eliade, 1987). Néanmoins, « la révolte de Déméter a provoqué l'arrêt de la végétation. » (Rudhardt, 1978, p.13), et ce ne sera que suite à l'annonce de ses retrouvailles avec sa fille qu'elle rendra les champs fertiles à nouveau, ce qui illustre bien que « la vie de la végétation, la pousse des céréales dépend exclusivement de Déméter. » (Rudhardt, 1978, p.13). Comme le remarque Rudhardt (1978), le dénouement de la crise provoquée par la disparition de Perséphone, entraîne une « correspondance chronologique » entre la renaissance des plantes au printemps et le retour de la fille, ainsi qu'entre le ralentissement de l'activité de la déesse mère lors de son absence sporadique. Or, « Le retour de Perséphone ne précède pas le printemps ; il ne fait pas croître les plantes ; la déesse revient lorsque les

fleurs s'épanouissent. » (1978, p.13). De plus, Déméter annonce à sa fille qu'à l'avenir ce sera au moment où « s'épanouiront sur la terre les fleurs du printemps avec leur parfum divers » qu'elle remontera de « la nuit obscure » (Homère, s.d./2001, v. 401-403, p. 203). En somme, comme le mentionne Rudhardt, « Si la crise n'a pas créé le premier hiver et le premier printemps, elle a du moins donné une signification et une gravité nouvelles au rythme annuel de la végétation. » (1978, p.13), désormais relié au domaine des morts où séjourne Perséphone. Calame (1997) suggère un sens à cette association entre le royaume souterrain et le nouveau règne de la déesse, liée à la complémentarité des pouvoirs des deux déesses :

> Associée au printemps, Perséphone assume auprès de Déméter l'agricultrice la fonction complémentaire de susciter dans les entrailles de la terre la germination, la croissance et la floraison à laquelle l'attache son statut de jeune fille, inscrit dans sa dénomination en tant que Coré. (p.128)[29].

Tout à coup, le domaine des défunts devient aussi chargé d'un potentiel de vie, associé à l'idée de renaissance, et d'un nouvel espoir.

Le récit, par ces crises, participe ainsi à spécifier les conditions qui influencent la gouverne de Déméter sur les saisons, et assure un rythme régulier au cycle de la végétation (Foley, 1994, Rudhardt, 1978). Foley prend soin de noter que, malgré que le récit confirme la régularité des saisons, il est difficile d'affirmer qu'il l'établit, étant

---

[29] Certains commentateurs ont vu dans la disparition de Perséphone l'image de la graine plantée sous terre qui renaît au printemps. Comme le remarque Foley (1994), non seulement les saisons influencent différemment la végétation en Grèce – sa croissance ne fait que ralentir durant l'hiver, elle ne s'arrête pas – mais dans l'hymne, Perséphone est clairement associée aux fleurs printanières, qui tapissent la plaine lors de son enlèvement ainsi que lors de son retour. L'auteur soulève plutôt les liens métaphoriques entre les saisons et sa maturation, qui s'exprime par le passage de son état de jeune vierge à celle d'épouse mature (Foley, 1994). Il est intéressant de constater que cette interprétation de Foley n'exclut pas l'idée qu'elle soit aussi un symbole de la graine plantée sous terre, puisqu'elle met l'emphase sur la figure de la femme qui se transforme, qui passe par plusieurs phases au cours de sa vie. Nous reviendrons sur cette dimension du mythe dans la section suivante.

donné qu'il n'est pas possible de déterminer clairement la saison au cours de laquelle Perséphone se fait enlever par Hadès. Certains auteurs, comme Calame (1997), à la suite de Rudhardt (1978), ont néanmoins affirmé que le récit marque le passage d'une temporalité linéaire à une temporalité cyclique. Cette analyse se base sur l'observation que la première disparition de Perséphone se produit au moment où les fleurs s'épanouissent, tout comme son retour, ce qui peut suggérer qu'une année entière s'est déroulée entre les deux évènements. C'est en écho à ce premier retour que Perséphone réapparaîtra par la suite à chaque année, au moment où la vie végétale foisonne :

> L'évocation de la prairie inspirant le désir et des fleurs printanières qui accueillent les danses des Océanides suscitant elles-mêmes le désir amoureux y tient une place de choix, en écho à la croissance au printemps des fleurs odorantes qui marquera le retour cyclique de la jeune fille. (Calame, 1997, p.126)

Lors des cycles subséquents, Perséphone ne séjournera que quatre mois dans la demeure d'Hadès[30] (Calame, 1997), pendant lesquels ce sera l'hiver sur terre. Il y a ainsi un changement dans ce qu'évoquent les saisons et leur rythme. Désormais, elles scandent les récoltes avec une régularité signifiante et résonante, qui rend le monde plus accueillant et habitable, le rythme étant un symbole de la nouvelle cohabitation entre le monde de la vie et celui de la mort.

2.4.2 Le mythe comme allégorie d'un rituel de passage

---

[30] Les grecs découpaient le temps en trois saisons de quatre mois chacune, l'été s'étirant jusqu'à l'hiver. (Calame, 1997).

Calame effectue un pas de plus dans l'interprétation de la circularité du récit de l'hymne à Déméter. Il observe que le récit possède une temporalité semblable à celle du rituel initiatique, qui correspond d'ailleurs à un des dons de Déméter :

> Tout se passe en somme comme si, narrativement, la structure annulaire que dessine le récit de Perséphone avec le début de la narration de l'hymne assurait le passage de la logique linéaire du « mythe » à la temporalité cyclique du « rite ». (Calame, 1997, p.126).

La proposition de Calame (1997) s'inspire de certains historiens des religions, qui, poursuivant une interprétation de Jeanmaire, ont repéré des éléments dans le mythe qui reprennent la séquence propre aux rites de passage, catégorie anthropologique mise en lumière par Van Gennep (Calame, 1997). Si Van Gennep s'en est tenu à voir dans les Mystères d'Éleusis le passage pour le néophyte du monde profane au monde sacré, d'autres auteurs[31], que critique Calame, ont poussé plus loin l'interprétation jusqu'à faire correspondre les trois phases d'un rite d'initiation aux principaux mouvements de Perséphone dans l'hymne : « enlèvement / ségrégation, perte de la virginité / « betwixt and between », accession à l'Olympe / agrégation » (Calame, 1997, p.122).

Comme le mentionne Foley (1994), les motifs de l'hymne, comme des Mystères d'ailleurs, évoquent les rituels d'initiation traditionnellement associés au changement de statut social ou au passage d'une étape à une autre du développement sexuel[32]. La phase liminaire par laquelle passe l'initié est marquée par son retrait de son environnement quotidien et par une expérience temporaire de chaos (issu entre autres de changement dans la hiérarchie) ainsi que par un contact avec le monde du sacré. Cette étape qui est aussi un voyage dans un autre monde se présente dans l'hymne par

---

[31] Calame (1997) donne en exemple Lincoln (1979).

[32] Foley (1994) précise que si les rites de passages et les rituels d'initiation sont vécus distinctement, les mythes ne les distinguent pas spécifiquement.

le séjour de Perséphone dans l'Hadès et de Déméter sur terre. L'expérience initiatique des participants aux Mystères d'Éleusis se serait d'ailleurs rapprochée de celle des déesses selon plusieurs auteurs (Otto, 1939, Kérényi, 1960/1991). Même si les initiés vivaient une mort symbolique, qui fait écho à celle de Perséphone, selon Kerényi, l'identification se serait plus facilement faite à Déméter, celles des deux déesses dont l'expérience aurait été plus accessible car terrestre, alors que Perséphone devenant invisible et prenant un aspect fantomatique est plutôt vécue comme celle qui est perdue (Kerényi, 1960/1991). Les mystes auraient ainsi partagé le deuil de Déméter, la mère.

L'interprétation de Jeanmaire (1939) selon laquelle le mythe peut être lu comme le récit d'un rituel de passage est donc reprise par Foley (1994), qui souligne aussi que, jusqu'à un certain point, le mythe prend la forme des anciens rituels destinés aux femmes, comme les Mystères d'Éleusis, dans lequel les initiés auraient imité les actions des déesses. « [...] Persephone's experience of the abduction, symbolic death, and rebirth, into the upper world could be associated with the transition or initiation of women into marriage. » (Foley, 1994, p.96). L'auteur remarque en effet comment la séparation forcée de la mère et de la fille, suivie de leur réunion et de sa célébration, était en effet propre aux anciens rituels réservés aux femmes et pourrait faire écho, sur le plan psychologique, à une expérience universelle impliquée dans le processus de maturation des femmes (Foley, 1994). Nous reviendrons sur cet aspect plus loin, mais commençons d'abord, par nous pencher sur la prépondérance du féminin dans l'hymne et les différentes manières dont il se manifeste, à partir des éléments identifiés plus haut et d'observations faites principalement par Foley et ses collaboratrices et collaborateurs (1994). C'est d'ailleurs l'importance de l'expérience des femmes dans l'hymne qui constituerait l'essence du mythe selon la majorité des chercheurs depuis l'Antiquité (Foley, 1994).

2.5 Les formes de représentations du féminin dans le mythe

2.5.1 Un récit sur le passage du matriarcat au patriarcat

Vernant (1992) relève « le caractère exceptionnel du témoignage hésiodique et son intérêt pour les mythologues » (p. 208) que nous pouvons aussi attribuer aux hymnes homériques : « [...] : tout en gardant ses liens avec la poésie orale, l'œuvre est déjà une rédaction écrite. Elle s'inscrit dans la ligne d'une tradition mythique vivante et complexe où l'on a pu démêler des influences orientales. » (1992, p. 208). L'hymne homérique à Déméter serait d'ailleurs un exemple patent de cette intégration de cultes étrangers et plus archaïques au panthéon grec (Rosso, 1998). Déjà, l'origine étrangère de Déméter fait consensus, malgré les débats ayant existé au fil des ans dans le domaine[33]. De plus, nous savons que la civilisation égéo-crétoise, qui honorait essentiellement des divinités chtoniennes et les forces souterraines de la Terre-Mère, fût intégrée à la religion grecque. Eliade (1987) observe que les cultes crétois et la culture du matriarcat qui y était associés n'ont pas survécu à leur intégration au panthéon grec classique et à l'avènement du règne de Zeus. Selon l'historien des religions (1987), les conquérants aryophones ont réussi à imposer leur panthéon et à maintenir « leur style religieux » (p.152) spécifique, principalement masculin et

---

[33] Hérodote et Foucard (1914) ont attribué une origine égyptienne au culte de Déméter, mais Picard aurait prouvé que cette théorie ne tient pas la route, malgré les similarités partagées avec le mythe d'Isis et d'Osiris (Mylonas, 1961). Mylonas (1961), quant à lui, démontre que l'hypothèse d'une origine mycéenne ou crétoise ne se trouve pas non plus soutenue par aucune évidence. Selon le chercheur, nous aurions plutôt raison de penser que c'est de Thrace et Thessalie qu'origine le culte, mais ceci demeurant incertain, nous ne pouvons qu'affirmer que Déméter et son culte auraient été originellement étrangers à Éleusis où l'agriculture aurait aussi été importée (ce qui, d'ailleurs, expliquerait que l'on ait attribué le miracle de l'agriculture à Déméter). Eliade (1987), commentant ces multiples hypothèses, conclut au sujet des Mystères enseignés par Déméter « En tout cas, quelle qu'ait été leur origine, il est certain que les Mystères sont préhelléniques et qu'ils prolongent un culte de structure archaïque. » (p.462)

patriarcal. Si le complexe religieux minoen, entourant les Déesses de la fertilité et de la mort n'a pas survécu comme tel, il a été intégré au panthéon grec, notamment via les nombreuses liaisons de Zeus avec les déesses qui préservaient un caractère chtonien (Artémis, Héra, Sémélé, etc..). Comme le mentionne Eliade, « Ces unions reflètent les hiérogamies du dieu de l'orage avec les divinités de la Terre. La signification de ces multiples mariages et aventures érotiques est à la fois religieuse et politique. » (1987, p.263). En effet, ils expriment le processus d'intégration et d'unification d'éléments de cultes et de dieux étrangers qui donne à la religion grecque « son caractère spécifique » (1987, p.263).

Nous trouvons d'ailleurs une allégorie de cette origine dans l'hymne à la déesse de la fertilité, dans laquelle les divinités ouraniennes et chtoniennes sont mises en situation de conflit, puis s'unissent et se réorganisent. C'est ainsi au sein de ce monde marqué par le passage du matriarcat au patriarcat que vient se poser la question du féminin. Malgré l'importance de l'autorité de Zeus dans l'hymne, celle-ci ne fait pas ombrage à la préséance de la perspective féminine qui se déploie dans le récit. Zeus est en quelque sorte l'initiateur de la crise provoquée par la séparation de la mort, il a autorisé l'enlèvement de Perséphone car « Il voyait plus loin que le désespoir aveugle d'une mère, il savait qu'une heure viendrait où Coré serait le signe et le symbole de la réconciliation entre deux mondes opposés jusqu'alors, le monde des morts et le monde des vivants (Méautis, 1959b, p.60). De plus, il participe à sa résolution, autre témoignage de son rôle dans l'organisation des pouvoirs[34]. Néanmoins, les dieux

[34] Certaines interprètes féministes ont plutôt vu dans ce passage le témoignage de la position de soumission des femmes au patriarcat, voire, la forclusion du féminin (Horbury, 2015), alors que d'autres, la prise de position et la résistance des femmes. Dans une perspective ou dans l'autre, il s'agit du récit de la lutte entre les sexes pour le pouvoir. Il faudrait faire fi du « chantage » triomphant de Déméter pour considérer comme simple soumission l'issue de l'hymne, erreur que nous éviterons. Néanmoins l'association du féminin à la passivité sera abordé dans le chapitre 6.

masculins demeurent en périphérie du récit malgré que leurs interventions soient capitales. Les figures du père et du mari n'émeuvent pas l'auditoire comme le font Déméter qui souffre de la perte, et sa fille, dont le destin a un visage tout d'abord horrifiant (Foley, 1994). Ainsi, « *the Hymn puts female experience at the center of the narrative by giving the privileged place to the point of view of the divine mother and daughter on their shared catastrophe.*" (Foley, 1994, p.80)[35].

2.5.2 La disposition des figures selon le genre, l'élément et la génération

Une des caractéristiques du monde féminin dépeint dans l'hymne est qu'il est présenté comme étant bien distinct de l'univers du masculin. Foley (1994) observe en effet que, contrairement à l'Odyssée, dans lequel les personnages féminins interagissent régulièrement avec les personnages masculins, dans l'hymne à Déméter, nous trouvons des couples et des groupes composés uniquement de femmes, comme les Océanides qui cueillent des fleurs avec Perséphone, ou les filles des rois d'Éleusis, qui découvrent Déméter déguisée en vieille femme au bord d'un puits. Ce sont aussi des femmes qui accueillent Déméter lors de son séjour à Éleusis, ces mêmes femmes qui sont aussi les premières à être témoin des miracles de la déesse mère. Les hommes et les dieux sont absents des scènes principales, mais bel et bien présents dans d'autres lieux, l'Olympe,

---

[35] Il est établi par la majorité des mythologues et spécialistes de l'Antiquité que cette emphase sur l'expérience féminine relève en fait de l'essence du mythe mais aussi du culte qui y est associé (Foley (1994). Certains ont suggéré que les Mystères, dans leur version pré-olympienne, auraient été exclusifs aux femmes (Foley, 1994). Malgré l'absence de preuves au sujet de cette hypothèse (selon Foley, ce serait plus probable que des cultes à Déméter antérieurs ou contemporains aux Mystères naissant, comme les Thesmophories, connues pour être exclusives aux femmes, aient influencé les Mystères), nous pouvons néanmoins observer que le premier initié du culte de Déméter dans l'hymne est Triptolème, un dirigeant de sexe masculin (Foley, 1994, p.80), ce qui est cohérent avec le fait établi que durant la période classique de l'Antiquité, femmes et hommes participaient aux Mystères d'Éleusis.

les Enfers, la cité. Cette sorte de « ségrégation » des genres serait unique à l'hymne à Déméter (Foley, 1994). Elle en fait une des seules œuvres de l'antiquité à se dérouler dans un monde spécifiquement féminin. Il est intéressant de noter qu'au temps de la Grèce Antique les femmes étaient exclues de l'espace politique. Plusieurs ont vu dans le mythe l'allégorie de la place des femmes dans la société à ce moment : elles présidaient aux festivals et aux funérailles (Tzanetou, 2007). Une autre figure qui illustre parfaitement cette répartition selon le genre est la triade Déméter-Perséphone-Hécate (cf. chapitre 3). Si la déesse lunaire aide Déméter dans sa quête, elle non plus n'a pas vu qui a enlevé Perséphone, seul Helios, le dieu soleil, l'a vu. Celui-ci compose, avec Zeus et Hadès, le groupe opposé, équivalent masculin puisque les divinités correspondent aux même territoires : le ciel, la terre, les Enfers (Foley, 1994).

Il y a aussi le groupe formé par Perséphone, Déméter et Rhéa, représentant trois générations de déesses unies par des liens de filiation, qui se fait une déclinaison du féminin au travers des âges, en passant par la figure de la jeune fille et de la jeune épouse, celle de la mère et celle de la vieille femme. C'est d'ailleurs Rheia, la grand-mère qui se fait messagère du Cronide et transmet à la mère la nouvelle du retour de la fille, puis assiste aux retrouvailles. On voit là une belle image du retour de la fille qui trouve résonance dans l'aspect « fille » de Déméter qui se manifeste par la présence de Rhéa. Le retour de Perséphone se répercute jusque dans la génération de son aïeule, Perséphone étant devenue épouse et promut au rang de divinité olympienne. C'est comme si le mythe met de l'avant la circularité qui lie génération et fertilité. Il en va du mouvement naturel de la vie que les générations se succèdent. Chacune d'elle correspond à un cycle. Aussi, de faire se côtoyer Perséphone et Rhéa lors de la scène réparatrice c'est dire que l'aurore de l'une est l'aube de l'autre[36]. Au sein de ces cycles

---

[36] Ceci dit, même si les dieux sont immortels (Méautis, 1959b), nous laissons les figures nous parler ici).

qui rythment la vie, on voit que la mort trouve une place et une réponse dans la succession des générations.

Nous avons soulevé plus haut, en nous appuyant sur les arguments de Calame, la temporalité circulaire du récit de Perséphone et de sa mère. La rythmicité trouvant écho dans les saisons, les moments où disparaît Perséphone et où elle revient seraient possiblement les mêmes, ce qui courbe l'arc temporel du récit et en fait une grande structure annulaire (Calame, 1997). Nous pouvons observer que certains types d'évènements se répètent, sur des plans différents, ce qui évoque un cycle. Par exemple, Déméter confrontée deux fois aux limites de son pouvoir (lorsqu'elle perd sa fille et échoue à rendre Démophon immortel), réagit de façon semblable dans les deux cas, en s'isolant de la communauté (celle de l'Olympe, puis de celle des hommes). Si ses réactions prennent source dans la colère et la tristesse, c'est dans les deux cas l'expérience de son impuissance devant la mort qui les déclenchent. La structure cyclique que créent les séjours réguliers de Perséphone aux Enfers, tel que convenu entre Zeus et Déméter, représente aussi ce temps rond, féminin, qui s'ancre dans un processus qui se répète selon un rythme, ce qui évoque, bien sûr les saisons, mais aussi le rythme des soins maternels et le cycle menstruel traditionnellement associé à celui de la lune (Horbury, 2015). Nous voyons apparaître l'aspect féminin de cette temporalité circulaire. Foley associe ce temps féminin à la spécificité de la quête féminine : "*The poem's cyclical rather than linear narrative (mother and daughter separate and unite eternally in a seasonal pattern) represents a female quest that differs significantly from the male quests embodied in the myths of Gilgamesh or Odysseus.*" (Foley, 1994, p. xiii). Ainsi, en plus de la temporalité cyclique qui dépeint

un monde féminin, la quête de Déméter serait aussi typiquement féminine. Ce serait, notamment, ce qui en fait sa particularité (Foley,1994)[37].

2.5.3 Une quête digne des grands héros, et spécifiquement féminine

Si, dans son ensemble, l'hymne à Déméter peut être abordée comme la version féminine d'une quête héroïque, forme de récit qui s'impose depuis la Mésopotamie et dont Gilgamesh est le prototype-même, il faut d'abord reconnaître que l'hymne est le récit d'une quête. Dans un article réédité dans l'ouvrage de Foley (1994), Mary-Louise Lord développe la recherche de Albert B. Lord (1960), qui a identifié des éléments narratifs relevant de thèmes propres au style épique, qui sont aussi présents dans l'Iliade et dans l'Odyssée (Lord, 1994)[38]. On y retrouve notamment : un enlèvement provoquant l'éclipse d'un héros ou d'une héroïne (Lord met l'accent sur le retrait de Déméter de l'Olympe plutôt que sur l'enlèvement de Perséphone) ; une longue absence, qui engendre une querelle (pensons au conflits engendrés par la longue absence d'Ulysse à Ithaque); le déguisement du héros ou de l'héroïne lorsqu'il est en

---

[37] Dans la préface de son ouvrage sur l'hymne à Déméter, Foley (1994) souligne « Classical literature, far more explicitly than much later Western litterature until the nineteenth century, virtually begs us to ask questions about gender. » (p. xi). En effet, les conflits entre les genres sont souvent centraux dans les mythes grecs comme dans Lysistrata, ou Antigone, où les femmes défient l'autorité masculine. L'hymne à Déméter, ainsi que quelques œuvres de Sapho, auraient cette particularité de présenter la perspective féminine et de donner accès à la réalité de femmes de la Grèce antique. Si ce n'est pas le but de notre thèse de reconstituer la réalité des femmes de l'Antiquité, ces commentaires soulignent l'importance du féminin dans l'hymne, d'autant plus que son issue ne sera pas une nouvelle assertion du pouvoir masculin, mais plutôt la célébration (et la définition) du pouvoir des femmes (représentées par les déesses). Voir plus bas pour l'argument.

[38]Foley, mentionne que malgré que les liens entre la composition de l'Illiade et l'Odyssée et celle de l'Hymne à Déméter demeurent inconnus, étant donné que ce dernier est plus jeune que les deux premiers, nous pouvons supposer que l'hymne à Déméter ait adopté un canevas inspiré des grandes œuvres d'Homère. Si nous avons mentionné plus haut une continuité entre le style des œuvres d'Homère et les hymnes homériques, ce sont ici les thèmes et de leur agencement dans le récit dont nous désignons la parenté.

errance et son accueil dans un monde étranger, où l'accent est mis sur l'hospitalité (Déméter, comme Ulysse prennent la figure de l'étranger), ainsi que sur les conséquences désastreuses d'une absence (Lord, 1994). On y trouve aussi une scène de reconnaissance du héros, qui suit ou précède son retour, qui vient avec de nouveaux honneurs (comme Déméter qui, avant de regagner l'Olympe, fonde un nouveau culte qui sera pratiqué dans son temple). Lord (1994) rappelle aussi que l'enjeu de la guerre de Troie est, comme dans l'hymne à Déméter, l'enlèvement d'une jeune femme, Hélène, que l'on essaie de sauver et que ce thème trouve sa source mythique précisément dans l'histoire de Perséphone.

Le cas particulier de Déméter relève entre autres de l'absence de sa fille qu'elle éprouve comme une mort. Son enlèvement la propulse dans une quête qui peut être comparée aux quêtes d'immortalité de plusieurs héros antiques ainsi qu'à celle qui anime aussi Gilgamesh après qu'il ait perdu son ami Enkidu, aux mains de la grande faucheuse. Ce commentaire de Foley, à propos des héros homériques, s'applique d'ailleurs aussi à l'épopée sumérienne : « *The epic journey, for both mortal and immortal protagonist, is then about coming to terms with death, the pain of loss, and mortals limits.* » (Foley, 1994, p.94). L'épisode où Déméter tente de rendre le jeune Démophon immortel est à cet égard révélateur de ce qui la trouble profondément : l'expérience de l'irréversibilité de la mort lorsqu'on pénètre dans son domaine. Comme le souligne Loraux (1990), Déméter réagit comme une mère en deuil : « Enlevée par Hadès, la jeune fille Perséphone est comme morte pour sa mère et, telle Hécube hermétiquement enclose pour pleurer la perte de Polyxène, la déesse s'est enfermée dans un sombre *péplos* qui l'isole du monde. » (Loraux, 1990, p.69). Déméter, un peu comme Gilgamesh et Ulysse, apprendra que la mort est une réalité qu'il n'est pas possible de changer, mais qu'il y a des manières de profiter davantage de son existence sur terre, de la rendre fertile, et de s'assurer de trouver une bienveillance dans l'au-delà.

> By bringing divinity closer to mortal suffering and mortals closer to divine power the story pattern of wrath, withdrawal, and return as it is enacted in both the Iliad and the Hymn mixes worlds that the entire Greek cosmos is designed to keep apart. When the world is reconstructed at the return, it can never be quite the same. (Foley, 1994, p. 93).

Déméter, ainsi qu'Ulysse et Gilgamesh, tirent tous une grande leçon de cette confrontation à la mort et à son caractère irrévocable. Un peu comme les initiés d'Éleusis, ils s'inclinent tous et se résignent à leurs pouvoirs propres et réinvestissent la vie d'une façon plus intense, se réjouissant davantage de leurs existences. Leurs rapports au monde sont transformés, ils cohabitent désormais, chacun à leur manière avec ce domaine des ombres, ce lieu figuré de l'absence, l'Hadès. Devant leur échecs, héros et divinités trouvent des issues créatives pouvant satisfaire autrement leurs quêtes d'immortalité, en atténuant, ou repoussant, l'impact de la disparition d'un être cher. Il peut s'agir, comme dans le cas d'Ulysse, d'avoir fait le récit de ses aventures et exploits et d'avoir ainsi transmis son histoire et ses apprentissages. Certains trouvent un réconfort dans le fait de s'assurer une descendance. Les allées et venues de Perséphone aux Enfers à l'issue de l'hymne à Déméter sont un exemple patent de ce changement engendré par les interactions troublantes entre des mondes difficiles à faire cohabiter. Le nouvel honneur de Perséphone, son droit à voyager entre l'Olympe et l'Hadès assouplit en quelque sorte la frontière des Enfers.

Si les quêtes des héros homériens et de leurs précurseurs ont toutes comme finalité de trouver une façon de composer avec la réalité de la mort, elles ont aussi chacune leurs particularités. L'une des distinctions importantes de l'hymne à Déméter est que le récit se déploie dans un monde féminin qui, comme l'analyse Foley (1994), présente des thèmes différents aux quêtes plus typiquement masculines, prépondérantes dans la mythologie grecque :

> *The female quest is defined by issues relating to marriage and fertility, the male quest by war and kinship. The male quest ends with an*

> *acceptance of mortality mitigated by fame, the female quest with a cyclical reunion and separation that also mitigates "death".* (p.104).

Dans l'hymne à Déméter, la mort s'intègre ainsi dans une rythmicité cyclique, évoquant la fertilité féminine. Elle est adoucie, apparaissant comme intriquée au cercle de la vie (c.f. chapitre 6). C'est plus spécifiquement Perséphone qui traverse les chamboulements conduisant au mariage et à la fertilité.

2.6 Le sens social et psychosexuel de la quête de Perséphone[39]

Il y a un consensus parmi les très nombreuses interprétations du mythe de Déméter et de sa fille selon lequel, pour son audience grecque d'autrefois, il racontait le parcours périlleux de la jeune fille vers la maturité adulte, et tout particulièrement, l'étape du mariage et la séparation de la mère en résultant (Horbury, 2015, Tzanetou, 2007, Foley, 1994). Dans le même sens, Foley (1994), en effectuant une analyse de la tradition des mariages divins, aboutit au constat que Perséphone est celle des divinités olympiennes dont l'expérience du mariage se rapproche le plus de celle des mortels. En effet, si le mariage de Perséphone avec Hadès semble s'inscrire dans la tradition endogame des Olympiens, l'impossibilité de Perséphone de revenir auprès de sa mère, et donc de vivre le mariage comme les divinités d'alors, en fait une forme d'exogamie, pratiquée par les humains, qui pourrait faire que le mariage peut être vécu comme une mort, c'est une séparation définitive de la famille d'origine (Foley, 1994)[40]. Le mythe raconte donc, du point de vue de la mère, l'expérience de perdre son enfant définitivement, mais, du point de vue de la fille, c'est une poétisation de l'expérience du mariage, cette étape cruciale qui marque son « devenir femme ». La génération de Zeus est celle où

---

[39] Les interprétations ici présentées seront en partie reprises et développées dans le chapitre 6.

[40] Autrement dit, cette perspective nous met sur la piste d'une métaphore des conséquences de l'interdit Œdipien, sur lequel nous reviendrons tout au long de notre interpétation.

apparaît l'enfance (notamment chez les divinités de la fin de la lignée) et les conflits présentés sont beaucoup plus proches de l'expérience des mortels, notamment par la confrontation à la mort et au temps (Rudhardt, 2006). Rudhardt soulève une différence corrélative au genre : « les mythes font de l'enfance pour les garçons, de l'adolescence pour les filles, une période difficile et menacée. De manière diverses, ils les lient à la mortalité. » (Rudhardt, 2006, p.92). En effet, c'est un passage qui est associé à l'adolescence que traverse Perséphone dans le mythe, notamment en regard de sa transformation identitaire (initialement Koré, « la jeune fille », elle devient Perséphone, Reine des Enfers), mais aussi de son séjour aux Enfers évoquant le rapt du mariage et l'initiation à la sexualité.

2.6.1 Le mariage comme séparation et initiation

Ainsi, en plus d'être associé à l'agriculture et à la marche des saisons, l'hymne à Déméter est aussi traditionnellement interprété comme « *A myth of female initiation ripe with sexual symbolism.* » (Horbury, 2015, p.2.). Comme le spécifie Parca & Tzanetou (2007), « *Modern interpretations of the myth focus on its powerful association of marriage with death, symbolic of the « tragedy » of every girl who, like Persephone, would abandon her parents' home upon entering married life.* » (2007, p.3). Notons qu'au temps glorieux d'Athènes, lors de la cérémonie du mariage, suivant un rituel, l'époux amenait la nouvelle mariée vers sa demeure dans un char semblable à celui dans lequel Hadès amena Perséphone au début de l'hymne (Parca & Tzanetou, 2007). De plus, la vie de la déesse aux Enfers n'est pas sans évoquer les contraintes du mariage, de même que la torche portée par Déméter lorsqu'elle cherche sa fille évoque aussi la torche que portait les mères grecques lors du mariage de leur fille (Foley, 1994), Dans ses commentaires, Foley (1994) soulève que la scène de l'enlèvement qui se déroule dans une prairie en fleurs peut suggérer que Perséphone est mûre pour l'étape du mariage. Certains interprètes sont allés jusqu'à interpréter le geste de Perséphone

lorsqu'elle cueille le narcisse, geste provoquant son enlèvement, comme le signe d'un passage à une sexualité mature[41]. Cette perspective est moins certaine que celle de la « séduction » déployée par Hadès lorsqu'il incite Perséphone à manger le grain de pomme grenade qu'il lui présente. L'ambiguïté du désir de Perséphone est plus prégnante ici. Comme le remarque Foley, dans cette scène, Hadès atténue la violence initiale de l'enlèvement et use plutôt de son pouvoir persuasif pour assurer son union avec Perséphone (Foley, 1994) : « *Persephone's eating of the pomegranate seed may signal a shift to seduction, a careful preparation of the bride for sexuality rather than violence.*" (Foley, 1994, p.109). L'image de la pomme grenade présentée par Hadès à la tendre Perséphone aux Enfers (qui fait d'ailleurs écho à la pomme ayant rendue Ève pécheresse), n'est pas sans évoquer la sexualité féminine et l'initiation (Foley, 1994, Horbury, 2015). Horbury (2015) associe la couleur rouge sang de la pomme-grenade aux menstruations et le grain de grenade qu'elle ingère à l'action de prendre à l'intérieur de soi une graine, ce qui est non sans évoquer aussi le *hieros gamos* (coït sacré. Ainsi, plusieurs auteurs contemporains (par exemple, Kulish & Holtzman, 1998 ; Arthur, 1994 ; Agha-Jaffar, 2002 ; Suter, 2005) ont interprété l'échange entre Perséphone et Hadès comme étant un symbole spécifique de l'initiation sexuelle, figure métaphorique de la régénération agraire, qui aussi été représenté dans les Mystères (Horbury, 2015).). *« Persephone takes the seed inside so that a new life might grow with her return* » (Horbury, 2015, p.17).

2.6.2 Perséphone face à la différence et à la triangulation

---

[41] Il y a aussi des interprètes qui lisent l'enlèvement comme un viol, ce qui s'oppose à ceux qui laisseraient entendre que Perséphone aurait été peut-être plus « consentante » qu'il ne paraît (Horbury, 2015). Ces perspectives s'inscrivent dans les débats féministes survolés plus loin.

Dans une perspective psychanalytique, Kulish & Holtzman (2008) ont lu le mythe comme étant une histoire représentant le développement psychosexuel de la fille, du point de vue des femmes. En effet, dans un effort de fournir une alternative au complexe d'Œdipe tel qu'il a été appliqué aux deux genres depuis sa découverte par Freud[42], les auteurs nommés ci-haut suggèrent que l'histoire de Perséphone met en scène les épreuves propres au parcours développemental de la fillette, notamment en regard des interactions entre le masculin et le féminin. L'entrée dans la triangulation, qui bouscule Perséphone, provoquerait une réorganisation des investissements libidinaux de la fillette et pourrait déboucher sur l'intégration de la Loi (celle du tabou de l'inceste et de l'ordre des générations). S'il s'agit d'une épreuve pour les enfants des deux genres que cette séparation par le père de la dyade mère-enfant, qu'en est-il de la spécificité de l'expérience de la jeune fille rendue au stade génital ? Kulish & Holtzman (2008) relèvent comment il s'agit d'un plus grand défi pour la fillette de se détourner de sa mère et de s'associer au masculin que l'inverse pour le garçon, car la mère est le premier objet d'amour. Autrement dit, la différence sexuelle est vécue différemment chez la fille et chez le garçon. L'hymne nous renseigne sur la particularité du féminin, nous l'avons déjà souligné, alors qu'il est confronté au masculin, sous la forme de l'ordre du père, et du futur époux. Comme le souligne Foley, ce passage vers la maturité sexuelle et sociale se présente au départ comme étant conflictuel. Comme l'observe Foley : « the Hymn reveals the problematic side of marriage for the bride and develops its narrative on the divine level as a conflict between genders. » (1994, pp.104-105). En somme, les différentes interprétations modernes de l'hymne ont souvent tourné autour de la question de l'issue plus ou moins heureuse à ce conflit tel qu'il est représenté dans l'hymne. Plusieurs interprètes ont envisagé le mythe comme l'expression de liens pathologiques entre la mère et la fille, où la séparation ne se fait pas (par exemple, Schmidt-Hellerau (2010) qui développe l'idée de Krausz (1994), que

---

[42] La question du complexe d'Œdipe féminin a été reprise par plusieurs auteurs féminins, par exemple, Bonaparte (2012), Dolto (1983), Chabert (2003).

cite Horbury, 2015). Si nos propos jusqu'ici ne concordent pas avec cette interprétation, contentons-nous pour l'instant d'observer qu'il y a chez la mère et la fille une résistance. Que décrit bien Foley :

> On the divine level, the hymn represents first a resistance, by the bride and her mother, to an arranged marriage and then stresses the goddesses' reluctant acceptance to this painful transition. Demeter directly challenges the patriarchal reign of Zeus and comes with a haire of success. The poem closes with a reaffirmation of the feminine bonds Demeter, Persephone, Hekate, and Demeter's mother, Rhea. (Foley, 1994, p.80)

La résistance est tenace de la part de la mère et de la fille. Chacune à leur manière, elles refusent de se soumettre aux changements commandés par Zeus. En effet, malgré les interprétations hypothétiques sur le désir de Perséphone, le récit qu'elle fait à sa mère lors de leurs retrouvailles ne témoigne pas de son accord avec l'enlèvement ni de sa connaissance du pouvoir du grain de pomme-grenade (Foley, 1994). Perséphone raconte à sa mère avoir été deux fois victime d'Hadès. Or, à la fin de l'hymne, le sort réservé à Perséphone est celui prévu initialement par son père : devenir la femme d'Hadès et ainsi la Reine des Enfers. Ce constat est à la source d'un autre débat dont nous évoquons les contours ici, débat parmi les interprètes féministes du mythe de Déméter portant sur la question visant à savoir si effectivement les femmes dans l'hymne sont résistantes jusqu'au bout, pour ainsi dire, « féministes », ou si elles sont des complices « inconscientes » de la loi des hommes (Horbury, 2015). Il est frappant de voir comment dans cette perspective « la loi des hommes » semble particulièrement hostile, comme si la seule alternative à part se soumettre, est de résister. Le mythe ne nous indique-t-il pas que la femme participe aussi à l'organisation du cosmos et à sa fertilité, et ainsi qu'elle possède le possibilité d'exprimer sa propre puissance, liée à sa fécondité originale?[43]

---

[43] Nous reviendrons sur ces interprétations psychanalytiques du mythe dans le chapitre 6.

2.6.3 Perséphone dans la mire des féministes

L'emphase moderne sur la figure de Perséphone témoignerait selon Horbury (2015), d'une crise du féminin face au régime patriarcal en place depuis la naissance de l'Occident. Relevant que c'est le souverain qui « organise » les femmes, influence leurs destinées, « *Feminists scholars use the myth to make claims about modern notions of patriarchy and its effects on women.* » (2015, p.19). Horbury relève comment le mythe devient le véhicule d'un mécontentement face à un ordre social pouvant être oppressant pour les femmes. Alors que le féminin se révèle problématique, l'ambiguïté de Perséphone et son association au monde souterrain et invisible est un terrain fertile aux projections. Or, la résistance au patriarcat trouve son équivalence dans la résistance à la fonction paternelle, comme le suggère Horbury (2015, p.20). Ainsi les interprétations féministes du mythe de Déméter et Perséphone peuvent se comprendre comme « *A symptom expressing an impasse over questions of sexual difference or what Lacan calls « sexuation » (Ragland, 2014) that have been otherwise foreclosed in these discourses.* » (2015, p.7). Horbury suggère que ce « symptôme de Perséphone » soit le corolaire de certaines impasses du post-féminisme, autrement dit, qu'il se dresse là où les questions entourant la sexuation et la différence ne le peuvent (2015, p.7). Paradoxalement, cette impasse serait liée au déni de la séparation et de la perte, et au rejet de la différence, comprise autrement que comme castration. S'il nous est difficile de concevoir le drame comme illustrant un simple changement dans l'ordre sociale faisant des femmes des victimes, nous rejoignons ici Horbury qui relève « la distorsion du matériel mythique par la projection les fantasmes féministes. » (2015, p.13). Nous croyons que c'est justement ce dont une herméneutique de l'hymne peut nous sortir comme impasse. Comme cette thèse le mettra de l'avant, ce sont précisément ces questions du sens humain de la séparation et de la différence que met en scène l'hymne homérique à Déméter. Certes, le destin de la fille et de la mère est douloureux et, s'il est provoqué

par le père, il présente des épreuves développementales communes à l'humanité – nous y reviendrons abondamment tout au long des prochains chapitres- et indique qu'il est possible d'en ressortir grandi et de participer à un monde où les hommes et les femmes, les parents et les enfants, vivent dans la différence.

Nous nous situons donc dans une perspective selon laquelle l'hymne homérique à Déméter représente comment le devenir femme de Perséphone est lié à la séparation de la mère et à la connaissance de la différence des sexes et des générations (perspective approfondie dans le chapitre 6). Ainsi, nous allons plutôt dans le sens de Kulitz et Holtzman (2008), qui parlent d'un « compromis » comme étant l'aboutissement de la lutte entre le pouvoir féminin et le pouvoir masculin dans l'hymne. Le mythe homérique de la fertilité n'est pas que la simple histoire de la soumission des femmes, ni celle de leur révolte insatiable, mais bien celle d'un conflit qui, au final, se résout avec une issue satisfaisante pour tous les partis. Hadès fait de Perséphone son épouse, la fille et la mère se retrouvent, les habitants d'Éleusis sont honorés par l'instauration des Mystères par Déméter, les terres sont redevenues fertiles et les Dieux peuvent à nouveaux recevoir leur sacrifice. Selon les points de vue de chacun, elle implique néanmoins de céder sur quelque chose et de se soumettre à un nouvel ordre. Néanmoins, le récit met en relief les nouveaux honneurs et les pouvoirs des deux déesses. Perséphone qui veille à la fertilité dans l'invisible et qui a la faculté de voyager entre les mondes, Déméter, qui veille à la vie végétale et spirituelle de l'homme. La douceur de la fin de l'hymne, et la force renouvelée des liens entre mères et filles dans le tableau réunissant les trois générations de déesses, contraste avec le choc initial de la confrontation à la loi des hommes, d'une part, et à leurs désirs, d'autre part. D'après les paroles prononcées lors de son récit à sa mère, Perséphone est forcée, manipulée par Hadès, ce qui est certes un support aux interprétations contemporaines, dont celle du viol (Foley, 1994). Mais, si Perséphone n'a pas souhaité les évènements, elle en ressort grandie et nous prenons note qu'une certaine ambiguïté persiste sur la question

de son désir, sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre 6. Or, c'est la colère, la révolte et le chagrin de Déméter qui constituent la trame principale du récit et c'est par l'exercice de son pouvoir qu'elle obtiendra gain de cause et pourra revoir sa fille, dans de nouvelles conditions.

2.7 La quête de Déméter

La disparition de Perséphone dans l'Érèbe, de par son irréversibilité, s'apparente pour Déméter à la mort d'un enfant. La mort prend différentes formes dans les récits mythologiques et il est intéressant d'observer que dans les quêtes masculines, c'est souvent à leur propre mort que sont confrontés les héros, alors que, dans le cas de la grande déesse, c'est à la « mort » d'un être cher. La quête qui trouve une sorte de moyen de donner une continuité à son existence est orientée vers l'autoconservation de soi, alors que l'hymne à Déméter nous amène plutôt dans le registre relationnel, nous confronte aux problèmes de la différence des sexes à celui de la perte et de la castration, mais aussi à celui de la génération. Les quêtes des héros masculins se situent plutôt dans le registre de la conquête, elles sont dominées par l'action plutôt que par l'émotion. Il n'est sans doutes pas hasardeux qu'une place importante soit faite aux réactions affectives dans un drame vécu par des femmes, et que ce soit dans un monde féminin que la passivité se représente de façon aussi explicite. Aristote, lui-même initié d'Éleusis, a été le premier à associer cette passivité de l'expérience émotionnelle au caractère féminin du recevoir (Croissant, 1979), à partir de l'expérience de l'*epopteia*, l'illumination finale des Mystères d'Éleusis. Si les déesses subissent leurs sorts, déterminés par le Cronide souverain, du point de vue de la mère, c'est par la mort qu'elle est contrainte à la passivité, qui, lorsqu'elle l'accepte comme réalité, prend la forme d'un deuil. Ce n'est pas par hasard si c'est Déméter, la mère, qui fait l'expérience du deuil, dans l'organisation sociale grecque, les rituels associés étaient sous l'égide des femmes.

2.7.1 Le pathos d'une mère

Dans « Les mères en deuils », Loraux (1990) examine la relation profonde, certes mythologique, mais aussi politique, qui, « dans le champ grec », existe entre le deuil et les femmes (1990, p.17). L'auteur relève comment les débordements du pathos, associés au féminin, sont une menace pour l'idéal de la démocratie. Le deuil, dont l'encadrement par les rites funéraires illustre cette mise à l'écart du pathos, est, avant tout, une panacée attribuée aux femmes (qui présidaient d'ailleurs aux funérailles). Or, le traitement réservé aux cérémonies funéraires est aussi l'aveu d'une conscience inquiète que « rien n'assure jamais [qu'elles] suffiront à en exorciser la fascination – ce « plaisir des larmes » et du temps suspendu évoqué sans fard dans l'épopée et qui menace le politique dans sa positivité. » (Loraux, 1990, p.21). En effet, « la cité veut vivre et se perpétuer sans discontinuité, il importe que les citoyens ne s'usent pas à pleurer (Loraux, 1990). Loraux remarque comment le théâtre vient récupérer l'excédent affectif et souligner l'importance de la mémoire, offrant ainsi une issue par la représentation et jouant un rôle dans le maintien de l'ordre social : « la représentation du deuil, de sa grandeur comme de ses apories, habite la tragédie, parce que le genre tragique dramatise, à l'usage des citoyens, l'essentiel des exclusions auxquelles procède la cité. » (Loraux, 1990, p.21). L'assignation du deuil aux femmes est une façon de s'assurer d'en restreindre la place, soutient Loraux (1990). La douleur dérange, encore plus lorsque féminine. Aussi, « au premier rang des femmes en deuil, ce sont les mères qui retiendront l'attention. » (1990, p.23), et l'exil de Déméter n'est pas sans évoquer cette marginalisation de celle qui souffre de la plus terrible perte qui

soit, celle de son enfant[44].

Du point de vue de la mère, c'est l'intensité de la souffrance qui la pousse à se retirer. Puis, en arrêtant la production des honneurs dédiés aux Immortels, Déméter manifeste sa colère. « Aux déesses- à celles d'entre elles qui sont mères -, il revient d'aller plus loin, dans le mythe et le rituel qui les créditent d'avoir franchi le pas vers l'acte : de la douleur à la colère, de la colère à la sécession » (Loraux, 1990, p. 67). C'est une lutte de pouvoir dans laquelle se manifeste l'essence du féminin maternel. Par la négative, la figure de Déméter, indique la nature de sa souffrance : « Arrêtée au puits des Vierges (...) Déméter a effacé toute trace de sa maternité, comme pour mieux marquer qu'elle a été dépouillée. » (1990, p.71). Déméter, la mère, possède aussi un côté sombre et redouté, inséparable de son pouvoir nourricier. Ainsi, la fertilité sur laquelle elle préside est lié intrinsèquement à son identité de mère. Gare à celui qui s'en prend à son être maternel...

Si la révolte de Déméter se manifeste par l'exercice de son pouvoir, sa forme, la grève, possède un caractère passif. Le combat des femmes en est-il un souterrain ? Du moins, certainement plus pacifique, la grève étant reconnue comme étant un moyen de pression pacifique. Foley (1994) observe que la menace représentée par la révolte féminine a évolué en s'adoucissant de la théogonie au récit homérique :

> Yet, whereas the Theogony views female wrath and rebellion as dangerous and disruptive to the divine order and potentially devastating to humanity, the Hymn to Demeter emphasizes the creative and positive outcome of Demeter's nevertheless disruptive and dangerous wrath (...). (p.116)

---

[44] La mort de l'enfant est un thème commun à plusieurs mythes de l'Antiquité (Lauraux, 1990).

La colère de Déméter s'avère en effet créatrice, l'aboutissement de sa grève produit plusieurs bénéfices pour l'humanité. En plus de ses Mystères, et des changements générés par la présence de Perséphone, c'est l'expérience même de la perte qui rapproche la déesse des humains. Par le sort tragique que subit Déméter, « des relations affectives d'un type nouveau se sont tissées entre elle et l'humanité. » (Rudhardt, 1978, p.15). Non seulement, Déméter est la seule déesse à avoir connu l'expérience de perdre un être aimé pour toujours, mais elle sait aussi ce qu'est l'amour maternel.

> Perséphone épousant le dieu du monde infernal, Déméter se trouve séparée d'elle comme une mère humaine l'est de son enfant quand la mort le lui ravit. Une relation symbolique s'établit ainsi entre la situation menacée de l'enfant divin et de celle de l'homme mortel. Les divinités qui, tel Dyonisos, ont une enfance, celles qui, telle Déméter, souffrent dans la personne de leurs enfants acquièrent une compréhension particulière de la condition humaine. (Rudhardt, 2006, p.92)

C'est donc par son drame de mère que Déméter devient une figure empathique et bienveillante pour les humains.

2.7.2 Les dons de Déméter

C'est à nouveau la relation qui unit Déméter et Perséphone qui se révèle centrale aux transformations du cosmos. Pour que la vie, végétale et humaine, puisse fructifier, les retrouvailles de la mère et de la fille s'avéreront primordiales. Leur triomphe, bien que mitigé, a entraîné l'expression d'une puissance féminine liée à la fertilité non seulement de la terre mais de la vie en société.

> Le récit, en se focalisant sur la relation entre la mère et la fille auxquelles cèdent successivement les représentants du pouvoir « patriarcal » que sont Hadès et Zeus, place le processus civilisateur sous la protection des femmes alors que le sacrifice sanglant est essentiellement affaire d'hommes. (Calame, 1997, p.129)

Si nous avons souligné l'importance du féminin dans l'hymne et constaté le moyen pacifique de Déméter d'exercer son pouvoir, nous pouvons à ce point nous interroger sur les liens entre humanité et féminité. Nous pouvons comprendre que le processus civilisateur soit sous l'égide des femmes en se rappelant le rôle important des femmes dans l'agriculture. Le don des céréales de Déméter, symbole de l'enseignement de l'agriculture, a entraîné la sédentarisation et la libération des nécessités vitales, ce qui a rendu possible le développement de la vie en société. C'est d'ailleurs ce qui explique que Déméter soit aussi connue comme la fondatrice de la cité (Downing, 1994). Or, comme nous l'avons vu précédemment, l'hymne homérique à Déméter ne nous raconte pas que la déesse fit don des céréales aux rois d'Éleusis, ni ne leur enseigna l'agriculture (Kerényi, 1960/1991). Néanmoins, il y a un écho de ces dons de la déesse dans celui des Mystères. L'initiation était réputée pour entraîner un changement d'attitude chez les initiés : ils devenaient « civilisés », capables de dialogue et de cohabitation (Méautis, 1959a). Déméter se représenterait d'ailleurs, comme Prométhée, « *a giver of cultivation and culture to humanity.* » (Foley, 1994, p.117).

2.7.3 Aperçu de l'approche de Kerényi

Ainsi, comme le dit Kerényi : « on n'écrit pas un poème, pensons-nous, pour dire ce qui est tacitement sous-entendu, comme l'est, dans le cas présent, la relation entre Déméter et les céréales. » (1993/1941b, p.162). Selon le mythologue, le sens du poème transcende cette relation, ainsi que celle unissant la mort au mariage, et s'exprime par le don mystérieux et spirituel que fait Déméter aux rois d'Éleusis. Ce sont d'ailleurs les Mystères d'Éleusis qui ont fait l'objet des travaux plus tardifs de Kerényi (1960/1991). Dès ses premières recherches sur l'hymne homérique, il affirme qu'une relation profonde existe entre les dons de Déméter et que c'est en s'attardant à la figure

de la grande déesse qu'elle peut être explicitée.

> Céréale et maternité ne sont que les enveloppes et déguisements du nucleus intérieur de l'idée de Déméter. Les trois aspects- celui de la déesse mère, de divinité agricole et de déesse d'une sagesse secrète- appartiennent ensemble à la figure de Déméter ; aucun des trois ne saurait être éliminé et les deux derniers en particulier sont étroitement rattachés dans l'hymne. (1993/1941b, p.162,163).

Cette correspondance entre les enseignements de Déméter sur le plan organique et spirituelle a certes quelque chose à voir avec son expérience de la mort, et ne peut être dissocié de la relation à sa fille, qui représente la figure la plus élaborée de la vie sur laquelle elle veille. Si sa sagesse a quelque chose à voir avec l'expérience des limites de son pouvoir sur la vie, notamment à l'aube et au crépuscule, elle s'adresse à tous les humains puisqu'elle embrasse ce soubassement existentiel à partir duquel il est néanmoins possible d'être vecteur de créativité.

Notons que, Kerényi, dans l'introduction de son ouvrage *Eleusis* distingue sa démarche herméneutique de celle de Jung, indépendamment du fait que celui-ci se soit s'est inspiré de ses travaux sur la figure de « la jeune fille » (Koré) (Kerényi, 1993/1941b). Il énonce plusieurs critiques sur le traitement que Jung réserve à la figure de la Koré, notamment parce que Jung l'associe à plusieurs de ses concepts et que ses interprétations ne tiendraient pas toujours la route, ce que Jung aurait lui-même finalement admis. Kerényi estime que ses propres recherches sur « la jeune fille primordiale » (primordial maiden) peuvent s'inscrire dans le développement d'une phénoménologie qui s'ancre dans une philosophie de l'existence (1993/1941b). Ainsi, en guise de riposte à Jung, il défend la bisexualité psychique et décrit les figures mythologiques comme porteuses des « archetypal facts of human existence » (1960/1991, p.xxxii) qui ne désignent ni tout à fait une perspective sur la réalité subjective ni sur le monde objectif, mais met en lumière des conditions préalables de l'existence humaine.

Si Kerényi s'intéresse tout particulièrement à la figure de la jeune fille, c'est qu'il y voit précisément le mystère de ce qui commence, aussi contenu dans l'image du bourgeon, qui lui inspire son concept de mythologème, qui l'amène à aborder les figures mythologiques comme des condensés de vie symbolique (1960/1991). Aussi, à partir de la notion de « *bios* », terme grec désignant l'existence historique de l'homme, il observe que la Koré exprime l'idée de « the *arche* in every *bios* » (1960/1991, p. xxxiii). Autrement dit, c'est une figure qui oriente Kerényi vers la question des commencements. Dans son interprétation, Kerényi endosse la perspective selon laquelle Déméter et Perséphone sont en fait une seule et même figure, une figure double, qui s'exprime parfaitement par le symbole de la céréale qui, à maturité, donne un fruit gorgé de nouvelle semences. Perséphone a d'ailleurs été associée aux semences et à l'épi fauché (Kerényi, 1993), dont la mort est nécessaire au renouvellement de la fertilité. Ainsi, les deux figures, mère et fille constituent des temps différents d'un grand cycle, et si l'une se fait l'espoir de l'autre, la jeune fille ne peut entrer dans une nouvelle vie et devenir fertile à son tour que par une coupure. L'emphase du mythe sur l'expérience de la maternité nous conduit certes à anticiper les liens profonds et fondamentaux entre commencement et finalité, entre *arché* et *télos*, pour le formuler en terme plus abstraits. La figure Déméter-Perséphone porte peut-être en elle les mystères de la mort et de ses liens avec l'origine de la vie, mais comme le rappelle Kerényi (1960/1991), la source de la vie se trouve en deçà du commencement de la vie et celle-ci a une origine masculine et une origine féminine. C'est d'ailleurs ce que le mythe vient si fortement réitérer.

Or, la particularité du féminin qui donne la vie consiste en ceci que, comme le formule Neumann (cité par Kerényi) : « *The woman experiences herself first and foremost as the source of life* » (1960/1991, p.xxxiii). Ce rappel de l'expérience féminine permet

de comprendre mieux le drame de Déméter confrontée à la mort. C'est le point de départ de Kerényi pour entreprendre son herméneutique des Mystères d'Éleusis. Aussi, il rappelle que c'est un fait historique que les hommes et les femmes qui participaient au rituel d'initiation en ressortaient tous changés. Tous ceux qui participaient au rituel initiatique « *seem to envisage the feminine source of life, but not in a intellectual way.*» (1960/1991, p.xxxiii), mais bien de façon expérientielle et donc affective. La remarque de Kerényi concernant les manifestations archétypales du féminin dans la figure Déméter-Perséphone nous amène à distinguer le féminin comme genre du féminin comme modalité d'existence, comme forme inhérente à la psyché humaine, notamment car les hommes et les femmes expérimentent la femme comme première source de vie. Ainsi, et nous y reviendrons au fil de notre interprétation du mythe, la mère s'associe à une fécondité originelle et le père, à la fertilité qui est fruit d'une séparation.

2.8 Conclusion

L'approche de Kerényi illustre comment une herméneutique de l'hymne nous entraîne loin des perspectives féministes modernes, qui se seraient approprié le mythe de Perséphone pour en faire un objet culturel privilégié (Horbury, 2015). Le mythe présente un matériel tellement riche et ouvert à l'interprétation, qu'il est rapidement devenu le terrain des débats entre les différents mouvements à l'intérieur du féminisme moderne. Dans ces approches, parce que le féminisme s'ancre dans la réalité sociale, on traite plutôt le féminin comme genre. Il s'agit de défendre la cause de femmes dans différentes arènes, politique, économique, sociale et familiale, en utilisant le mythe pour dénoncer certains biais liés au patriarcat, mais aussi pour exprimer un type de souffrance propre au féminin. Il devient aujourd'hui difficile d'aborder l'hymne à

Déméter sans observer la place importante dans les études féministes et les nombreux débats qu'il a suscité selon les différentes perspectives féministes comme nous l'avons fait dans les pages qui précèdent. Or, comme l'observe Horbury, il y a un piège à interpréter le mythe sans s'attarder à son histoire.

> *Without differentiating modern form ancient values, feminist interpretations flourish. Indeed, the myth presents a type of crisis epistemology over how to code the events within (...). Contestation over the myth's meaning becomes embroiled in the larger epistemological debates about authentic « feminity » have, in some part, derived from feminists seeking to reclaim the goddess. (2015, p.23)*

Horbury soutient ainsi que les conflits sur les interprétations du mythe témoignent du fait que le féminin est problématique. Or, il y a peut-être un fond plus complexe à ce qui suscite autant de fougue dans le traitement que subit le féminin. Si cette question épineuse transcende le genre, mais concerne un positionnement dans l'être, une interprétation tournée vers la genèse de la vie psychique, inspirée de la psychanalyse, dans la mesure où elle situe le sexuel au fondement de la vie psychique et postule une bisexualité psychique (cf. chapitres 5 et 6), pourrait permettre de comprendre les réactions défensives que suscite le féminin. C'est qu'il y a un déni de la perte, de la mort et des blessures, et donc de la différence, que la science et la modernité risque de nous fait oublier. L'hymne homérique nous aide à sortir de l'oubli cette réalité existentielle de la différence des sexes et des générations, et celle de la mort, en rappelant son importance dans la fertilité. Il en va de l'analyse des liens entre ces thèmes pour découvrir le sens de la fertilité dans l'hymne lorsque rencontré dans une perspective herméneutique, non-historicisante et non-réductrice. Si la psychanalyse sera abondamment évoquée au cours de notre interprétation, c'est qu'elle possède des clés de compréhension de la vie psychique et de sa formation qui pourraient permettre d'approfondir notre compréhension de la fertilité dans sa spécificité humaine. La psychanalyse pourrait aussi être enrichie par l'interprétation d'un mythe pouvant représenter plus spécifiquement un « complexe » développemental féminin, comme

l'ont suggéré les auteurs qui ont proposé un « complexe de Perséphone » (Kulish et Holtzman, 2008).

Des deux aspects du féminin contenus dans l'hymne, en la figure de la fille et la figure de la mère, se distinguent par leur histoire : d'un côté, la mort, la sexualité, le devenir femme, puis de l'autre, le deuil, la maternité, la lutte pacifique et le processus civilisateur. Le mouvement de la vie qui cherche à revenir à l'origine n'est pas sans *télos*, comme le représente Perséphone au terme du mythe. Aussi, le *télos* de la fertilité féminine est de se faire l'origine d'une nouvelle vie. Mais, comme le chante l'aède, pour y arriver, la rencontre du masculin qui sépare, et de la mort, forme absolue de limite, s'impose. Nous approfondirons cette dimension de la fertilité dans le chapitre suivant.

CHAPITRE III

FERTILITÉ ET VIE COSMIQUE : LES CONDITIONS DE LA NATALITÉ

3.1. Des couples en crise dans l'hymne homérique à Déméter

3.1.1 Le couple féminin/masculin

Dans le précédant chapitre, nous avons raconté le mythe de Déméter et de Perséphone pour ensuite effectuer une revue des commentaires et des interprétations de l'hymne homérique, qui, bien que non exhaustive, nous a conduit à découvrir et apprécier la préséance du féminin dans le récit et la trame essentielle qu'y constitue la relation mère-fille. Nous avons aussi pris la mesure des différences dans les interprétations portant sur le sens de l'arrivée brutale du masculin dans le monde uniforme des déesses, notamment en regard du statut de la femme dans un système patriarcal et de son développement psychosexuel. Dire que le mythe parle de la soumission et de la passivité des femmes ou qu'il témoigne d'une pathologie du lien mère-fille revient à ignorer la fertilité et à rester figé dans l'image de l'opposition entre les sexes. C'est donc aussi une façon d'utiliser le mythe pour revendiquer la présence d'une problématique entourant les rapports entre les sexes et de le lire comme symptôme. Or, dans l'hymne, si le masculin fait d'abord effraction, puis entraîne une confrontation, celle-ci fait place à une négociation entre Déméter et Zeus conduisant à une entente finale sur le sort de Perséphone. L'hymne à Déméter se présente ainsi comme le récit

des soubresauts provoqués par un conflit opposant les genres, et de la quête d'un nouvel équilibre dans lequel les rôles sont redéfinis et le monde a retrouvé sa fertilité.

De l'enlèvement violent de Perséphone à son retour qui amène la paix entre les mondes et chez les hommes, plusieurs crises se dénouent et contribuent à transformer l'organisation du cosmos grec (Calame, 1997). Il est intéressant d'observer que l'étymologie du mot crise véhicule le sens de « décider, faire une choix » (Dubois, 2009), qui peut s'exprimer par l'action de trancher, ce qui s'explique entre autre par sa racine indo-européenne « krei » qui signifie « séparer, distinguer » (Seldeslacht, 2001). C'est précisément par la séparation entre la mère et la fille, entre la Terre et les Enfers, qu'est initiée la crise. Elle culmine avec la menace de la mort que fait peser Déméter, forçant Zeus à trancher en vertu d'une répartition du temps de Perséphone entre l'Olympe et Les Enfers. Ce compromis qui prend forme dans l'entente entre Zeus et Déméter permettra de tisser des nouveaux ponts entre les mondes. C'est ainsi par le « dialogue », qui apparaît dans l'hymne par le passage de la confrontation des pouvoirs à leur reconnaissance et prise en compte, que se conclut un compromis créatif, par lequel la fille « renaît ». S'esquive ici un patron primordial à la fertilité : elle est l'œuvre d'un couple. L'entente au sein du couple parental permet le renouvellement de la relation mère-fille sur une nouvelle base, à laquelle correspond, sur le plan cosmique, une nouvelle organisation des rapports entre les mondes.

3.1.2 Le monde de la vie mort et le monde de la mort

Nous avons décrit l'impact de la mort sur Déméter, expérience proprement humaine, manifestée par l'enlèvement de Perséphone. L'hymne dépeint ainsi comment le monde de la mort vient heurter le règne de la vie éternelle en la figure de Déméter. Le gouffre dans lequel est emportée Perséphone illustre bien l'écart à prime abord insurmontable

qui sépare l'Hadès de l'Olympe et qui oppose la mort à la vie. L'expérience est vécue par Déméter comme une perte, c'est le Dieu de la mort lui-même qui lui a enlevé son enfant, ce qui explique sa colère. Mais celle-ci devient le moteur d'une quête, d'un débat avec la mort (quelle réplique que de faire régner la mort sur Terre par la stérilité!), dont le résultat sera une forme de cohabitation entre les deux mondes. Comme le souligne Kerényi, le poème homérique est certes le récit de la fondation des Mystères d'Éleusis, c'est aussi celui de la création du royaume des morts tel que les Grecs le connaîtront, avec Perséphone comme souveraine (1960/1991, p.232). Que signifie pour les Grecs qu'une déesse de la fertilité règne sur le Royaume des morts? Le nouveau règne de Perséphone, comme c'est le cas aussi pour les Mystères d'Éleusis où son histoire aurait été représentée (Kerényi, 1960/1991; Otto, 1938), fait que la mort, ultime inconnue, apparaît comme plus bienveillante aux yeux des hommes, et les Enfers, un peu plus hospitaliers.

En somme, autant l'enseignement du rituel initiatique que l'avènement du destin de Perséphone transforme les rapports entre les différents mondes. C'est par la disparition de la jeune déesse que la crise arrive et par son retour qu'elle est officiellement résolue. Perséphone, celle qui, au terme de du mythe deviendra une Hermès de l'Invisible, ce faisant la messagère qui voyage entre les mondes, devient la figure des nouveaux ponts créés entre l'Olympe, l'Hadès et la terre. Pour les Grecs, le fait qu'une déesse olympienne siège au royaume des morts à temps partiel, « avait annulé la distance infranchissable entre l'Olympe et l'Hadès. » (Eliade, 1987, p.306). C'est par Perséphone qu'est devenue possible le dialogue entre les mondes, elle se fait donc le symbole d'une fertilité qui intègre la réalité de la mort. Conséquemment, pour Déméter, comme pour les humains, le rapport à la mort se trouve apaisé par le nouveau règne de Perséphone. C'est de cette paix établie avec la mort que la déesse de la fertilité semble avoir retiré une nouvelle sagesse qu'elle transmet aux humains, sagesse qui concerne la cohabitation.

3.2. De la création cosmique

3.2.1 Du chaos au cosmos

Les nouvelles relations entre les hommes et les femmes, entre la vie et la mort sont ainsi tributaires d'une crise provoquée par une séparation qui déstabilise le cosmos grec. Entraînant une désorganisation, la crise s'exprime par le chaos. La déchirure, la chute, la perte, l'errance, la colère en sont toutes des figures, qui se démarquent par leur intensité. Comme tout mythe grec, l'hymne homérique à Déméter raconte ainsi le passage d'un chaos à un cosmos, c'est-à-dire l'organisation d'un nouvel ordre permettant la cohabitation dans la différence, celle des sexes et des générations, celle existant entre la vie et la mort, entre le divin et l'humain. Comme le décrit Jager (2005), un cosmos se créé lorsqu'un espace sauvage, uniforme et infini, ici évoqué par l'univers maternel, est divisé en deux domaines distincts et à la fois reliés par un point de jonction symbolique. Un cosmos nait de l'instauration d'un seuil qui organise l'espace et les échanges, permettant la cohabitation. Comme le dit Jager : « *This creative act lays the foundation for all subsequent human acts and relations. It constitutes the beginnings of a human world.* » (2005, p.26). Le seuil, à la fois frontière et pont, crée une distance qui permet de se relier autrement, sur une base symbolique, à l'autre, se présentant alors comme un étranger. Il indique le sens d'une relation et contribue à définir le domaine de chacun, qui peuvent désormais se fermer ou s'ouvrir. Le seuil est à la fois le gardien du dialogue et la promesse d'un échange, il est le lieu de l'apparaître et de la rencontre. Sa création est au fondement de l'établissement d'une relation au sein d'un couple, elle inaugure la vie cosmique et a donc quelque chose à voir avec la fertilité, ce que nous tenterons d'éclaircir.

3.2.2. La condition humaine de l'habitation : sur l'univers de la science moderne et le cosmos grec.

Dans ses « Études d'histoires de la pensée scientifique » (1973), Koyré dépeint comment l'astronomie moderne a troquée la vision grecque du monde fondée sur un cosmos hiérarchisé, géocentrique, pour un univers conçu comme infini et homogène, dans lequel des lois universelles gouvernent sans différence. Cette distinction, réinterprétée par Jager (2005) au fil de son œuvre, permet de comprendre que la science moderne ne nous donne pas accès au même monde que celui des arts, de la poésie et des sciences humaines, dont la psychologie[45]. Pour être plus exact, il faudrait dire que ce sont seulement ces dernières qui dépeignent un monde habitable, capable d'hospitalité, la science nous entraînant plutôt dans un espace neutre et sans frontières, comme en témoigne le règne actuel de la technique et sa croissance exponentielle et infinie. C'est l'absence d'un autre monde auquel se référer, d'un au-delà auquel se relier, qui annule toute possibilité de transcendance, et donc de concevoir un monde habitable et, conséquemment, de penser le langage autrement que comme un instrument. Prenons l'exemple du ciel, qui n'est plus pour nous significatif de divinité, mais est devenu un espace connaissable, à conquérir par des équations et la technique, espace froid et réduits à des particules de matières qui s'entrechoquent ou se dispersent (ce qui ne le rend pas moins poétiques, au vue d'une âme sensible et imaginative, comme le montre par exemple Hubert Reeves dans « Poussières d'étoiles », 1984). La théorie du « big bang » fait contraste avec la vision grecque d'un monde qui se développe par une succession d'événements cosmiques, hétérogènes, sensibles et

---

[45] Jager souligne bien que sa position ne revendique pas l'abolition de la science, il propose plutôt de reconnaître ses vertus et ses limites, et lui redonner la place qui lui revient dans l'horizon du monde cosmique (2010) et ainsi de dégager les sciences humaines et tout particulièrement, la psychologie, de cette difficulté d'avoir à trouver une place « légitime » pour un monde humain habitable, vécu, dans l'univers abstrait de la science moderne. Le fait que cette préoccupation apparaisse dans le domaine de la psychologie apparaît évident dans l'horizon clinique, où la thérapeutique se fonde sur une relation, et conséquemment, se structure comme un cosmos. Le chapitre 7 aborde la fertilité liée à ce cosmos dans le contexte de la psychothérapie.

singuliers. Ces évènements, dont l'intégration requiert un travail culturel (de poétisation, d'interprétation, etc.), sont relatés dans la mythologie, par laquelle les Grecs voyaient leur monde s'humaniser, justement parce que remis en forme par le langage. Nous avons dit que les mythes racontent l'histoire de la naissance d'un aspect du monde tel que les Grecs le connaissaient. Mais ces récits au source de l'imaginaire contribuent encore aujourd'hui à définir l'homme comme un être de cohabitation, capable de dialogue, entouré d'un environnement organisé et sensé, où l'étranger (le voisin, le divin, le monde naturel, etc…) peut être accueilli et rencontré, où on peut être transformé par sa rencontre. On pourrait ainsi dire que la mythologie participe à faire de l'homme un *homo habitans* (2010), formule de Jager qui exprime l'idée que l'homme et la femme sont humains par leur capacité d'habiter un monde qui en voisine d'autres. C'est que la mythologie poétise le monde et le rend ainsi habitable, ce qui n'est pas s'en évoquer les vers de Höderlin ayant inspiré Heidegger, qui en a fait le titre d'une de ses conférences : « L'homme habite en poète » (1954/1958).

L'interprétation du poème de Höderlin conduit Heidegger à appréhender la dimension ontologique de l'habitation et ses liens fondamentaux avec la poésie. Il soutient que : « La poésie est le véritable « faire habiter ». » (1954/1958, p.227), ce qui est une manière de dire que nous nous relions de façon créative au monde par le langage, de façon unique . Ainsi, comme le souligne Heidegger, l'habitation est portée par la poésie, ou plutôt, elle se réalise par la poésie. C'est par son rôle d'aménagement et de liaison entre le ciel et la terre, entre l'absent et le présent, que la poésie se donne comme ce qui « conduit l'homme sur terre, à la terre, et qui le conduit ainsi dans l'habitation. » (Heidegger, 1954/1958, p.230). Si la poésie révèle ainsi l'être de l'homme comme toujours-déjà habitant, le bâtir s'en fait, pour ainsi dire, l'expression, la manifestation. La solidarité entre l'être de la poésie et l'habitation tient ainsi à cette fonction de jonction entre les mondes, qui serait à la source de la créativité particulière du seuil,

qui n'est pas donnée mais exige un « travail », et dont une figure par excellence est le temple.

3.2.3 L'exemple du temple d'Éleusis

Dans l'hymne homérique à Déméter, on raconte que les habitants d'Éleusis construisent un temple en hommage à Déméter dans lequel va se réfugier la déesse en furie (Homère, s.d./2001). Une fois qu'elle aura regagné l'Olympe, les humains pourront entretenir une relation avec elle, par l'intermédiaire de ce temple dans lequel ils continueront de lui rendre hommage. Ainsi, par le temple, la déesse demeurera présente sur terre. Si le temple fait figure de seuil, c'est qu'il est le lieu de l'apparaître de la déesse et ainsi, comme l'autel, il est le symbole de la possibilité d'échanges avec le divin. Comme le dit Jager, l'autel, comme la synagogue ou le temple, constitue la limite d'un domaine terrestre, et, à la fois, un pont vers son au-delà (2010). Plus qu'un pied-à-terre de la déesse, le temple unit ainsi Déméter aux hommes, il la fait exister à Éleusis, par-delà l'histoire de son passage dans la cité, dont il est aussi la trace.

Le temple incarne la possibilité de sa rencontre, qui est *à venir* par la fréquentation. Il est ce par quoi le règne de Déméter se manifeste, il délimite et concrétise son appartenance au cosmos, révèle son « habiter ». Autrement dit, le temple donne le « cadre » et de ce fait, ouvre l'espace de la présence de la divinité. Buytendijk, alors qu'il médite sur l'étude du temple d'Heidegger dans « L'origine de l'œuvre d'art » (1962/1987), remonte au fondement poétique du temple : « L'être de l'essence et de l'existence du temple fonde la présence en devenir de la divinité. » (Buytendjik,1952, p.39). Le temple se dresse, son axe verticale, s'ancrant dans la terre et pointant vers le ciel, se fait invitation à appréhender la transcendance et le mystère, à entrer en présence de l'être poétique de la déesse, et permet ainsi la descente de la déesse sur terre. Comme

le fait la poésie par rapport au monde et aux choses, révélant leurs êtres et les rendant présents en les élevant. Le temple, comme le symbole poétique, invite l'absent à venir se nicher dans le creux du langage et habiter le monde. Si c'est ce sens ontologique de l'habitation sur lequel se fonde le bâtir, il en est de même avec le dialogue qui rend fertile cette entrée en relation avec l'étranger et manifeste la créativité de la vie cosmique. Le temple et la poésie apparaissent comme les terreaux fertiles d'une humanité qui se relie avec humilité au mystère du monde qui l'entoure. Nous voyons ainsi émerger une forme de créativité propre à la structure du seuil. Si le temple est un prototype du seuil, les évènements à l'origine de la fondation du temple et de l'enseignement des Mystères par Déméter pourraient révéler d'autres éléments participants au potentiel créatif d'un cosmos, i.e. à sa fertilité, et éclairer ses liens avec l'habitation. Reprenons donc la lecture du mythe pour approfondir les liens entre l'histoire de Déméter et le thème de la fertilité qui commence à se dégager de notre rencontre avec le récit lui-même.

3.3 L'accueil, la maternité et le don à Éleusis

C'est après avoir appris que Zeus lui-même a approuvé le projet d'Hadès de kidnapper sa fille pour en faire sa femme que Déméter se retire de l'Olympe et se rend sur terre, déguisée en mendiante. Son errance la conduit au puits des femmes en périphérie d'Éleusis, où elle est découverte par un groupe de jeunes filles. Après avoir écouté l'histoire de Déméter, qui explique qu'elle vient de loin et est égarée (dans l'histoire qu'elle raconte, elle a été elle-même kidnappée par des pirates), la fille du chef du village, Kallidiké, l'invite à sa demeure où sa mère, Météneira accueille la déesse et lui offre de devenir la nourrice de son précieux fils Démophoon, né tardivement. Le poète décrit en détail la scène de l'arrivée de Déméter dans la demeure de Météneira et met ainsi en relief l'accueil que reçoit la mystérieuse étrangère. Après avoir été nourrie

selon sa demande, Déméter prodigue à son tour ses bons soins à l'enfant de la femme, jusqu'à ce que celle-ci la surprenne en train de mettre son fils dans un brasier. Or, si Déméter est en colère contre la mère qui a craint les manœuvres déployées pour rendre son fils Démophoon éternel, la réaction de la mère lui a peut-être permis de se relier à la terreur de la mort propre aux humains, et tout particulièrement, celles des mères, dont nous avons déjà évoqué la réputation en Grèce antique (Lauraux, 1990) dans le chapitre précédant. Mais surtout, le fait qu'elle soit elle-même confrontée à l'irréversibilité de la mort par la disparition de sa propre fille aux Enfers pourrait faire en sortes qu'elle comprenne la détresse de Météneira, qu'elle ait de l'empathie pour la femme dont la crainte l'a peut-être confrontée à sa propre souffrance. Sa fille est peut-être immortelle, cela ne l'a pas empêchée de disparaître à tout jamais, ce qui l'a amenée à connaître, d'une certaine manière, l'expérience humaine qu'est la mort d'un être cher. Serait-ce là le moteur affectif de son don ultérieur qui vient tempérer la relation des hommes à la mort- l'enseignement des Mystères ?

À Éleusis, la colère de Déméter est réactivée par une nouvelle confrontation à la limite que constitue la mort pour les humains, mais elle se manifeste différemment. En réaction à l'échec de l'immortalisation de Démophoon, Déméter reprend sa forme divine, puis elle se retire dans sa nouvelle demeure terrestre, le temple construit selon son commandement, à partir duquel elle manifeste son pouvoir sur la vie organique en rendant les champs stériles. C'est à partir de là qu'elle agit sur le monde, en privant les hommes et les dieux de nourriture, ce qui est une assertion par la négative de son pouvoir, mais aussi son entrée en dialogue avec Zeus et dont l'issue sera le retour de la fertilité. Devant cet autre, son frère le Maître-du-Large-Accueil, dont le désir divergeant s'impose, elle manifeste d'abord son chagrin en refusant de jouer son rôle de mère des fruits et des moissons, ce qui est peut-être une manière de dire que, sans sa fille, elle n'est plus mère ? Ce retrait qui a pour effet la stérilité n'est pas sans évoquer la dépression et le deuil, caractérisés en psychanalyse par le retrait du Moi suite à la

perte d'un objet (Freud, 1968/1917) (cf. chapitre 4). C'est d'ailleurs par cette manifestation du retrait de la vie que la pulsion de mort vient s'introduire dans notre parcours (chapitre 5 et 6). Le repli sur soi est le corolaire d'un désengagement du monde, d'un désinvestissement du monde de la vie, et donc de l'exercice de ses fonctions. Pour Déméter, le refus de donner la vie, de faire pousser les plantes, correspond à un refus d'être dans sa déité, dont le sens particulier est la maternité.

Car c'est bel et bien autours de la maternité que se joue le drame de Déméter. Accueillir, prendre soin, nourrir, transmettre quelque chose de soi, ces manifestations de l'amour maternel se déploient au cœur de l'hymne, lors du séjour de Déméter à Éleusis, où elle est elle-même accueillie et nourrie. On lui attribue d'ailleurs un rôle de nourrice, qui n'est pas sans évoquer sa fonction de mère nourricière dans le cosmos grec, comme si le séjour chez Météneira l'amène à renouer avec son être maternel d'une nouvelle manière, alors qu'elle est elle-même souffrante du deuil de sa fille. Elle manifesta sa fécondité dans un endroit où elle a été accueillie en faisant elle-même un don, celui de la vie éternelle à l'enfant terrestre. En suivant la phénoménologie de Gabriel Marcel (1940), nous pourrions dire qu'en guise de reconnaissance pour l'accueil que lui offra la mère, elle lui offre la possibilité de savoir son enfant épargné par la mort et lui enlève ainsi la possibilité d'avoir à s'en séparer.. Elle communique ainsi son amour maternel brut (et égoïste), mais elle exprime ainsi son être maternel « pur » puisqu'elle donne la vie. Or, du point de vue terrestre, toute vie donnée est aussi un don de mort, c'est bien là ce que nous rappelle aussi le passage chez Meteinera. Il est par ailleurs remarquable que par l'enseignement des Mystères, Déméter transmette une sagesse qui concerne l'hospitalité, ce qui existentiellement parlant, est aussi une manière de dire que ce qui fonde l'être humain comme *homo habitans* (Jager, 2010), est précisément l'accueil, le fait qu'il est lui-même accueilli dans un monde étranger. Mais pour en arriver là, Déméter rencontre un échec.

Néanmoins, nous postulons que nous avons affaire ici à une forme de répétition créatrice, au sens où il y a reprise du schéma initial, mais cette fois l'issue en sera fertile, créatrice, comme le manifestent la construction du temple et la fondation des Mystères d'Éleusis. La tentative de dépasser le cadre de ses fonctions en donnant la vie éternelle confronte Déméter à une sorte de castration de son pouvoir, qui reprend la première, perpétrée par Zeus, le père, lors de l'enlèvement de Perséphone. Cet autre, par son intervention séparatrice, limitante, vient provoquer un choc qui génère d'abord le chaos. Dans la demeure de Météneira, nous assistons à l'entrée en crise de la fertilité même, mais aussi, comme nous le verrons, à son changement de signification. Les évènements qui se déroulent à Éleusis font ainsi écho à ceux qui chamboulent la relation entre Déméter et Perséphone, trame principale du mythe, Déméter se heurtant aux limites de son pouvoir pour garder sa fille éternellement auprès d'elle. Cette fois, c'est par l'intermédiaire d'une femme, et surtout, d'une mère, que Déméter rencontre la mortalité et la fragilité de l'être humain.

3.4 La spécificité de la fertilité dans l'hymne homérique à Déméter

C'est ainsi le séjour de Déméter chez Météneira qui fait tourner le vent et provoque une suite de réactions conduisant aux issues créatives de la fin de l'hymne. Nous avons relevé que l'hospitalité des femmes d'Éleusis joue un rôle important dans le récit, d'autant plus que l'hymne met principalement en scène des femmes et que la valence féminine de la rencontre a à voir avec le fait de recevoir, d'accueillir. Déméter, la mère, dont le giron reçoit la semence étrangère est elle-même accueillie comme étrangère alors qu'on lui fait une place dans la demeure du chef du village, village où elle fait ensuite construire son temple. Une fois sa colère apaisée par le retour de sa fille,

Déméter fait « don » de ses Mystères aux habitants d'Éleusis, ce qui est un geste de reconnaissance et expression d'une générosité au fondement de la fertilité. Cette générosité est celle de l'accueil qui constitue précisément le cœur de l'enseignement de Déméter. Pour reprendre autrement ce que nous disions plus haut, l'accueil est précisément ce qui fonde un cosmos. L'hymne homérique à Déméter est donc le récit d'une création cosmique, il illustre l'idée de Jager (2005), selon laquelle tout à acte de création correspond à la création d'un seuil, qui rend le monde habitable. *« Creation is never a question of mere making but rather one of a host inviting a guest.* », a-t-il écrit (2005, p.26), ce qui va dans le même sens que la thèse de Rollo May selon laquelle une œuvre d'art est toujours le fruit d'une rencontre (1975). La nouveauté qui apparaît au terme de l'hymne ne découle effectivement pas d'une simple action productrice ou d'un pouvoir solipsiste comme c'est le cas, par contraste, pour la fertilité de la terre, sur laquelle règne aussi Déméter. Ce n'est pas de façon isolée, par simple volonté et exercice de son pouvoir inné que Déméter change le monde mais plutôt le monde qui est changé par le fruit de la rencontre de la déesse avec les humains, avec la mort et avec ses semblables masculins, Hadès et Zeus.

Ainsi, le champ d'expérience représenté dans l'hymne à Déméter relève d'un cosmos naissant. Au départ, dans un *univers* unidimensionnel et éternel, Déméter assure continuellement la régénérescence de la vie organique. C'est dans ce monde exclusivement féminin, que surgit le masculin, figuré par Hadès, aussi nommé le « Maître-du-Large-Accueil » (Homère, s.d./2001.), celui qui reçoit et contient une infinité d'âmes orphelines. Il représente l'accueil ultime dans un monde radicalement étranger. Perséphone deviendra cette figure de l'accueil bienveillant qui fondera une nouvelle vie dans un monde moins inquiétant car aussi habité par une déesse féminine et olympienne. Cette structure de l'accueil se retrouve ainsi dans plusieurs scènes du mythe, tout particulièrement dans l'accueil de Meteinera, longuement décrit.

Du point de vue des déesses, c'est par l'effraction d'Hadès que l'altérité se manifeste et simultanément, une frontière se trace. On assiste à un début d'organisation malgré la violence de ce premier geste. C'est le premier acte du développement d'une autre forme de créativité sur laquelle porte l'hymne, celui de l'inauguration d'un seuil. Jager décrit une créativité spécifique à l'humain qui s'y maninfeste : « *We may think of human creativity as forever renewing the inaugural gesture that acknowledges another person and another world and that thereby opens a terrain for human habitation.* » (2005, p.26). Cette forme de créativité cosmique est ce que nous trouvons sous l'enseigne de la fertilité dans l'hymne homérique à Déméter. En effet, le retour de Perséphone, et ce qui en résulte de bénéfique pour les hommes et les dieux, est le fruit d'une entente entre Déméter et Zeus par laquelle les frontières posées sont réaménagées en intégrant désormais des seuils, permettant les échanges entre voisins. Cette réorganisation du monde engendre des liens nouveaux qui unissent l'Olympe, la terre et l'Hadès. C'est Perséphone qui, par son rôle de médiatrice, représente ainsi le fruit. Ses mouvements évoquant le dialogue, elle exprime la créativité du cosmos.

La question de la fertilité se pose donc ici dans un autre paradigme que dans celui de la nature. En effet, plusieurs points tournant du récit correspondent à la création de seuils, ce qui nous fait dire que le mythe parle de l'origine de la vie humaine civilisée. Le séjour de Déméter à Éleusis, la fondation du temple, l'enseignement des Mystères et le nouveau rôle de Perséphone sont tous des signes que la fertilité dont il est question dans le mythe n'est pas uniquement celle de la terre, mais surtout, celle de la vie humaine. La fertilité, telle que redéfinie à la fin du récit, concerne la génération de la vie dans sa spécificité propre à l'humain, i.e, celle qui relève d'un dialogue, entre les hommes et les femmes, entre les dieux et les humains, entre les générations et entre la vie et la mort. Elle se situe donc dans un espace intersubjectif. Selon les créations

propres à l'hymne, elle concerne la vie domestique, civile et spirituelle qui est celle de l'humanité. Elle est d'un type différent que celle désignée comme force inhérente à la nature, qui correspond plutôt à la fécondité. Attardons-nous à ces notions de fécondité et de fertilité qui recouvrent deux manières distinctes de créer afin d'approfondir notre compréhension de ce qui est en jeu dans la fertilité dont il serait question dans l'hymne.

3.4.1 Fécondité et fertilité

La fertilité se définit comme la qualité de ce qui est fertile. Être fertile, c'est avoir la capacité de créer un fruit ou de produire abondamment (http://www.cnrtl.fr/). Il est très récent dans l'histoire que la fertilité soit associée à la reproduction sexuelle. Historiquement, le mot a d'abord été associé à la terre et à l'esprit. En 1935, le « Dictionnaire de l'Académie française » n'évoque toujours pas la qualité des gamètes, ni la santé reproductive. Au XVIIIe siècle, le Dictionnaire critique de la langue française (Féraud, 1787-1807) précisait que le mot fertilité ne devrait concerner que la terre et les plantes et que, pour les animaux, on devrait plutôt employer le mot fécondité. Guizot, dans le Dictionnaire Universel des Synonymes de la Langue Française (1861) distingue les deux termes ainsi :

> Le mot fécond donne l'idée de la cause ou de la faculté de produire, d'engendrer, de créer ; et le mot fertile, celle de l'effet ou des produits des fruits, des résultats. La fertilité déploie, étale les richesses de la fécondité. (p.318-319)

La fécondité désignerait une capacité, un potentiel que la fertilité rendrait effective et dont elle témoignerait. Il ne peut y avoir de fertilité sans un minimum de fécondité, qui serait plutôt une caractéristique de l'ordre de l'inné. La fertilité évoque quant à elle l'idée d'une activité de l'homme qui permet à la fécondité de se manifester, ce qu'évoquent les citations suivantes :

> La chaleur du soleil, la pluie du ciel fécondent la terre ; le labour, les engrais la fertilisent. (…) Un esprit, heureusement né, peut être fécond en grandes idées : un esprit naturellement moins fécond, peut devenir fertile par la culture, l'étude et le travail. (…) Les œufs, les semences, les grains, les pépins sont féconds lorsqu'ils ont la vertu de produire : un champ, un arbre, une année, sont fertiles lorsqu'ils rapportent abondamment. (Guizot, 1861, p.319- 320).

La fertilité tiendrait davantage du travail que d'une force intrinsèque et déterminée par la nature, ce qui relève plutôt de la fécondité. Ainsi, ce n'est pas parce qu'un écrivain est un génie qu'il engendrera une œuvre abondante et riche. C'est plutôt l'art de mettre en forme, de mettre au monde et de présenter les fruits de son travail qui est le gage d'une telle fertilité. Nous voyons à cet exemple que la fertilité s'acquiert, comme c'est le cas pour la terre que l'on cultive. Il y a un travail dans le temps, une sorte de « fréquentation de la matière » qui conduit à la création d'une nouveauté ou à l'arrivée d'un changement.

La fertilité a néanmoins un lien étroit avec la fécondité. Elle potentialise sa puissance, qui serait plutôt liée à une disposition, à une ouverture préalable. Comme Gabriel Marcel le mentionne, « disponibilité et créativité sont des notions connexes » (1940, p.82) : il y a une réceptivité fondamentale à toute création, comme le sol poreux qui permet d'accueillir la semence, qui pourrait représenter l'étranger. Le « germe », ce « corps étranger » est d'ailleurs ce que l'on cherche à éliminer lorsque nous stérilisons une surface, un espace, ou nos mains. La stérilité se définit, du point de vue médical, comme étant l'absence de germe, de microorganisme –de corps étranger- qui pourraient « polluer » un objet ou un espace. Nous nous référons par exemple à la stérilité d'une salle d'opération ou d'un pansement. Cette définition met en relief, par la négative, un aspect fondamental de la fertilité et ainsi, de la vie : la rencontre nécessaire d'éléments étrangers. La reproduction des espèces illustre parfaitement ce principe car c'est précisément la rencontre avec cet autre (ici représenté par l'autre sexe), qui fait en sorte que la matrice féconde devienne fertile. Hadès est d'ailleurs un

étranger « polluant », perturbant l'univers impeccable du début de l'hymne, mais il est aussi celui par qui le règne de Déméter, comme celui de Perséphone, portent de nouveaux fruits spirituels pour les humains. L'hospitalité dont témoigne les femmes d'Éleusis pourrait être associée à la fécondité de la matrice qui accueille un étranger et permet à un dialogue de s'instaurer et d'engendrer une entente qui génère de la nouveauté. N'est-ce pas d'ailleurs ce que l'expression « rencontres fécondes » communique?

Dans l'hymne homérique à Déméter, la prairie en fleurs où joue Perséphone en ouverture évoque le côté sauvage de la croissance organique spontanée, qui se rapproche davantage de la fécondité[46]. La fertilité serait, quant à elle, le résultat des évènements vécus par Déméter et Perséphone. Le règne même de Déméter confirme notre interprétation selon laquelle ce n'est pas tant la fécondité qui entre en crise dans le récit mais bien la fertilité, car il s'agit bel et bien du drame de la rencontre de limites existentielles propres à l'humain et de la triangulation permettant à un dialogue de se déployer. La fertilité revient au terme du dialogue entre Zeus et Déméter et c'est selon un commun accord que Perséphone revient auprès de sa mère. Le destin de Perséphone, son devenir déesse et sa renaissance passent par l'entente entre son père et sa mère et son entrée dans la réalité de la mort et du temps.

En somme, la fertilité n'est pas un « état naturel » comme la fécondité, n'est pas, donc, « passive ». Elle implique en effet une dialectique, un travail, un effort culturel, c'est-à-dire une intégration, une contribution de l'étranger. À ce titre, elle est « active », elle est le dépassement ou le devenir de la fécondité. Sur le plan existentiel, la fertilité a

---

[46] Voir le chapitre 6 pour une interprétation approfondie de la scène.

donc toujours comme « terrain » l'intersubjectivité. Elle possède ainsi une valeur heuristique, sans compter son immense potentiel métaphorique. Pour que le rapport à l'autre (autrui, œuvre, passé, inconscient ou monde) soit fertile, un dialogue doit se déployer, et par son mouvement, se faire danse, jeu. C'est la part de créativité de ce dialogue qui appelle à être éclairée : la question de la fertilité ouvre ce champ d'exploration. Dans cette optique, le mythe, un peu comme pouvaient le faire les Mystères d'Éleusis pour les initiés, nous indiquerait l'origine et le chemin de la fertilité propre à la vie en société, à la culture, et de façon générale, au rapport à l'autre, étranger et semblable.

3.4.2 Le rituel initiatique

Les dons de Déméter, qui témoignent de la fertilité des évènements de l'hymne, confirment le sens qui commence à émerger de notre lecture de l'hymne. Malgré la pauvreté des informations que nous possédons sur les Mystères, le secret des initiés ayant été bien gardé comme l'a commandé la déesse, c'est l'enseignement du rituel dont l'issue est la plus directement liée au développement de la civilisation. Lorsque les cérémonies portaient fruits dans l'âme d'un initié, il est dit que son attitude en témoignait. La transformation n'était pas uniquement intérieure, elle se manifestait dans le monde. Comme le mentionne Méautis (1959a), « l'initiation, en effet, n'était pas tout. Elle devait être suivie d'une vie meilleure. Les initiés devaient être « pieux envers les étrangers et les citoyens », comme le dit le vers d'Aristophane (...). » (p.115). Ils devaient en quelque sorte incarner l'attitude du seuil, celle de l'ouverture à l'autre, c'est-à-dire être disposer à le rencontrer dans le respect de sa différence. Leur modèle était Triptolème, un des rois justiciers d'Éleusis auxquels sont enseignés les Mystères et que Déméter aurait chargé de la mission civilisatrice d'aller répandre la culture du blé dans le monde (Méautis, 1959a). Triptolème, traditionnellement représenté sur son char ailé, une gerbe de blé à la main, est le symbole d'une générosité

qui permet « l'anoblissement de la vie humaine », pour reprendre les propos d'Isocrate (Méautis, 1959a). La question du rapport à l'étranger n'est donc pas secondaire à l'enseignement de l'agriculture, mais plutôt son corolaire existentiel. Encore une fois, nous pouvons postuler un lien entre l'expérience de Déméter à Éleusis, où Météneira l'accueille avec respect et confiance dans sa demeure et l'enseignement des Mystères aux habitants de la ville, d'autant plus qu'ils apprenaient justement à cultiver leur humanité par la création de dialogues avec l'étranger. Ce n'est donc pas une vie spirituelle hermétique qu'engendre l'initiation, mais une vie civilisée qui se développe à partir d'échanges fertiles. Comme le dit Jager : « *Humanity can prosper only within a time and place that allows for fruitful exchanges between heaven and earth, man and woman, mother and child, native and stranger.* » (2010, p.187). Le seuil, figure d'hospitalité, représente cet espace défini et ouvert entre soi et l'autre qui permet la rencontre ; c'est le principe essentiel du monde humain et le gage de sa fertilité. Notre lecture de l'hymne homérique à Déméter a d'ailleurs relevé comment différents éléments du récit concernent la création d'un seuil.

De plus, c'est la bienveillance de Déméter qui donnait le courage aux initiés d'Éleusis d'aller à la rencontre d'étrangers. Comme l'observe Méautis (1959a), il y a une part de risque à se présenter dans un monde inconnu, car, comme en témoigne certains extraits d'une pièce disparue de Sophocle intitulée « Triptolème » qui racontait le déroulement de son voyage missionnaire, l'accueil est incertain, la malveillance peut aussi être au rendez-vous. C'est d'ailleurs Déméter qui vint sauver Triptolème alors qu'il était en danger de mort dans une contrée lointaine, ce qui illustre que la déesse était connue comme gardienne de la fertilité culturelle. Comme Otto l'a formulé dans son interprétation de 1939, la leçon d'Éleusis indiquait que c'était par l'intermédiaire « de

dons culturels qui promettaient de surmonter l'animal en l'homme[47] » (p.14) que la vie humaine pouvait s'épanouir dans la paix et l'harmonie. Parmi ses dons, la protection de Déméter était significative pour les initiés, elle leur donnait le courage d'assumer leur mission :

> (...) ils devaient – puisque, eux aussi, objets de la bienveillance de Déméter et de Coré – être de véritables « missionnaires » de tout ce qui pouvaient conduire les hommes à une vie plus douce, moins sauvage, même si cela doit entraîner certains risques. Telle est la suprême leçon d'Éleusis. (Méautis, 1959a, p.118)

Divers aspects de la divinité se trouvent liés par cette vision d'un monde humain à créer : Déméter, la déesse de l'agriculture et de la civilisation, Déméter créatrice et Déméter protectrice.

3.4.3 L'agriculture et l'habitation

Même si les hommes pratiquent déjà l'agriculture dans l'hymne homérique, Déméter est connue dans la tradition antique pour avoir enseigné l'agriculture aux hommes (Eliade, 1987). Comme nous l'avons évoqué au sujet de la mission de Triptolème, des liens étroits existent entre les Mystères et l'agriculture, les deux participant au développement de la vie en société. Si nous pouvons associer chacun de ces dons à une forme particulière de fertilité, organique ou spirituelle, une interprétation classique de l'hymne et de l'évolution qu'il représente dans l'histoire de l'être humain est d'y associer la naissance de la cité, et avec elle, la cohabitation et la création de l'espace public, rendus possibles par la libération des nécessités vitales via l'agriculture (Otto, 1939). Mais il est aussi intéressant d'apprendre qu'une autre fonction de Déméter

---

[47] *Traduction libre.*

l'associe directement à l'institution des lois de la cité :

> *As the goddess who introduced humankind to agriculture, Demeter is associated with the establishment of the polis-centered society. "Cities are the gift of Demeter." Her ancient cult name, Demeter Thesmophoros, may mean "one who gives ordinances to cities".* (Downing, 1994, p.12)

C'est un autre aspect de la fertilité de la vie en société qu'incarne ici Déméter. La loi civile donne une structure à l'espace public, espace faisant figure de seuil dans la cité grecque. De façon générale, la loi qui organise les rapports sociaux les protège aussi en les délimitant (pensons par exemple aux dix commandements ou à l'Œdipe), comme elle permet aussi leur épanouissement. Il y a un lien entre Déméter qui veille sur les rencontres humaines et son rôle d'instigatrice de la loi. Son nom de culte, Déméter *Thesmophoros*, vient de l'association de la déesse aux Thesmophories, un rituel indépendant des Mystères d'Éleusis, réservé aux femmes, dans lequel l'histoire des deux déesses jouait aussi un rôle central (Foley, 1994). C'est d'ailleurs Déméter qui aurait institué le mariage, donnant ainsi un statut social aux femmes, les faisant exister dans l'espace public. Foley (1994), dans son interprétation de l'hymne homérique, soulève que la séparation provoquée par Hadès, et par extension, par Zeus, illustre précisément les enjeux du mariage pour la mère et la fille. Notons ici que le mariage reprend l'épreuve de la triangulation dans le développement du point de vue de la femme, le père ou son représentant venant séparer l'enfant de la mère et contribuant à l'insérer dans l'espace social. C'est par sa liaison avec Hadès que Perséphone développe une nouvelle identité, celle de Reine des Enfers (son nom Perséphone lui est attribué avec cette nouvelle fonction, avant, elle était Koré, ce qui signifie jeune fille, ou parèdre, sorte de doublon de la déesse primordiale qu'elle secondait, soit, sa mère). Son union avec Hadès lui permet de s'inscrire d'une nouvelle manière dans le monde culturel grec. En effet, à l'issue de l'hymne, Perséphone devient significative pour les hommes et les dieux, et ce, de façon indépendante de sa mère. Son identité est liée à

son enracinement dans une nouvelle demeure, devenue la sienne propre, qu'elle partage avec son nouvel époux[48].

Nous pouvons certes relier cette nouvelle organisation que créé le mariage, noyau de l'habitation, à la sédentarité, conséquence du développement de l'agriculture. Mais l'habitation, en tant qu'occupation d'un lieu défini et aménagé, est possible par l'existence de frontières, régies par la loi, dont la fonction est le maintien de la paix sociale. La séparation qui ordonne engendre la naissance du désir, conformément à la vision grecque[49], de même que la capacité de se re-lier à l'autre. C'est d'ailleurs ici que la notion d'habitation se rapproche de l'idée d'incarnation, c'est-à-dire que nous pouvons aussi appréhender le corps comme une maison qui permet d'avoir accès au monde et aux autres. Cette vision du corps, qui se rapproche d'ailleurs de la philosophie du corps de Merleau-Ponty que nous présenterons dans le chapitre 5, inclut ainsi une compréhension du corps comme divisé, manquant, et souffrant, reprise par Freud, que nous faisons d'ailleurs entrer en dialogue avec Merleau-Ponty (1945) dans ce même chapitre qui fera se rencontrer la notion psychanalytique de sexualité avec la condition existentielle de l'habitation. Conformément au concept « jagerien » de l'*homo habitans* (Jager, 2010), capable de cohabitation, les frontières du corps, ses limites et seuils potentiels, permettent ultimement les allers et retours propres au dialogue. De ce point de vue, la fertilité apparaît à nouveau comme le potentiel de vie créative issue d'une séparation originaire.

---

[48] Pour l'approfondissement de cette interprétation sous l'angle du développement psychosexuel, voir chapitre 6.

[49] Nous évoquons ici le mythe d'Aristophane de Platon selon lequel l'être humain dans sa forme actuel est une moitié d'une entité originelle qui a été divisée en deux. La sexualité, mue par le désir de retrouver cet état originaire de complétude, serait le produit de cette séparation (cf. chapitre 5 et 6).

Déméter est la déesse de la fertilité aussi dans le sens qu'elle enseigne la sagesse de la vie en société et fait valoir le potentiel créatif qui lui est inhérent. Si elle est associée à l'institution de la cité grecque, c'est donc aussi car celle-ci est le prototype d'un cosmos, au sein duquel les échanges et les actions peuvent porter fruit. C'est la base de la culture, entendue au sens de la « fructification des dons naturels permettant à l'homme de s'élever au-dessus de sa condition initiale et d'accéder individuellement ou collectivement à un état supérieur » (http://www.cnrtl.fr/). L'étymologie latine du mot culture, « *colere* » signifie entre autre « habiter » (Jager, 2010), ce qui laisse entrevoir les liens entre l'habitation d'un cosmos et la culture, celle de la terre autant que celle au cœur de la vie sociale et spirituelle. C'est d'abord parce que l'être humain est *situé* qu'il parle et agit dans le monde, et ainsi, qu'il participe à son développement. Comme Jager le souligne : « C'est cette capacité à habiter un cosmos qui « fait la différence » entre les êtres humains et les autres formes de vie sur terre. » (Jager, 1997, p. 206). Une autre manière d'appréhender la spécificité de l'humain est son rapport à l'alimentation qui a évolué en se distinguant de celui des animaux.

Les étymologies des mots fertilité et fécondité recouvrent d'ailleurs cette distinction, ce qui peut nous mener à concevoir un rapport évolutif entre les deux formes de rapport à la terre, dans son être nourricier (qui peut être entendue aussi comme métaphore de la mère). Nous avons vu que les deux termes réfèrent à des aspects différents de la création et de l'accroissement de la vie. Ils ont d'ailleurs des racines étymologiques distinctes. Le mot *fertilité* provient du latin *fertilis*, qui signifie « porter des récoltes, des fruits ». Sa racine indoeuropéenne *bher* qui est devenu le latin *ferrer* signifie porter (qui possède la même racine qu'*offrir* et *souffrir*) ; alors que le mot fécondité, du latin *fecundus*, provient de la racine indo-européenne, *dhe* qui signifie têter, sucer, traire (racine partagée avec les mots femme, fœtus, félicité, fellation et foin) (Rey, A & al., 1992). Le mot fécondité semble plutôt associé à l'oralité, et ainsi, à la satisfaction

immédiate, au rapport direct avec le sein ou avec la terre nourricière, alors que la fertilité est associée à une activité de l'homme qui implique une sorte de coupure présente dans la récolte, dans le fait de manger à table, mais aussi dans les offrandes faites aux dieux. La relation initiale de Déméter à sa fille, la Korè, peut se comparer à celle de l'homme préhistorique à la nature, qui vit en continuité avec sa Mère-Nature. Sa façon de se nourrir en témoigne comme l'illustre Jager dans l'extrait suivant :

> Remarquons que la simple action de se nourrir réduit totalement la distance entre l'organisme et l'environnement naturel. La vache et le cheval en train de paître ne laissent aucun espace entre le museau et la terre mère qui les nourrit. Ils mangent de la même manière que l'enfant qui tête le sein de sa mère. Il en est de même pour le lion ou le tigre dévorant sa proie. En cultivant la terre pour sa nourriture et en préparant ses repas, l'homme prend une *distance* par rapport à sa mère-nature. (Jager, 1997, p.207).

L'apprentissage de l'agriculture coïncide avec un changement dans la relation de l'homme à la nature, une sorte de renoncement à l'accès immédiat pour l'abondance future qu'elle permet. Nous trouvons ici l'écho du modèle du développement psychosexuel de l'enfant décrit par Freud (1987/1905) qui, par l'éducation, passe de la recherche de la satisfaction immédiate des pulsions primaires à un rapport secondarisé et édifiant à celles-ci. Du point de vue anthropologique, Freud y a d'ailleurs associé, pour résumer grossièrement, le passage de la nature à la culture (1967/1926). Ainsi, de façon semblable à Perséphone ayant atteint sa maturité de déesse, l'être humain, de façon générale et particulière, s'est distancé de sa mère nourricière, et ce, justement grâce aux dons de Déméter. Il a créé des façons originales de récolter ses fruits et de les consommer. Il a fait entrer cette activité essentielle à la survie qu'est le fait de s'alimenter dans la culture et le social. Le labour, la cuisine, comme la manière civilisée de manger, s'apprennent et se transmettent. En ce sens, ils relèvent d'une tradition, porteuse d'une vie culturelle par laquelle l'humanité s'élève et qui transcende l'individu.

Il y a des liens intimes entre le mythe de Déméter qui apporte l'agriculture et la civilisation et celui de Prométhée, connu chez les Grecs pour avoir fait le don du feu, symbole de la connaissance et de la civilisation, qu'il a volé aux dieux et que Zeus punit en conséquence. Thiboutot, dans une conférence tenue à l'UQAM en 2009, soutenait justement que le mythe de Prométhée raconte la création de la vie civilisée, mais que celle-ci a un prix, qu'elle est « intimement et indissolublement lié|e| à la conscience de l'incertitude, de l'inachèvement et de la mort. » (p.7). En conséquence de ce vol, l'homme est privé par Zeus du feu divin qui lui procurait une vie paradisiaque et oisive, mais, comme le remarque Thiboutot, ce n'est pas ce feu que Prométhée vole pour rendre aux humains, c'est un feu volé de l'atelier d'Héphaïstos et d'Athéna, « un feu artificiel, un feu travaillé et entretenu » (2009, p.5). Ainsi, la vie humaine et civilisée exige un travail, un effort, la richesse de la fécondité originelle ne lui est accessible que par un apprentissage. Désormais, le gain culturel lui permettant de transcender sa condition de vulnérabilité ne lui sera pas accessible sans peine et labeur, comme l'exemple de l'agriculture l'illustre. Or, comme nous l'avons vu avec Heidegger (1954/1958), le « bâtir » relève de l'habitation. Le philosophe prend soin de distinguer certaines dimensions de l'habitation de celle plus ontologique dont il aurait été question dans le poème de Höderlin. S'il relève que l'habitation s'accomplit en partie par le fait de soigner et de prendre soin de la nature, et de tous ce qui croît (ce qui était originellement associé aux femmes et s'exprime par l'agriculture et le maternel), et par le fait de construire des habitats et artefact (fonction édifiante plutôt associée au masculin), il les rejette en bloc parce qu'elles seraient plutôt des manifestations d'une quotidienneté qui détournerait le *Dasein* de lui-même, entretenant un rapport inauthentique à l'existence. Or, comme le souligne Taminiaux, « À l'inverse, Arendt, prend soin de bien les distinguer, et de reconnaître à chacune sa dignité. » (2016, p.89). Arendt critique le traitement qu'Heidegger réserve aux activités humaines et remet de l'avant l'importance de réfléchir sur notre manière concrète d'habiter le monde, à commencer par le travail qui, disions-nous à l'instant, s'est présenté sous sa première forme par l'agriculture.

Corollaire du feu qui transforme la manière de se nourrir de l'humain, le labour est une maîtrise par la technique de la puissance reproductrice de la nature et une première tentative de composer avec les limites de la mortalité en assurant la survie de l'espèce. C'est, dans la pensée que déploie Arendt dans la *Condition de l'homme moderne* (1958/1983), une première forme de réponse à la mortalité qui concerne les nécessités vitales. Le travail, auquel appartient le labour, y correspond à une des trois formes d'activités humaines fondamentales qui sont complémentaires à des conditions spécifiques de l'existence de l'homme, toutes liées à la condition plus générale de la mortalité. Arendt reprend ainsi les catégories identifiées par son maître Heidegger pour mieux les distinguer, mais surtout pour défendre la pertinence de penser autant le rapport à la culture et au bâtir (qu'elle reprend dans les catégories de travail et d'œuvre), que celui de la créativité de l'existence humaine. Elle s'oppose aussi à la perspective d'Heidegger sur la véritable authenticité comme n'étant qu'uniquement accessible dans la solitude - ce qui est un symptôme du fait « qu'il n'y a pas place pour la pluralité dans la pensée de Heidegger » (Taminiaux, 2016, p.89) - et insiste sur le fait que c'est *dans* le monde, par ses paroles et agir, que se dévoile le « qui » de l'homme (Taminaux, 2016). C'est ainsi qu'Arendt (1958/1983) dépasse l'ontologie pour entrer dans le registre politique en identifiant l'action comme manifestation de l'unicité de l'homme. Si nous approfondissons sa philosophie politique dans les pages qui suivent, c'est qu'elle s'intéresse aux formes de vie que les différentes activités de l'homme génèrent.

3.5. Les formes de la *vita activa* dans l'œuvre d'Arendt

Arendt reprend l'expression *vita activa* d'Aristote pour désigner les formes de rapport participatifs – et créatifs – au monde que sont le travail, l'œuvre et l'action et dénonce le fait que la philosophie s'en soit désintéressés au profit de la *vita contemplativa,*

valorisée depuis Platon, et tout particulièrement par Heidegger. C'est l'opposition entre le repos (nécessaire à la contemplation philosophique) et le non-repos déjà présente chez Aristote, mais aussi la fin de la cité antique, qui auraient eu comme impact de reléguer plusieurs formes d'activités de l'homme au rang d'occupations qui détournent de la réflexion (Arendt, 1958/1983). Or, pour la penseuse, la philosophie devrait, plutôt que de sauver l'homme de « l'oubli de l'être »[50], « sauver de l'oubli la quête d'immortalité » (Arendt, 1958/1983, p.56), et ceci, en laissant momentanément la *vita contemplativa* de côté. Autrement dit, elle postule qu'il pourrait être pertinent de se demander ce que *fait* l'homme, pas seulement qui il est, en commençant à s'intéresser à la manière dont il dispose de cette vie unique dont il s'étonne peu, mais dont il cherche pourtant à prolonger la durée. Si, comme le mentionne l'essayiste Alexandre Lacroix[51], la distinction que fait Arendt entre les différentes formes d'activités humaines possède un « caractère légèrement élitiste » et « des préjugés presque aristocratiques qui la sous-tendent » (p.106), elle offre un canevas pour explorer différentes formes de créations humaines et pourrait, de ce fait, enrichir notre compréhension de la fertilité, et ultimement, la relier au phénomène exceptionnel, auquel on s'intéresse pourtant peu en philosophie, qu'est la natalité (Levet, 2016).

3.5.1 Le travail

Parmi les trois formes de *vita activa* que décrit Arendt, la première est donc le travail qui a comme rôle d'assurer la pérennité de l'espèce en répondant aux nécessités biologiques, ce qui explique que ce soit une activité soumise à la répétition et que ses

---

[50] L'expression est de son maître et amant Heidegger et elle évoque la forme inauthentique de l'être dans la quotidienneté.

[51] Nous citons un article tiré de l'édition hors-série du Magazine Philosophie consacré à Hannah Arendt duquel nous avons aussi tiré les propos de Taminiaux cités plus haut (2016) et dont d'autres auteurs sont cités dans les pages qui suivront.

produits soient de courte durée de vie, contrairement à ceux de l'œuvre. Nous sommes ici dans un registre de consommation au sens où le produit du travail, comme celui de l'agriculture, est incorporé dans l'organisme dont il assure la survie et est donc voué à se corrompre. « Le résultat du travail disparaît donc dans le flot du quotidien, il n'en reste rien, même s'il est indispensable au confort. » (Lacroix, 2016, p.107). La condition humaine à laquelle répond ce type de travail est la plus naturelle, c'est celle de la vie organique, en constant mouvement de synthèse ou de désintégration. Le travail prend ici un sens métabolique, et non métaphorique. Ici,

> La vie est un processus qui partout épuise la durabilité, qui l'use, la fait disparaître, jusqu'à ce que la matière morte, résultante de petits cycles vitaux individuels retourne à l'immense cycle universel de la nature, dans lequel il n'y a ni commencement ni fin. (1958/1983, p.142)

Il faut comprendre ici que « La nature et le mouvement cyclique qu'elle impose à tout ce qui vit ne connaissent ni mort ni naissance au sens où nous entendons ces mots. » (1958/1983, p.142), c'est-à-dire, celui de l'apparition et de la disparition d'être uniques et donc irremplaçables. C'est pourquoi Ardent parle, dans ce cas, du travail de « l'animal humain », motivé par la nécessité et soumis aux forces de la nature et à son mouvement infini. Le travail correspond donc à l'effort répétitif d'une action, d'une technique, qui vise à entretenir ce cycle infini et productif, comme le labour l'exemplifie.

Arendt (1958/1983) observe comment la perception du travail a évolué au fil de l'histoire, passant de son mépris en Grèce antique – relégué à la sphère privée, il avait peu de dignité, contrairement aux actions propres à la vie publique – à son apologie, dont le principal promoteur fut Marx. Celui-ci a en effet relevé la productivité du travail, qu'il désigne, avec la procréation, comme « le processus de fertilité vitale. » (Arendt, 1961, p.152). « Pour lui, le travail était « la reproduction de la vie », assurant la conservation de l'individu, et la procréation était la production « de la vie d'autrui » assurant la perpétuation de l'espèce. » (Arendt, 1958/1983, p.152). Malgré qu'Arendt

n'adhère pas à la vision d'une société dont le travail serait la plus haute sphère d'activité, elle salue le rapprochement que fait Marx entre la reproduction de l'espèce et le travail car il met de l'avant sa fécondité intrinsèque :

> Le fameux développement des « forces productives » de l'humanité parvenant à une société d'abondance n'obéit, en fait, à d'autre loi, n'est soumis à d'autres nécessités qu'au commandement primordial « croissez et multipliez », dans lequel résonne la voix de la nature elle-même. » (Arendt, 1958/1983, p.153)

Sans trop nous attarder sur la pensée de Marx, notons, pour la nature de notre propos, que, en regard de la dialectique précédemment développée entre fertilité et fécondité, il n'est pas question de fertilité ici, mais plutôt de fécondité, car il s'agit d'une force intrinsèque, qui engendre de façon spontanée et continue. Ainsi, l'agriculture, même si elle requiert apprentissage et technique, demeure une activité qui entretient et développe la productivité de la nature, comme le travail le fait pour le système, en réponse à des nécessités. Comme l'observe Arendt, on est ici plutôt dans un rapport de maîtrise d'une force de vie innée que dans la création d'un monde humain. Nous pouvons dire que ce type d'activité implique l'attitude de l'obstacle décrite par Jager (1996), qui fait contraste à celle du seuil que nous avons décrite plus haut. L'attitude de domination par la lutte – d'où le choix du terme *obstacle* – elle est le type-même du rapport de l'homme à un univers unidimensionnel et même s'il s'agit de vie, au sens le plus brut, entendons organique, il n'est pas encore ici question de création, ni donc de fertilité, car nous ne sommes pas dans le registre de la rencontre, mais celui de la satisfaction des besoins. Le travail est une manifestation de ce rapport de domination par la technique et sa fécondité s'apprécie par sa productivité, d'ailleurs augmentée par la révolution industrielle (Arendt, 1958/1983).

Arendt entrevoit d'ailleurs dans « l'ascension soudaine, spectaculaire du travail » (1958/1983, p.147), la menace d'une société d'abondance dans laquelle les autres formes d'activités tendent à s'aplanir. Il est vrai qu'aujourd'hui, l'attitude de l'obstacle a prédominance dans le système capitaliste de nos sociétés néolibérales. Cette attitude

se manifeste dans le monde du travail qui obéit au primat de la productivité (de biens, d'argent, de connaissances, de données, etc…) en réponse au culte de la consommation qui envahit désormais la sphère publique alors qu'originellement, elle ne concernait que le privé (Arendt, 1958/1983). Le déraillement d'un tel système pourrait en effet être lié à la disparition de l'espace public qui ne s'accompagne certainement pas par hasard de l'éventuelle perte de conscience de l'homme de sa soumission à ce système de consommation et l'avènement d'un sentiment de futilité. « L'homme ne peut être libre s'il ne sait pas qu'il est soumis à la nécessité, car il gagne toujours sa liberté en essayant sans jamais y réussir parfaitement de se délivrer de la nécessité. » (1958/1983, p.170). Arendt soulève par ailleurs la vacuité d'une société libérée des contraintes du travail par les avancées technologiques, mais qui, de par sa rupture d'avec la tradition et la perte de son espace de dialogue, aurait perdu le sens « des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté. » (Arendt, 1958/1983, p.37). Le chemin qui mène à une société des loisirs a entre autres été tracé par le développement extraordinaire de la technologie par l'œuvre de l'*homo faber,* deuxième forme de *vita activa* qu'identifie Arendt (1958/1983). Or, nous observons même, avec l'obsolescence programmée des objets produits par l'homme, que le monde matériel originellement conçu pour durer, tend à s'incorporer au modèle du travail, en ce sens que les biens – et services- disparaissent de plus en plus vite dans le flot de la consommation. « *Homo faber* voit ses œuvres englouties par le court-terme, comme s'il n'était qu'un *animal laborans.* » (Lacroix, 2016, p.108). Lacroix, lecteur d'Arendt, nomme cette évolution la « liquéfaction des œuvres » (2016, p.108), ce qui, comme nous le verrons, fait contraste avec leur visée de permanence.

3.5.2 L'œuvre

Cette catégorie « arendtienne » englobe les outils, les maisons, les meubles, les écrits et les œuvres d'art[52], bref, tout ce qui est fabriqué par les mains de l'homme par opposition au travail qui est produit par le corps. La question de la durée de vie des objets ou de leurs fonctions est ici secondaire. Ce qui ressort de l'analyse d'Arendt, c'est que cette activité de l'homme vise la création d'un monde spécifiquement humain, stable et habitable qui s'incarne dans des objets comme la maison ou le mobilier. Ainsi, les créations matérielles humaines participent toutes à différents degrés à l'édification d'un monde durable, qui précède et suit l'existence individuelle (Arendt, 1958/1983). C'est d'ailleurs en celui-ci que l'œuvre peut exister de façon autonome et « survivre » à la mort de l'un par la trace qu'elle constitue pour les générations à venir. Ainsi, par cette forme de *vita activa*, l'homme œuvre à bâtir un monde auquel il peut appartenir, ce qui devient/constitue une condition de son existence (Arendt, 1958/1983). Par l'édification de choses qui constituent ensemble l'artifice humain et assurent la solidité et sa durabilité, l'œuvre participe ainsi à la quête d'immortalité de l'homme plutôt qu'à sa survie qui répond à sa mortalité.

En regard du « processus du faire » (1958/1983, p.194) propre à l'ouvrage, Arendt décrit la position particulière de l'homme créateur face à la nature et à son œuvre. Non seulement c'est en faisant violence à la nature dont il tire ses matériaux que l'homme se fait fabricateur – ce que Arendt décrit comme réification – mais il se positionne en créateur d'un monde à la manière de la représentation d'un Dieu créateur. Or, la destruction de la nature, œuvre de Dieu, le mettrait dans une position paradoxale, qui aboutirait à la révolte Prométhéenne remarque Arendt[53]. Nous voyons que, même s'il

---

[52] À noter que la création artistique est une catégorie à part de cet ensemble. Nous ne nous y attarderons pas ici.

[53] Arendt rappelle comment dans l'Ancien Testament c'est plutôt un rôle de gardien de la nature et de maître des bêtes que devait avoir l'homme, ce qui est par ailleurs une vision plus harmonieuse et respectueuse de sa relation à la nature.

s'agit ici de créer un monde humain, c'est aussi dans le registre de l'obstacle décrit par Jager (1996) que se situe l'*homo faber*. C'est en effet en position de maître et de seigneur – de la nature et de son œuvre – que se situe ici l'homme créateur, aussi capable de destruction.

La détermination de la fin et des moyens propre à la fabrication d'objets la distingue des autres formes d'activités humaines. Elle est le corollaire de la position de toute-puissance de l'homme, spécifique à cette forme de *vita activa.* « Le travail, pris dans le mouvement cyclique du processus vital corporel n'a ni commencement ni fin. L'action (...) n'a jamais de fin prévisible. » (Arendt, 1958/1983, p.196), alors que, dans la création d'œuvre, l'*homo faber* est celui qui décide de la finalité de son ouvrage, l'accomplit, puis en dispose. C'est là, au risque et péril de l'humanité, que le développement exponentiel de la technologie repousse toujours plus loin les limites des nouvelles capacités que lui prodiguent les connaissances et les outils qu'il développe de plus en plus complexes. L'idéal de contrôle de soi et de son image, le primat de la « gestion » et de la performance propre à la post-modernité et du capitalisme, pourraient aussi être compris comme l'idéalisation, du moins, le surinvestissement de *l'homo faber*. Arendt décrit bien la forme et la position de l'homme face à son œuvre :

> L'*homo faber* est bien seigneur et maître, non seulement parce qu'il est ou se fait maître de la nature, mais surtout parce qu'il est maître de soi et de ses actes. Cela n'est vrai ni de *l'animal laborans,* soumis à la nécessité de sa vie, ni de l'homme d'action, toujours dépendant de ses semblables (Arendt, 1958/1983, p.196).

Car, comme le remarque Arendt, l'homme est ici seul avec l'image de son produit et seul avec son œuvre dont il peut disposer à sa guise, non sans avoir développé ses habiletés, et avoir déployé des efforts de fabrication. Ce n'est pas d'une créativité qui appartient au registre de la fertilité telle que nous l'avons définie plus haut dont il s'agit ici, mais encore d'une forme de fécondité, par laquelle l'homme produit un objet, recréée un modèle.

Or, parce qu'il participe à l'édification d'un monde humain, l'*homo faber* contribue au façonnement d'un espace dans lequel se manifeste une forme d'activité plus éphémère et insensée du point de vue des nécessités de la vie, mais qui marquerait notre insertion spécifique et unique dans le monde humain, à savoir, l'*action*, qui regroupe la parole et l'acte, troisième forme de la *vita activa* (Arendt, 1958/1983). La visée de l'œuvre appartient de ce point de vue à la téléologie de la civilisation, au même titre que l'action :

> Le devoir des mortels, et leur grandeur possible, résident dans leur capacité de produire des choses – œuvres, exploits et paroles – qui mériteraient d'appartenir et, au moins jusqu'à un certain point, appartiennent à la durée sans fin, de sorte que par leur intermédiaire les mortels puissent trouver place dans un *cosmos* où tout est immortel sauf eux. (Arendt, 1958/1983, p.139).

La cité, matérialisation de ce cosmos, est un lieu créé des mains de l'homme comme support pour l'organisation de la vie en société. Elle est le support de cet espace où l'apparition et la disparition des hommes est irrévocable de par leur unicité et leur appartenance à une communauté.

> La naissance et la mort des êtres humains ne sont pas de simples évènements naturels ; elles sont liées à un monde dans lequel apparaissent et d'où s'en vont des individus, des entités uniques, irremplaçables, qui ne se répéteront pas. (Arendt, 1958/1983, p.142).

Alors que la nature tend à effacer la mort, par le continu renouveau de la vie, à l'inverse, dans le monde des hommes, la mort et la naissance sont les limites infranchissables à partir desquelles peut se déployer une vie unique et significative. Aussi, il n'est sans doutes pas anodin que Déméter, la déesse ayant connue la condition de la mortalité soit associée à la fondation de la cité. Comme nous l'avons vu, c'est un geste qui marque tout spécialement le passage de la nature à la culture. L'hymne homérique à Déméter peut d'ailleurs être interprété comme un récit qui démontre comment le changement du rapport des hommes à leur Mère-Nature produit un potentiel de vie spécifique au genre

humain. La fertilité de cette vie s'exprime ici par le concept d'*action,* catégorie à part de la *vita activa* dans la théorie d'Arendt, car c'est uniquement par elle que la nouveauté peut apparaître dans le monde humain. C'est parce que l'action engendre une vie transcendante à l'homme qu'Arendt y voit une manifestation de la quête d'immortalité.

3.5.3 L'action et ses conditions

Originellement associée à la sphère publique telle qu'elle était conçue au temps de la Grèce antique, l'action est directement liée à la pluralité, i.e., au fait d'être plusieurs à cohabiter dans un monde organisé, et de ce fait, politique, dans lequel chacun a la possibilité d'agir et de parler et, par ses actions, d'apparaître dans son unicité et d'engendrer de la nouveauté. Ce n'est en effet que par la parole et l'acte qu'une vie humaine se distingue (car elle manifeste ainsi son unicité), et advient, à proprement parler, car c'est par elles qu'elle s'insère et se dévoile dans le monde humain (Arendt, 1958/1983).

Les conditions humaines de l'action, donc impliquées dans ce qu'Arendt désigne comme « la révélation de l'agent » (1958/1983, p.231), sont donc la pluralité et la natalité. La pluralité humaine tient au fait que nous sommes à la fois égaux et différents. Si nous pouvons nous comprendre sur la base de l'égalité, pour nous manifester dans notre individualité et témoigner de notre altérité – nous distinguer – nous agissons et parlons, deux manières de signifier aux autres notre existence. Le paradoxe ici est que notre singularité ne peut qu'apparaître dans l'horizon de la pluralité : « une vie sans parole et sans action (…), ce n'est plus une vie humaine, parce ce qu'elle n'est plus vécue parmi les hommes » affirme Arendt (1958/1983, p.233). En faisant apparition dans une communauté, et par elle, dans le réseau des communautés qu'est le monde humain, l'homme existe pour d'autres et ainsi, répond d'une certaine façon à sa

condition de mortel par le fait d'assumer sa natalité. Il faut comprendre que, « *To the Greek mind, to be denied access to the public realm meant therefore to be bereft of full humanity.* » (Jager, 1991, p.142), ce qui revient au sens d'un proverbe grec que Jager traduit ainsi : "*One single human being, considered in the absence of a relationship to another, is in fact no human being at all.*" (Jager, 1998, p.2). Bref, l'intersubjectivité est la condition existentielle de l'existence humaine.

L'action, parce qu'elle révèle un potentiel de commencement est « comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle. » écrit Arendt (1958/1983, p.233). C'est en ce sens qu'elle est tributaire de la condition de la natalité. Pour Arendt, l'action permet le « dévoilement » du *qui* de l'homme et cela implique une initiative, un élan qui fait apparaître quelque chose de neuf, malgré que cela comporte un certain risque du fait de l'incertitude de la tournure des évènements et de l'accueil qu'il recevra. C'est donc toujours dans l'horizon du monde que l'homme a le potentiel d'agir bien que cela implique aussi d'assumer la fragilité et l'imprévisibilité de ce qu'il peut engendrer. Car, et c'est là qu'Arendt relève la fragilité des affaires humaines, l'homme qui agit et parle est bel et bien agent, mais il est aussi patient, i.e. passif face à la réaction, à la réponse de l'autre, de la communauté, de la tradition, etc… L'organisation du cosmos grec, séparé entre espace public et espace privé était jadis lié à une conscience de la fragilité des lois et de la créativité infinie de l'action, comme en témoignait d'ailleurs l'aspect protecteur et civilisateur de Déméter. C'est d'ailleurs pourquoi Arendt envisage la cité grecque comme une issue favorable qui la structure et lui donne un sens.

3.5.4 La *polis* grecque

L'organisation politique de la cité grecque permettait la création d'un lieu de rencontre où la parole et l'action pouvaient être mises en commun, un lieu d'échanges dédié à cette vie spécifiquement humaine. « Avant que les hommes se mettent à agir, il fallait un espace défini et une structure où puissent avoir lieu toutes les actions subséquentes, l'espace étant le domaine public de la *polis* et sa structure la loi » (Arendt, 1958/1983, p. 254). La *polis* n'était pas seulement rendue possible par la fabrication d'un monde physique durable mais aussi parce que le maintien de la vie organique et toutes les tâches associées au travail et à l'œuvre étaient reléguées exclusivement au domaine privé (Arendt, 1958/1983). Désencombrée des nécessités vitales et des rapports utilitaires, donc aussi de l'économique, la *polis* devenait le champ de déploiement spécifique de l'humanité par les actions et les paroles des hommes. Elle était fondée sur la foi des Grecs en la pertinence et en la fertilité des échanges et des actions qui permettent le « vivre ensemble ». Cette foi aurait pu être entretenue par le culte de Déméter, car nous trouvons l'écho de la mission de Triptolème dans la description que fait Arendt de la *polis* dans « La condition de l'homme moderne » (1958/1983) :

> La polis proprement dite n'est pas la cité en sa localisation physique ; c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent. « Où que vous alliez, vous serez une *polis* ». Cette phrase célèbre n'est pas seulement le mot de passe de la colonisation grecque ; elle exprime la conviction que l'action et la parole créent entre les participants un espace qui peut trouver sa localisation juste presque n'importe quand et n'importe où. C'est l'espace du paraître au sens le plus large : l'espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition. (Arendt, 1958/1983, p.258)

Ainsi, si la *polis* est l'espace du « par-être », c'est que c'est *par* elle que les hommes peuvent *être*, au sens d'*être humain* et ceci est lié à la pluralité. « La *polis* devait multiplier les occasions d'acquérir la « gloire éternelle », c'est-à-dire, multiplier pour chacun les chances de se distinguer, de faire voir en parole et en acte qui il était en son

unique individualité. » (Arendt, 1958/1983, p.256). De ce fait, le « qui » de celui qui parle et agit ne se cristallise pas dans une essence, il se révèle en faisant signe. L'*action* met en scène l'être de l'homme : c'est par elle qu'il advient. Ainsi, l'action, bien qu'intangible, marque l'apparition dans le monde de quelque chose d'essentiellement nouveau qui parle de l'homme et elle se raconte : son identité est de ce fait narrative. Relevons qu'il n'est pas ici dans la position du créateur, mais plutôt de participant. S'il peut transformer le monde par ses paroles et ses actions, il se trouve aussi transformé par cette expérience, il en va de la réciprocité de la rencontre avec le monde et les autres qui en font partie. Ainsi, « Bien que chacun commence sa vie en s'insérant dans le monde humain par l'action et la parole, personne n'est l'auteur ni le producteur de l'histoire de sa vie. » (Arendt, 1958/1983, p.242). Le caractère imprévisible de l'action relève d'une part de ses effets sur le domaine des affaires humaines, « le réseau de relations humaines, qui existe partout où des hommes vivent ensemble », et dont l'ancêtre est la *polis,* et d'autre part, de ce qu'il reçoit en héritage et qu'il médiatise. L'expression de Minkoswki, *« Mit der Welt werden »* (qui signifie « devenir *avec* le monde », une mutation de la formule d'Heidegger de « l'être-au-monde »), que reprend Buytendijk dans la « Phénoménologie de la rencontre » (1952), véhicule cette idée d'Arendt que l'homme naissant ne peut advenir dans le monde qu'en se faisant « patient de l'histoire », expression qui vient de Gadamer (1960/1996), dont l'herméneutique philosophique trouve écho ici :

> Nous avons une vie humaine à vivre et à construire, et cela non pas en affirmant notre présence dans le monde en voulant le modeler ainsi à notre façon et lui imposer cette présence, mais au contraire, en venant, solidaire de lui, *puiser aux sources vives qui sont les siennes*, en y trouvant sa vraie, son unique raison d'être. (Minkowski, *in* Buytendijk, 1952, p.40)

Notons le changement de perspective de l'action par rapport à l'œuvre ici : la source n'est pas le soi. Il ne s'agit pas de chercher à maitriser le monde ou à lui imposer une vision, mais de poursuivre une histoire déjà commencée, de s'en faire le répondant, en assumant le rôle d'héritier de la *tradition.* Avec ce que la pensée d'Arendt nous révèle

sur la condition humaine, nous pouvons dire que la fertilité de la vie humaine est liée à l'existence d'un monde commun au sein duquel peuvent entrer en dialogue les générations passées et futures. Le potentiel de la *polis*, en tant qu'espace qui se crée dès que deux être se rencontrent, ce qui nous permet d'ailleurs de l'associer au seuil, réside en son pouvoir de faire fructifier le neuf (l'action et la parole), déposé en elle. Si la fertilité se mesure aux fruits de l'action, celle-ci est intimement liée à la condition de la natalité, une forme de créativité intrinsèque à un espace de rencontre, qui se fait espace de jeu dans la fertilité, proposition dont le chapitre suivant fera l'exploration. L'instauration et l'inauguration d'un seuil correspond ainsi à la naissance d'une forme de créativité nouvelle. Les conditions existentielles sous-jacentes à l'action, repérées par Arendt- la pluralité et la natalité – apparaissent ainsi intimement liée à la fertilité.

3.6 La natalité, aux sources de la fertilité

Qu'est-ce qui, dans l'existence de l'homme, rend possible l'engendrement de quelque chose d'essentiellement nouveau ? L'*action*, telle que la décrit Arendt, est le mode d'apparition de l'humain : par ce qu'il fait ou dit, ce qu'il est se manifeste. Il s'agit d'une sorte de naissance « existentielle » au monde, qui reprend la première, en se faisant commencement et nouveauté. Le fait de participer au monde, d'y mettre son grain de sel, est une façon d'exercer notre liberté, en répondant de notre condition de natalité, qui correspond au fait d'être-né, sur laquelle les philosophes ne se sont d'ailleurs pas beaucoup penchés remarque Arendt, bien trop obsédés qu'ils ont été par la mort [54]. Car la naissance est un évènement extraordinaire rappelle Arendt

---

[54] Arendt dénonce dans un article (La mort de Virgile) cité par Levet (2016), «le piège où les philosophes modernes sont tombés, faisant de la mort l'« horizon de la vie » » et, du même coup, de la vie « un don vicié par la mort ». La mort est pour Arendt, le rappel que « la vie nous est donnée sous certaines conditions et rien d'autres. » (p.82).

(1958/1983), un commencement toujours inédit qui rejaillit dans l'initiative qu'implique le commencement de l'action, qui possède toujours un caractère imprévisible et donc, miraculeux parce qu'inattendu. Avec la naissance, apparaît dans le monde un être nouveau, plein de promesses, car capable de « miracles », mot qu'Arendt dénude de sa charge surnaturelle pour désigner la « capacité de déjouer les prévisions, de briser l'enchaînement causal. » (Levet, 2016, p.83). Ainsi, c'est certes en vertu de l'individualité, mais au-delà de son pouvoir propre, le fruit original de la rencontre d'un individu avec le monde, les évènements dont ses actions et paroles sont l'origine, qui peuvent faire changer le cours de l'histoire. Arendt voit justement dans l'alléluia chrétien, qui chante « un enfant nous est né », « le génie d'avoir fait de la naissance d'un enfant la pierre angulaire de sa foi dans un possible salut du monde. » (Levet, 2016, p.83). C'est d'ailleurs l'œuvre « Le Messie » de Haendel qui a éclairé Arendt sur « « l'espérance et la foi dans le monde » dont la naissance est porteuse. » (Levet, 2016, p.83). Cela a permis à Arendt de comprendre que chaque enfant qui naît est chargé d'espoir pour ceux pour qui les commencements sont déjà affaires du passé et qui se rapprochent de la fin de leur existence.

> Avec tout enfant qui paraît, c'est non seulement la puissance des commencements qui châtoie, mais l'« espoir » de ce qu'il y aura quelqu'un pour empêcher le monde de se défaire, dirait Camus, de « sortir de ses gonds », dit Arendt, citant Shakespeare. (Levet, 2016, p.83)

À sa façon, Perséphone, l'enfant au cœur du drame de la fertilité symbolise aussi cet espoir porté par le bourgeonnement de la vie. Un espoir qui concerne d'ailleurs l'épanouissement d'une vie humaine et sa postérité, et ceci, dans la pleine conscience de la mortalité comme condition humaine. Sa mère est aussi associée à la fondation de

la cité, ce qui nous encourage à faire le parallèle entre la fille et la vie qui est portée par l'action, la vie naissante au cœur même de la cité. Kerényi (1993/1941) s'est attardé à la figure de la Koré – la jeune fille – pour faire la description d'un mythologème associé au bourgeon, à la vie qui débute, qui se fait promesse (c.f. chapitre 1). La vie qui s'exprime, qui se déploie dans sa fraîcheur et sa vigueur. La vie naissante, par sa fragilité, implique courage. Comme la naissance au monde qu'évoque le concept d'action d'Arendt, le retour de l'enfant en tant que Perséphone à la fin de l'hymne fait penser à une renaissance. Cette seconde naissance marque sa nouvelle insertion dans l'« espace public », car c'est à partir de ce moment qu'elle aura le potentiel d'intervenir sur le sort des mortels, ce qui est tributaire de sa nouvelle identité. Comme nous l'avons relevé plus haut, c'est au fil des évènements de l'hymne qu'elle deviendra une déesse à part entière avec une place et une fonction bien à elle et cette issue est directement liée au échanges entre son père Zeus et sa mère Déméter. C'est d'ailleurs comme si l'hymne à Déméter nous indique qu'une nouvelle vie est toujours le fruit d'un couple. Autrement dit, l'épanouissement dans la maturité, l'entrée dans la fertilité, l'accès au champs social, toutes ces manifestations du devenir de l'individu actif et participant au monde sont aussi liées aux relations entre père et mère, entre foyer et espace social, entre soins et lois. Perséphone, comme nous l'avons vu, devient aussi le symbole qui relie deux mondes étanches et en fait un couple, le monde de la vie et celui de la mort, ou encore, celui de l'Hadès et celui de l'Olympe.

Comment relier l'association de cette structure du couple tributaire de la naissance de l'humain avec l'issue de l'hymne ? Nous avons déjà mentionné que les dons de Déméter qui visaient l'anoblissement de la vie humaine étaient liés à une forme de fertilité existentielle, propre au genre humain et qui se trouvait incarnée dans l'idée de la *polis* grecque, notamment, par l'attitude d'ouverture à l'autre. Le concept d'action d'Arendt a permis de préciser la forme de vie naissante qui peut apparaître dans l'espace public, et plus largement dans un cosmos. Le fait de dire que la fertilité est

toujours tributaire d'une rencontre révèle qu'elle dépend donc toujours d'un couple, ce qui est une autre façon de dire, dans le langage d'Arendt, que la condition existentielle de la natalité est intrinsèquement liée à la pluralité. En tant que mythe d'origine qui raconte la naissance d'un enfant au monde, avec tous les tiraillements que cela implique, mais aussi car les nombreux couples de symboles représentés dans l'hymne (le ciel/la terre, la mère/l'enfant, le soleil/la lune, etc..) donnent l'impression de regarder ce modèle de la création humaine à travers un kaléidoscope, il est difficile de passer outre la pluralité comme caractéristique de la fertilité dans cette œuvre.

3.6.1 Pluralité et altérité : les conditions du couple

Dès les premières pages de la *Condition de l'homme moderne*, Arendt (1958/1983) insiste sur la condition de pluralité propre à l'action, « seule activité qui mette directement en rapport des hommes », et par laquelle la vie prend une signification spécifiquement humaine. Pour les Romains, dire « vivre » était l'équivalent de dire « être parmi les autres », relève-t-elle. Elle note d'ailleurs la différence entre les récits de Paul et de Mathieu dans la Genèse. Chez Mathieu, il est dit que « Dieu *les* créa mâle et femelle » (plutôt que « Dieu créa l'homme » chez Paul) et cela est pour Arendt, révélateur de la condition existentielle de la pluralité. La pluralité est, pour l'auteur, nous l'avons vu, « la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne ne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant encore ou à naître. » (1958/1983, p.42, 43). Nous pensons qu'il n'est pas hasardeux que la pluralité comme condition d'existence de l'homme s'exprime de façon originelle par un couple formé d'un homme et d'une femme, malgré qu'Arendt ne se soit pas attardé sur la question. En effet, la différence des sexes concrétise l'idée qu'il faut non seulement deux humains pour exister comme tel et pour éventuellement créer, mais aussi, qu'il existe originellement une altérité, une

insurmontable différence entre eux. Ici, la pluralité en tant que condition de la nouveauté prend racine dans le modèle de la sexualité, essentielle à la conception, puis à la mise au monde d'un enfant. Nous voyons que nous ne sommes pas dans une logique de reproduction de l'espèce ici, où l'être naissant serait indifférencié, simple maillon de plus à une chaîne continue, mais plutôt dans une perspective de « création » d'un individu unique. La différence est donc elle-même conditionnelle à la natalité, en tant que reprise de cette première apparition dans le monde qu'est la naissance. La naissance est tributaire d'une séparation, comme l'illustre l'hymne à Déméter, et la natalité en est sa réalisation, car elle est l'aboutissement heureux de cette confrontation aux limites qui apparaissent avec l'existence d'autrui. Le conflit entre Déméter et Zeus exprime autant la difficulté que la fertilité de la coexistence, qu'Arendt a pris soin de souligner, comme le résume Grunenberg :

> La pluralité, c'est la diversité, la différence, et la dispute. (...) Arendt présente un argument tiré du contexte grec : la pensée débute seulement avec la dispute, à commencer par le dialogue avec soi-même. Pour elle s'est en quelque sorte la forme fondamentale de la pensée. (Grunenberg, 2016, p.31).

Autrement dit, l'altérité, même si elle peut provoquer un choc, et une réaction, n'est pas sans rôle dans le développement de l'humanité. Le tiers qui se fait le garant de la paix n'est jamais acquis, il est à honorer régulièrement. Les prochains chapitres auront comme objet l'exploration du versant psychique de notre interprétation existentielle. La différence des sexes est une donnée fondamentale. Aussi, il n'est pas anodin que la dispute racontée se déploie entre un « homme » et une « femme ». Voyons comment Levinas relie de façon plus explicite qu'Arendt l'altérité à la différence des sexes.

3.6.2 L'altérité du féminin

Dans son essai « le temps et l'autre » (2007), Levinas s'attarde sur les notion d'altérité et de transcendance, et ce, à partir de la féminité et donc de la différence des sexes en

général, qui lui est apparue « comme une différence tranchant sur les différences, non seulement comme une qualité, différente de toutes les autres, mais comme la qualité même de la différence. » (2007, p.14). C'est que nous avons affaire, dans la sexualité, à une différence qui « se situe à côté de la division logique en genres et en espèces. » (2007, p.77) et à partir de laquelle peut être rendue possible la notion de couple. La différence n'y est ni une contradiction, bien évidemment, (on dit l'homme et la femme, pas l'homme ou la femme), mais « pas non plus la dualité de deux termes complémentaires, car deux termes complémentaires supposent un tout préexistant. » (2007, p.78), et cela impliquerait de poser l'amour comme fusion, soutient Levinas. Or, dans la relation amoureuse, l'altérité de l'autre se conserve, elle ne se font pas dans un tout, observe Levinas. S'il y a volupté possible, *eros*, c'est précisément parce que la dualité, et donc l'altérité, persiste, résiste.

Levinas identifie dans le féminin la manifestation de l'altérité pure, qui ne se soumet jamais complètement à la conscience ou à son dévoilement dans la lumière : « la façon d'exister du féminin est de se cacher, et ce fait de se cacher est précisément la pudeur. » (2007, p.79). L'autre qui se dérobe au regard, à la possession, à la connaissance, c'est l'autre qui est envisagé dans l'amour. L'altérité du féminin est l'exemple qui permet à Levinas de caractériser la relation du face-à-face particulier à l'*eros*, où la pluralité et la proximité coexistent. Il s'agit ici de la collectivité intime d'un couple. L'autre y est paradoxalement présent sur le mode de l'absence, c'est cette sorte d'échec de la présence qui y est « précisément sa présence comme autre. » (2007, p.89). Et le point de fuite de cet autre est le temps, statue Levinas : « La relation avec autrui, c'est l'absence de l'autre ; non pas absence pure et simple, non pas absence de pur néant, mais absence dans un horizon d'avenir, une absence qui est le temps. » (Levinas, 2007, p. 84-85). L'autre qui appartient à l'horizon de l'avenir, même s'il se dérobe, en quoi peut-il être vecteur d'une « victoire sur la mort » (2007, p.84) ? C'est bien à la fertilité de la rencontre que cette question de Levinas nous ramène… Car, étrangement, le

retour de Perséphone, absente la majorité de l'hymne, cachée dans l'Invisible, où elle devient femme, correspond au retour de la fertilité organique. Ses allées et venues seront désormais liés au passage du temps, et la fertilité à la promesse de son retour, qui symbolise une forme de victoire sur la mort, en tant qu'elle représente l'espoir de la mère et la promesse d'une vie plus douce dans l'au-delà.

3.6.3 De l'*Éros* à la parentalité

Le fait que la première différence soit celle des sexes et que celle-ci soit insurmontable est ce qui ouvre le champ de l'*eros*, ce désir de liaison qui devient le moteur des rencontres humaines et qui s'explique, dans le mythe d'Aristophane du Banquet de Platon, par le fait de ne pas être « complet » et de rechercher un paradis perdu originaire, moteur et finalité du désir. Nous trouvons l'écho de la réplique de Diotime à Aristophane dans le Banquet dans la pensée de Levinas qui voit dans l'union du couple non pas la fusion, mais la création de quelque chose de bien et de beau. L'enfant en est la forme la plus accomplie. Buber écrit, au sujet de l'espoir qu'il véhicule : « (...) voilà la réalité de l'« Enfant » : cette manifestation de l'Unique, ceci qui est plus qu'engendrement et naissance, cette grâce de pouvoir recommencer, recommencer sans cesse, recommencer encore et toujours. » (Buber, 1959, p.221). L'espoir que porte l'enfant est précisément fonction de son altérité.

Levinas attribue à la paternité, et plus largement à la parentalité, la « fécondité du moi ». Le fils étant « un étranger, qui tout en étant autrui, est moi : la relation du moi avec un moi-même, qui est cependant étranger à moi. » (2007, p.85). Il n'est pas question de relation de pouvoir, ni de propriété, ni de sympathie, et pas non plus de causalité, ici. Il s'agit plutôt de l'accomplissement de « la perspective d'avenir ouverte par l'*eros* » (2007, p.86). Autrement dit, la génération n'est pas seulement le renouvellement d'une vie, mais si elle se fait victoire sur la mort, c'est qu'elle est aussi

naissance nouvelle, ce qui rejoint l'idée d'Arendt d'une promesse véhiculée par l'apparition dans le monde d'un être qui amène du neuf. « La paternité n'est pas simplement un renouvellement du père dans le fils et sa confusion avec lui, elle est aussi l'extériorité du père par rapport au fils, un exister pluraliste. » (2007, p.87). Levinas voit dans le rapport du père au fils, une jonction particulière de l'altérité et de la temporalité dans « la transcendance temporelle du présent vers le mystère de l'avenir. » (2007, p.89). Nous pourrions aussi le dire du rapport de la mère à la fille : nous avons vu comment c'est le père et son représentant qui altère le rapport en miroir de Déméter à sa fille initialement « parèdre », donc figure double et qui, par son passage dans l'Hadès, se distingue et devient déesse à part entière.

3.6.4 L'enfant, symbole de la fertilité

Dans l'hymne à Déméter, tout se passe pour, selon la vision de Zeus, de manière à altérer le rapport initial de fusion entre la mère et l'enfant et à temporaliser leur lien. Pour que Perséphone puisse assumer son rôle d'héritière, elle doit non seulement être séparée et se différencier de sa mère, mais aussi trouver sa place dans l'ordre des générations, dans celui des genres et dans le monde des Dieux. Lorsqu'elle revient des Enfers, elle est comme une étrangère, au sens où une part d'elle-même, désormais rattachée au temps et à la mort, échappe à sa mère, et se tient comme différence irréductible entre elles, comme mystère. Leur séparation et la temporalisation de leur relation participent au nouvel ordre créé. Même, nous pourrions dire, pour être plus précis, qu'elles en sont les vecteurs. Ici, la fertilité découle justement de la différence introduite par le père, ainsi que par la mort et le temps (cf. chapitre 6). Plus précisément, elle est le fruit de la séparation par le père, elle est réponse à la mort et inscription dans le temps… L'altérité, les mystères de la mort et de l'autre, participent donc à la pluralité liée au monde humain. La pluralité dans la parentalité est aussi liée au fait que c'est par

le couple, donc autant par la fonction précise de la mère, qui nourrit et prend soin, que par celle du père qui sépare et introduit au social, que Perséphone s'individualisera, qu'elle naîtra au monde en honorant sa naissance (l'image de son retour des Enfers, comme une pousse qui renaît au printemps, est ici évocatrice). La maternité apparaît plutôt reliée à la fécondité ici, comme première forme de parentalité, et la paternité plutôt de l'ordre de la fertilité quand on lui associe la fonction de tiers. Nous avons vu que l'espace public, et plus largement l'espace culturel humain, en tant qu'espace où se manifeste l'homme par son action et ses paroles, où il est susceptible de rencontres, est tributaire d'un tiers, et de ce fait d'un processus de médiatisation. La créativité inhérente à cette structure sera approfondie dans le chapitre suivant qui porte sur la relation mère-enfant comme origine de la vie psychique. L'hymne homérique à Déméter prendra un nouveau sens quand nous l'associerons au *fort-da* freudien.

CHAPITRE IV

JEU ET FERTILITÉ : DE L'EXEMPLE DU FORT-DA À LA CONSTITUTION INTERSUBJECTIVE DE LA PSYCHÉ HUMAINE

4.1 Introduction

En plus d'être un mythe fondateur – celui de la fondation des Mystères d'Éleusis - l'hymne homérique à Déméter reprend aussi, comme tout bon mythe grec, le modèle cosmogonique, en ce sens qu'il raconte les évènements à l'origine de la création d'un cosmos, ce que corrobore l'interprétation présentée dans le dernier chapitre. Or, la particularité du mythe des déesses de la fertilité est qu'il porte sur le potentiel créatif de ce cosmos même. Notre lecture du mythe a fait ressortir que le parcours de Déméter ne nous raconte pas comment la déesse a obtenu son pouvoir sur la vie organique et sa croissance, que nous rangeons plutôt sous la bannière de la fécondité, mais plutôt, comment elle a traversé, dans le lien à sa fille, les épreuves qui permettent à la vie humaine de fructifier, à son potentiel, spirituel, social, culturel et domestique, de s'épanouir et de se transmettre.

Nous avons vu que les Mystères d'Éleusis, le rituel initiatique qu'elle enseigne aux hommes, leur offrent la possibilité d'un épanouissement spirituel et que la nouvelle présence de Perséphone aux Enfers donne l'espoir d'un accueil bienveillant dans l'au-

delà. L'entente sur les allées et venues de Perséphone donne non seulement une autre signification à la marche des saisons, elle symbolise aussi une nouvelle relation entre le monde de la vie et celui de la mort et en assouplit la frontière. Nous avons aussi relevé comment l'initiation fait la promotion d'une attitude d'ouverture à l'étranger. La *polis* grecque, lieu symbolique de rencontre et d'échanges créatifs qui devait incarner cette mission, est associée à Déméter, d'ailleurs connue comme étant la fondatrice de la cité, dont la dimension organisatrice propre au cosmos s'incarne ici par la loi civile.

Le concept de natalité d'Arendt a permis de développer notre compréhension de la fertilité dans le mythe comme étant une forme de créativité spécifique aux affaires humaines qui se manifeste précisément dans un espace de culture hérité de la *polis* grecque. La fertilité, intimement liée aux conditions existentielles de la natalité, se présente ainsi comme étant le potentiel de vie véhiculé par les actions et paroles d'un individu initié à la culture. Le potentiel d'incarner la tradition avec originalité est en ce sens tributaire d'une appartenance au langage. Cette vie qui foisonne dans l'intime, dans le social, dans le politique, se présente comme étant liée à un espace structuré comme un *cosmos*, c'est-à-dire, un espace intersubjectif. La natalité nous a aussi conduit, à partir des expériences de la féminité et de la parentalité, telle qu'interprétées par Levinas, à réitérer et décliner l'altérité de l'autre dans l'intimité des liens conjugaux et de filiation. La pluralité comme effet de la différence est aussi liée à la fertilité de l'existence humaine.

Si nous nous sommes attardés jusqu'ici à la signification de la fertilité en question dans l'hymne à Déméter, et donc aux issues créatives proposées par le récit, une étude des épreuves de la déesse mère et de la déesse fille pourraient bien enrichir notre compréhension de ses conditions originelles. Il y a ainsi un sens que nous avons à peine

effleuré jusqu'ici et qui concerne les liens entre l'accès à un espace culturel et social, et le drame de la séparation mère-enfant raconté dans l'hymne à Déméter. Le mythe nous raconte en effet que la capacité de créer de la nouveauté dans le monde humain découle d'un accès à un nouvel ordre qui implique une série de bouleversements et d'épreuves déchirantes. Celles-ci s'avèrent donc aussi potentiellement édifiantes, et donc, surmontables. Nous proposons de nous attarder ici à la manière dont elles le deviennent, à partir des évènements racontés dans l'hymne, en nous concentrant momentanément sur la relation mère-enfant, si centrale dans l'hymne à Déméter (Foley, 1994). Car, en-deçà de la question « œdipienne » souvent évoquée pour analyser l'hymne à Déméter – nous nous référons par exemple à Kulish & Holtzman (2008) qui suggère de désigner le complexe de Perséphone comme pendant féminin de l'Œdipe (nous y reviendrons dans le chapitre 6) – le drame de la séparation de la mère et de l'enfant est au cœur de l'hymne. C'est justement le fait que le récit soit centré sur cette séparation et qu'il souligne l'importance de la perte dans le devenir humain qui nous amène à nous tourner vers la psychanalyse, cette discipline herméneutique qui interprète la vie psychique à partir de l'histoire de la relation de l'enfant à son environnement et à ceux qui le composent et dont il dépend. Ainsi, par cette exploration des liens entre un rapport au monde créatif et la relation primordiale à la mère, les pages qui suivent marqueront l'entrée de la question de la fertilité dans le champ du psychique.

4.2 La séparation de la mère et de l'enfant dans l'hymne

Jusqu'ici nous avons vu que l'enlèvement de Perséphone, aussi violent et tragique puisse-t-il être, apparaît comme étant à l'origine de cette possibilité de créer un lien avec un étranger et de cohabiter en paix. Souvenons-nous que le retour de Perséphone, concomitant avec celui de la fertilité, est d'ailleurs le résultat des négociations et de l'harmonisation du conflit entre Zeus et Déméter à son sujet. La mère souhaite avoir sa

fille auprès d'elle tandis que le père se soucie de lui donner une place distincte aux Enfers, où elle deviendra souveraine de son propre domaine. La finalité de l'hymne correspond certes aux retrouvailles de la mère et de la fille, mais le plan de Zeus de faire de Perséphone l'épouse d'Hadès s'accomplit aussi et par ce mariage, la déesse atteint sa maturité et entre, pour ainsi dire, dans la sphère « sociale », ayant sa place distincte dans le panthéon grec. Comme sa mère qui séjourne parmi les hommes à Éleusis, elle visite un monde étranger, les Enfers. Or, la jeune fille s'y enracine, en fait son domaine à l'extérieur de celui de sa mère, ce par quoi, implicitement, passe son émancipation, représenté par le grain de grenade, symbole du mariage et de l'initiation à la sexualité. Un des résultats des évènements de l'hymne est la création de son foyer auprès d'Hadès avec qui elle règnera sur le monde souterrain. La fertilité rime donc ici avec maturité, celle de Perséphone, une fois revenue des Enfers.

À la fin de l'hymne, Perséphone renaît de sous terre comme une jeune pousse au printemps, elle apparaît aussi pour la première fois aux humains et aux dieux avec sa nouvelle identité de déesse et ses pouvoirs propres qui changent le monde. La métamorphose de Perséphone, qui va dans le sens de sa maturation et du développement de son identité propre, est donc, selon le récit, provoquée par l'intervention initiale d'un référent paternel. L'enlèvement corrobore, au niveau développemental, avec l'entrée dans la triangulation, catalysée par l'apparition du père, représenté par Hadès, qui agit avec l'approbation du père, par lequel le rapport fusionnel de Déméter et de Perséphone sera altéré. La psychanalyse a justement attribué au père le rôle de tiers permettant à l'enfant de se différencier de sa mère. La fonction paternelle, qui désigne les effets produits par la présence d'un référent paternel (homme d'une autre génération), propulse l'évolution psychique de l'enfant. Le mouvement qu'il engendre va dans le sens progressif du développement de l'identité, de l'individuation et de la réorientation des pulsions et du désir (Chasseguet-Smirgel, 1988).

De ce point de vue, la trajectoire de Perséphone pourrait raconter, de façon allégorique, le développement psycho-sexuel par lequel l'enfant devient un adulte mature. Le récit de la jeune déesse illustre ce sentier parsemé d'embûches et de zones d'ombres, sur lequel la fille est confrontée à la réalité du masculin, et donc de la différence des sexes, et à la question de sa place dans l'ordre des générations. Ainsi, les épreuves de Perséphone s'apparentent aux défis de la construction psychique qui conduisent à l'émancipation et à la maturité. Il s'agit en quelque sorte du développement d'une conscience qui prend en compte le principe de réalité et le champ social. C'est d'ailleurs pourquoi nous l'associons à l'Œdipe : il s'agit du développement et de l'intégration du *Sur-Moi* freudien et des interdits qu'il incarne[55]. Or, la découverte de la sexualité, la création d'un couple, la fondation d'un foyer et l'inscription dans le social, toutes ces étapes que traverse Perséphone sont pourtant subséquentes à la possibilité de surmonter la première séparation d'avec la mère.

Nous avons évoqué, dans le chapitre précédent, le parallèle entre l'effet de l'introduction à l'agriculture sur le rapport des hommes à la terre-mère, et celui du sevrage sur le développement humain. Comme l'agriculture qui a entraîné la création de la cité, l'abandon du sein par l'enfant est une étape cruciale dans l'accès au champ social : il concorde avec l'apprentissage de la manière civilisée de se nourrir à table et le début du partage avec la famille autours d'un repas commun. La séparation de la mère possède donc un *telos* qui va dans le sens de la civilisation et qui est porté par le référent paternel. Le drame de la perte archaïque représenté dans l'hymne à Déméter nous invite à appréhender certains évènements et défis aux sources de la possibilité même de parcourir ce sentier développemental, vecteur d'une nouvelle fertilité. La

---

[55] Nous nous attarderons à ces dimensions, véhiculée par la figure de Perséphone dans le chapitre suivant

psychanalyse, selon laquelle ce n'est pas qu'une simple tendance interne qui explique le développement, mais bien la rencontre de celle-ci avec un environnement, travaille précisément avec le postulat que les premiers fondements du rapport au monde se situe dans l'histoire de la relation à la mère. Dans l'hymne, c'est justement la figure de Déméter, symbole de l'origine, qui nous rapproche davantage de la réalité de l'enfant qui vit la première séparation.

4.3 Le drame de la perte et l'exemple du *fort-da*

L'enlèvement de Perséphone précipite Déméter devant la réalité de la perte et le mythe fait le récit de ses réactions à l'événement. Pour la déesse mère, sa fille chérie, le fruit de ses entrailles, est disparue à tout jamais. Il est bien connu que pour les Grecs, personne ne revient jamais des Enfers (Méautis, 1959b). La terre qui se fend pour laisser passer le char d'Hadès qui ramène Perséphone aux Enfers évoque la déchirure que créé la séparation pour les deux déesses. L'événement prend la forme d'un arrachement qui provoque une absence douloureuse. Souvenons-nous que, dans un premier temps, ignorant le sort de sa fille, Déméter part à sa recherche, flambeau à la main, chargée de l'espoir de la retrouver. C'est lorsqu'elle comprend la séparation comme étant définitive qu'elle entre dans une sombre errance. Elle se transforme en vieille femme qui ne peut plus enfanter, ce qui en fait un figure de la stérilité. Son retrait de l'Olympe et son enfermement dans sa péplos noire, son errance évoquent la mélancolie, en laquelle la perte demeure stérile. À partir de ce point, la quête de Déméter consiste à trouver un moyen de surmonter la perte. Sa première tentative, qui prendra la forme d'une répétition, la confrontera d'une nouvelle manière à sa souffrance et ne la conduira pas directement à l'issue créative permettant de l'apaiser.

4.3.1 De la passivité du trauma à l'activité par le jeu symbolique

Au terme de son errance, la déesse de la fertilité se retrouve à Éleusis, et sous une apparence humaine, elle se fait embaucher comme nourrice d'un jeune enfant. C'est à partir de la proximité que lui offre ce rôle qu'elle entreprend en cachette de rendre le jeune Démophon immortel en le mettant sur un brasier. Ainsi, Déméter, alors qu'elle est confrontée à la mortalité par la disparition de sa fille, s'occupe en cherchant à en effacer toute trace chez un enfant dont elle a soin. C'est donc un peu comme si, par son activité, elle défie la mort et tente de triompher d'elle, de la dominer. Or, surprise par la mère qui est terrifiée par la découverte de la nature de ses soins divins, Déméter est violemment interrompue dans son entreprise. De façon semblable à la répétition souvent observée en clinique, à son insu, la suite des évènements l'entraînent dans une répétition dans laquelle elle est à nouveau confrontée à la limite de la mortalité et à l'inévitable disparition des êtres aimés comme réalités humaines. Il s'agit en ce sens d'un échec de la répétition au cœur de laquelle Déméter revit une castration.

Il y a, dans cet épisode, une tentative de la part de Déméter de reprise de pouvoir, aussi de réparation, et celle-ci marque le passage de la passivité à l'activité dans la chaîne de ses réactions à la nouvelle que sa fille est aux Enfers, et nous observons que d'une certaine manière cette activité prend la forme d'une répétition de la scène initiale. Freud a observé une réaction semblable chez un enfant dont la mère s'absentait et dont il analyse le jeu dans la première partie d'«Au-delà du principe de plaisir ». Il s'agit de l'essai dans lequel il introduit le concept de pulsion de mort (1927/1976a). Il y aborde le célèbre jeu de la bobine, le « *fort-da* », nom formé des mots *fort* (loin) et *da* (ici) prononcés par l'enfant, qui accompagnent les mouvements de la bobine avec laquelle il s'amuse pendant l'absence de sa mère. Comme dans le mythe de Déméter et de Perséphone où nous assistons aux réactions de Déméter à l'absence imposée de sa fille, le petit enfant subit d'abord, dans la passivité, l'absence de sa mère. Ensuite, de façon créative, il développe un jeu répétitif qui l'absorbe et dans lequel Freud repère un

patron qu'il reconnaît dans l'expérience du tout-petit de l'absence de sa mère : il jette la bobine loin de lui, la faisant ainsi disparaître sous un meuble, puis, en tirant sur le fil, il la fait réapparaître. C'est tout le drame de la disparition de l'être aimé que remet donc en scène le petit, mais, dans ce cas-ci, observe Freud, il maîtrise la situation. C'est lui qui fait disparaître l'objet représentant sa mère, comme il le fait réapparaître. C'est ainsi que le traumatisme de l'absence de la mère a été repéré par Freud dans le jeu de l'enfant. Nous voyons dans les efforts de Déméter pour rendre immortel un humain, une manifestation semblable à celle décrite et analysée par Freud : le renversement d'une situation traumatique subie par l'enfant en une activité créative de représentation.

Freud observe que « Le premier acte, le départ, formait un jeu indépendant et que l'enfant reproduisait cette scène beaucoup plus souvent que celle du retour, et en dehors d'elle. » (1927/1976a, p.18-19) et ce, malgré qu'il était évident que le retour de la bobine procurait davantage de plaisir. Freud explique comment l'enfant prend le contrôle sur la situation en la recréant dans un jeu. Non seulement c'est lui qui fait réapparaître l'objet, mais c'est aussi lui qui, à la différence de la situation réelle, le fait disparaître. Il se vengerait ainsi, sur un plan symbolique. Ce jeu, suggère Freud, pourrait rendre beaucoup plus tolérable l'absence de la mère, malgré qu'il ne procure pas de satisfaction immédiate : « Le grand effort que s'imposait l'enfant avait la signification d'un renoncement à un penchant (à la satisfaction d'un penchant) et lui permettait de supporter sans protestation le départ et l'absence de la mère. » (1927, p.17). Autrement dit, la manière qu'avait l'enfant de s'occuper dépassait la simple distraction ou l'amusement, et son jeu serait en lien avec la nécessité imposée de faire son deuil de la satisfaction immédiate que pouvait lui procurer antérieurement la présence non-interrompue de sa mère. C'est néanmoins l'aspect répétitif de la situation désagréable qui retient l'attention de Freud.

En effet, le père de la psychanalyse questionne les bénéfices que pourraient retirer les enfants – comme les traumatisés – de la reproduction des évènements à caractères désagréables dans le jeu. La satisfaction à substituer « l'activité du jeu à la passivité avec laquelle il avait subi l'événement pénible » (1927/1976a, p.19) pourrait expliquer en partie le gain à faire d'un événement pénible un « objet d'élaboration psychique » (1927/1976a, p.19-20). Freud, reconnaissant un plaisir directement associé au jeu, poursuivra toutefois son questionnement « au-delà du principe de plaisir », en portant la suite de son élaboration théorique sur la compulsion de répétition par laquelle il introduit ses premières hypothèses sur la pulsion de mort et son interaction avec la pulsion de vie (par antagonisme, puis intrication). À partir de ce point dans la théorique freudienne, la pulsion de mort « désigne une catégorie fondamentale de pulsions qui s'opposent aux pulsions de vie et qui tendent à la réduction complète des tensions, c'est-à-dire à ramener l'être vivant à l'état anorganique. » (Laplanche & Pontalis, 1988, p. 371). La recherche d'un état antérieur manifestée par la répétition intéressera tout particulièrement Freud, y voyant une manifestation de la pulsion de mort. C'est du rapport de force entre la pulsion de vie et la pulsion de mort que nait la créativité dans le jeu et l'hymne homérique à Déméter reprend remarquablement ce schéma narratif de façon figurative et tragique. La rupture dans le flux naturel et continu de la vie y devient au final une occasion de créer des nouveaux ponts avec la monde de l'invisible, le refuge des absents. C'est d'un débat entre les puissances destructrices et les fécondes qu'émerge un dialogue harmonieux et créatifs entre celles-ci. De même, le *fort-da* freudien nous permet de comprendre autrement en quoi le jeu entre les forces antagonistes dans le traitement de la perte peut déboucher sur une nouvelle capacité de générer de la nouveauté par la représentation dans la répétition. Notons toutefois que l'éclairage de Freud sur les liens entre la destructivité[56] et la compulsion de répétition

---

[56] Selon Winnicott, ce n'est pas juste la frustration due au principe de réalité qui génère la destructivité mais c'est le processus par lequel l'enfant réussit à se séparer de la mère, à sortir de la fusion, i.e. à la mettre au dehors de lui. On pourrait donc dire que la destructivité est créatrice dans la pensée de

reste limité. Nous explorerons davantage la dualité pulsionnelle dans les chapitre 5 et 6, alors que le rapport entre ces figures de vie et de mort sera revisité à partir du mythe. Pour l'instant, notre étude théorique se concentre sur la créativité potentielle de la répétition qui est généré par une séparation. Ricœur nous intéressera ici car il met de l'avant l'aspect édifiant de la pulsion de mort dans les écrits de Freud.

4.3.2. Deuil et créativité

Dans son étude de l'œuvre freudienne, Ricœur (1965) met en relief, dans les idées de Freud, les bénéfices du jeu et sa part créative. Le jeu, tel qu'éclairé à partir de l'exemple du fort-da, permet une adaptation saine à la réalité et offre une contenance à la frustration. Comme l'écrit Ricœur : « Le déplaisir lui-même est maîtrisé par le moyen de la répétition ludique, de la mise en scène de la perte de l'être aimé. » (1965, p.301). Il est intéressant de se rappeler que, si Freud, accaparé par sa perspective énergétique, s'est attardé à la forme pathologique de la répétition, la dite « compulsive », son intérêt pour celle-ci est né des névroses de guerre et de la résilience au trauma et à la perte. Comme le suggère Ricœur (1965), cette activité qui traite la part traumatique de l'absence peut aussi témoigner d'une créativité potentielle associée à la pulsion de mort :

> Le *fort-da* de l'enfant incite à réserver, pour la pulsion de mort, un autre champ expressif que la compulsion de répétition et même que la destructivité : cette autre face non pathologique de la pulsion de mort ne consisterait-elle pas dans cette maîtrise du négatif, de l'absence et de la perte impliquée dans le passage au symbole et au jeu ? (1965, p.302)

Winnicott, car c'est par elle que l'enfant « fabrique la réalité « (1975, p.237). Nous y reviendrons plus bas.

Si c'est l'histoire – le drame – à la source de la représentation qu'a identifié Freud dans le jeu de la bobine de son petit-fils, nous pouvons voir dans « la genèse du signe à partir de la maîtrise de la privation dans le jeu du *fort-da* » (1965, p.405) une manière universelle de se consoler d'un paradis perdu. Il est ici question de consolation parce que le signe se définit comme visée de ce qu'il désigne, il est en conséquence « vide », c'est-à-dire qu'il représente sur le mode de l'absence. Or, le sens des signes vient de leur relation aux autres signes et donc de leur appartenance au langage, sans quoi ils demeurent ouverts quant à leur sens. Ces éléments constitutifs du langage que décrit Ricœur s'inscrivent dans « la dialectique de l'absence et de la présence » (1965, p.404) par laquelle peut être mis en parallèle la phénoménologie du langage et la psychanalyse, par rapport à l'ambiguïté du sens qui appelle l'interprétation. Le *fort-da* devient ici un fil qui relie la psychogénèse au sens du langage :

> En alternant le *o* du *fort* et le *a* du *da*, l'enfant articule absence et présence dans un contraste signifiant : du même coup, il ne subit plus l'absence comme une panique massivement substituée à une présence lourde et saturante ; la privation – et donc aussi la présence- ainsi dominée par le langage, est signifiée et transformée en intentionnalité ; la privation de la mère devient visée de la mère. (1965, p.405)

La description de Ricœur met en lumière comment la production de signe est une solution créative car elle permet de transformer l'expérience que fait le petit de la perte (ou la mère, comme c'est le cas dans l'hymne), mais aussi comment en retour, cette expérience transforme sa relation à sa principale figure d'attachement, par la naissance de la représentation et l'entrée dans le langage. Comme le souligne Ricœur, cette modification, qui constitue le chemin vers la culture, implique un deuil, ce dont Freud a d'ailleurs rendu compte dans d'autres travaux :

> L'exemple du *fort-da* n'est pas isolé : *Deuil et Mélancolie* nous enseigne que c'est au-delà des objets archaïques perdus que peut s'établir une relation à l'objet qui ne soit simple répétition de la situation archaïque. Cette manière de *faire son deuil de l'objet* rappelle l'institution du signe qui est universellement renoncement à la présence brute et visée de la présence dans l'absence. (Ricœur, 1965 p.405)

C'est notamment la créativité dégagée par l'intégration de la perte qui permet à Ricœur d'associer la capacité de représenter à l'histoire de la naissance du signe. Autant du point de vue culturel que du point de vue psychique, il y a quelque chose de potentiellement édifiant dans l'épreuve de la séparation de la mère, mais faudrait-il rappeler, si nous souhaitons rester près du mythe, cela passe aussi par des répétitions morbides et la mélancolie. C'est néanmoins de ce parcours circulaire qu'une potentialité peut naître du traitement de la perte. Car le deuil exige un travail d'élaboration psychique par lequel les liens avec la personnes perdue peuvent se desserrer progressivement. Freud a décrit le processus intrapsychique du deuil comme travail de séparation modulant le rapport à l'objet qui peut ainsi continuer d'exister, à l'intérieur de la psyché, par la représentation. Il suggère que, pour se faire, l'objet doit se voir assigner une place bien à lui dans la psyché, sans quoi, « L'ombre de l'objet tombe sur le moi » (Freud, 1917/1968) et il y a stagnation dans la mélancolie, qui est l'effet du sadisme retourné contre le moi, confondu avec l'objet perdu, pour lequel est éprouvé une haine. En somme, la relation à l'objet doit se transformer, une certaine distanciation se créer et l'absence s'intégrer comme réalité, pour que puisse se faire le deuil, sans quoi c'est la plongée dans la visqueuse et stérile mélancolie, qui est une manière de préserver l'objet intérieurement sans s'en séparer. Comme l'indique la parabole chrétienne : « si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. » (Jean, 12 : 24, p.1073). La sortie de la fusion implique la perte, mais aussi la promotion d'une nouvelle vie. La fertilité apparaît ainsi comme potentiel au terme d'un parcours qui implique une intégration de la perte comme réalité et un « aménagement intérieur » adapté en conséquence. L'institution du signe, de même que la naissance de la représentation, se présente comme une solution, et une issue heureuse, au terme de l'expérience d'une séparation douloureuse, qui prend le sens d'une rencontre avec la mort, rencontre qui engendre l'expérience de la perte et exige un travail d'adaptation. L'hymne homérique à Déméter nous raconte aussi que de la perte de la fusion primordiale et du travail du deuil nait la possibilité de parler et d'agir dans le monde. Cette fertilité propre aux affaires

humaines, aux rencontres, et ainsi, au langage, apparaît au terme de la traversée d'un « désert », d'un passage aride, provoqué par une absence dévastatrice. La douleur de l'impuissance devant la mort provoque une mise en abyme dans la tentative de réparation à Éleusis et provoque une réédition de la mélancolie de Déméter, qui manifeste son échec à restaurer la situation initiale en imposant la stérilité des sols. Or, Déméter manifeste aussi, de ce fait, son pouvoir, certes, de manière destructrice, effaçant toute trace de vie, son geste provoque l'entrée en négociation avec Zeus et lui permet ainsi de reprendre un peu de contrôle sur la situation. De même que la sortie de la mélancolie est provoquée par une confrontation avec la perte dans le jeu de l'enfant, celle-ci se présente par une répétition issue de la tentative illusoire de rétablir la fusion initiale, d'annuler la perte, comme Déméter qui tentait d'enlever toute trace de mort sur Démophon. Mais nous pouvons aussi voir la manifestation destructrice de Déméter de son pouvoir, l'équivalent de la disparition de la bobine dans le jeu de l'enfant. Et comme Winnicott l'a décrit (1975), l'objet survit à sa destruction, il revient quand même, et l'espoir peut renaître. Si il y a un échec de la répétition dans l'épisode d'Éleusis, nous pouvons dire que la mélancolie figurée par la retraite de Déméter dans son temple possède une issue créative, contrairement à celle de l'errance, même si elle est plutôt un compromis. Le retour de Perséphone, n'est pas total, c'est-à-dire, éternel. Nous l'associons au symbole car, comme Perséphone, le symbole prend racine dans l'invisible et nous met toujours en rapport avec la perte, il met au travail le deuil, car il représente l'absence, il fait se souvenir. Son appartenance à un ailleurs persiste, c'est en ce sens que le symbole réactive aussi la perte.

La quête de Déméter d'une solution à la disparition de sa fille et de l'apaisement de sa douleur implique ainsi le passage par des moments de mélancolie et des répétitions stériles. Mais elle trouve issue dans un deuil qui coïncide avec la création d'un seuil, que le temple représente ensuite pour les néophytes et les initiés d'Éleusis. Le symbole est aussi en quelque sort un seuil sur lequel vient se présenter l'absent. En ce sens aussi

nous pouvons réitérer que l'hymne homérique à Déméter fait la promotion d'une vie foisonnante et ouverte aux mutations et aux rencontres. La sagesse que véhicule l'hymne, tirée de la rencontre de Déméter avec la mort, indique qu'une nouvelle vie, civilisée, devient possible lorsqu'il y a renoncement et transformation du lien primitif à la mère, du moins, partiellement. Car il demeure une certaine persistance à chercher à retrouver ce qui est perdu initialement, et c'est ce moteur qui ouvre au monde. Comme le souligne Ricœur : « l'homme n'est homme que s'il ajourne la satisfaction, abandonne des possibilités de jouissance, tolère provisoirement un certain degré de déplaisir sur la route détournée du plaisir. » (1965, p. 300). La compensation trouvée dans le travail de deuil possède néanmoins une fertilité : c'est ce que semble nous raconter l'hymne à Déméter lorsque nous nous attardons à l'issue du drame et en « récoltons les fruits » issus du dialogue entre les dieux et des dons de la déesse. Revenons-y momentanément afin d'approfondir l'exploration des liens entre le *fort-da* et l'hymne.

4.3.3 La renaissance de Perséphone comme allégorie de la représentation

Ce sont les tentatives de Déméter pour surmonter la perte de Perséphone qui nous ont conduit à nous intéresser au jeu de la bobine décrit par Freud (1927/1976a), notamment celle qui consistait à inverser le destin d'un enfant d'Éleusis en le rendant immortel. Suite à cet échec de la répétition, Déméter entre en grève et manifeste son pouvoir de destruction, ce qui lui donnera un véritable levier pour négocier avec Zeus le retour de Perséphone. De l'entente sur les allées et venues de la nouvelle reine découlera plusieurs changements, déjà évoqués ailleurs dans cet ouvrage. Le nouvel ordre qui permet les retrouvailles cycliques de la mère et de la fille officialise aussi leur séparation, Perséphone appartenant maintenant aux Enfers (comme dans le deuil, l'objet se voit désigné une place qui lui est propre dans la psyché, une place qui le distingue du Moi). Ce sort est néanmoins adouci par le retour promis de la déesse à

chaque printemps. Aussi faut-il comprendre ce retour comme une consolation, car la solution ne permet pas que le couple mère-fille retrouve leur unité primordiale idyllique. Leur relation est désormais réglée par la marche des saisons, leurs retrouvailles ne seront désormais que temporaires et, de ce fait, la « satisfaction » tirée de celles-ci, que partielle. Il en ressort un apaisement face aux désagréments causés par les changements créé par la résolution de la guerre entre le monde la vie et le monde de la mort. .

Non seulement les allées et venues de Perséphone évoquent-ils l'alternance rythmée, cyclique, entre le jeu de la disparition et du retour mis en scène dans le *fort-da*, mais le fait que ce soit par cette solution même que Déméter réussisse à faire son deuil et ainsi modifier profondément une relation d'attachement, nous amène à associer l'histoire des déesses au paradigme de la naissance du signe. L'hymne à Déméter nous indique que le fait de retrouver, sur une base régulière, par la *re*-présentation (entendue au sens d'une nouvelle présentation, à répétition), un « objet » perdu, créé l'apaisante possibilité d'entretenir un lien avec un autre absent, qui, bien que disparu, demeure ainsi autrement accessible. Le retour de la fertilité qui accompagne celui de la Reine de l'Invisible (nom évocateur dans le cadre de notre interprétation) suggère qu'un lien intime existe entre absence et créativité. De ce point de vue, nous pouvons voir le retour de Perséphone des Ténèbres comme la métaphore de la naissance du symbole, le printemps exprimant le potentiel de vie en germe qu'il véhicule. Comme l'écrit Ricœur : « chaque signe possède un potentiel indéfini de sens » (1965, p.405), là réside sa fécondité (C.f. chapitre 1). C'est lorsqu'il s'allie à d'autres signes qu'il prend une signification précise, fait apparaître quelque chose de nouveau et devient fertile, ce que Bachelard évoquait par « le dynamisme toujours agissant des symboles » (Bachelard, 2002, p.13). Notons que c'est à partir de « cette ambiguïté de la « chose » » (1965, p.406), qui correspond à celle du signe, que Ricœur dresse un parallèle entre phénoménologie et psychanalyse, car elle met en relief le champ limité de la conscience

et son au-delà, ou plutôt, son en-deçà : « toute manière d'être consciente est pour la subjectivité une manière d'être inconsciente, comme toute manière d'apparaître est corrélative d'un non-apparaître, voire d'un disparaître, signifiés ensemble, co-signifiés dans la présomption de la chose même. » (1965, p.406). C'est précisément le fait que l'apparition de Perséphone soit toujours fonction de sa disparition et donc jamais complète, que sa présence soit désormais toujours liée au monde de l'Invisible auquel elle appartient qui nous permet de dresser un parallèle entre la déesse et le symbole.

Le rythme qui sera instauré par la loi de Zeus entraîne ainsi la « re-présentation » de Perséphone à répétition. Parce qu'elle revient, en dépit de sa disparition, nous pouvons aussi comprendre son retour comme une représentation. Le fait que Perséphone soit transformée, entendons que son identité – ce par quoi elle existe- soit différée lorsqu'elle revient, concorde aussi avec cette idée. De simple copie de la déesse mère, elle est devenue déesse à part entière, possédant son propre règne. Il y a un décalage, qui est aussi élévation, entre l'identité initiale et l'identité finale de Perséphone, et il n'est pas sans rappeler la fonction de l'art dans la théorie de la *mimesis* d'Aristote (c.f. chapitre 1). Le mouvement de la reproduction dans l'art a été associé à la sublimation par Freud et ses héritiers, processus par lequel les pulsions trouvent une voie de satisfaction substitutive par l'activité artistique et plus largement, créatrice, qui devient un nouveau but, « plus élevé », car épuré. Elle présente donc un aspect de nouveauté, comme le jeu qui se distingue de la compulsion de répétition par sa créativité et auquel correspond le gain culturel, duquel la vie humaine tire sa fertilité. Sous cet angle, le drame de Déméter n'est pas seulement commun à toute l'espèce humaine, et potentiel chemin vers la fertilité, mais il est aussi nécessaire à son épanouissement. Cette association entre Perséphone et la naissance du symbole nous rappelle que le mythe met en scène un drame qui concerne le devenir humain et le « vivre-ensemble », rendu possible par le langage.

L'alliance de Perséphone avec Hadès et son nouveau rôle lui confèrent de nouveaux pouvoirs, mais donnent aussi un autre sens à son existence, celui de pont entre le monde de la vie et celui de la mort, entre celui de l'invisible et celui de l'apparaître. Dans ce nouveau cosmos, Perséphone devient la figure de la médiation entre ces mondes, avec sa renaissance vient la possibilité de dialogue avec un voisin, dont les Mystères d'Éleusis, enseignés par Déméter, font justement la promotion. Par ses voyages, elle permet aux mortels de communiquer avec les défunts : Perséphone est une messagère, en ce sens, elle se rapproche de la figure d'Hermès, le messager des dieux, dont le nom figure d'ailleurs dans l'étymologie du mot herméneutique (Gadamer, 1996/1989). L'interprétation est aussi une médiation, une façon de réactualiser le passé. Nous y reviendrons dans le chapitre 7, mais il n'est pas anodin que Gadamer se soit appuyé sur l'exemple du jeu pour étayer sa description de l'événement de la compréhension, qui se produit dans l'interprétation, comprise comme dialogue (1960/1996). Le philosophe démontre bien, à partir du jeu théâtral, que la représentation ne fait pas que recréer, elle crée aussi, de façon originale, à chaque fois en faisant exister *in vivo* le drame (Gadamer, 1960/1996). Ce travail de l'acteur en est un de médiatisation, il se fait aussi le véhicule entre deux mondes, celui du texte, appartenant au passé et celui du présent, le jeu. Nous découvrons ici que cette activité de représentation, qui est donc nécessairement une de traduction, engage constitutivement une temporalité. Dans l'hymne à Déméter, la représentation cyclique de Perséphone s'inscrit aussi dans une temporalité spécifique qui appelle la médiation.

4.3.4 La naissance de la temporalité

Au terme de l'hymne homérique, ce n'est pas que la distance physique qui sépare Déméter de Perséphone, mais aussi, la distance temporelle. Selon la nouvelle

organisation de leurs rapports, les allées et venues de la jeune déesse rythment, mais limitent aussi, leurs contacts. Calquée sur la marche des saisons, les apparitions/disparitions de Perséphone se font selon un cycle, qui assurent une continuité dans la discontinuité. Le temps a une fonction de séparation. C'est parce qu'il s'écoule et, du point de vue humain, n'est pas éternel, qu'existe la possibilité de perdre mais aussi qu'on peut, de façon médiatisée, avoir la possibilité de retrouver l'objet perdu. C'est ce qui amenait d'ailleurs Levinas dans « Le temps et l'autre » (2007) à observer que la possibilité d'absence de l'autre est toujours intriquée à sa présence. C'est d'ailleurs là où résiderait la source de son altérité, dans la temporalité. Autrement dit, avec la temporalité vient la possibilité assurée de perdre l'autre à un moment ou un autre, de même que sa propre vie, car son horizon est la mort. C'est de l'expérience de la perte, de la séparation et des retrouvailles que naît la temporalité, et avec elle, la conscience de son existence singulière, distincte, qui suit son propre cours et possède une fin. En somme, sortir de la fusion, c'est aussi sortir de l'éternité. La distance « laisse du jeu », comme le dit l'expression, et l'apprentissage du temps humain passe par l'ajournement de la satisfaction immédiate et l'insertion d'un hiatus temporel devant celle-ci. La structure sous-jacente à l'émergence de la fertilité correspond à ce que la psychanalyse décrit comme l'individuation, c'est-à-dire au développement d'un moi autonome : le mouvement de va-et-vient imbriqué dans le jeu es d'abord celui des soins maternels qui rythment les moments de rencontre. Cette mise en forme est ainsi racontée dans le mythe, elle correspond à la création d'un espace de jeu, d'un espace de langage, dont la fonction sociale s'avèrera primordiale.

Il y a ainsi une correspondance entre le développement d'un « terrain de jeu » psychique (qui s'exprime d'ailleurs par la notion psychanalytique de topique) et l'inscription dans un monde de sens qui dépasse « le sujet » et qui, en même temps, le constitue par de-là le champ de sa conscience. Ricœur (1965), dans ses travaux sur la théorie freudienne, observe que le psychisme se définit par le sens et non pas

uniquement par la conscience : c'est d'ailleurs un des filons qui, non seulement distinguent, mais rattachent la psychanalyse à la phénoménologie. Nous approfondirons davantage la question de cet au-delà de la conscience dans le prochain chapitre. Pour le moment, notons que la genèse du signe s'accompagne en effet d'une ouverture à la différence et à la transcendance. Comme le dit Merleau-Ponty, « La métaphysique - l'émergence d'un au-delà de la nature - n'est pas localisée au niveau de la connaissance : elle *commence* avec l'ouverture à un "autre", elle est partout dans le développement propre de la sexualité. » (Merleau-Ponty, 1945, p.206). Autrement dit, ce que les psychanalystes théorisent comme constitution psychique de l'objet est aussi l'ouverture de la possibilité de relation à un autre et c'est par elle que le monde, entendu au sens cosmique, devient possible. Lorsque la séparation se symbolise par l'ouverture d'un champ langagier, autrement dit, lorsque le deuil de la première perte se réalise, on observe des modifications du rapport-au-monde, qui vont dans le sens d'une définition et d'une ouverture. De nouvelles frontières s'établissent entre les mondes, de même qu'entre le passé et le futur, mais aussi entre soi et l'autre ou entre des « parties » de soi, ce que décrit d'ailleurs d'une certaine façon, la métapsychologie. Ces frontières deviennent certes par moment terrains de guerre, sièges de conflits, mais elles peuvent aussi être adoucies par le dialogue, les échanges, et, plutôt que murs et barbelés, se faire clôtures pittoresques, beaucoup plus hospitalières, invitant à la rencontre. Observons que le corollaire de la possibilité d'entrer en relation, bien illustré par la trajectoire de Perséphone, est l'accès à une position singulière dans le monde, à l'habitation d'un domaine à soi et cela implique d'assumer la corporéité avec ses limites. Autrement dit, parler et agir à partir d'une place à soi implique une séparation préalable, qui nécessite notamment le deuil du fantasme de combler ou d'être comblé parfaitement par l'autre, et pour toujours... C'est aussi en ce sens que les premières limites apparaissent par l'autre et que les besoins et désirs se découvrent et s'éprouvent et peuvent s'étayer en demande. Il y a, dans ce choc du refus ou de l'absence de l'autre, une « éducation » à la réalité : il provoque le délai de satisfaction nécessaire à l'humanisation.

4.4 Petite genèse de la créativité

Autant notre interprétation de l'hymne à Déméter que l'analyse de Freud du *fort-da* ont-ils mis en lumière que la possibilité même de jouer, de dialoguer, de parler, bref, la fertilité, se situe dans la relation avec l'objet primaire, la mère, et les événements qui la modulent. C'est ici que la pensée du psychanalyste Donald Winnicott s'avère cruciale, lui pour qui la relation mère-enfant est le siège de la vie psychique : « (...) l'essentiel de l'apport de Winnicott tient à ce qu'il soutient que l'environnement ne peut être dissocié de la genèse d'un individu. Le jeu contient en germe cette genèse. » (Bailly, 2001, p.45). Il faut comprendre que le jeu dont parle Winnicott n'est pas le jeu organisé avec des règles, mais bien celui qui est rendu possible par l'ouverture d'un espace qui sépare et unit, un espace permettant le jeu des représentations, de l'ordre de celui que l'association du *fort-da* avec l'hymne à Déméter nous a amené à décrire dans les dernières pages. Aussi, Winnicott écrit-il : « Ce terrain (le terrain de jeu) est un espace potentiel qui se situe entre la mère et l'enfant ou qui les unit l'un à l'autre » (1971/1975, p.98). Les observations de Winnicott ainsi que sa théorie du jeu, présentées dans *Jeu et réalité* (1971/1975), par lesquelles s'observe le développement de la créativité ainsi que la constitution d'un espace psychique organisé et ouvert, peuvent donc nourrir notre compréhension de la fertilité en étayant davantage théoriquement la question de l'intersubjectivité originaire et de l'avènement de l'altérité au source de l'expérience culturelle, dont le mythe de Déméter se fait précisément le récit.

4.4.1 La créativité au fondement du psychisme

Le jeu est donc tributaire d'une réorganisation par laquelle s'ouvre un espace pouvant permettre de dialoguer avec des absents, avec le passé, avec le monde, via l'activité de représentation. Nous avons démontré comment le jeu du *fort-da* permettait à l'enfant de créer un lien nouveau, médiatisé, avec la mère absente. Winnicott s'est aussi longuement attardé sur l'exemple du fort-da de Freud (Sédat, 2009) pour démontrer comment l'objet survit à la destruction fantasmée de l'enfant et, de par sa survie, se constitue comme autre, ou comme « objet », qui peut, parallèlement, exister autrement, sur le plan symbolique. C'est que l'enfant qui subit la perte cherchera à reprendre du pouvoir en se situant comme origine du drame. La première sortie de la passivité de l'enfant est d'avoir compris l'événement de la disparition de la mère comme s'il l'avait lui-même fait disparaître, c'est-à-dire, détruite. Fort de la puissance fantasmée de sa rage, à laquelle correspondrait la destruction, qui est non sans rappeler la colère volcanique de Déméter en réaction à son échec d'Éleusis, l'enfant « créé » l'objet et le rend, sur le plan psychique, « manipulable ». Cette façon de surmonter la perte et l'absence par la créativité permet donc de faire exister l'objet sous forme de représentation et à la fois, de voir qu'il survit dans la réalité à la destruction fantasmée. Et c'est là l'avènement de sa différence, de son altérité, qui vient avec la conscience de son existence propre. C'est d'ailleurs à partir de ce passage que peuvent émerger les phénomènes transitionnels, dont le *fort-da* est un exemple, phénomènes qui permettent d'apprivoiser la réalité par un jeu qui se déploie dans une zone intermédiaire entre l'intérieur et l'extérieur (Winnicott, 1971/1975). La destructivité et la créativité participent ainsi au développement de la fonction médiatrice du psychisme.

Dans notre lecture de l'hymne à Déméter, nous avons associé le séjour de Déméter à Éleusis à un espace de jeu où elle déploie ses pouvoirs afin de retrouver un semblant de sa fille perdue dans l'enfant humain Démophon qui pourrait la représenter. La rage de Déméter qui se manifeste chaque fois qu'elle est ramenée à l'impossibilité de revoir sa fille laisse transparaître « la précarité du jeu réciproque entre la réalité psychique

personnelle et l'expérience de contrôle des objets réels. » (1971/1975, p. 98) qui amène Winnicott à décrire l'expérience intime, en général nichée au creux de la relation à la mère, et préalable à la capacité de jouer. « La confiance dans la mère suscite un terrain de jeu intermédiaire où l'idée de magie prend sa source dans la mesure où le bébé fait bien là l'expérience de l'omnipotence. » (1971/1975, p. 98). La suffisante correspondance entre la réponse immédiate au besoin et la réponse expérimentée subjectivement comme « trouvaille », « création », permettrait de sécuriser suffisamment l'enfant et de pouvoir ultérieurement, par cette « magie », recréer la mère pendant son absence. C'est aussi cette représentation-création qui permettra de « digérer » le fait qu'il n'est pas tout-puissant, expérience dont découle un sentiment d'authentique rapport au monde et une créativité nouvelle (Winnicott, 1971/1975).

Winnicott distingue la créativité sur laquelle débouche l'apprentissage du jeu de toute forme de création artistique (1971/1975, p.131-132). Dans le cadre de sa conceptualisation, elle revêt un caractère universel et « est inhérente au fait de vivre. » (1971/1975, p. 132).

> La créativité que nous avons en vue est celle qui permet à l'individu l'approche de la réalité extérieure. Si l'on admet une capacité cérébrale raisonnable et une intelligence suffisante qui permette à l'individu de devenir une personne participant à la vie de la communauté, tout événement sera créatif, sauf si l'individu est malade ou s'il est gêné par l'intervention de facteurs de l'environnement capables de bloquer ses processus créatifs. (1971/1975, p. 132)

Notons comment cette définition de la créativité de Winnicott la situe au niveau du rapport au monde de l'individu. N'est-ce pas implicitement une manière de dire le fait ontologique, exposé par les phénoménologues, que l'individu est *au-monde* et qu'il est dans un rapport vivant, plus ou moins créatif, parce que plus ou moins authentique avec le monde ? Notons la grande proximité entre cette définition de la créativité et notre compréhension de la fertilité telle que mise en lumière par notre interprétation de

l'hymne homérique à Déméter, tout particulièrement dans ses liens avec le concept de natalité d'Arendt (1958/1983) (cf. chapitre précédent). Ici, la créativité est un signe de santé psychique et celle-ci se mesure à la capacité d'adaptation, qui est par définition créative, à l'environnement. C'est à partir de son expérience clinique que Winnicott observe d'ailleurs comment l'absence ou la perte de la capacité de jouer, même si elle n'est jamais totalement disparue, peut être douloureuse. Il en fait d'ailleurs un symptôme, que nous pourrions désigner par la stérilité. Il observe aussi qu'il y a souvent une vie secrète qui persiste chez un individu dont le rapport aux expériences de la vie demeurent pauvre et rigide. Nous pouvons percevoir dans sa théorisation l'engagement de sa posture clinique et la qualité de son écoute. Ses idées sont imprégnées de la foi essentielle du thérapeute dans la vie humaine et conduisent à réitérer une conception du rôle du clinicien comme celui d'une sage-femme d'une vie égarée, ou repliée sur elle-même. Aussi, c'est avec un souci clinique que le psychanalyste se penche sur l'étiologie de l'absence ou de la perte de la créativité.

En remontant jusqu'aux origines de la créativité, Winnicott met de l'avant l'importance de l'accueil et des soins offerts initialement à l'enfant par la mère, « suffisamment bonne » (1971/1975). De l'anticipation des besoins à l'instauration d'un dialogue, la théorie du jeu a mis en lumière l'importance d'une adaptation progressive à la capacité de l'enfant de tolérer d'être décentré comme origine de sa satisfaction et de découvrir l'objectivité de l'existence de la mère. « Il faut écrire l'histoire du bébé en tenant également compte de l'apport de l'environnement qui va au-devant de ses besoins ou échoue à les rejoindre. » (1971/1975, p.137). Les besoins doivent être comblés de façon suffisante et constante dans une relation d'amour pour que puisse se produire une séparation, néanmoins douloureuse, mais, parce que surmontable, potentiellement fertile : celle qui ouvrira justement le champ de l'intersubjectivité et permettra à une fertilité nouvelle d'apparaître.

4.4.2 La fécondité sous-jacente à la fertilité du jeu : Winnicott et la question de l'environnement

Jusqu'ici nous avons mis l'accent sur le rôle organisateur de la séparation de la mère et de l'enfant et sur son potentiel créatif. Winnicott, en s'attardant à l'importance du facteur de l'environnement nous rappelle d'une certaine façon que s'il y a fertilité, c'est qu'il y a d'abord fécondité. Nous avons déjà souligné l'importance de la maternité dans l'hymne à Déméter, et démontré comment elle se présente comme condition première à la fertilité. Le mythe fait le récit du drame de Déméter lorsque ses pouvoirs sont mis en cause et rencontre leurs limites : la fertilité, si elle est fonction de l'intervention d'un tiers (associé traditionnellement au paternel), est rangée, à son origine, sous l'arcane de la maternité. Nous avions décrit la fécondité par la qualité naturelle, intrinsèque, de ce qui permet à la vie de foisonner. Nous pouvons y associer les actions de prendre soin, de nourrir et y attribuer la qualité des échanges par lesquels les besoins primaires trouvent satisfaction. Le maternel, de par sa fonction, relève d'un naturel, ce qu'a aussi soutenu Winnicott (1971/1975). L'expérience d'une relation fiable est primordiale pour trouver la capacité de vivre les épreuves subséquentes qui participent au développement d'un soi distinct, capable d'originalité dans son rapport au monde. Autrement dit, il est difficile de jouer « quand on n'est pas assuré de sa propre existence, de sa survie et de son identité. » (Little, 1992, p.506, cité par Sédat, 2009). C'est dire encore, d'une nouvelle façon que la fécondité est impliquée dans la fertilité. Si la mère doit permettre au petit l'expérience d'une fusion initiale en allant au-devant de ses besoins, elle présente forcément des limites sur lesquelles se bute l'enfant. Ces ratées, ces absences, bref, l'inadéquation inévitable se fait précurseur de sa sortie, qu'elle doit tolérer, et, au moment opportun, encourager avec bienveillance. C'est dire l'ampleur de la tâche d'adaptation de la première figure d'attachement.

Winnicott met en garde contre les difficultés découlant d'une adéquation parfaite et permanente entre l'offre et la demande, d'où le « good enough » avec lequel il qualifie la mère qui offre le minimum suffisant de soins - la perfection n'est pas souhaitable, ni, bien entendu, possible (1971/1975). Comme nous l'avons vu, c'est justement dans les moments de frustration, de déception, de manque, que peut se développer une vie psychique autonome, selon le traitement de la perte. Dans le mythe de Déméter, c'est le père qui initie cette épreuve, en permettant l'enlèvement de Perséphone par Hadès. Cet écart qui se creuse est dépeint dans cette scène initiale par la fente qui s'ouvre dans le sol et dans laquelle s'engouffre Perséphone, à l'image du sillon dans lequel seront planter les semences, futurs germes, promesse de fertilité. L'intervention créatrice d'un tiers qui sépare, diffère et élève, conduit au développement d'un espace et d'un temps permettant les échanges fertiles et ce, parce qu'il est le porteur d'une négativité : c'est par lui qu'est soustraite une présence et ainsi possible l'avènement du symbole. Comme l'analyse d'ailleurs Ricœur (1965, p.333), c'est par cette négativité, forme complexe de la pulsion de mort, qu'advient la naissance de la culture. Sa finalité s'avère donc structurante et créatrice d'une nouvelle richesse, comme la séparation de la mère l'est pour la vie psychique.

4.5 L'intersubjectivité de la vie psychique

L'histoire de Déméter et de Perséphone illustre comment la capacité de jouer ne survient pas au terme d'un parcours de maturation intrinsèque, mais bien d'une suite d'évènements qui se produisent de façon plus ou moins optimale dans l'histoire unique d'un individu dans sa rencontre avec son environnement et ceux qui le composent, notamment, la figure principale de soin. Winnicott relève lui-même comment sa conception de la relation primaire se situe dans le champ de l'intersubjectivité par rapport à la pensée métapsychologique de ses prédécesseurs, qui se situerait en aval dans l'histoire de la vie psychique : « J'ai tenté de montrer ce que Freud et M. Klein

ont ainsi esquivé, c'est tout ce qu'implique la question de la dépendance et, par conséquent, celle du facteur de l'environnement. » (Winnicott, 1971/1975, p.137), écrit-il. Ses idées sur l'origine de la créativité mettent de l'avant le rôle fondamental de la relation mère-enfant dans le développement de la vie psychique et en son sein, d'une expérience de dépendance. Elles s'orientent dans la même direction que l'interprétation que fait Ricœur de la psychanalyse dans son interface avec la phénoménologie, selon laquelle « tous nos rapports au monde ont une constitution intersubjective. » (Ricœur, 1965, p.406).

Ricœur relève que c'est dans d'autres registres que celui de la représentation que se resserrent encore davantage les liens entre phénoménologie et psychanalyse. Il évoque le sens vécu, dans le corps, et le désir qui se structure en demande, en ce qu'il vise le corps de l'autre. Autrement dit, il désigne ce qui se manifeste dès les premiers échanges du bébé avec son environnement (entendons la mère), bien avant l'entrée dans la symbolisation. Cs premiers échanges sont d'ailleurs déjà langage. Les observations de Winnicott témoignent aussi de « ce rôle fondamental et absolument primitif de l'intersubjectivité » (1965, p.407). C'est dans le creux de cette relation originelle que s'enracinent les prémisses du langage et la première ouverture au monde. Le désir, qui donne la « texture » à l'expérience vécue, témoigne aussi de cette primauté de l'être-avec, impartie à la libido, qu'il faut comprendre au sens large comme force de liaison à l'autre. C'est d'ailleurs cette définition large de la sexualité qu'engage la psychanalyse.

Selon celle-ci, l'espace psychique est formé à partir de rapports interhumains. En effet, c'est toujours dans un rapport à l'autre que se déroulent ces épreuves initiales, notamment car au début de sa vie, le petit dépend complètement de son entourage : le concept de pulsion indique précisément cette visé de l'autre impliquée dans la

recherche d'assouvissement des besoins. Comme le souligne Ricœur : « La constitution intersubjective du désir est la vérité profonde de la théorie freudienne de la libido ; jamais Freud, même à l'époque de l'Esquisse[57] et du chapitre VII de la *Traumdeutung* n'a décrit la pulsion hors du contexte intersubjectif. » (1965, p.407). Lorsque Freud interprète les rêves comme accomplissement de désirs infantiles, et élabore sa conception des rapports entre Conscient et Inconscient, il démontre la persistance de ces motions qui visent l'*autre* et l'ingéniosité de « l'appareil psychique » pour trouver une voie de satisfaction à celles-ci dans le rêve et dans la névrose (Freud, 1926). S'il y a une « pression » qui vient d'un « débordement », la libido apparaît en somme comme déjà contrainte à la réalité, mais aussi déformée dans ses manifestations. Avec Freud, nous sommes donc déjà dans une compréhension du psychisme comme médiateur, mais aussi comme traducteur, d'où son inscription tacite dans le champ des disciplines herméneutiques. Si la psychanalyse est un système d'interprétation, et donc une herméneutique, elle statue aussi une activité psychique de représentation et de déformation des pulsions, se faisant aussi appareil d'interprétation. C'est que ce qui appelle une herméneutique est déjà un ensemble signifiant, symbolique. La particularité de la psychanalyse tient à la conception d'une structure principalement inconsciente qui relie le corps et la culture dans une activité psychique qui met en tension la vie et la mort.

4.6. L'herméneutique freudienne et la question culturelle

---

[57] L'Esquisse de Freud à laquelle se réfère Ricœur (1965) est « L'esquisse d'une psychologie scientifique » publiée en 1895, donc une des premières conceptualisations de Freud. Si Ricœur note que cette première théorie du psychisme rend compte « d'un état non herméneutique du système » (p.81), il relève qu'au final, l'hypothèse anatomique n'évacue pas totalement la valence herméneutique du texte : « c'est déjà une topique, *reliée* souterrainement au travail de déchiffrage des symptômes. » (p.96).

Outre l'intersubjectivité implicite dans la théorie de la sexualité de Freud (et que certains de ses successeurs, dont Winnicott, ont rendus plus explicite), c'est le travail de déformation propre au psychisme qui amène Ricœur à mettre en relief l'herméneutique présente dès le départ dans l'œuvre freudienne. Si la conception énergétique et économique initiale de l'appareil psychique est calquée sur la physique, Ricœur relève comment, même si elle ne sera jamais complètement évacuée, c'est en premier la conception topique qui amènera le psychisme plus directement sur le terrain de l'herméneutique. En effet, au fil des écrits de Freud, la notion d'appareil psychique se trouve réduite, cédant la place à une « topique où l'espace n'est plus un lieu mondain, mais une scène sur laquelle entrent en débat des rôles et des masques. » (Ricœur, 1965, p.82). Le changement de registre métaphorique témoigne du passage de la vision hydraulique à celle, comme le formule Ricœur, d'une herméneutique du soupçon.

Nous nous proposons ici de reprendre l'analyse que fait Ricœur de l'évolution de l'œuvre freudienne et d'y associer les différentes formes de *vita activa* qu'Arendt a proposé (1958/1983) pour mieux cerner les formes d'activité auxquelles correspondent ces différentes conceptions freudiennes de la vie psychique et les définitions de la créativité qui leur sont imparties. Il s'agit ici d'une proposition bien sûr limitée par la disparité des champs théoriques ici invoqués. De plus, à ce point-ci, nous ne nous attardons pas encore au rôle de l'expérience pragmatique de Freud dans son cabinet. Néanmoins, nous voyons là une possibilité d'éclaircissement de l'évolution de la conception de la vie psychique décrite par la psychanalyse freudienne.

4.6.1 L'évolution théorique de la psychanalyse : de la machine à la culture

Continuons donc à suivre les pas de Ricœur qui retrace l'évolution des théorisations de la vie psychique dans l'œuvre freudienne. À la première forme de vie créatrice

identifiée par Arendt, le travail, correspond la vision organique, ancrée dans l'anatomie, sur laquelle portait initialement le projet scientifique de Freud. Ainsi, à l'idée d'un psychisme calqué sur le fonctionnement du corps naturel correspond une compréhension de la vie comme quête de l'assouvissement des besoins à laquelle répond justement la productivité du travail. Cette notion de travail, aussi inhérente à la conception freudienne, évoque le jeu de forces constant qui se déploie dans l'individu en proie à ses pulsions. C'est la valence énergétique de la théorie qui ne quittera jamais complétement les écrits de Freud, la métaphore du système persistant.

Ensuite, dans la théorie d'Arendt vient la notion d'œuvre à laquelle correspond la création qui vise la permanence du monde dans lequel il devient possible de laisser sa trace. C'est donc ici une première forme de réponse humaine à la mortalité. Nous avons, dans le chapitre précédent, associé l'agriculture au renoncement à un rapport primaire à la terre-mère. Avec sa première topique, Freud conçoit un psychisme qui se différencie du corps anatomique et devient plutôt un espace définit qui a pour mandat de contenir les pulsions et les traces durables de leur histoire dans l'Inconscient, sous forme cachée. Il y a déjà l'idée de continuité et d'habitation dans cette conception, mais comme le souligne Ricœur, elle est solipsiste. Elle n'articule pas encore la complexité de la vie psychique qui sera entrée dans l'ordre des générations et dans l'interdit, et qui sera désormais capable de langage, de symbolisation. Si la psychanalyse est un discours mixte, à la croisée de l'énergétique (le psychisme comme jeux de forces) et de l'herméneutique (le psychisme comme rapport de sens à sens), Ricœur souligne l'élargissement considérable que lui fait subir Freud dans « le Moi et Ça », en étendant sa théorie au champ de la culture (1965).

C'est en somme au concept de la natalité que pourrait correspondre l'organisation de la vie psychique décrite par Freud avec la deuxième topique. Nous les relions à partir

de l'intersubjectivité implicite et de la vertu humanisante de la culture qu'ils mettent de l'avant. Parler et agir dans le monde, ce sont là des activités qui ont des significations, véhiculent du sens, c'est quand l'être habite le langage et assume de façon originale et créative son existence. C'est toujours en interprétant, en parlant et en agissant, en entrant en relation avec le monde, que nous interprétons à notre façon les signes et symboles, ou encore notre histoire, et créons de la nouveauté. La fragilité qui accompagne cette natalité apparaît ici comme corolaire de la finitude, du fait d'assumer d'être en situation et de se risquer au jeu. Le travail d'un psychisme formé et suffisamment et authentiquement ouvert en est un de traduction. C'est parce qu'il se constitue comme un espace de jeu qu'il peut être fertile. Dans cette perspective, l'herméneutique freudienne se révèle dans sa dimension ontologique : elle implique une compréhension de l'homme comme un être de langage, lieu d'un procès avec le monde, avec le passé. La fertilité de la vie psychique relève d'un travail, certes, mais aussi du développement d'un certain rapport au monde, et d'un dialogue intérieur suffisamment médiatisé et apaisé pour répondre librement, ou du moins, de façon suffisamment éclairée, à l'héritage de l'histoire (universelle et individuelle) par son existence. La fertilité équivaut ici à la possibilité même de répondre et donc d'entrer dans le jeu du dialogue avec le monde, avec autrui. Le premier germe de vie qui s'est développé dans le giron de la relation primordiale à la mère, après avoir été cultivé et taillé dans sa pleine maturité, donne alors beaucoup de fruits.

Ricœur explicite comment la métapsychologie freudienne tardive, lorsqu'ancrée dans l'histoire de la genèse de la vie psychique, s'articule à partir des relations à l'environnement : « la seconde topique satisfait fondamentalement à cette requête de la phénoménologie, dans la mesure où instances et rôles ne sont institués que dans le champ intersubjectif. » (Ricœur, 1965, p.407) par opposition à la première topique,

solipsiste[58]. Par exemple, c'est un autre, préfiguré par le père, qui interdit et deviendra le modèle de la formation du Sur-Moi. De plus, la deuxième topique peut être comparée à une scène psychique, sur laquelle se déploient et se conflictualisent des relations entre instances, qui font ici figures de personnages. Ces rôles « personnel, impersonnel, supra-personnel - qui sont ceux d'une libido en situation de culture ». (1965, p.168). Autrement dit, les instances de la deuxième topique permettent d'illustrer la conflictualité intrapsychique, mais elles sont aussi intrinsèquement liées au désir qui rencontre la réalité d'un autre désir qui se refuse. C'est justement ce tournant dans la conceptualisation de la deuxième topique qui fait entrer en scène, via l'intermédiaire du Sur-Moi, la culture comme réponse à la nécessité de renoncer à la satisfaction libre des pulsions[59]. Le Sur-Moi est l'instance interdictrice qui émerge de la destruction du complexe d'Œdipe par lequel « l'enfant est obligé de renoncer à prendre pour objet la mère pour objet libidinal. » (Freud, 1923/1976b, p.201). Vestige d'une autorité (vécue comme plus ou moins sadique), c'est sur lui que se bute la demande pour se faire renoncement et c'est grâce à l'idéal qui en émerge (par le jeu complexe des identifications) que se transmutent les pulsions dont le destin se trouve détourné, « désexualisé » et ainsi acceptable du point de vue social. Nous voyons poindre l'effet de la force de déliaison de la pulsion de mort, désormais prise en compte dans la conception freudienne de la vie psychique.

---

[58] Ricœur voit dans la première topique le corollaire de la démarche épistémologique freudienne. Comment connaître l'Inconscient à partir du Conscient ? Le refoulement et les rejetons de l'Inconscient sont calqués sur le système hydraulique, qui gère la pression des forces en jeu. C'est en retraçant le chemin de déformation parcouru que peut être identifié ce qui dépasse du grand bassin inaccessible de l'Inconscient freudien. Connaître pour la psychanalyse, c'est déchiffrer à partir de l'inférence de l'archaïque. C'est pourquoi son épistémologie est, comme le dira Ricœur, « un cas à part de l'herméneutique de l'homme » (Ricœur, 1969), que l'on peut rapprocher de la vision de Nietzche, d'ailleurs cité par Freud dans L'Interprétation des Rêves : « dans le rêve se perpétue une époque primitive de l'humanité, que nous pourrions guère plus atteindre par une voie directe ». (1926/19, p.467).

[59] Selon l'analyse des écrits de Freud, l'œuvre d'art est aussi une forme silencieuse de la pulsion de mort, non pathologique (Ricœur, 1965), précisément par son effet inhibiteur de la *libido*.

4.6.2 La sublimation et l'exemple de l'œuvre d'art

La sublimation est la forme la plus élevée de rapport avec cet idéal incarné par le surmoi, engageant l'esthétique dans sa forme classique qu'est la création artistique. Du latin *sublimis,* qui signifie « suspendu dans les airs », la sublimation désigne une élévation par transmutation, élévation à l'esthétique, au spirituel, au travail intellectuel, etc... et donc changement de but de la pulsion (Laplanche & Pontalis, 1988). La sublimation est un concept phare en lequel se rencontrent l'aspect archaïque de la pulsion et l'aspect progressif de la symbolisation. La sublimation engage le désir et le transcende dans le sublime, elle élève à l'esthétique, à la culture.

L'œuvre d'art est un fruit spécifique du travail de traduction qui définit la vie psychique. Elle illustre la créativité du rapport au monde humain de la vie psychique. En ce sens, c'est un symbole de fertilité. Or, si la sublimation représente un but pulsionnel en apparence purifiée de toute sexualité, Freud déconstruira cette idée par l'analyse de certaines œuvres de culture en découvrant la trace d'un d'amour archaïque dans de grandes œuvres universelles (comme La Joconde). Cette observation trouve écho dans les retrouvailles sporadiques entre Déméter et sa fille, qui témoigne qu'une résistance à la séparation est aussi en jeu dans la création du symbole. Nous sommes désormais en mesure de comprendre que :

> (...) l'interprétation de la culture est bien plus qu'un sous-produit de la psychanalyse, puisqu'elle est en partie liée avec la conception de la seconde topique, d'autre part que la seconde topique est autre chose qu'un remaniement de la première, puisqu'elle procède d'une confrontation de la libido avec la grandeur non libidinale qui se manifeste comme culture. (Ricœur, 1965, p.499)

Le psychisme se montre créatif quand, à partir de ce choc qui comporte une grande part de renoncement, il trouve le moyen subtil de faire naître quelque chose de neuf à partir des vestiges de ses désirs infantiles. L'exemple du jeu a permis de faire la genèse de cette possibilité. L'hymne à Déméter exprime comment perdure le désir de retrouver l'objet perdu par-delà la maturité, mais qu'il y a un gain potentiel, symbolique et culturel, à l'accomplissement de la séparation par la transmutation en œuvre. Nous retrouvons ici le sens qu'Arendt a donnée à la natalité, que nous avons déjà associé à la fertilité : l'homme qui prend le risque de participer, d'entrer en dialogue avec le monde humain, se manifeste par le langage que sont ses paroles et actions. Nous l'avons déjà vu au chapitre précédant, il y a, dans la natalité, une structure intrinsèquement intersubjective que nous retrouvons certes dans la nouvelle métaphore « scénarisée » du psychisme que représente la deuxième topique, mais c'est surtout parce qu'elle est intimement liée à la culture et au symbole qui en est le moyen et la finalité dans l'art, qu'elle pourrait être associée à cette étape dans l'édifice théorique de Freud qui se rapproche ici beaucoup plus d'une compréhension herméneutique de l'homme. La psychanalyse propose d'ailleurs une manière spécifique d'appréhender les œuvres. Comme pour toutes manifestations langagières, elle fait voir comment les productions humaines sont déjà interprétations, fruit d'un dialogue (prenant souvent la forme d'un débat) entre les désirs et les interdits, entre les désirs et un idéal, etc..., dialogue qui prend racine dans l'histoire libidinale et relationnelle de l'individu.

Ricœur spécifie à propos de la deuxième topique : « elle résume tous les remaniements de la métapsychologie exigés par les « applications » de la psychanalyse à la culture. » (1965, p.191). En effet, à partir d'une conception de la psychique qui prend en compte les exigences de la réalité sociale, les produits culturels peuvent être interprétés au même titre que les contenus oniriques ou les symptômes névrotiques comme une forme déguisée de l'accomplissement d'un désir. En ce sens, la sublimation est le moyen le

plus parfait de rendre socialement acceptable des désirs primitifs. L'œuvre d'art est plus proche du symbole, elle se fait aussi le véhicule d'une nouvelle vie symbolique qu'elle inscrit dans le monde où elle pourra être interprétée à l'infini.

Ricœur s'attarde justement sur la manière dont Freud interprète les œuvres. Il fait voir en quoi la vérité profonde de la culture du point de vue psychanalytique est une forme adaptée, épurée, voire esthétique, de la quête de l'objet perdu. Autrement dit, dans cette conception, le renoncement n'est jamais total, même dans sa réalisation la plus digne, car c'est bien dans le symbole qu'il trouve une consolation, ce que notre interprétation de l'hymne homérique à Déméter met aussi en relief. Même si Freud ne s'y attarde pas, il relève aussi quelque chose de thérapeutique dans la réalisation artistique et plus largement dans la culture, ce qui attire tout particulièrement l'attention de Ricœur alors qu'il se penche sur la nature de l'interprétation que propose Freud de la Joconde :

> (…) le pinceau de Léonard ne recrée pas le souvenir de la mère, il le crée comme œuvre d'art. C'est en ce sens que Freud a pu dire que « Léonard a désavoué et surmonté, par la force de l'art, le malheur de sa vie d'amour en ces figures qu'il créa… ». L'œuvre d'art est ainsi à la fois le symptôme et la cure. (1965, p. 186).

La figure de Perséphone condamnée à disparaître et réapparaître de façon cyclique nous a conduit à éclairer la structure même du retour propre au jeu qui contient la négativité de l'absence et la positivité du symbole. Aussi, tel que l'exemple du fort-da nous a permis de l'expliciter, la symbolisation implique renoncement et création du souvenir, c'est en ce sens qu'elle est symptôme et cure. C'est une vérité qui s'incarne de façon particulièrement vive dans la psychothérapie, unique thérapeutique qui base sa thérapeutique sur le langage et qui implique aussi des expériences de mélancolie, de deuil qui se réalise par une élaboration qui prend la forme de répétition. Le postulat

plus ou moins explicite des approches dérivées de la psychanalyse est que le fait de parler, dans le cadre précis de la thérapie, permet de prendre une distance face à ses difficultés, et ce, d'autant plus qu'elles sont rejouées dans le transfert. Nous y reviendrons dans le chapitre 7. Pour le moment, notons que la tension entre le pulsionnel et le culturel s'incarne de façon concrète dans l'œuvre comme dans la psychothérapie, de même que de façon narrative dans l'hymne à Déméter.

Y sont contenus et l'origine et la finalité, deux sens opposés qui s'incarnent par les notions d'*arché* et de *télos*. Il y a une correspondance entre ce paradigme spécifique à la créativité et les pôles interprétatifs des œuvres, psychanalytique et phénoménologique, qui peuvent s'opposer mais aussi s'articuler dans une dialectique qui constitue l'aboutissement des essais de Ricœur sur Freud (1965, 1969). Ricœur fait entrer la psychanalyse dans le champ réflexif par le concept d'archéologie qu'il met en dialectique avec la téléologie d'une approche phénoménologique. Faut-il comprendre les œuvres, les symboles, comme des restitutions ou des édifications ? Quels sont les gains d'un champ interprétatif spécifique sur la compréhension du sujet et de ce qu'il « produit » (fait exprime, manifeste ou pas, etc…) ? Est-il condamné à reproduire l'ancien à son insu ou peut-il s'affranchir par l'explicitation du sens (la compréhension) et la création ? Ricœur souligne et interroge l'exégèse de la culture que propose la psychanalyse, qui est calquée sur celle du rêve et de la névrose (1965). Aussi, en travaillant à la situer dans le champ des herméneutiques, observe-t-il : « Le champ d'application de la psychanalyse est sans frontière ; en ce sens, il est sans bornes, (…) [mais] il a des limites et ces limites sont, comme ailleurs, fonction de la validité du point de vue. » (1965, p.165). Autrement dit, son modèle d'interprétation peut être appliqué à un nombre infini de produits culturels, mais il est déterminé par sa métapsychologie et contraint aux langage économique et énergétique. Ainsi comme en témoigne son traitement des œuvres d'art : « Au lieu de poser la question immense de la créativité, on explore les rapports entre l'effet de plaisir et la technique de

l'œuvre. Cette question raisonnable reste dans les limites des compétences d'une économique du désir. » (1965, p.179). Néanmoins, comme nous l'avons présenté, Winnicott s'est avancé sur ce terrain en proposant une définition de la créativité comme étant la manifestation naturelle d'une vie psychique capable d'adaptation à un environnement suffisamment satisfaisant. Nous avons vu comment en se faisant traducteur par son travail de déformation le psychique peut être conçu comme un espace de jeu, qui métabolise une absence en symbolisant. La lecture psychanalytique se définissant par l'attribution du sens du texte au passé archaïque, elle relie dans un mouvement descendant, plus précisément archéologique, le culturel, au pulsionnel. Or, c'est une articulation qui n'a lieu que dans la mesure où le pulsionnel est d'or et d'emblée en situation. Et sa situation première est le corps, point d'ancrage de toutes les expériences de manque et de satisfaction à l'orée du lien à l'autre. C'est une réponse que donne la psychanalyse, et aussi la phénoménologie à sa manière, avec Merleau-Ponty, à cette préoccupation des anthropologues :

> Si, comme le veut Lévi-Strauss, ce qui est de l'ordre de la nature et a pour critères l'universalité et la spontanéité est séparé de ce qui appartient à la culture, domaine de la particularité, de la relativité et de la contrainte, il n'en est pas moins nécessaire qu'un accord se réalise entre la nature et la culture, sous peine de voir le contenu culturel n'être jamais *vécu.* (Durand, 1984, p.52)

Le corps est ce par quoi l'homme est au monde, il est ce qui définit dès le départ sa situation, situation de dépendance face à son environnement qui peut par l'entrée en culture en devenir un de dialogue fertile. Le corps est toujours engagé, même dans les plus hautes sphères d'activités humaines, dans la mesure où il est ce qui oriente la sexualité. Nous nous pencherons dans le prochain chapitre sur les liens entre la corporéité et la sexualité. Car en disant que la vie psychique est adaptation et traduction des expériences dans le monde, il ne faut pas faire ombrage au fait qu'elle œuvre surtout à rendre tolérables et fertiles les pulsions, en tant que messages signifiants issus d'un corps vivant.

CHAPITRE V

CORPORÉITÉ, SEXUALITÉ ET FERTILITÉ

5.1. Introduction

L'association de l'hymne à Déméter avec l'épreuve cruciale de la séparation de la mère et de l'enfant a marqué une étape décisive dans l'interprétation du mythe, celle de l'entrée en dialogue avec la psychanalyse. Ce tournant nous a amené à redéfinir la fertilité du point de vue de la vie psychique et de son développement. C'est notre interprétation des allées et venues de Perséphone comme métaphore du jeu de la bobine, observé par Freud (1927/1976a), qui, en tant que moyen d'appropriation de l'absence de la figure d'attachement et rituel fondateur de la représentation et du symbole (et ainsi du langage), nous a permis de comprendre la psyché humaine comme étant elle-même un espace de jeu, par lequel peut se déployer un rapport dynamique et médiatisé avec le monde. De ce point de vue, la fertilité de la vie psychique peut s'exprimer par la symbolisation, la création artistique, le travail intellectuel, un symptôme, un rêve, etc..., bref, par toute production langagière. Nous avons d'ailleurs approché la question, avec Ricœur, du sens de l'interprétation de ces produits culturels ou intimes selon la spécificité de l'herméneutique à partir de laquelle nous les abordons. Ce fût une occasion de rappeler que la psychanalyse travaille à éclairer les produits de la vie psychique à partir de l'ontogénèse, sous l'angle de la vie pulsionnelle, toujours agissante de façon souterraine. Si la rencontre de l'hymne homérique à Déméter avec

l'histoire du développement psychosexuel s'est faite naturellement, c'est que le mythe de Déméter et de Perséphone est un mythe d'origine qui raconte un périple vers la maturité[60].

Dans cette perspective, le drame de Déméter fait écho à une histoire universelle, vécue originellement dans la tendre enfance et qui participe à l'individuation, à la possibilité d'établir un lien avec un étranger et de rendre fertile l'intersubjectivité fondamentale de l'existence. Le mythe indique qu'une telle possibilité découle d'une expérience de perte qui a pu être surmontée par la naissance d'une nouvelle forme de créativité, concomitante à une ouverture au monde et à l'accès au langage. Nous avons relevé, via les idées de Winnicott sur le rôle de l'environnement de *l'infans*, l'importance des soins reçus par la principale figure d'attachement pour la capacité à s'autonomiser de l'enfant. Ces réponses aux besoins qui, comme l'analyse Pierra Aulagnier (1986), créent la demande, sont le corollaire d'une sorte d'adhésion au milieu, autre façon de désigner le sexuel. C'est parce que les sensations et les besoins sont interprétés, trouvent un sens dans la réponse, satisfaisante ou pas, que peut se développer une compréhension du ressenti et une orientation dans l'existence. C'est à partir des expériences du corps, premier théâtre des échanges avec l'environnement, que se déploie en premier le monde des significations.

Marc Richir, dans son essai sur le corps (1993), observe que c'est cet excédent du corps, cette transcendance qui s'exprime de plusieurs façons (pensées, passions, affections,

---

[60] Rappelons que nous ne parlons pas ici de maturation, qui désigne le processus naturel de croissance et de développement des fonctions biologiques, mais bien des épreuves potentiellement édifiantes qui débouchent sur la possibilité de s'inscrire dans le social et de participer de façon unique à la vie culturelle (entendu au sens large ici).

sentiments, etc..), qui appelle l'interprétation. Néanmoins, il rappelle qu'il ne faudrait pas négliger le corps, peut-être bien opaque, mais toujours participant :

> Quand donc nous entendons sensations, affections, affectivité, passions et pensées, il faut nous prémunir du danger de les penser comme relevant d'une *psyché* – d'une âme – sans corps, et d'en chercher par la suite les « répondants » physiques dans ce qui serait les « signaux » du corps. » (Richir, 1993, p. 8).

C'est dire qu'une compréhension de l'homme ne doit pas faire fi de sa situation charnelle. Omettre de considérer la réalité du corps entrainerait une scission semblable à celle opérée par le cartésianisme. Le corps n'est-il pas justement cette réalité par laquelle se rencontrent le sujet et l'objet, et de ce fait, à laquelle correspond le verbe ? Si la conception topique de la *psyché* élaborée par Freud peut sembler s'assimiler à une conception métaphysique de la vie psychique, la simple notion de pulsion défait ce préjugé. « Selon Freud, une pulsion a sa source dans une excitation corporelle (état de tension) ; son but est de supprimer l'état de tension qui règne à la source pulsionnelle ; c'est dans l'objet ou grâce à lui que la pulsion peut atteindre son but » (Laplanche & Pontalis, 1988, p. 360). Si l'action interprétative de la vie psychique marque le rapport au monde, celui-ci exige comme traitement des pulsions le passage des processus primaires à des processus secondaires, adaptés à la réalité. Mais elle implique toujours un autre, réel ou figuré, et c'est toujours plus ou moins directement son corps qui se fait la visée, ne serait-ce que parce qu'il est ce par quoi l'autre se présente. Mais c'est aussi une histoire ancrée dans le corps qui se trouve conséquemment impliquée, réinterprétée dans la situation actuelle, en fonction du rôle qu'elle exige face à l'autre. Si la sexualité, telle que théorisée dans la psychanalyse, porte à conflit et tend à être refoulée, c'est bien que sa matière première est une force sauvage, la vitalité qui anime le corps à l'état brute. Freud a spécifié que le sexuel ne devait pas être réduit au génital, qu'il se trouvait en toute partie érogène du corps, siège d'un besoin et de la satisfaction potentielle. Quelles sont donc les implications de cette inclusion de la sexualité, et donc du corps, pour une herméneutique du psychisme humain ?

Dans ce court chapitre, nous déplierons les liens entre le sexuel et le corps, à partir de la perspective de Merleau-Ponty sur la corporéité présentée dans *La phénoménologie de la perception* (1945), et tout particulièrement de son analyse freudienne de la sexualité, tout en continuant à nous référer à certaines réflexions herméneutiques de Ricœur. Si nous avons vu que la fertilité implique un certain parcours de séparation et de deuil qui se trouve de son côté abondamment théorisé par la psychanalyse, nous pourrions ici découvrir que la fertilité est une question non explicitée mais en fait au cœur de la psychanalyse - dans sa pratique, la psychanalyse ne vise-t-elle pas le retour, ou l'apparition première, de la fertilité de la vie de l'homme malade ? D'ailleurs, la fertilité désigne le potentiel même de la sexualité, i.e., son pouvoir créateur de vie nouvelle. Comment comprendre les liens qui apparaissent ici entre créativité et sexualité ? Dire que le sexuel est le bassin pulsionnel de la créativité ne semble pas suffisant pour comprendre le rapport de la sexualité à l'existence, car limitée à une vision énergétique et économique. C'est pourquoi nous effectuons un retour à la phénoménologie, discipline qui, justement, s'attarde au rapport de l'homme à sa propre transcendance, dimension par laquelle se distingue d'ailleurs l'humain des autres êtres vivants (Richir, 1993). Nous relançons de ce fait, à partir de la question de la corporéité, la dialectique entre les deux champs herméneutiques de la phénoménologie et de la psychanalyse. Nous rencontrerons le long de ce parcours quelques perspectives de Jager sur la sexualité freudienne.

5.2 Le corps à l'intersection de la psychanalyse et de la phénoménologie

Ricœur relève qu'à une des interfaces où se rencontrent phénoménologie et psychanalyse, nous trouvons d'un côté, l'intentionnalité comme visée de sens propre à la conscience, et de l'autre, la représentation pour signifier l'irréfléchi (1965). Cet

irréfléchi est redéfini par la psychanalyse comme appartenant à l'Inconscient, il réfère au désir qui se trouve déformé, camouflé et seulement accessible par la représentation. La phénoménologie fait, avec Merleau-Ponty, un pas de plus dans le dialogue avec la psychanalyse en découvrant dans la réalité du corps cet irréfléchi, ce sens qui existe avant la conscience, mais sans lequel l'homme ne peut être au monde. L'intérêt de la réflexion de Merleau-Ponty tient donc à ce qu'il explicitera le sexuel en psychanalyse à partir d'une description phénoménologique du corps :

> Sa position toute originale ici consistera non point seulement à opposer sens et force mais à saluer l'attribution par la psychanalyse d'un sens excédant la conscience aux phénomènes psychiques, tout en rejetant le plan des fonctionnements organiques, biologiques du corps. » (Ayouch, 2009, p.14).

Nous voyons là que Merleau-Ponty formule à sa façon ce que Ricœur découvre comme caractère même de la représentation dans la théorie freudienne. Avec Merleau-Ponty, ce sens que la psychanalyse confère aux phénomènes psychiques « prendra corps », littéralement, et trouvera sa pleine extension en étant rattaché à une inscription charnelle conçue comme signifiante. Attardons-nous d'abord à la notion phénoménologique de « corps propre », puis, nous approfondirons la question du sexuel comme champ particulier de signification et « matrice intersubjective » (Ayouch, 2009, p.15).

5.2.1 Le corps propre

Merleau-Ponty a développé sa phénoménologie de la corporéité à partir d'une critique de la pensée cartésienne : il s'est penché ainsi sur le rapport au corps qui en découle. Ceci le conduit à opposer le corps objectif, ce corps traité comme objet de connaissance, comme étant une réalité extérieure, explicable et manipulable, en somme, le corps anatomique, dans sa réalité physico-chimique, à ce qu'il appellera « le

corps propre », comme étant cette réalité vécue, possédant une « intériorité et de ce fait, assimilée à un « moi naturel » » (Bonan, 2010, p.58). Ainsi, le phénoménologue rappelle que lorsque nous essayons d'appréhender l'expérience concrète de l'homme existant, nous ne pouvons soustraire le corps, il est le « pôle permanent de l'expérience » (Merleau-Ponty,1945, p.182) : il est ce par quoi nous percevons et il est en même temps perçu, il nous permet d'agir dans le monde et ce, parce que, par lui, nous sommes toujours en situation et, de ce fait, *orientés*.

Le corps étant à la fois doté de sensibilité, et à la fois siège de la perception, il est aussi *praxis*, i.e. potentiel d'action dans le monde. Nous le découvrons ainsi aussi transformateur, à la jonction de l'intériorité et du monde extérieur, là où il peut moduler le monde et peut s'en trouver altéré. Le corps est plus que le moyen de communication avec le monde, il est moyen pour nous d'avoir un monde. « Le corps est notre moyen général d'avoir un monde. » (1945, p.182). Au-delà du champ éclairé du *cogito*, le corps est « véhicule de l'être au monde » et « puissance de ce monde » (Bonan, 2010, p.59) :

> L'attribution au corps propre du statut de « moi naturel », ou de sujet de la perception se double donc du déclin du sujet intellectuel (le pur esprit) et d'une opacité fondamentale de l'expérience. Cela ne revient pas à accorder à l'idéalisme l'idée que le corps obscurcisse l'âme, mais *à retrouver la véritable épaisseur du monde* qui ne se réduit plus à ce que l'esprit aura été capable d'en reconstituer mais bien à ce qu'il comporte en propre et qui résiste à toute tentative d'objectivation intégrale. En un mot, cela consiste à retrouver le sens de la réalité. (Bonan, 2010, p.60).

Cette réalité à laquelle nous ramène le corps est donc celle d'un monde opaque, énigmatique. Cette ambigüité du corps, « qui n'est ni représentation, ni chose hors de moi », devient avec Merleau-Ponty, « le modèle ontique pour tout inconscient concevable » (Ricœur, 1965, p.402). Excédant à la conscience, le corps est aussi ce par quoi celle-ci devient possible. En effet, toute orientation dans le monde est rendue

possible à partir de la situation du corps, et tout comportement signifiant est possible à partir d'une appréhension de cette situation. Le corps est cette « dimension de nous-mêmes originellement tournée vers le dehors ». C'est par lui que nous existons mais c'est aussi par lui que l'existence se fait ouverture au monde. Voyons en quoi cette compréhension de la corporéité permet un dialogue avec la psychanalyse sur la question de la vie sexuelle.

5.2.2 Le corps sexué

Dans le chapitre « le corps sexué » de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty prend pour point de départ la situation d'un malade dont la pathologie s'exprime par un rapport au monde désinvesti et par une incapacité à appréhender le monde sexuel. Il met ainsi en relief à partir d'une vie dénuée de passion, de désir, bref, à partir d'une vie stérile, le caractère signifiant du monde affectif et son primat intersubjectif. Ce qu'illustre Merleau-Ponty c'est que « le malade a cessé d'adresser à l'entourage cette question muette et permanente qu'est la sexualité normale. ». Ainsi, « si le sujet perçoit froidement la situation, c'est d'abord parce qu'il ne la vit pas et qu'il n'y est pas engagé ». (1945, p.194). Autrement dit, le monde a beau être là, sans Éros ou Libido, il devient insignifiant, dépourvu de valeur. La perception objective se révèle ici seconde par rapport à l'appréhension du monde sexuel : en effet, « les significations sexuelles sont ce qui dessinent pour chaque sujet l'usage qu'il fera de son corps objectif. » (1945, p.193). La compréhension implicite de la situation « n'est pas de l'ordre de l'entendement », elle court-circuite le monde des idées, parce que « le désir comprend aveuglément en reliant un corps à un corps » (1945, p.193). Néanmoins, la sexualité n'est pas une simple fonction biologique, soutient Merleau-Ponty, « nous avons affaire ici à une intentionnalité qui suit le mouvement général de l'existence et qui fléchit avec elle. » (1945, p.194). Le malade qui a perdu accès au monde de la sexualité, est aussi incapable de se mettre en situation affective ou idéologique : le

monde a perdu couleur, saveur, odeur, et l'expérience, sa vitalité et sa fécondité. Lorsque le malade recouvre la santé, « le mouvement de l'existence vers autrui, vers l'avenir, vers le monde peut reprendre comme un fleuve dégèle » (p.203). Ainsi, dira Merleau-Ponty, c'est « justement parce qu'il peut se fermer au monde [que] mon corps est aussi ce qui m'ouvre au monde et m'y met en situation » (1945, p.203). Voyons comment cette possibilité de liaison constitue aussi la structure de la vie sexuelle telle que la définit la psychanalyse.

5.2.3 Le sexuel chez Freud

Pour Merleau-Ponty, la sexualité est liée à tout l'être connaissant et agissant. C'est là où sa réflexion prend la tournure d'une réédification de la psychanalyse, alors qu'il entreprend de démonter l'argument du pansexualisme des critiques de Freud. Il écrit :

> Chez Freud lui-même, le sexuel n'est pas le génital, la vie sexuelle n'est pas un simple effet des processus dont les organes génitaux sont le siège, la libido n'est pas un instinct, c'est-à-dire, une activité orientée naturellement vers des fins déterminées, elle est le pouvoir général qu'a le sujet psychophysique d'adhérer à différents milieux, de se fixer par différentes expériences, d'acquérir des structures de conduite. Elle est ce qui fait qu'un homme a une histoire. (1945, p.195-196).

En se penchant sur la structure sexuelle sous-jacente à la conscience, Freud découvre que « tout acte humain « a un sens » » (Merleau-Ponty, 1945, p.195) et de ce fait, il dépasse une conception purement biologique de l'inconscient et ainsi, l'explication biogénétique de ses effets. Sa conception rejoint donc la notion de corps propre, alors qu'il conceptualise la sexualité comme un inconscient omniprésent impliqué dans toute relation. Merleau-Ponty démontre ainsi que la conception psychanalytique de la sexualité dépasse toute forme de réductionnisme explicatif, mais qu'à l'inverse, il ne convient pas plus de concevoir la sexualité comme un épiphénomène de l'existence. « La sexualité n'est ni transcendée dans la vie humaine, ni figurée en son centre par des

représentations inconscientes. » (p.206), écrit-il. Elle est une ambiance, un monde qui appelle des conduites particulières et qui se développe à partir de toutes les expériences de frustrations et de satisfaction dans le corps à corps. Ainsi, dira Ricœur, « (...) c'est à partir de cette interprétation du corps comme sens incarné, qu'il est possible de rendre compte du sens humain de la sexualité. » (1965, p.403).

Merleau-Ponty identifie le sexuel à « cette part de nous-même toujours ensommeillée que nous sentons en-deçà de nos représentations, de cette brume individuelle à travers laquelle nous percevons le monde » (1945, p.207) et qui se diffuse dans l'existence, au même titre que l'existence se diffuse dans la sexualité. S'il y a une sorte de confusion entre la motivation sexuelle et les autres motivations, c'est qu'il y a ce nous nommerions une réciprocité expressive entre la sexualité et l'existence, rien qui ne soit du registre de l'explication de l'un par l'autre. Merleau-Ponty décrit plutôt comment « la sexualité exprime l'existence, en la réalisant » (p.533). Autrement dit, c'est l'avènement de la présence dans le corps, par le corps, qui caractérise l'ouverture au monde d'un être unique, situé dans l'espace et le temps. C'est d'ailleurs ce qui conduit Merleau-Ponty à comparer le corps à une œuvre d'art : l'expression et l'exprimé s'y confondent et leur signification n'est accessible qu'à partir de leur entièreté. De même, la sexualité, parce qu'elle passe nécessairement par le corps, engage toujours l'être entier (le corps étant miroir du « moi naturel » dit Merleau-Ponty) et donc aussi son existence, « [qui] est la reprise et l'explication d'une situation sexuelle et qu'ainsi elle a toujours, au moins, un double sens » (1945, p.207). Comme l'indique Ricœur, c'est « un rapport d'homologie » qui lie la sexualité à l'existence, « un rapport de sens à sens », et ce rapport est privilégié, notamment parce que les deux ont la particularité de ne jamais épuiser, ou réduire, le sens, et que celui-ci concerne toujours une situation intersubjective : « la sexualité est une manière particulière de vivre, un engagement total vis-à-vis de la réalité; ce mode particulier, c'est précisément la manière dont deux partenaires tentent de se faire exister comme corps, rien que comme corps. » (1965,

p.403). Plutôt que de jouer le rôle de métaphore ou de support ici, le corps devient l'ancrage empirique à partir duquel la sexualité se déploie comme matrice de signification du désir et abandon à l'intersubjectivité ontologique.

5.2.4 L'intersubjectivité fondamentale de la vie sexuelle

Merleau-Ponty explicite comment la problématique freudienne de la sexualité renvoie à celle de l'intersubjectivité. Ce qui transcende le corps, « la métaphysique - l'émergence d'un au-delà de la nature », n'appartient pas au registre de la connaissance, « elle *commence* avec l'ouverture à un "autre" (1945, p.206). Cette « métaphysique » renvoie ainsi au désir, et à ses nombreuses déclinaisons qui sont toujours un positionnement face à un autre. La pudeur, le désir, l'amour, toutes ses formes d'expériences liées au corps parlent de la transcendance implicite à l'expérience du corps propre, et elles nomment la demande adressée à un autre. En ce sens, Freud n'explique pas la conduite par la sexualité, il montre comment elle est le véhicule de la relation à autrui. C'est ce qui amène Ricœur à énoncer que « la constitution intersubjective du désir est la vérité profonde de la théorie freudienne de la libido » (Ricœur, 1965, p. 407). La pulsion, en ce qu'elle vise toujours un autre (qui peut aussi être le Moi, comme dans le narcissisme), se définit à partir de cette intersubjectivité, et c'est ce qui la distingue d'une simple fonction biologique.

Merleau-Ponty reprend cette conception de la sexualité en la formulant comme dialectique, i.e., « tension d'une existence vers une autre existence, qui la nie et pourtant sans laquelle elle ne se soutient pas. » (1945, p.206). Ce faisant, il pointe en direction de l'autre, de son regard et de sa réponse, de ce rapport constitutif qui « donne forme » au désir et par lequel son éducation devient possible. C'est d'ailleurs sur cette base implicite que Freud a élaboré sa théorie du développement psychosexuel, où, à

chaque stade, l'investissement d'une partie spécifique du corps, du sien et de celui de l'autre, s'accompagne d'un modèle relationnel par lequel la demande se trouve réinterprétée et modulée par la réponse de l'autre, autant que par son absence de réponse. Que ce soit par le sevrage ou par les interdits posés en réponse au complexe d'Œdipe, le détournement des buts du désir entraîne une modification du cours naturel des pulsions et transmute la sexualité. C'est donc à partir de barrières, de pertes, d'échec, que le potentiel créatif des pulsions peut s'exprimer sur un autre plan. S'il en va d'une fécondité essentielle, qui ici désignerait la libido, c'est ce parcours tissé de demandes et de réponses, d'événements et d'expériences relationnelles, qui peut conduire à la fertilité, à la créativité de la vie psychique. Aussi, nous nous interrogeons : « N'est-ce pas avec le problème de la stérilité, ces difficultés dans le mode de liaison, ces anicroches dans l'histoire relationnelle, que la psychanalyse a interrogée, à mot couvert, la fertilité ? » (Bertrand, 2016, pp.95-96).

5.2.5 La créativité du corps phénoménal et le phénomène de la stérilité

Avec la notion de « corps phénoménal », Merleau-Ponty exprime l'effet de ce mouvement créatif de la *psyché*, qui « interprète » et agit sur la base d'un scénario façonné par son histoire :

> *Le corps phénoménal* transforme donc bien le geste en parole, la signification en chose et la chose en signification, le projet moteur en phénomène d'expression (…), la cause en motif, l'extériorité informe en espace orienté, la dispersion temporelle en durée vécue, la nature en culture, *le monde sauvage en monde humain.* (Bonan, 2010, p.62)

Ce « corps » qui « métabolise » ce qui se passe à la jonction de l'homme et du monde recèle un pouvoir de transformation et de création unique à l'être humain. Cette capacité à transformer une sensation, une perception ou une expérience en quelque chose de sensé, et donc de signifiant, est très proche de la notion de symbolisation, et,

en conséquence, n'est pas sans rappeler la compréhension de l'activité psychique comme médiation, telle que nous l'avons développée à partir de l'exemple du jeu de la bobine dans le chapitre précédent. Comme nous l'avons explicité, dans l'histoire de la libido, si les expériences de soins ont pu permettre de ressentir assez de plaisir et de satisfaction pour pouvoir tolérer les épreuves castratrices subséquentes, il en ressortira une vie psychique organisée de façon cosmique. Or, la psychanalyse c'est en quelque sorte échafaudée sur tous les phénomènes de blocage, de défaillance de ce « système ». C'est à partir de psychopathologies variées, quoique correspondant principalement à la névrose, que Freud a découvert les principaux enjeux des grandes épreuves développementales de l'homme. Nous avons vu dans l'exemple du malade utilisé par Merleau-Ponty, que c'est l'absence même de libido, et conséquemment, d'intelligibilité et d'affectivité du monde, qui afflige le malade et rend sa vie « stérile ». C'est la capacité même de se lier, de parler et de se sentir qui pose problème, autrement dit, sa *fécondité* originale. Dans les cas étudiés par Freud, la maladie est déjà un langage, au sens où les symptômes sont signifiants : il y a du désir, mais il est distordu et il s'accompagne de souffrance. La libido est là, mais rencontre des obstacles qui la rendent non fluide, non satisfaisante. Si elle échoue à atteindre sa cible, elle persiste et signe une panoplie de manifestations qui expriment le caractère insoluble du conflit qu'elle impose. La solution de rechange ne permet pas au jeu symbolique de fournir une issue créative dans la mesure où il s'entête à représenter le trauma. Néanmoins, nous sommes déjà dans le registre de la signification, et ici, c'est plutôt la *fertilité* qui semble poser problème, i.e, le devenir du désir humain alors qu'il tente de faire apparaître quelque chose de son projet dans le monde. C'est en ce sens que nous pourrions dire que la stérilité ici est plutôt de l'ordre de la défaillance du corps phénoménal, une sorte de déficit de la fonction créatrice de représentation découlant d'un excès pulsionnel, source d'angoisse, qui se trouve encore attaché à la situation originalement traumatique. « Il y a des symptômes sexuels à l'origine de toutes les névroses, mais ces symptômes, si on les lit bien, symbolisent toute une attitude, soit par exemple une attitude de conquête, soit une attitude de fuite (Merleau-Ponty, 1945,

p.185). Ces symptômes sont donc des façons de contrecarrer la rencontre, d'éviter le contact. Il devient autrement possible de comprendre la stérilité comme l'empêchement, déjà symbolique, de l'accomplissement d'un désir, et inversement, la fertilité comme potentiel de signification de la vie pleinement incarnée dans la sexualité. Comment comprendre ces manifestations, pourtant aussi produites par l'activité psychique, qui vont à l'encontre des élans sexuels, comme ces butées, ces cassures, ces pertes qui ponctuent de milles et une façon l'existence ? Si une part apparaît comme imposée de l'extérieur, une partie émerge pourtant de la vie psychique car il s'agirait d'une dimension déjà impartie à la corporéité. Nous pouvons ainsi nous interroger sur la valence pulsionnelle de ces mouvements antagonistes, sur ce qu'ils révèlent quant à la corporéité et leur participation à la sexualité.

5.3 La part de Thanatos dans la sexualité

C'est à partir « d'Au-delà du principe de plaisir » (1927/1976a) que la notion de libido se décline en Éros, qui, sous l'effet d'une généralisation, exprime peut-être la désexualisation maintenant possible par l'instance interdictrice nouvellement introduite par Freud avec le concept de surmoi (1923/1976b). Mais c'est surtout pour introduire le dualisme pulsionnel que Freud emploie ce terme mythologique, opposant ainsi le dieu de l'amour à Thanatos, la mort elle–même. De façon spéculative, il introduit l'idée d'une force qui travaille à sens contraire de la pulsion de vie en limitant les liaisons, l'expansion et la complexification de celles-ci. Même si Merleau-Ponty observe comment le corps, s'il s'ouvre au monde, peut aussi se fermer à celui-ci, il ne s'attarde pas à cette sorte de négation que peut aussi exprimer le corps, il n'a donc pas posé la question de la corporéité dans son rapport à la mort, peut-être car sa perspective de phénoménologue ne l'y a simplement pas conduit, car toute théorie sur la mort a affaire à ce qui demeure caché et inaccessible, loin du champ de la conscience. Le côté

ombrageux, tourmenté, de la sexualité est plutôt apparu dans la psychanalyse qui s'aventure beaucoup plus loin dans l'inconnu, et donc dans la spéculation, avec le concept de la pulsion de mort.

Comme nous l'avons explicité, la pulsion prend source dans le corps et ses zones érogènes. Rappelons-nous que, chez Freud (1905) « la pulsion est définie comme « un concept-limite entre le psychisme et le somatique » (Laplanche & Pontalis, 1988, p. 361) et que cette jonction trouve son sens dans « la notion de « représentant » par quoi il entend une sorte de délégation envoyée par le somatique dans le psychisme. » (Laplanche & Pontalis, 1988, p.361). Alors comment comprendre le jeu de Thanatos en ces lieux significatifs de la dépendance à l'autre ? La réponse à cette question pourrait peut-être nous donner une piste de compréhension de cette pulsion qui va à l'encontre de la libido, mais qui est néanmoins aussi liée à la corporéité et participe donc à la vie sexuelle. Nous trouvons chez Zaltzman un éclairage considérable :

> Les pulsions libidinales dessinent une géographie des plaisirs érogènes du corps. Les pulsions de mort ont une mission corporelle différente : une fonction d'individuation. Elles fonctionnent à bas bruit, invisiblement, sans arrêt. (...) Ce sont les pulsions de mort qui inscrivent inlassablement en pointillés les territoires des fantasmes du corps et ses limites biologiques, infranchissables. C'est pour cette raison que le registre du besoin et ce qu'il impose de travail à l'appareil psychique appartient à la sphère de Thanatos. (Zaltzman, 1998, pp.130-131)

Autrement dit, l'action de Thanatos est intrinsèquement liée à la pulsion de vie. Si elle la limite, elle travaille aussi à distinguer le monde expansif et sans limites du fantasme de la réalité et permet ainsi de contenir Éros, ou d'en détourner le cours. Motivée par un retour à la vie inorganique, à un état de stase à l'extérieur du mouvement foisonnant de la vie, la pulsion de mort trouve aussi son expression, voire, sa réalisation, dans et par le corps, comme par exemple dans le sommeil, ou même dans la fatigue. La pulsion de mort provoque la déliaison, le retrait du monde, et parfois, ce rôle est protecteur, et

participe indirectement à l'édification ultérieure de la vie. Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, même l'action destructrice de la pulsion de mort participe à la métabolisation psychique de l'expérience désagréable de la frustration et de la perte pour en faire une création symbolique et se l'approprier, « maîtrisant » ainsi la libido en la réorientant. Dans l'expérience du manque, de la perte, de la limite, elle transforme l'organe en borne qui marque la fin de l'étendue du corps et de sa puissance et qui peut potentiellement devenir un seuil où se rencontrent d'une façon bien spécifique, l'intérieur et l'extérieur, soi et l'autre. Autrement dit, les fonctions d'individuation figurées par les pulsions de mort seraient intrinsèquement liées à la possibilité d'habiter le corps.

Souvenons-nous comment l'idée de Jager (2010) selon laquelle l'homme, lorsque pensé comme un *homo habitans,* se définit par sa capacité à habiter un monde cosmique, dans lequel la cohabitation et le dialogue sont possibles sur la base des limites établies entre les domaines de chacun et entre les différentes dimensions de la vie humaine. Autrement dit, si la sexualité est cette vie par laquelle la dimension intersubjective de la corporéité se manifeste et s'accomplit, la mort y joue un rôle bien particulier, en ce qu'elle apparaît à son fondement, dans la différentiation et la castration. Le sexuel, quand on y intègre une compréhension du rôle de Thanatos comme clotûre, devient ainsi une façon de désigner la manière d'habiter le corps. C'est l'articulation dans un vécu cohérent des différentes significations qui émergent des expériences de rencontre. Jager reconnaît que la psychanalyse freudienne actualise ainsi le sens plus ancien et humain de la sexualité, qui implique blessures et séparations : « *Only such an inscribed, symbolic body opens itself to a fully human world and becomes capable of fully human relatonships.* » (Jager, 1978, p.21).

5.3.1 Le rôle de mort dans la sexualité humaine

Du point de vue existentiel, habiter est une façon d'apprivoiser et d'intégrer le fait d'être-en-situation, de faire de sa condition un terreau fertile. Or, être-en-situation, si c'est être d'abord dans un corps, c'est donc aussi être dans un corps d'homme ou de femme. C'est donc tout particulièrement à la réalité du sexuel, à la différence, à quoi confronte la découverte des limites du corps. En rappelant que la racine étymologique du mot sexualité est *secare,* qui signifie coupure, blessure, castration, séparation, Jager note comment Freud, avec la pulsion de mort, fait entrer « la séparation et la discontinuité dans la vie psychologique. » (Jager, 1978, p.15), réinterprétant ainsi la sexualité à partir des expériences de perte et de castration. Jager illustre en quoi, sur le plan mythologique, le fait d'être sexué implique une coupure, une division originelle, qui n'est pas sans rappeler l'*Eros* platonicien. Le désir et la créativité humaine émergent de l'expérience du manque, générée par l'absence de l'autre ou par le constat de la différence sexuel, et de la nouvelle nostalgie de la fusion originelle. C'est sur la base de la reconnaissance de la différence et du manque que peut s'édifier une vie dialogique, comme l'exemplifie Jager :

> Between the right hand and the left, between the right hand and the left, between one part of the body, and another, there exists a difference, a fertile abyss, a womb from which emerges a world. If the body were a severe and absolute unity, a monolithic power, it could neither reveal itself nor reveal the world. (Jager, 1978, p.22)

Jager réintroduit autrement sa distinction entre cosmos et univers ici en faisant voir comment la sexualité mature, celle qui résulte de la « chute »[61], corollaire de la destruction de la stase fusionnelle et de l'intégration des interdits, possède une puissance métaphorique : « *The human body marked by sex and the passage of time is not merely a means to language but is itself already language through and through.*"

---

[61] Nous approfondissons ce thème de la chute dans le chapitre suivant.

(Jager, 1978, p.20). Ce corps en constant dialogue avec le monde est déjà un corps symbolique. C'est d'ailleurs, comme le souligne au passage Jager, celui-ci qui fait l'objet de la psychanalyse et sur lequel s'étaye la conception freudienne de la sexualité. C'est bien aussi ce qui en fait une herméneutique. Même dans le registre de la perversion ou de toute autre forme de structuration psychique immature et déviante, la vie psychique qui s'exprime est déjà intentionnalité, ce qui est une autre façon de réitérer que l'intersubjectivité est au fondement de la vie psychique.

Comme l'hymne homérique à Déméter l'illustre, c'est le fait de subir une perte, une blessure, et de la surmonter par la représentation qui ouvre au langage (cf. chapitre précédent). Dans cette perspective, le langage est le moyen de transcender l'abysse créé par la séparation, une façon alternative de se relier aux autres et au monde. C'est l'ouverture du domaine de la sexualité que l'enlèvement de Perséphone peut d'ailleurs représenter, non seulement de par sa confrontation au sexe opposé, mais aussi par la séparation brutale de sa mère. Mais c'est surtout l'issue de l'hymne qui confirme qu'habiter pleinement le corps et pouvoir cultiver des liens fertiles impliquent de faire le deuil et d'intégrer le "travail" souterrain de la mort. Autrement dit, « *To be a sexual being means both to be wounded and to be healed; it means to have been separated and to have found a new way to bridge that separation.* » (Jager, 1978, p.15). La sexualité mature, non spécifiquement génitale ici, est le corolaire de l'individuation, et d'une certaine manière, nous pourrions dire qu'elle réussit à intégrer la pulsion de mort et la pulsion de vie. Comme l'hymne à Déméter l'illustre, le champ métaphorique, symbolique et culturel s'ouvre à partir d'un compromis qui témoigne de l'acceptation d'une réalité nouvelle et pénible, celle des limites de sa propre existence, mais donc aussi d'un au-delà dans lequel il peut s'inscrire et faire croître. Jager propose une définition de la sexualité abondant dans ce sens : « *fertile human sexuality, whatever its form, must live in the awareness of the beginning and the end, of the succession of the generation, of suffering the mark which bring us division while it opens for us a*

human world. » (1978, p.25). On peut un peu mieux comprendre ici la stérilité de la vie psychique d'une personne qui n'a pas accès à un monde cosmique organisé et gorgé de signification, le déni de la différence des sexes et des générations entretenant l'illusion de la fusion et de l'éternité et le contact avec la réalité des mécanismes de défense mature. Si la réalité de la mort s'impose d'une multitude de façons, la manière de composer avec celle-ci témoigne de sa plus ou moins grande acceptation. Mais comme la pulsion de mort le suggère, elle n'est pas seulement attribuable à des interventions de l'extérieur.

5.3.2 Mort et corporéité

Intrinsèque à la corporéité, la mort accompagne la vie à sa source en traçant son contour. Ricœur décrit bien comment la mort est aussi une condition pesante de l'existence :

> (...) Tout ce qui fait ma singularité me limite : la richesse obscure de ma conscience en est aussi le défaut ; la vie qui me porte est lourde de menaces et un jour me trahira. *Je suis borné par cela même qui m'enracine*. Ainsi, la négation remonte du corps, investit et imprègne la conscience. (Ricœur, 1950, p.556)

En-deçà de la mort représentée par la castration ou la séparation, il y a donc une réalité du corps qui fait écho à celle de l'existence, réalité que nous ne pouvons pas extraire de la sexualité, celle des limites et de la différence. Si le corps est un obstacle à la vie éternelle et à la jouissance continue, il est de connivence avec la mort, en ce sens que c'est bien parce que nous avons un corps que nous sommes mortels : son destin est le déclin. Corporéité et finitude coïncident ici. Le corps est ce qui nous permet et nous contraint. Toute tentative de le dominer, encore à ce jour, se butte à des limites. C'est sur la base la reconnaissance de son ascendant qu'il devient possible d'agir et parler

dans le monde car « tout sens agi est un sens pris dans le corps, tout engagement dans le monde est intention faite chair » (Ricœur, 1965, p.402).

Le corps nous échappe aussi par sa tendance à esquiver la conscience. Dans ce qui se trame au-delà de son champ éclairé, il est autant proie à des désirs cachés qu'à des élans anarchistes ou réducteurs (de tensions, d'activité, de liaison) que la psychanalyse situe dans l'Inconscient. Le sommeil, comme négation de l'éveil et de la conscience est une figure de la mort et règne de l'Inconscient. C'est un exemple de la mort dans la vie qui se présente par le corps. Les phénomènes qui réduisent l'activité, comme la conscience, scandent la marche d'Éros dans un rythme naturel, comme le jour succède à la nuit, comme Perséphone retournant régulièrement dans le monde de l'Invisible. Gilbert Durand rappelle la nécessité de reprendre contact avec les zones d'ombres, d'aller s'y réfugier momentanément, pour retrouver un équilibre salutaire et se rappeler qu'il n'y a pas de vie sans bordures :

> La représentation ne peut constamment, sous peine d'aliénation, rester l'arme au pied en état de vigilance. Platon lui-même sait bien que l'on doit à nouveau descendre dans la caverne, prendre en considération l'acte même de notre condition mortelle et faire, autant qu'il se peut, bon usage du temps. (Durand,1984, p. 119)

Plonger dans la pénombre, c'est aussi rencontrer les limites de la conscience et celles de la vie. Mais c'est aussi apprendre que la lumière revient en temps et lieu. L'adoucissement par le cycle de la vie et de la mort permet d'appréhender autrement leur rapport : inversion et complémentarité apparaissent ici comme étant bénéfiques. Le rythme qui réunit les pôles opposés de la vie et de la mort est une issue possible et fertile à ces expériences fondatrices que nous présentent notamment l'hymne à Déméter, vécues originellement avec passion et même violence. C'est, du point de vue des pulsions, Thanatos qui en vient à adoucir la fougue parfois violente d'Éros. Durand note comment l'étymologie du mot libido révèle qu'originellement, le mot désigne un

« désir violent » (1984, p. 223). Or, si la libido est conçue comme un réservoir d'énergie en général, c'est la pulsion de mort qui vient moduler, et donc contenir, son bouillonnement débordant.

Monsieur Jager réfère justement à la psychanalyse comme étant le domaine de la passion. C'est d'ailleurs pour cela qu'il s'y réfère dans son essai sur la phénoménologie des passions (1978). C'est vrai que le fait que la psychanalyse ait analysé l'homme sur la base de son rapport à ses pulsions l'amène à le rencontrer dans ses extrêmes, comme le dit Jager (1978) par opposition à la phénoménologie qui aborde plutôt la vie humaine à partir de la sphère du quotidien. Mais remarquons aussi que la psychanalyse est une pratique fondée sur le transfert, qui est la lecture de la relation thérapeutique comme étant ce terreau fertile au creux duquel peuvent se représenter les passions frustrées et les drames de l'histoire du patient. Nous approfondirons le cas particulier de la psychothérapie dans le chapitre 7. Retenons que cette dimension passionnelle permet d'appréhender la sexualité humaine d'une manière unique, en la découvrant comme le récit d'une guerre et d'une réconciliation entre Éros et Thanatos. Aussi, ce n'est pas par hasard si notre détour théorique sur la sexualité nous a conduit de façon encore plus franche que dans le chapitre précédent, à rencontrer la mort, comme événement et comme dimension de la vie pulsionnelle. « Sexuality announces itself both as a loss and a gain, as a new life and as a death. » (Jager, 1978, p.355). Dans l'hymne à Déméter, la mort apparaît comme fondatrice de ce qui deviendra la fertilité toute particulière de la vie humaine. Si nous avons ici relevé la réciprocité entre existence et sexualité, il devient possible de nous engager dans une lecture plus franchement psychanalytique du mythe, perspective à partir de laquelle peut se préciser la place de la mort dans la vie fertile. Nous avons certes déjà interprété la fertilité comme aboutissement de la sexualité mature, sur la base de ses liens à la corporéité, mais il reste que c'est par une narration que sont le mieux appréhender les grandes épreuves ayant pu y conduire, les dimensions de la vie qui y sont impliquées et l'évolution des

relations aux principales figures d'attachement, traditionnellement, père et mère. Nous approcherons donc le mythe sur cette base dans le chapitre suivant. Ce chemin nous permettra de déplier plusieurs liens que nous avons effleurés dans ces dernières pages, notamment, ceux qui rattachent la mort au temps et au corps, et la fertilité à la coupure et à la séparation.

L'association du mythe à la naissance du jeu symbolique nous a amené à constater le rôle du deuil dans la créativité. Si nous avons souligné l'importance de la relation mère-enfant pour la fécondité et la vertu de l'intervention du père pour la fertilité, il reste que l'expérience de Perséphone dans sa descente aux Enfers représente une autre trame narrative liée à la perte. Perséphone est confrontée au paternel et au sexuel (génital ici) en plus d'être séparée de sa mère. Elle est aussi celle qui devient femme, et reine, celle qui s'épanouit au final dans la maturité. C'est ce qui nous amène à poursuivre l'interprétation du mythe à partir de son parcours, qui peut se lire comme l'apprivoisement de la réalité de la mort, notamment lorsqu'elle apparaît sous la forme de la différence des sexes et de la différence des générations à l'étape où la sexualité s'organise autour du génital. À partir de l'exploration du langage symbolique du mythe, nous découvrirons l'importance du nocturne, de l'invisible et de la profondeur dans le destin de Perséphone et déploierons leurs liens avec la mort et avec le féminin. Ceci nous permettra d'aborder la question des formes d'expression féminines et masculines de la mort, et de questionner leur rapport à la fertilité.

CHAPITRE VI

EXPLORATION POÉTICOANALYTIQUE DU FÉMININ ET DE LA MORT À PARTIR DE LA FIGURE DE PERSÉPHONE

Dans nos cavernes qui nous aidera à descendre ?

Qui nous aidera à retrouver, à reconnaître, à connaître notre être double qui, d'une nuit à l'autre, nous garde dans l'existence.

Ce somnambule qui ne chemine pas sur les routes de la vie, mais qui descend, toujours descend, à la quête de gîtes immémoriaux.

(Bachelard, 1961, p. 126)

6.1. Introduction

Dans les deux derniers chapitres, nous avons pu faire valoir comment les travaux de Ricœur (1965, 1969) et de Merleau-Ponty (1945) sont des exemples probants de la richesse d'une lecture herméneutique et phénoménologique de la psychanalyse et de certains de ses concepts. Dans le chapitre 4, nous avons effleuré la dialectique par laquelle Ricœur a explicité la tension entre la psychanalyse et la phénoménologie des religions dans leur interprétation des symboles. L'angle précis à partir duquel Ricœur a abordé la théorie psychanalytique de la naissance du symbole lui a permis de

soulever : 1) un paradoxe à même la genèse de la création du symbole par le jeu, soit, la présence de la pulsion de mort dans l'activité créatrice et 2) l'issue adaptative de la culture qui s'édifie sur un manque, une blessure, une perte (1965). Ces éléments témoignent d'une fertilité implicite au traitement de la perte tel que décrit par la psychanalyse et dont l'advenue est racontée dans l'hymne homérique à Déméter. De façon similaire, nous y avons découvert la mort comme étant intriquée à la sexualité, que la psychanalyse et la phénoménologie du corps nous ont amenés à redéfinir comme vie intersubjective.

En somme, si nous avons pu comprendre la vertu humanisante de l'absence sporadique de la figure d'attachement à certains moments du développement, en rappelant l'importance de ce qui a précédé dans l'histoire, i.e., de la qualité des soins reçus et de son issue salutaire, le deuil de la perte (malgré la persistance du désir de retrouver l'objet perdu, qui serait d'ailleurs une des motivations profondes d'Éros selon la psychanalyse), nous avons aussi commencé à relier l'origine et la finalité de la fertilité à partir du récit de l'hymne à Déméter. Mais un autre axe qui relie les figures de Déméter et de Perséphone, mettant en tension la vie et la mort, et, parallèlement, la maternité et la sexualité, commence aussi à s'imposer dans notre lecture de l'hymne. Notre intermède théorique sur la sexualité comme habitation du corps et du monde nous a en effet permis d'éclaircir sommairement le rapport d'Éros à Thanatos dans la fertilité, notamment par le parallèle avec le paradoxe du seuil qui sépare et relie. Nous allons poursuivre notre lecture du mythe en suivant ici le parcours de Perséphone, en qui se condense le féminin et la mort, la semence et le fruit, car il reste que le sens du monde de la mort dans l'hymne sur la vie fertile est un mystère qui préserve son opacité.

Nous verrons comment la cueillette du narcisse par Perséphone ouvre un passage vers le monde de l'Invisible, que l'on peut associer à la mort, certes, mais aussi au sommeil

et à ce qui échappe à l'éclairage de la conscience. Il pourrait ainsi s'agir de l'entrée dans le monde du rêve, associé à la noirceur de la nuit et à l'Inconscient freudien, en contraste avec celui du jour et de la lumière de la conscience, ou encore de l'apparition d'un monde secret, comme celui des fantasmes inconscients, et par extension, de la sexualité, ici invisible, car cachée. Sur la base de cette lecture de la présence de Perséphone dans les Ténèbres, nous interpréterons l'enlèvement comme une chute, ce qui nous amènera à explorer les liens entre la mort et le temps, puis à aborder la mort comme négation et la mort dans la vie. À partir d'une lecture engageant à nouveau la psychanalyse, donc à partir de l'inférence d'un sens sexuel aux évènements de l'hymne (au sens de métaphore des situations autours desquels s'articule de façon particulière l'intersubjectivité), l'hypothèse de la pulsion de mort viendra s'illustrer dans le mythe avec l'exemple du masochisme et ses liens au féminin. De plus, l'organisation des pulsions dans la fertilité nous conduira à comparer la signification de la mort dans les mythes d'Œdipe, de Narcisse et de Perséphone. Les résonnances du mythe sur les perspectives herméneutiques engagées précédemment nous pousseront certes à la jonction de champs théoriques variés, mais nous prenons le pari de les faire dialoguer ici, dans le vif de l'interprétation. L'aspect de courtepointe que prend ici notre interprétation nous évoque l'expression « jardin de thèmes », de Durand (1984, p. 54, 55-57). Nous reprenons notre lecture en nous attardant davantage aux symboles et à leur imaginaire, en s'amusant à voyager entre les mondes, cosmiques et psychiques, anthropologique et métapsychologique, en suivant des axes qui opposent et lient des forces antagonistes et dialectisent des domaines d'existence. C'est la richesse poétique de l'hymne homérique à Déméter qui viendra nous inspirer et sa dimension narrative qui nous permettra d'approfondir notre compréhension de la fertilité.

Si nous commençons notre visite du jardin par un retour à la scène initiale du drame de Déméter et de Perséphone, c'est donc pour nous intéresser à d'autres aspects du drame sur lesquels nous nous sommes peu attardée jusqu'ici. Foley (1994) relève comment

les premiers vers du poème, du même souffle, relient et séparent la mère et la fille. Ce motif, qui prédomine dans l'hymne est pourtant dès le départ aussi associé au père, Zeus, qui acquiesçait le geste de son frère Hadès d'enlever sa fille pour en faire son épouse. Si le drame de Déméter est celui de la perte, celui de Perséphone pourrait être celui qui inaugure la triangulation. Se rencontrent ici dans le même tableau la différence des sexes, des générations, et la séparation de la mère. En quoi l'intégration de ces différences et la séparation sont-elles liées à la fertilité ? Nous avons déjà suggéré dans les chapitres précédents que la fertilité est celle d'une sexualité qui est le résultat d'une blessure, d'une coupure qui entraîne la mise en culture du manque et de la différence. De point de vue psychogénétique, la prise en compte des motifs associés aux genres dans l'hymne ouvre sur une autre étape du développement psychosexuel qui implique une réorganisation des investissements, et une transformation des pulsions et des désirs par la triangulation. Le détour par l'exploration du « complexe de Perséphone » (Kulish & Holtzman, 2008) nous conduira à la question du sexuel féminin et de ses liens souterrains avec la mort. Nous suivrons cet axe d'interprétation archéologique pour découvrir dans la figure de la céréale une représentation de la fertilité qui englobe la vie et la mort dans un temps cyclique.

6.2 De la prairie à l'abysse : interprétation du rapt de Perséphone

La scène d'ouverture de l'hymne à Déméter se déroule dans une prairie en fleurs où Perséphone, en compagnie des Océanides, se divertissait en cueillant de ces beautés innocentes, dont le destin est de devenir fruit. Les vers qui décrivent la scène suggèrent une allégresse, une légèreté propre à l'enfance des premiers temps. La grâce et la pureté qu'évoque ce moment idyllique font écho à la douceur et à la beauté de la jeune fille : « elle est comme une fleur », dit le poète au sujet de Perséphone (Homère, s.d./2001, p. 179, v. 8). C'est dans cette plaine où elle est « à distance de sa mère », que nous

pouvons entendre comme « à l'extérieur de la maison », qu'elle se fait enlever par le Dieu des Enfers, Hadès. « Le responsable est Zeus, qui, parce que père et usant du droit que les Grecs reconnaissent aux pères, a donné Perséphone à son frère Hadès comme épouse » (Méautis, 1959b, p. 62). Le souverain était non seulement d'accord pour qu'Hadès prenne sa fille comme épouse, il pensait même que ce destin était très honorable. Or, il semble évident pour lui que la mère et la fille, de par la force du lien qui les unissait, s'opposeraient à la volonté du Maître du Large Accueil (un des multiples noms d'Hadès), notamment car cela signifiait pour elles une séparation définitive. Rappelons que la douleur et la colère des mères qui perdent leurs enfants étaient bien connues en Grèce Antique (Lauraux, 1980). C'est donc en réponse à la résistance anticipée que Zeus fait en sorte que la Terre participe à la manœuvre d'Hadès en faisant pousser un narcisse « époustouflant », dont le magnétisme puissant aura un effet décisif sur la jeune déesse.

Dans ce moment d'innocence et de vulnérabilité, Perséphone se fait ainsi piéger par Hadès. Comme une fleur, elle se fait arracher à la prairie, alors qu'elle-même se penchait précisément pour cueillir le magnifique narcisse. Les multiples têtes du narcisse, dont le parfum doux se répandait jusqu'aux « vagues salées de la mer », rappellent les compagnes de jeu de Perséphone, les filles d'Océan. Les figures de style employées pour décrire la scène initiale suggèrent une correspondance entre les fleurs et les jeunes filles. Déméter elle-même évoque cette métaphore : « La fille que j'ai enfantée, douce fleur si belle » (Homère, s.d./2001, p. 183, v. 66) . Le narcisse, déployé par Gaïa, la Terre, qui s'est faite complice d'Hadès, pourrait, en ce sens, être compris comme le symbole d'une séduction en miroir. De ce point de vue, c'est comme si Perséphone était envoutée, sans le savoir, par la beauté de son propre reflet, comme le jeune Narcisse qui, dans le mythe qui raconte son histoire, connaît la mort comme

conséquence de l'absorption dans sa propre image[62]. Perséphone est d'ailleurs amenée au Royaume des morts au moyen de cet envoûtement. Or, à la différence de Narcisse, ce passage sera pour Perséphone gage d'une nouvelle vie, l'entrée de la déesse dans le royaume des morts ne s'avérant pas pour elle mortifère, car elle équivaut ici à l'avènement de la différence, plutôt qu'à un enfermement dans le même.

De plus, comme le souligne Foley (1994), dans l'hymne à Déméter, l'emphase n'est pas mise sur le reflet du narcisse, mais plutôt sur son effet. Comme le poète insiste sur son parfum particulièrement envoûtant, qui « faisait sourire la terre » (Homère, s.d./2001, p. 180, v. 13), celui-ci semble jouer un rôle particulier dans le récit, ce que plusieurs interprètes ont aussi soulevé (Foley, 1994). Il pourrait s'agir d'une façon de justifier que Perséphone se laisse tentée par le narcisse parce qu'elle est intoxiquée. La racine étymologique grecque de narcisse serait la même que celle de *narcose* (http://www.cnrtl.fr/)[63] ce qui serait cohérent avec la réputation de la plante, reconnue comme étant :

---

[62]Nous nous référons au mythe de Narcisse, raconté par Ovide dans ses Métamorphoses, dans lequel le jeune homme réputé pour sa beauté était destiné à une longue vie dans la mesure où « il ne se connaîtrait pas ». Or, ayant rejeté Écho, il se fait prendre au piège que Némésis lui tend et tombe amoureux de son propre reflet. Réalisant qu'il ne peut posséder l'être aimé, il est entraîné vers la folie et se laisse mourir.

[63] Reinach (1918), un anthropologue, contredit cette association désormais populaire, en soutenant qu'il n'existerait en réalité pas de lien étymologique entre narcisse et narcose (*Narkissos* n'étant pas un mot grec selon cet auteur). De plus, il contredit l'idée répandue que les déesses portant des couronnes de narcisses dans l'Œdipe de Sophocle soient Déméter et Perséphone, en soutenant qu'il s'agirait plutôt des Érinyes. En somme, il peut sembler hasardeux de relier deux figures mythologiques sur la base d'un symbole unique, d'autant plus que dans l'hymne à Déméter, il n'est pas question de Narcisse, dont le mythe propre appartient aux Métamorphoses d'Ovide, beaucoup plus tardives dans l'histoire de la Grèce antique. Mais notre approche se rangeant plutôt dans la perspective de l'exploration des champs symboliques, nous découvrons qu'à la croisée des significations des deux mythes, une dialectique apparaît qui met en contraste le monde des déesses de la fertilité avec celui, stérile, de Narcisse.

> Une fleur séduisante, fascinante, dont les propriétés narcotiques peuvent entraîner la mort et donc comme une fleur funèbre servant à l'ornementation des tombes et des couronnes funéraires, et aussi comme celle des divinités chtoniennes, souterraines et infernales, Déméter et Perséphone. (Sztulman, 2008, p. 83).

L'hymne homérique à Déméter a sans doutes contribué à associer l'effet du narcisse à la mort, symbolique reprise plus tard dans le mythe de Narcisse, dans lequel la fleur pousse à l'endroit où le jeune homme est mort de l'enfermement dans une auto-contemplation.

6.2.1. Interprétation comparée du mythe de Narcisse et de celui de Perséphone

D'un point de vue psychanalytique, il y a une forme de correspondance entre la situation initiale dans l'hymne, l'univers de Narcisse refermé sur lui-même et la relation mère-enfant à des stades précoces du développement, alors marquée par un amour fusionnel, d'un ordre narcissique. Comme nous l'avons souligné de plusieurs manières, le mythe de Perséphone illustre quant à lui comment cette relation appelle à être limitée, et ainsi transformée, par le père, ou son représentant symbolique (tout ce qui peut jouer cette fonction paternelle qui sépare, édifie, légifère, et relie au social), pour un développement « sain » de la psyché, entendons, fertile (Chasseguet-Smirgel, 1988). Sans approfondir la question de la psychopathologie et de la structuration psychique ici, nous pouvons néanmoins soulever que le drame de Narcisse illustre la morbidité d'un emprisonnement dans ce fantasme de fusion originelle, et son destin funeste, découlant d'une « incapacité à accepter la division originelle, la sexualité dans

---

Autrement dit, la prise en compte de la spécificité de chaque récit et de leur sens est le terrain à partir duquel nous travaillons.

la différence et le drame de la condition humaine. » (Thiboutot, 2009, p. 9). Les conséquences sur le rapport au monde d'un être qui évacue toute manifestation dissonante et rejette la réalité des différences, sont telles que son accès au champ du désir est mis à mal, et ultimement, sa vie. Chez Narcisse, comme chez le mélancolique, « Le détachement, la séparation ont échoué et l'union d'amour triomphe dans la mort. » (Zaltzman, 1998, p. 170).

Comme l'a dépeint Thiboutot (2009), l'impossibilité pour Narcisse d'entrer en relation s'exprime par son impossible accès à toute forme d'altérité. La stérilité de sa vie est donc liée à une sorte d'enfermement dans un univers unidimensionnel où il n'y a que lui, et donc lui seul à aimer. Son rapport au monde n'est qu'échos et reflets, ce qu'exprime la figure d'Écho, avec qui le dialogue ne peut se déployer. L'altérité, et donc le manque, le désir, n'ont pas de place pour se manifester. Nous avons vu comment, à l'inverse, c'est précisément l'altération d'un univers fusionnel qui ouvre l'hymne à Déméter et celui-ci coïncide avec l'avènement de la différence des sexes et de surcroît, avec la découverte de la finitude. Ainsi, bien que ce passage se fasse en eaux troubles, il conduit néanmoins à la fertilité, à la possibilité de rencontre et de jeu. En plus d'Hadès qui fait figure de tiers venant rompre l'enveloppe d'un univers clos et homogène, dès les premiers vers, la volonté du père et celle de la mère sont présentés comme opposées, et on peut anticiper que le destin de Perséphone sera influencé par ce conflit. La triangulation est ainsi mise en scène dès le début du récit.

À la différence du mythe de Narcisse, dans lequel la fleur pourrait évoquer la mort d'une beauté stérile, la cueillette du narcisse par Perséphone ouvrira plutôt un passage vers la maturité pour la jeune déesse. Son attirance pour le narcisse pourrait-il être un indice de l'apparition d'un désir œdipien ? Foley (1994) suggère que le narcisse qui prolifère est un symbole de fertilité. L'attraction de Perséphone pour la fleur séductrice

pourrait démontrer qu'elle est mûre pour le passage à une autre étape de sa vie, selon l'auteure. Nous relevons d'ailleurs que Perséphone semble mobilisée par une curiosité à l'égard de la fleur : elle se pencha « pour prendre ce « beau jouet » » (Homère, s.d./2001, p. 180, v. 16), chantait le poète, qui dans ce contexte, pourrait aussi évoquer un objet phallique, tentant par la possibilité de complétude qu'il fit miroiter. Il pourrait aussi y avoir un indice de cette séduction qui trame dans la scène, dans le fait que Gaïa, la Terre, une autre déesse ayant un pouvoir sur la vie végétale, fasse pousser la fleur, l'appât, « pour plaire au Maître du Large Accueil » (Homère, s.d./2001, p. 179, v. 9). De plus, le fait qu'une représentante maternelle (la Terre qui fait pousser une fleur peut être vu comme une métaphore de la relation unissant Déméter à Perséphone) soit de l'équation et forme un couple complice dans l'enlèvement crée un contraste avec le couple parental divisé sur la question. L'idée qu'un lien de séduction existe entre un représentant paternel et un représentant maternel évoque la réalité génitale adulte du couple parental à laquelle est particulièrement sensible l'enfant confronté aux enjeux dits « œdipiens »[64].

6.2.2. Perséphone et le paternel

Il est aussi étonnant de constater que Perséphone appelle son père au moment de son enlèvement, et non sa mère avec qui elle semble avoir pourtant un lien si serré, ce qui témoigne qu'elle se tourne vers lui comme être secourable. Les psychanalystes pourraient désigner cela comme un changement d'objet. Celui-ci peut être motivé par de nouveaux espoirs de trouver ce qui a été manqué ou s'est avéré manquant. Dans ce

---

[64] Nous évoquons ici l'étape développementale repérée par Freud et associée au mythe d'Œdipe, étape qui correspond à la découverte d'un nouveau type d'amour envers le parent du sexe opposé et la rivalité envers le parent du même sexe (voir par exemple Laplanche & Pontalis, 1988 et Pontalis, 1988, « Le complexe d'Œdipe », pp. 79-84).

cas, « Le recours au père, dans des contextes de faillites de l'environnement, au sens où l'entend Winnicott, peut constituer une seconde chance au regard de déceptions antérieures. » (Chabert, 2011, p. 126). Kulish et Hotlzman (2008) décrivent la nature du lien au père comme étant du même type que celui à la mère, ce qui concorde avec l'idée freudienne selon laquelle il n'y aurait pas de nouveauté dans la qualité de la vie amoureuse tardive chez la fille. Comme le note Chabert, « si la fille atteint l'Œdipe positif, le lien avec le père ne fait que prendre le relais de l'attachement antérieur à la mère. » (2011, p. 54). Or, nous relevons aussi des indices de l'avènement d'un nouvel érotisme dans ces vers. C'est au moment où son désir pour le jouet scintillant et embaumant l'a violemment entraînée dans une *chute*[65] angoissante, prise de panique, que la jeune déesse implore son père, le souverain, ce qui souligne notamment sa puissance et son autorité, mais ajoute aussi une autre couche de drame à la tragédie, car celui qu'elle appelle à l'aide, et le seul qui pourrait intervenir pour arrêter Hadès, est le même qui a permis l'enlèvement. En outre, il s'agit aussi des seuls vers qui relient directement Perséphone et Zeus dans le poème, et ils concernent l'entrée de la fille dans le monde souterrain, qui pourrait correspondre au passage à la génitalité, à la naissance du désir orienté en fonction de la différence des sexes, tel que les interprétations suivantes l'illustreront.

Il a été évoqué que Hadès et Zeus étant des frères, on pourrait voir dans le séjour de Perséphone aux Enfers une métaphore d'une union à son père (Kulish et Holtzmann, 2008). Kerényi (1993/1941b) mentionne qu'Hadès était parfois désigné comme le « Zeus souterrain » (p. 175). Certes, on peut voir se former le patron de l'inceste ici (quoique l'union avec Hadès se range techniquement déjà dans cette catégorie), mais nous n'irons pas jusqu'à interpréter le mythe sur cette base. D'une part parce que les

---

[65] Cette idée de chute, associée à la corruption de la chair, nous l'explorerons dans les pages à venir.

lois sociales imaginées pour les dieux grecs étaient différentes de celles des Grecs eux-mêmes, et d'autre part, parce que cette interprétation est antinomique lorsqu'on l'aborde comme nous le ferons dans les pages à venir avec l'idée d'un complexe de Perséphone, sorte d'équivalent œdipien, dont l'issue est précisément l'intégration de l'interdit de l'inceste et de la différence des générations. Ceci dit, si nous abordons le monde de l'Invisible comme allégorie du monde du rêve, nous pouvons lire dans cette union un fantasme incestueux, caractéristique de la crise œdipienne. Mais déjà, en reconnaissant que malgré, ou plutôt, *avec* la violence de l'arrachement, Perséphone entre dans un monde associé au paternel, que de nombreux symboles évoquent la séduction et que le désir de Perséphone demeure énigmatique, nous nous orientons vers cette idée d'une configuration œdipienne particulière, ce que des auteurs comme Kulish et Holtzman (2008), ont précisément défendu comme interprétation. Nous trouvons parmi les aspects caractéristiques de cette période chez la fille : la séparation douloureuse de la mère, conjointe à la naissance d'un désir pour le père et au fantasme d'avoir des enfants de lui, l'identification à la mère en réponse, prenant le pas sur une rivalité hautement conflictuelle et de ce fait, qui a tendance à se camoufler.

L'adolescence est une période durant laquelle sont revisités ces enjeux dont l'issue heureuse serait pour la fille le mariage et la création d'un foyer à elle, séparée de ses parents. L'immense corpus des interprétations historiques de l'hymne homérique à Déméter converge d'ailleurs en cette idée que le mythe raconte l'étape du mariage pour la jeune femme qui quitte alors son foyer d'origine, et de ce fait, sa mère. Foley a de plus associé les enjeux qui s'expriment dans le mythe à ceux spécifiques aux filles à l'étape de l'adolescence (1994). En somme, nous trouvons des manifestations de ces chamboulements relationnels et identitaires dans l'hymne qui témoigne précisément d'une épreuve lancée par la découverte et l'intégration de la différence des sexes et qui se solde par l'intégration de Perséphone dans l'ordre des générations. Comme le mentionne Chasseguet-Smirgel, « L'Œdipe est, en effet, intimement lié à la

reconnaissance des différences (entre les sexes et les générations) et de la réalité. Il implique d'entrer en conflit avec elle, de l'affronter et non de la dénier ou de la détruire en tant que telle. » (1988, p. 73). Un tel refus ou négation de la réalité serait un point d'achoppement dans la structuration psychique. L'exemple de Narcisse permet d'appréhender le genre de destin affectif attendu quand la libido n'a pas été marquée par la différence originelle et la Loi.

Contrairement à Perséphone, Narcisse ne jouira pas de cette possibilité d'aimer et de désirer un autre, ni de se découvrir étranger à lui-même et d'avoir le recul nécessaire au dialogue, il restera figé dans un rapport à lui-même hermétique, n'ayant pas eu la chance d'être initié aux bénéfices de la différence, de se découvrir *autre,* et à la joie d'échanger et d'aimer. Ainsi :

> Le mythe de Narcisse n'est pas un drame œdipien : Narcisse n'a pas connu l'intimité de sa mère, la nymphe bleue Liriopé, il n'a pas tué son père, le dieu-fleuve Céphise mais s'est voulu, comme lui, puissant, irrésistible et méprisant : il ne se crève pas les yeux mais meurt de et par son regard ; éternel enfant, il vit et expire dans la contemplation de soi-même et demeure en deçà de la configuration œdipienne. (Sztulman, 2008, p. 83).

Narcisse ignore les gains potentiels d'un renoncement à l'illusion de sa toute-puissance et à sa quête impossible d'amour absolu. Celle-ci se solde bien sûr par un échec, résultant en la « désunion pulsionnelle libérant Thanatos (les pulsions de mort) et assurant leur primat sur Éros (les pulsions de vie) » (Sztulman, 2008, p. 83). Du point de vue du combat des forces pulsionnelles antagonistes, il y a certes chez Perséphone un certain triomphe de la vie, dans la mesure où elle engagera de nouveaux liens bénéfiques avec d'autres, notamment son époux Hadès et lors de son retour avec les femmes de sa lignée, trouvant ainsi sa place dans l'ordre des générations. Mais il reste que c'est au monde de la mort qu'appartiendra la déesse et que sa disparition ressemble plutôt, du point de vue de la jeune déesse, à une mort symbolique. La question de la mort dans la vie fertile persiste, nous y viendrons dans la deuxième partie de ce

chapitre. Continuons à explorer d'abord les expressions de la vie et du désir, c'est-à-dire celles qui vont dans le sens de la liaison dans la figure de Perséphone, à partir de cette lecture du mythe comme présentant une configuration dite œdipienne.

6.2.3 Le « complexe de Perséphone » et la question du sexuel féminin

Nous avons abordé l'idée d'un « complexe de Perséphone » de Kulish & Holtzman (2008), selon laquelle le mythe exprime de façon plus juste les enjeux conflictuels de la période dite œdipienne chez la fille et leur résolution. Les auteurs précisent que ce n'est pas uniquement un changement d'objet d'amour qui caractérise la phase œdipienne pour la fille mais l'addition d'un nouvel objet d'amour, ce qui témoigne de la triangulation. Dans ce contexte, la fille se retrouve dans une position délicate qui consiste à fantasmatiquement entrer en rivalité avec celle qui est garante de sa sécurité et de ses soins depuis sa venue au monde (à l'inverse du garçon chez qui l'investissement de la mère comme objet d'amour est chose déjà connue). Kulish & Holtzman (2008) relèvent la dramatisation des thèmes de la séparation et du rapprochement entre la mère et la fille et dénotent un effet de la triangulation. Par ailleurs, les auteurs suggèrent aussi que l'enlèvement serait la représentation de la perte de la virginité de la fille et l'entrée dans la sexualité adulte. Cette interprétation est aussi formulée par Kerényi : « La perte de la virginité et le passage de la frontière de l'Hadès sont des allégories équivalentes : l'un peut être mis à la place de l'autre, et vice versa. » (1993/1941b, p. 154). Dans le même sens, nous avons déjà évoqué le rôle séducteur du narcisse et par extension d'Hadès et de sa complice, la Terre, qui ajouterait un sens particulièrement érotique au tableau. Les vers enchaînent l'image de Perséphone cueillant la fleur dangereuse à son enlèvement par un homme qui deviendra son époux dans un monde inconnu et ténébreux. C'est pourtant encore en se faisant piéger que Perséphone se retrouve mariée à Hadès.

En effet, lors de son séjour aux Enfers, Perséphone succombe une deuxième fois à la tentation lorsqu'elle accepte le grain de pomme grenade que lui tend Hadès avant son départ. Il y a une convergence dans les interprétations classiques de ce symbole, autant anthropologiques, historiques, religieuse, que psychologiques, qui va dans le sens d'une union décisive avec Hadès, basée notamment sur le fait que c'est ce geste qui cèlera le destin de Perséphone en la rattachant définitivement aux Enfers. On y voit traditionnellement un symbole de mariage. Rappelons-nous que le grain de grenade consommé par Perséphone serait aussi un symbole de coït (c.f. chapitre 2). En plus de la couleur du fruit qui rappelle celles des menstrues, mais aussi de la défloraison (ce qui est aussi représenté par le narcisse cueilli), le fait que Perséphone ingère le grain, qu'elle le prenne à l'intérieur d'elle, évoque la semence de l'homme qui permet à une vie nouvelle de croître dans la femme (Horbury, 2015). Durand (1984) rappelle le lien existant entre l'oralité et la sexualité, « le buccal étant l'emblème régressé du sexuel », selon la « liaison freudienne entre le ventre sexuel et le ventre digestif » (p. 129). Pour la femme, la maternité exprime la puissance créatrice de son corps et si le grain de grenade ingéré symbolise l'union avec l'homme, il est aussi promesse de fertilité. L'image de la pomme grenade pourrait aussi évoquer l'ovaire gorgé d'ovules et donc, la fécondité féminine. Parmi les autres aspects du mythe que Kulish et Holtzman (2008) classent sous leur complexe de Perséphone, nous trouvons justement les thèmes féminins de cycles, de fertilité et de grossesse. Aussi rappellent-elles l'importance de l'identification à la mère pour la fille dans son désir d'enfant, incontournable dans son projet de devenir mère à son tour.

Kulish et Holtzmann (2008) observent que le fait que Perséphone devienne Reine d'un autre domaine que celui de sa mère témoigne d'une résolution de la situation œdipienne. En ce qui a trait à la rivalité à la mère, elle sort de son territoire et investit

son propre domaine, qui, symboliquement, réfère au père, ce qui témoigne d'un réaménagement identitaire qui s'exprime d'ailleurs par la transformation de sa figure mythologique. C'est suite à son séjour dans l'Hadès que Perséphone revient sur terre avec une nouvelle identité. Régnant sur la mort, elle jouera désormais un rôle différent et complémentaire à celui de sa mère. Elle est associée à Zeus, car elle règne sur une partie du cosmos avec Hadès, mais elle est aussi devenue déesse à part entière, ce qui implique qu'elle a pu s'identifier à sa mère pour fantasmatiquement plaire au père, ce qui concorde avec la structure relationnelle décrite dans le complexe d'Œdipe et selon laquelle ici, c'est le père qui amène de l'altérité et permet à la fille et de se différencier et de s'identifier à sa mère. En plus de la rivalité plus compliquée à vivre pour la fille, Kulish & Holtzman (2008) notent aussi qu'il y a un amour intense et passionné entre la mère et la fille, qui pourrait être une forme d'amour homosexuel, ce qui va dans le sens de l'Œdipe négatif observé et décrit par Freud, selon lequel l'enfant éprouverait un désir pour le parent du même sexe et s'identifierait au parent du sexe opposé (Laplanche & Pontalis, 1988). Cette idée est intéressante car elle met en lumière une facette potentielle de l'attachement de Perséphone à sa mère et nous fait penser au fait que Perséphone devient reine d'un monde comme son père.

Notons que cette théorie de l'Œdipe inversé s'inscrit dans une compréhension de la bisexualité psychique selon laquelle « tout être humain aurait constitutionnellement des dispositions sexuelles à la fois masculines et féminines qui se retrouvent dans les conflits que le sujet connaît pour assumer son propre sexe. » (Laplanche & Pontalis, 1988, pp. 49-50). Ou comme le dit plus poétiquement Bachelard : « Un homme et une femme parlent dans la solitude de notre être » (Bachelard, 1961, p. 50), bien que, comme le remarque Freud, il y ait en général une voix qui prend le dessus (Chabert, 2003). Freud s'est par ailleurs tourné vers la conception mythologique de l'amour décrite par Aristophane, selon laquelle, l'être humain tel que nous le connaissons n'est que la moitié de ce qu'il a été, d'une entité perdue qui détenait les deux sexes

(Groneberg, 2004). Ce mythe sur l'origine d'Éros fournirait une explication de la présence de tendances féminines et masculines présentes en chacun de nous. C'est ce qui pourrait être à l'origine de la possibilité de prendre des rôles, des positions et attitudes propres à un genre ou à l'autre, de même que la possibilité d'appréhender l'ambiance de l'autre sexe, sa familiarité et son étrangeté, et d'accéder à l'imaginaire de chacun des deux genres, d'être touché par la résonance féminine ou masculine de la matière et du langage. Le chapitre 5 nous a amené, par un autre chemin, à comprendre que la sexualité s'exprime à partir de la corporéité, et que cette condition implique la réalité de la différence et du temps. La question n'est donc plus de se positionner par rapport à son sexe, il s'agit surtout de se positionner dans l'ouverture aux possibles jeux identitaires que permet le « corps phénoménal ». L'identité ne relève pas ici de l'autodétermination ou et ne se manifeste pas de manière solipsiste, évidemment, mais se développe dans l'espace fertile de la vie psychique, sur la base de l'appartenance à un sexe et d'une histoire individuelle, forcément mondanéisée. Comme celle de Perséphone qui devient femme, mais aussi reine, qui possède une immense demeure, un royaume qu'elle gouverne. Il a d'ailleurs été dit qu'elle y cultivait un jardin de pierres précieuses. Perséphone habite en manifestant sa féminité, en cultivant la beauté, en prenant soin, ce qui est une possibilité existentielle pour tout être humain. On voit dans cet exemple que le féminin s'exprime par un verbe, que le sexuel se manifeste par une manière d'être « auprès de ». Il y a, dans la sexualité mature, une intégration à la sexualité générale de la dimension génitale marquée par les enjeux de la triangulation. C'est du moins, une manière d'envisager l'articulation entre la sexualité générale, comprise comme « matrice intersubjective » (Merleau-Ponty, 1945), comme nous l'avons abordée dans le chapitre précédent, et la sexualité « régionale », que l'on peut relier aux zones d'investissements des stades de développement freudiens (c.f. chapitre 5).

L'intérêt de la psychanalyse vient justement de la grande fécondité de ses récits ontogénétiques sur le développement psychosexuel. De plus, la psychanalyse propose des pistes de compréhension des enjeux relationnels associés à la triangulation. C'est un modèle tripartite qui nous permet d'articuler le jeu des relations possibles entre trois termes, comme la rivalité, le désir, l'identification (c.f. chapitre 1 et 4). Le mythe qui aura permis à Freud de l'étayer sur le plan ontogénétique, c'est bien sûr celui d'Œdipe, par lequel le lien entre des manifestations idiosyncratiques se trouvent reliées au social, via la Loi commune à toute l'espère humaine, et à l'ordre des générations. C'est aussi de cette façon que l'on peut comprendre que la *psyché* n'est peut-être pas si fermée que la psychanalyse l'a peut-être représentée, elle prend racine dans un ailleurs, le champ culturel et social. C'est d'ailleurs ce qui éclaircit la capacité mystérieuse des mythes de rendre compte de scénarios psychiquement communs à tous, ils témoignent de cette racine.

Le rapprochement entre le mythe d'Œdipe et l'hymne homérique à Déméter vient donc du fait qu'ils articulent précisément ce passage de la dyade mère-enfant à la triade parents-enfant, et mari-épouse-social. L'hymne homérique à Déméter mettrait en scène les épreuves par lesquelles la jeune fille devient femme. Nous avons illustré comment la théorie psychanalytique fournit un matériel qui permet d'interpréter le mythe sur la base du développement psychosexuel. Mais elle vient même prendre le relais quand le poète se fait silencieux. En effet, si Perséphone semble vivre une initiation aux Enfers, nous n'en savons rien (outre le récit qu'elle fait à sa mère et qui évacue toute question concernant son désir). Kulish & Holtzman (2008) ont interprété ce silence comme une résistance concernant la sexualité de la fille.

À partir de cette interprétation, nos recherches nous ont amenées à constater que ce n'est pas d'hier, ni de l'époque victorienne, que date ce flou, ce trouble, entourant la

sexualité féminine et son développement. Il y aurait en effet, du point de vue anthropologique, une difficulté à appréhender le sexuel féminin, qui serait le corollaire de représentations plus ou moins défensives – et souvent négatives – de la femme, associée au nocturne (Durand, 1984). Parallèlement, plusieurs auteurs ont relevé un biais important chez Freud par rapport à la sexualité féminine – biais lié à un certain phallocentrisme de ses théories (Kulish & Holtzman, 2008, Janine Chasseguet-Smirgel, 1988, Catherine Chabert, 2011)[66]. Or, il s'avère que ce phénomène d'une

---

[66] C'est un grand débat que cette question en psychanalyse de la sexualité féminine, et de son interprétation freudienne et nous ne pouvons l'adresser en profondeur sans trop nous écarter de notre interprétation. Freud a d'ailleurs lui-même reconnu, dans « Analyse terminée, analyse interminable » (1992/1937), qu'il n'a peut-être pas compris grand-chose à la sexualité féminine, qu'il désigne comme le « continent noir », ce qui explique que sur ce terrain voilé, le débat se perpétue et les perspectives se multiplient. Citons en exemple la perspective de Janine Chasseguet-Smirgel (1988) qui observe la résistance de nombreux de ses collègues psychanalystes à reconnaître la « connaissance » innée, intuitive, du sexe féminin autant par le garçon, que par la fille, soulignant l'immense problème pour le garçon de reconnaître cette réalité du sexuel féminin, car elle revient à accepter sa petitesse et son incapacité à combler la mère. En effet, le complexe d'Œdipe féminin formulé par Freud, attribue à l'envie du pénis le fait que la fille se détourne de la mère pour se tourner vers le père. Selon Chabert (2011), cette théorie subordonne le désir sexuel féminin à la quête de réparation narcissique fantasmée (par la possession du phallus). Or, de cette envie du pénis naîtrait le désir féminin d'enfant, tout particulièrement d'un enfant mâle (Chabert, 2011, p.55). Nous avons remarqué que peu de propositions alternatives ont été faites pour aborder le féminin (il y a le complexe d'Électre qui a suscité peu de développements). Nous estimons qu'en s'inspirant de l'hymne et du trauma spécifique à Perséphone, il serait possible d'imaginer que la réalité génitale suscite chez la fillette « l'angoisse du viol », ce que Françoise Dolto a d'ailleurs déjà proposé, en plus d'y joindre l'idée d'un désir inconscient de pénétration, ce qui révèlerait une conflictualité au creux du désir même de la fillette (1983). Cette piste serait sans doutes intéressante à mettre en lien avec l'interprétation de l'enlèvement de Perséphone comme la métaphore d'un viol, proposée par certains interprètes modernes souvent féministes (Voir Hurbury, 2015 et Foley, 1994 pour les revues et sources de ces interprétations). Cette interprétation serait concordante avec le sang évoqué par le rouge du grain de pomme grenade qu'ingère Perséphone. Du point de vue psychique – le but n'étant pas ici de discuter de la question réelle du viol - le parallèle est aisé à faire avec la découverte d'Œdipe, qui découvre que son désir est coupable quand lui est révélé la nature de son vrai lien à Jocaste. Le viol, dans sa représentation fantasmée incestueuse, pourrait évoquer, comme l'angoisse de la castration, i.e., la perception d'une inadéquation physiologique et parallèlement, d'un interdit à ne pas franchir dans la réalité, sous peine de conséquences désastreuses, mortifères.

résistance au sexuel féminin est intriqué au conflit entourant la triangulation à cause du chamboulement qu'il opère sur la narration concernant l'origine de la vie.

Les conséquences d'une conception phallocentrique de la sexualité féminine sont importantes, car elles ont un impact autant sur la compréhension du désir féminin, que sur la représentation du corps de la femme. Chasseguet-Smirgel (1988) relève comment le corps de la femme (et par extension sa psyché), se trouve souvent théorisée à partir de ce qui lui manque, l'organe mâle, et non de ce qu'il présente (et représente) et du rôle fondamental qu'il joue dans la triangulation. La psychanalyste souligne la contradiction entre cette image de la femme châtrée (et avide) associée au monisme sexuel freudien et celle de l'imago maternelle primitive, si souvent apparente dans le matériel clinique (Chasseguet-Smirgel, 1988). Elle relève ainsi une « opposition entre la femme, selon Freud et la mère, selon l'inconscient » (1988, p. 57), tout en mettant en relief comment Freud a pourtant décrit le désespoir du garçon confronté à son immaturité autant dans la relation de dépendance à la mère, que dans sa confrontation à la mère œdipienne. Autrement dit, il y a dans la blessure liée à la castration le vestige de la première blessure narcissique, « commune à l'humanité » (Chasseguet-Smirgel, 1988, p. 57) et liée à la prise de conscience de la dépendance à la mère, alors vécue comme omnipotente. Freud a d'ailleurs reconnu dans « Inhibition, symptôme et angoisse » l'intérêt de :

> « (…) chercher toujours plus près des origines le fondement de l'angoisse de castration et à retrouver à l'œuvre la catégorie de séparation, de perte de l'objet narcissiquement valorisé, à la fois dans la toute première enfance et dans des expériences vécues très diverses (angoisse morale interprétée comme une angoisse de séparation d'avec le surmoi, par exemple). (Laplanche & Pontalis, 1988, p. 77).

Chasseguet-Smirgel (1988) interprète sur cette base le monisme sexuel phallique comme étant une défense contre l'angoisse générée par la réalité du sexuel féminin et ce passé à quoi il ramène l'enfant. C'est une étape qui présente une nouvelle forme de

séparation provoquant un renoncement précipité aux fantasmes œdipiens : « Lorsque l'enfant est obligé de reconnaître la différence des sexes dans leur complémentarité génitale, il se voit contraint du même coup à reconnaître la différence des générations ». (Chasseguet-Smirgel, 1988, p. 60). C'est en somme la sortie du fantasme de l'auto-engendrement par l'intégration de la scène primitive comme origine de laquelle est exclu l'enfant. Le déni de cette réalité (par cause de fragilité narcissique) correspond à la solution perverse, à laquelle pourrait correspondre d'ailleurs l'univers de Narcisse dont nous trouvons la résonance dans la description qu'en fait Chasseguet-Smirgel :

> Cet univers sans obstacle, ce ventre maternel lisse, est un univers sans père, où le sujet se confère les pouvoirs du Créateur grâce à la « production » anale (commune à tous, adulte et enfant, homme et femme), qui s'oppose à l'engendrement génital, prérogative du père. (1988, p. 32).

C'est donc une façon de « se rendre » à l'univers maternel et de se réfugier dans l'illusion de l'omnipotence que d'évacuer la réalité génitale[67]. En somme, le corollaire du mépris de la femme, toujours lié à l'angoisse soulevée par la toute-puissance maternelle, est tributaire de la non-intégration du père et de son altérité.

> Un monde où les femmes (représentant la mère) n'ont pas de droit, où elles sont « humiliées et offensées », révèle une profonde insécurité liée à la peur d'être annihilé par le pouvoir engloutissant de la mère primitive. Un monde d'où le père a disparu est un monde dans lequel la capacité même de penser a été annihilée. L'union du père et de la mère ne donne pas seulement naissance à l'enfant mais à l'intellect avec sa pleine aptitude à fonctionner. (Chasseguet-Smirgel, 1988, p. 32)

---

[67] Chasseguet-Smirgel identifie ce refus de « renoncer à la satisfaction narcissique et sexuelle immédiate » (1988, p. 22), et le maintien de l'illusion par le déni des différences, au choix pervers. « La perversion, en général, opère une transmutation de la réalité par une régression à l'univers sadique-anal où les différences sont abolies. (1988, p. 29). C'est là qu'elle voit la source du monisme sexuel phallique et par conséquent, de la définition de la sexualité féminine à partir de la stricte absence de pénis.

C'est le rôle déterminant du père qui est dépeint par ces propos : c'est par lui que l'enfant peut sortir réellement de l'univers suffocant de la toute-puissante maternelle et de sa stérilité, et, pour reprendre nos formulations existentielles, naître au monde, à cet espace de jeu symbolique qu'est la vie culturelle. C'est le père, en principe, qui rend plurielle l'origine, et qui, de ce fait, rend présente la réalité concernant l'origine de toute vie humaine, révélant de ce fait le sens de la sexualité humaine, la fertilité. Nous avons vu comment c'est vers cette issue que chemine Perséphone dans l'hymne homérique. L'intervention du père lui a permis de se séparer de l'univers maternel et de fonder son propre foyer. Si les pouvoirs de la mère et du père sont mis en relief, c'est que la reconnaissance de ceux-ci et l'équilibre trouvé permet de penser qu'il en va de l'intégration des deux parents dans la vie psychique, leur représentation distincte. C'est le propre de la fertilité de la vie psychique qui admet et travaille avec la réalité de la mort et de l'origine. Ces réalités, qui sont de l'ordre de la finitude, apparaissent avec l'avènement du sexuel génital. La psychanalyse vient dire la résistance, la difficulté à reconnaître ces réalités notamment en regard de ce qu'elles signifient pour ses propres désirs, encore une fois elle débusque les obstacles à la fertilité. La problématique entourant le sexuel féminin serait ainsi liée aux difficultés à intégrer la réalité œdipienne. En fait, ce passage, comme l'évoque l'histoire de Perséphone, implique nécessairement un changement dans la relation à la mère, la perte de la fusion. La fille serait propulsée dans la phase œdipienne par l'espoir de pouvoir la retrouver dans une future maternité (dans la fusion mère enfant et par identification). L'*arché* et le *télos* sont magnifiquement représentés dans ce mouvement de la fécondité à la fertilité féminine. Un motive l'autre et vice versa. C'est la dynamique de la circularité féminine que nous trouvons ici. Nous y reviendrons en fin de chapitre.

Ceci dit, Chasseguet-Smirgel note qu'il y a aussi un élan vers le père qui serait fonction du « désir de s'affranchir de la mère primitive » (1988, p. 61), et ce, autant chez la fille, que chez le garçon. Dans la compréhension psychanalytique du développement

individuel comme dans l'histoire de l'humanité ce serait ainsi l'angoisse entourant le féminin, qui ramène aux origines, et sa contrepartie, l'attention accordée à l'organe masculin, physiologique et symbolique, qui seraient « les indéniables effets de notre besoin commun d'échapper à notre dépendance primaire vis-à-vis de la mère, dans le champ socio-culturel. » (Chasseguet-Smirgel, 1988, p.67).

> Pour Bachofen, le passage du matriarcat au patriarcat subordonne le principe matériel au principe spirituel, le droit chtonien des puissances maternelles souterraines au droit céleste olympien. La théorie psychanalytique n'échappe pas à cette lutte entre droit maternel et droit paternel : la sous-estimation de l'importance des relations précoces et de l'investissement de l'imago maternelle traduit une tendance à faire prévaloir le droit paternel et à fuir notre dépendance infantile. (Chasseguet-Smirgel, 1988, p.68)

« Le féminin nous amène à nous tourner vers l'inoubliable… », écrit Bachelard (1961, p.19). Nous pourrions préciser : l'inoubliable en tant que jouissif et traumatique. Avec l'emphase mise sur la maternité, dans un contexte où les hommes (les dieux) viennent revendiquer violemment leur place, l'hymne à Déméter pose la question qui consiste à savoir comment entrer dans le patriarcat sans écraser le matriarcat. Comment ne pas tomber dans le piège d'idéaliser un seul sexe ? Comment entrer dans une vie fertile sans nier le lien originaire à la mère et la vulnérabilité qui l'accompagnait ? Il en va d'un compromis entre les deux puissances nous répond l'hymne homérique à Déméter. Chasseguet-Smirgel fait un plaidoyer qui va dans ce sens : se reconnaître comme enfant de l'homme *et* de la femme est ce qui ouvre à la possibilité d'habiter le monde et d'entrer en dialogue.

> Les enfants de l'Homme et de la Femme se doivent de rester vigilants. Il leur est nécessaire, pour vivre pleinement leurs potentialités humaines, d'intégrer leurs deux parents dans leur vie psychique. Leurs capacités d'aimer, de créer, de penser, en dépendent. (Chasseguet-Smirgel, 1988, p.31).

En ce sens, l'enlèvement, par le rôle qu'y joue le père, est une façon de signifier que Perséphone est fille de Déméter *et* de Zeus, d'un père et d'une mère. Cette réalité

semble intégrée à la fin du récit par les allées et venues de Perséphone entre les mondes, mondes de la vie et de la mort, qui sont aussi ceux de la mère et ceux du père (symboliquement).

6.2.4 L'enlèvement comme chute

Même si, dans l'hymne, l'emphase affective est mise sur Déméter, sur sa colère, son deuil, sa puissance et les limites imposées à celle-ci, nous pouvons imaginer, ne serait-ce qu'en se basant sur le cri de Perséphone, que l'enlèvement soit aussi pénible pour la jeune déesse. Outre le fait qu'il corresponde à son entrée dans l'inconnu, il signifie pour la fille la disparition du monde de la mère absolue et primitive. Du point de vue de la toute-puissance maternelle vécue par l'enfant, il pourrait s'agir d'une extraction brutale que Déméter ne réussit pas à empêcher, mais aussi d'un manquement qui pourrait évoquer une faillite de l'environnement à protéger l'enfant et à le retenir de tomber. En somme, le fait que Perséphone soit amenée sous terre peut donner à l'événement le sens d'une chute. L'effroi de Perséphone et la détresse qu'elle exprime, le fait qu'elle soit entraînée de façon foudroyante vers le bas, dépeignent l'expérience d'une chute. Reinach a relevé que « L'hymne homérique laisse entrevoir un état plus ancien de la légende où, sans intervention de Pluton conduisant son char, Koré *tombait* dans une fissure du sol dissimulée par un narcisse gigantesque. » (1918, p. 318), ce qui n'est pas sans évoquer la naissance mais aussi la mort évoquée par l'image de la graine enfouie dans le sol. Mais c'est plutôt l'évocation de la chute que nous retiendrons pour le moment, car elle évoque un traumatisme précoce qui s'apparente à l'effondrement décrit par Winnicott et qu'il a repéré dans sa pratique clinique à partir d'une angoisse bien particulière, « la crainte de l'effondrement » (The fear of breakdown) (Winnicott, 1974). Si cette angoisse peut prendre la forme d'une angoisse de castration, ce qui intéresse tout particulièrement Winnicott sont les angoisses qui prennent sources dans des expériences d'agonie primitive, tributaires de faillite de

l'environnement vécues à l'époque où la distinction moi/non-moi n'a pas encore opérée. Ainsi, le fait de tomber subjectivement hors du champ de l'omnipotence maternelle, véritable éclatement pour un moi non encore pleinement défini, peut être vécue comme une absence de support et de ce fait, comme une chute.

Les manquements sont vécus ici comme des séparations prématurées et de ce fait, plus violentes, car elles mettent en péril le sentiment de cohésion. Pour l'enfant encore hautement dépendant, il est difficile de retrouver un sentiment d'unité. Le traumatisme de Perséphone relève de la place perdue auprès de sa mère aimante, qui constituait tout son monde jusque-là. L'hymne met l'emphase sur l'impossibilité de la mère et de la fille à pouvoir se revoir et situe là la source de la souffrance :

> Tant que la déesse pu voir la terre et le ciel plein d'astres et la mer poissonneuse avec ses courants forts et les rayons du soleil, elle avait espoir de retrouver sa mère et les tribus des dieux qui vivront toujours; toujours un espoir consolait son grand cœur affligé. (Homère, s.d./2001, v. 31-40, p. 181).

Chabert relève une belle formulation de Pontalis, qui pourrait exprimer l'angoisse associée à cette séparation-disparition : « Le plus insupportable dans la perte, serait-ce la perte de la vue ? Annoncerait-elle, chez l'autre, l'absolu retrait d'amour et en nous, l'inquiétude d'une infirmité foncière : ne pas être capable d'aimer l'invisible ? » (Pontalis, 1988, p. 275, cité par Chabert, 2003). Quand on pense à l'*infans* complètement dépendant de sa mère, la perte de la vue de celle-ci signifie aussi la perte du sentiment de sécurité d'obtenir l'essentiel pour sa survie, ce qui participe à une expérience d'effondrement pouvant prendre plusieurs formes, parmi lesquelles, la chute. L'expérience de Perséphone de la séparation de sa mère coïncide avec sa chute dans le non-être, ce qui peut faire écho à une agonie primitive, à la source de l'angoisse d'anéantissement, qui, par sa définition, est un état qui se rapproche de la mort.

Dans l'histoire de Perséphone, l'enlèvement est un épisode traumatique qui vient rompre la paix immuable de la fusion initiale. Or, le patron relationnel associé à l'enlèvement implique l'apparition du père, et si nous suivons la voie de l'Éros féminin, l'angoisse est éveillée par la rivalité avec la mère et la crainte de ses représailles. Or, celle-ci coïnciderait avec l'angoisse de séparation découlant du nouvel intérêt pour le père. La chute et le châtiment se rencontrent ainsi dans le scénario cauchemardesque associé à cette épreuve. Nous voyons poindre une forme d'angoisse transversale spécifique au féminin, éveillée par la différence des sexes et des générations et prenant source dans les expériences originelles d'effondrement. La question qui se pose alors est celle-ci : à quel point la capacité à se détourner de la mère – et à intégrer le père – est-elle liée à l'histoire précoce avec ses traumatismes ? Selon Chabert, la crainte de l'effondrement serait aussi présente dans les angoisses œdipiennes, ce qui pourrait nous permettre d'éclairer les liens entre l'entrée dans la triangulation et la signification particulière que prend la séparation de la mère lorsqu'elle est représentée par le kidnapping de Perséphone par le dieu de la mort. En somme, si c'est vers une toute autre interprétation que cela semble nous mener cette lecture de l'enlèvement (comme chute), dont nous verrons justement qu'elle a des racines communes avec le sexuel.

6.2.5 Les angoisses archaïques et le sexuel

Dans son essai intitulé « Féminin mélancolique », Chabert (2003) soulève certains éléments de « la crainte l'effondrement » théorisée par Winnicott. Elle rappelle que « Winnicott assigne la crainte de l'effondrement à un « inconscient » qu'il différencie curieusement de celui de la névrose et même de l'inconscient freudien. » (2003, p.114), i.e., un inconscient qui agirait de façon à contrer une angoisse primitive de morcellement, reliquat de la relation primitive à la mère, plutôt qu'une angoisse de castration représentée par la père et la Loi, limitant la libido génitale. Chabert estime que cette distinction s'inscrit dans un « large mouvement de désexualisation qui atteint

la psychanalyse depuis le milieu du siècle dernier. » (2003, p 116). Son analyse met en lumière ce qui s'occulte dans un tel développement théorique :

> On peut rattacher ce phénomène à la focalisation extrême sur le « maternel » qui oblige, semble-t-il, à écarter la femme dans la mère et à refouler sa sexualité parce qu'elle appelle des représentations insoutenables : elles renvoient notamment à *un temps de non-existence, un passé avant la vie qui se confond avec la mort.* (2003, p. 116).

C'est donc à la question de l'origine et à celle de la mort à laquelle nous reverrait le sexuel féminin. Si Chabert soulève que « toute la doctrine freudienne est édifiée sur les effets de la rencontre de l'enfant avec la sexualité, alors que Winnicott soutient un en-deçà ou un au-dessus du sexuel qui qualifierait la nature et infléchirait son développement » (2003, p.117), notamment, dans le cas de faillites importantes de l'environnement, elle soutient que le sexuel est présent dès l'origine. N'est-ce pas cette idée de la sexualité comme tissu ontologique formé à même l'histoire de l'intersubjectivité qu'exprimait la perspective théorique que nous avons développée dans le précédant chapitre ? C'est du moins ce qui nous permet de comprendre le télescopage des angoisses archaïques qui sont nécessairement impliquées et donc réinterprétées, en fonction de la situation actuelle, ici œdipienne.

Chabert avance donc l'idée que la crainte de l'effondrement infuse l'étape œdipienne et ses angoisses, qui prennent alors d'autres formes que celle de l'annihilation ou du morcellement. À cette étape, « elle concerne aussi et en même temps la matière vive des fantasmes de la scène primitive, dans la constitution des commencements. » (2003, p. 116). Aussi décrit-elle comment la découverte de la génitalité comme origine vient chambouler le monde de l'enfant au point où il peut se sentir menacé dans son sentiment d'intégrité.

> Cela ne préjuge en aucune manière de la qualité structurante ou non du complexe d'Œdipe, mais cela vient dire la prise du sexuel comme

> évènement déjà advenu et particulièrement difficile à accueillir parce qu'il éveille, une fois de plus, le désarroi et la blessure aigüe de la détresse. » (2003, p 116).

C'est dire que la différence des sexes et celle des générations ne viennent pas s'inscrire sur un narcissisme vierge, mais plutôt sur une construction plus ou moins fragile car déjà, pour ainsi dire, endommagée. « La faillite de l'environnement occasionnée ou déterminée par l'émergence de la sexualité, c'est-à-dire par les fantasmes de la scène primitive, trouve l'écho intérieur de l'impuissance dans la faillite de l'enfant à combler le désir de la mère. » (Chabert, 2003, p. 116). Ici, l'effondrement est aussi désillusion. C'est à sa petitesse qu'est confronté l'enfant et comme nous le rappelle Chabert, à son état de dépendance qui le ramène à l'époque où il a découvert que ce n'est pas par lui-même qu'il comble ses besoins, mais que c'est l'œuvre de sa mère, pour laquelle il s'avère en plus qu'il n'est pas tout et donc, qu'elle peut s'en détourner! La manière dont est vécue et intégrée l'expérience originaire a un impact profond sur la construction de la réalité et les épreuves futures :

> L'événement déjà passé, à la source de l'effondrement ou de sa crainte lorsqu'il n'a pas pu être éprouvé, lorsque l'expérience, avec ce que le mot appelle du péril et du risque vital, n'en a pas été accueillie dans la réalité interne, renvoie toujours aux origines, c'est-à-dire à la sexualité de la mère et du père (...). C'est ainsi que s'arriment les liaisons entre la sexualité et la mort. (Chabert, 2003, p.118).

Ainsi, la question de l'origine rejoint celle de la mort, elle marque un décentrement de soi et l'apparition d'un inconnu dans ce qui détermine le début et la fin de l'existence. La confrontation à de nouvelles limites sera d'autant plus problématique si ces premières données existentielles n'ont pas été rencontrées, i.e., éprouvées, ce qui implique un minimum de « capacité » à se laisser tomber. Ce que dépeint l'hymne homérique à Déméter, c'est justement que la confrontation à la sexualité adulte – et à la scène primitive évoquée notamment par l'interaction entre Hadès et la Terre – prend la forme d'une chute angoissante débouchant sur la réalité de la mort, expérience à

partir de laquelle Perséphone entre pourtant dans une nouvelle vie dont la mort sera partie prenante...

> Ainsi en est-il de la Korè, (...), comme l'être qui se tient à l'apogée de sa vie virginale *incorrompue* et qui, arrivée à ce point, devra subir son destin – c'est ainsi que Perséphone est maintenant devant nous – un destin qui signifiera pour elle la mort dans son accomplissement et la domination de la mort. (Kérényi, 1941, p. 154-155).

L'interprétation de Kerényi associe aussi l'enlèvement à la chute : le destin de ce qui atteint son apogée (on pourrait aussi entendre sa maturité) est la descente. Celle-ci prend ici la signification de la défloraison comme « corruption » de la chair et expérience de la mort. On voit poindre ici la définition morale et religieuse de la chute, associée à l'idée d'une déchéance, d'une souillure, d'une défaillance morale d'une particulière gravité ; ou au péché originel, perpétré par la première femme. Ce noyau symbolique qui relie la chute aux ténèbres, à la mort, ainsi qu'au féminin prend racine dans l'histoire de la symbolique mythologique et religieuse. Son étude nourrira la suite de l'interprétation de la figure de Perséphone.

6.3 L'imaginaire symbolique de la chute

6.3.1 Sur la complémentarité des champs interprétatifs

La question du féminin revient donc autrement se poser ici, à partir d'une perspective anthropologique. Si nous nous engageons dans ce tournant, c'est que nous souhaitons compléter notre interprétation psychanalytique du mythe par une investigation de l'imaginaire des symboles qui y sont présentés et que cette oscillation entre deux perspectives qui s'est développée au fil de notre parcours prend un relief plus marqué ici. Aussi, notre positionnement est semblable à ce que Durand définit comme « le trajet anthropologique, c'est-à-dire l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du

milieu cosmique et social. » (1984, p. 38). Cette conception du travail de compréhension de l'homme rejoint celle d'une psychologie qui comprend la psyché comme espace intermédiaire à la jonction de l'homme et du monde, espace bien organisé, délimité, et ouvert à la fois. Comme lui, nous postulons qu'il y a « (...) une genèse réciproque qui oscille du geste pulsionnel à l'environnement matériel et social, et vice versa. » (1984, p. 38), ce qui n'est d'ailleurs pas si loin des idées de Winnicott quand il interprète la mère comme environnement (1971/1975), on pourrait dire, comme monde premier. Si Durand estime que c'est dans cet intervalle que l'investigation anthropologique doit se déployer, nous pourrions ainsi dire la même chose d'une psychologie qui se comprendrait comme herméneutique de l'homme.

Nous pouvons percevoir l'héritage de Bachelard dans l'approche de Durand, qui fût son élève. Le philosophe de l'imaginaire, dans ses poétiques, proposait une « di-méthode » unissant les contributions de la psychanalyse et de la phénoménologie : une investigation en profondeur, tournée vers les souvenirs et les origines, qui saurait par ailleurs se doubler d'une rêverie libre, ouverte sur l'avenir et les nouvelles aventures du sens[68]. Ainsi réfléchit-t-il sur la manière d'articuler la rencontre entre les deux champs :

> Peut-être même qu'une di-méthode unissant deux méthodes contraires, l'une retournant en arrière, l'autre assumant les imprudences d'un langage non surveillé, l'une dirigée vers la profondeur, l'autre vers le haut, donnerait des oscillations utiles, en trouvant le joint entre les pulsions et l'inspiration, entre ce qui pousse et ce qui aspire. Il faut toujours s'attacher au passé et sans cesse se détacher du passé. Pour s'attacher au passé il faut aimer la mémoire. Pour se détacher du passé il faut beaucoup imaginer. Et ces obligations contraires, voilà ce qui met en pleine vie le langage. » (Bachelard, 1988, p. 52).

---

[68] Cette idée a été reprise dans un article de Thiboutot (2004). C.f. chapitre 1.

Avec Bachelard, on peut en effet penser que la prégnance de l'origine comme ombilic de la crainte de l'effondrement appelle avec vivacité une « rêverie » sur la chute, une exploration cosmique. Le philosophe écrit : « En somme, le psychanalyste pense trop. Il ne rêve pas assez. À vouloir nous expliquer le fond de notre être par des résidus que la vie du jour dépose sur la surface, il oblitère en nous le sens du gouffre. » (Bachelard, 1961, p. 128). D'un détour par l'imaginaire pourrait émerger une nouvelle richesse issue de la symbolique de la chute et par extension, de celle du gouffre, qui pourrait éclairer autrement sa dimension sexuelle et funeste. Perséphone, figure mystérieuse et complexe, mouvante, qui nous inspire peut-être nos propres mouvements herméneutiques d'aller-retours, continuera de nous inspirer, notamment ici par les dimensions de son être qui se trouvent rattachées aux Enfers. Ainsi, nous en viendrons à constater la prise des racines, temporelles et charnelles et par là, spécifiquement féminines de l'imaginaire : « sans cesse l'imagination ranime la mémoire, illustre la mémoire. » (Bachelard, 1961, p.18).

C'est donc par l'exploration symbolique de la chute, du champ symbolique du nocturne et de sa valence féminine, que nous poursuivons l'étude de la figure de Perséphone. Si nous nous inspirons de l'anthropologie philosophique de Durand, qui s'est attardé à développer et à structurer un champ de recherche sur l'imaginaire des symboles, nous ne perdons pas de vue ce qui a été mis en lumière plus tôt, à savoir l'interprétation de la défense contre les angoisses éveillées par la sexualité de la femme (qui renvoit au maternel et ainsi, à l'origine et à la mort). Durand effectue d'ailleurs un peu le même parcours sur un autre plan. Des liens viendront donc se faire naturellement. À sa manière, il interroge l'association entre la mort et le temps et leurs liens intimes avec le féminin, qu'il associe au régime nocturne de l'image. C'est dans ce contexte qu'il présente une étude fouillée sur la chute, dans son opus intitulé « Les structures anthropologiques de l'imaginaire » (1984). En remontant le cours de l'histoire à travers plusieurs cultures et religions, Durand y débusque une moralisation et une féminisation

de la chute. Donc, étrangement, son véhicule imaginaire, en remontant aux sources, reproduit le mouvement régressif de l'herméneutique psychanalytique, mais en restant dans les hauteurs du symbole et du champ culturel (ce qui ne l'empêche pas d'être en dialogue intermittent avec la psychanalyse, notamment lorsqu'il se réfère au corps et aux pulsions).

6.3.2 Approche existentielle de la chute

Durand présente la chute et ses symboles comme « La troisième grande épiphanie imaginaire de l'angoisse humaine devant la temporalité. » (1984, p. 122). En s'inspirant des écrits de Betcherev et de Montessori, il illustre comment « le nouveau-né est d'emblée sensibilisé à la chute » (1984, p. 122) à sa naissance. Par exemple, par la sensation nouvelle de tomber à chaque mouvement qui implique un dénivelé, puis ensuite, par l'apprentissage de la marche qui s'accompagne de nombreuses chutes. S'inspirant de Bachelard, Durand met en relief comment cette angoisse de tomber est liée à notre condition d'existence dans la pesanteur, mais aussi aux phénomènes de la trace, de la mémoire et de l'expérience passée et vécue, qui se loge au cœur de la crainte de la chute (1984, p. 128).

> Il y aurait non seulement une imagination de la chute, mais une expérience temporelle, existentielle, ce qui fait écrire à Bachelard que « nous imaginons l'élan vers le haut et nous connaissons la chute vers le bas »[69]. La chute serait ainsi du côté du temps vécu. (1984, p. 122)

Cette mémoire de la chute, qui s'exprime sans doutes par le fait – inconscient et pourtant omniprésent – de sa possibilité, remet à nouveau cette angoisse, décrite plus haut sous le concept « winnicottien » de « la crainte de l'effondrement », au centre,

---

[69] Bachelard (1943/1990, p.108), cité par Durand, 1984, p. 122.

étant donné qu'elle concerne un phénomène déjà vécu qui témoigne de façon violente d'une condition existentielle. Si Winnicott situe dans le giron de la relation mère-enfant ce premier événement traumatique, l'anthropologue relève que « pour le bipède vertical que nous sommes, le sens de la chute et de la pesanteur accompagne toutes nos premières tentatives autocinétiques et locomotrices. » (Durand, 1984, p. 125). La chute fonctionne sur l'axe vertical, car elle est foudroyante et pourtant, elle imprime dans le corps la perception du temps conjointement à celle de la profondeur de l'espace. Ce serait par elle que serait découvert la charge de la matière et « le temps foudroyant »[70] :

> La chute étant d'ailleurs reliée, comme le remarque Bachelard, à la rapidité du mouvement, à l'accélération comme aux ténèbres, il se pourrait qu'elle soit l'expérience douloureuse fondamentale et constitue pour la conscience la composante dynamique de toute représentation du mouvement et de la temporalité. (1984, p. 123-124).

Nous trouvons là une autre façon de comprendre l'impact psychique du ressenti de l'effondrement décrit plus haut pour l'intégration des limites. Si elles concernent la distinction moi/non-moi, elles se donnent à la conscience par le corps et par le temps.

6.3.3 La chute morale

Dans plusieurs mythes, la chute apparaît comme la résultante d'une sorte de transgression commise par le héros, notamment, dans la Genèse. Durand se réfère aux ethnologues qui ont bien vus que « ce schème de la chute n'est rien d'autre que le thème du temps néfaste et mortel, moralisé sous forme de punition. » (1984, p. 125). Cet infléchissement de la faute en réaction à la révolte de l'homme contre le temps et la

---

[70] L'expression est de Bachelard, employée dans « l'Air et les songes » (1943/1990).

mort apparaît par exemple dans une ancienne version du péché originel, selon laquelle « le second arbre du jardin d'Éden, dont la consommation du fruit déterminera la chute, n'est pas celui de la connaissance du bien et du mal comme le prétendent des leçons récentes, mais celui de la mort. » (1984, p. 125). Encore une fois, nous trouvons l'angoisse de la mort camouflée sous l'angoisse éveillée par le sexuel (lorsqu'interprété comme néfaste). Le véritable péché de l'homme serait de ne pas accepter sa condition de mortel et de se révolter contre celle-ci.

Dans les tréfonds culturels de l'humanité, le serpent est souvent désigné comme le « voleur d'immortalité », notamment dans l'Épopée de Gilgamesh (Durand, 1984). Animal capable de régénération, ce qui explique qu'il soit associé à la lune, le serpent fait envie à l'homme. Durand explique l'origine de cette symbolique :

> Dans de nombreux mythes c'est la lune ou l'animal lunaire qui trompe le premier homme et troque la faute et la chute contre l'immortalité de l'homme primordial. La Mort, chez les Caraïbes comme dans la Bible, est le résultat direct de la chute. » (1984, p. 126).

Nous pouvons mieux comprendre que « cette moralisation de la chute se déroule sur fond temporel » (1984, p. 125) : le temps apparaît comme conséquence de l'introduction de la mortalité dans l'existence et celle-ci est dû à la faiblesse de l'homme face à la « tentation ». Ce patron est aussi présent dans le périple de Perséphone aux Enfers quand on suit l'interprétation du narcisse tentateur qui l'entraîne dans une chute synonyme d'entrée dans la mortalité et conséquemment, dans la temporalité. La naissance d'un rythme structurant les rapports entre la vie et la mort à l'issue de l'hymne témoigne de l'introduction de la dimension temporelle dans la vie humaine. Nous avons aussi relevé la possibilité d'un sens érotique à l'enlèvement, qui pourrait correspondre à l'idée de la chute morale découlant du « péché » de la chair sexuelle. Nous avons interprété le fait que Perséphone mange le grain de grenade comme un symbole de coït, de « consommation de la chair », qui peut prendre deux

sens ici : sexuel ou animal. Durand illustre comment l'idéal de pureté mis de l'avant par certaines formes d'ascétisme religieux prend la forme d'interdits portant sur le sang menstruel et sur la consommation de sang animal (notamment dans la Lévitique) (1984). La quasi-équivalence entre le massacre de l'animal et la connaissance de sa propre chair comme corruptible serait sous-jacente au végétarisme. Ainsi, que ce soit en regard de la chair sexuelle ou de la chair animale, « le ventre est bien le microcosme euphémisé du gouffre. » (Durand, 1984, p. 130).

Si nous trouvons plusieurs mythes grecs évoquant la chute de l'homme pécheur (Durand, 1984), le mythe de Déméter place Perséphone dans la position de victime, de par son innocence et sa passivité. Aussi notre, interprétation effectue-t-elle le glissement « du spéculatif au moral » (Durand, 1984, p. 130), comme l'ont fait plusieurs mythologies et religions. Par ces infléchissements, « la chute se transforme en appel du gouffre moral, le vertige en tentation. » (Durand, 1984, p. 130). Par exemple, pour justifier les méfaits conduisant à la « chute » – comme la jalousie, la colère, l'idolâtrie, le meurtre (...) – on a aussi introduit, dans certaines religions, la « possession par le mal », prenant ici la forme d'une pathologisation de la chute (Durand, 1984). Mais la tentation qui prend la forme de « l'appel du gouffre »[71], elle, évoque clairement la dimension charnelle d'un désir. Or, il s'avère que dans les récits mythiques, c'est souvent des personnages féminins qui posaient le geste transgressif et conséquemment, portent la culpabilité.

6.3.4 La féminisation de la chute

---

[71] L'expression est de Baader (Durand,1984, p. 30).

Durand relève comment, dans de nombreuses traditions, il y a une féminisation de la chute morale, liée à la condition gynécologique de la femme :

> Les menstrues sont en effet souvent considérées comme les suites secondaires de la chute. On aboutit ainsi *à une féminisation du péché originel* qui vient converger avec la misogynie que laissait transparaître la constellation des eaux sombres et du sang. La femme, d'impure qu'elle était par le sang menstruel, devient responsable de la faute originelle. (1984, p. 126).

Durand y voit notamment le risque de réduire le sens existentiel de la chute à un sens purement sexuel, par exemple dans « l'explication mécanique des menstrues comme viol primordial », alors que « l'engramme de la chute se trouve banalisé et limité à un incident charnel, singularisé et qui par là, s'éloigne de son sens primitif touchant à la destinée mortelle de l'homme. » (1984, p. 127). N'est-ce pas la tangente interprétative que nous avons fait prendre à l'enlèvement de Perséphone en inférant sur la base des théories psychanalytiques des désirs sexuels à la déesse ? Il y a toujours le risque d'un certain mouvement réducteur dans l'interprétation psychanalytique. Pourtant, l'exploration de l'hypothèse d'une résistance liée au féminin sexuel nous a laissé entrevoir autre chose derrière l'angoisse de castration œdipienne, « cette crainte de l'effondrement » (Winnicott, 1974), liée à la figure de la mère primitive, qui motive la poursuite de l'étude de l'engramme de la chute.

Durand analyse la direction et l'effet des résonances entre les symboles de la chute et du féminin maléfique. Dans un premier temps, il note que « La féminisation de la chute serait en même temps son euphémisation. L'incoercible terreur du gouffre se minimiserait en vénielle crainte du coït et du vagin. » (1984, p. 127-128). Ses recherches lui ont permis de déceler dans « les ténébreux visages du temps, la tendance progressive à l'euphémisation des terreurs brutales et mortelles en simples craintes érotiques et charnelles » (Durand, 1984, p. 220). Mais ensuite, par une remarquable

inversion soulevée et travaillée tout au long de son ouvrage[72], il expose comment le gouffre serait à son tour l'euphémisation de la chair, ou sur le plan psychique, comment des angoisses existentielles pourraient être des versions atténuées d'angoisses qui concernent initialement le corps (notamment portées sur les cavités orales, anales et génitales, portes du gouffre intérieur, « ce labyrinthe infernal en réduction que constitue l'intériorité ténébreuse et sanglante du corps. » (1984, p. 133). C'est par ce chemin qu'il rejoint Freud et développe ses interprétations à partir de la notion de continuité entre « la chair sexuelle et la chair digestive » (1984, p. 129). Dans cette correspondance entre la chair comme réalité première et les angoisses existentielles se trouverait la clé de la problématique entourant le corps féminin. Il parle d'un :

> Transfert grâce auquel l'attitude angoissée de l'homme devant la mort et devant le temps se doublera toujours d'une inquiétude morale devant la chair sexuelle et même digestive. La chair, cet animal qui vit en nous, ramène toujours à la méditation du temps. Et lorsque la mort et le temps seront refusés ou combattues au nom d'un désir polémique d'éternité, la chair sous toutes ses formes, spécialement la chair menstruelle qu'est la féminité sera redoutée et réprouvée en tant qu'alliée secrète de la temporalité et de la mort. (Durand, 1984, p. 134).

Nous aboutissons à nouveau à la question de cette communauté mystérieuse entre le féminin, la temporalité et la mort. Comment comprendre cette association à la source des aspects terrifiants du féminin, autrement que par l'interprétation psychanalytique qui y voit l'angoisse éveillée par la mère primitive et le sexuel ? En nous laissant guider par la figure de Perséphone sous son aspect de Reine des Enfers et le symbolisme de l'hymne nous découvrirons une « féminisation du symbolisme néfaste » (1984, p. 110), selon l'expression de Durand. Par cette voie, reviendront se poser à nous les questions des liens entre Éros et Thanatos, ainsi que la modulation de Kronos dans la fertilité,

---

[72] L'approche de Durand, présentée dans son œuvre *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, fonctionne sur la base d'une structure permettant d'organiser l'univers symbolique en « régions » et d'articuler ainsi plusieurs symboles entre eux, sur le mode de l'inversion, de l'euphémisation, etc… Son interprétation de ceux-ci se situe à la croisée de l'anthropologie, de l'histoire des religions et de la psychologie des profondeurs,

selon le matériel symbolique fourni par l'hymne.

6.4 Les aspects de la figure de Perséphone liés au féminin et au nocturne

Durand (1984) met à jour un tissu symbolique ancien reliant le serpent, la lune et le cycle féminin dans leurs aspects sombres et nocturnes, déterrant ainsi leurs liens secrets avec la mort. C'est notamment par l'association entre les eaux sombres et le sang, qu'il décrit comme « principe de vie dont l'épiphanie est mortelle coïncidant chez la femme, dans le flux menstruel, à la mort mensuelle de l'astre lunaire. » (1984, p. 133). L'observation du cycle des femmes, réglé sur celui de la lune, aurait ainsi ouvert la porte à un imaginaire funèbre inférant un lien causal entre les deux phénomènes. Durand explique comment la lune noire a été primitivement désignée comme le premier mort. Selon ses recherches, on racontait même dans certaines cultures qu'elle était *croquée* par un monstre, ce qui la relie au sadisme oral… et au sang féminin. L'association entre le mouvement des flux (marée, menstruations) et le cycle lunaire amène ainsi les anciens à intégrer la mort à leur imaginaire et à leur compréhension du cercle de la vie, donnant un sens à la disparition sporadique de l'astre et rattachant la mort au corps féminin, lui attribuant une voracité. Durand rapproche ces associations sur la base de l'isomorphisme des symboles. Aussi évoque-t-il l'aspect lunaire de Perséphone : « Pour cette raison isomorphe, de nombreuses divinités lunaires sont chtoniennes et funéraires. Tel serait le cas de Perséphone, d'Hermès et de Dionysos. » (Durand, 1984, p. 111).

6.4.1. Perséphone et son aspect lunaire

Kerényi, dans son essai intitulé « La jeune fille divine », mentionne aussi des « locutions qui associent Perséphone à la lune » (1993/1941b, p. 158). Mais c'est principalement par la relation complexe qui l'unirait à Hécate, que l'historien des religions a analysé l'aspect lunaire de Perséphone. Dans l'hymne homérique, Hécate est la seule qui, comme Déméter, entend le cri de Perséphone lors de son enlèvement, sans la voir (le soleil, toujours lumineux est le seul à l'avoir vu). Elle est aussi de celles qui l'accueillent lors de son retour sur Terre, et c'est dans son cas de façon tout à fait chaleureuse : « Elle embrassa longuement la fille de Dèmèter, la sainte. Et c'est pourquoi la princesse marche devant elle et derrière. » (Homère, s.d./2001, v. 439-440, p. 205). C'était souvent avec des flambeaux à la main que Déméter et Perséphone étaient représentées, ce qui est un attribut propre à Hécate. Ces indices de liens intimes entre Hécate et Perséphone, de même qu'entre Hécate et Déméter, s'inscrivent dans ce que Kerényi désigne comme « la triade divine de l'hymne homérique » (1993/1941b p. 158). Souvent représentée sur les artefacts sous forme triadique (généralement avec Sélémé et Artemis), Hécate ajouterait l'élément lunaire, et donc céleste, à celui du blé, associé à Déméter et à la terre, ainsi qu'au Royaume des morts, sous son aspect Perséphone. C'est, autrement dit, une façon de ranger sous le symbole féminin de la lune, la naissance et la mort (1993/1941b, p. 169). C'est donc la figure d'Hécate qui synthétise ici la figure double que constitue, si on suit Kerényi, Déméter et Perséphone, pourtant si radicalement différentes, mais ici reliées par le cycle de la fertilité lunaire, repris dans le rythme des voyages de Perséphone selon l'entente marquant l'issue du drame. La pomme grenade mangée sous terre n'évoque-t-elle pas, d'ailleurs, la coïncidence entre les saignements menstruels et la mort de l'astre ?

Selon une interprétation ancienne, la figure de Perséphone serait allégoriquement équivalente à la figure du blé, symbole religieux qui contenait pour les anciens l'inexprimable. À Éleusis, c'est précisément l'épi fauché qui était l'objet de la vision la plus haute des mystiques qui assistaient aux Mystères célébrant Déméter (Kérényi,

1941). En faisant l'inventaire de différents cultes, Kerényi démontre qu'effectivement les semailles rappelaient aux Grecs le rapt de la Korè, désigné comme « la jeune fille à ne pas nommer ». Les semailles sont les grains que l'épi fauché nous a permis d'obtenir. Or, la faux est en Occident le symbole de la mort et elle est aussi, de par sa forme, associée à la lune. Or, étant un outil associé aux récoltes, elle est aussi associée à la fertilité. Elle est verticale, transitive, reliant ce qui est « sous » et ce qui est « sur », entre la racine et le fruit. C'est quand la maturité culmine et que la vie atteint son expression la plus complète, que les fruits offrent les grains, que la faux intervient, tranchant et récoltant, non sans violence. Il y a ainsi une verticalité propre au mouvement cyclique de la culture qui assure la transitivité entre ce qui est sous terre et sur terre, entre ce qui se cache, les semences, les racines, et ce qui se montre et se donne, les fruits. Si le blé mûr est l'emblème de Déméter et si les semences rappellent Perséphone plongée sous terre, la « forme céréale » réunit la fille et la mère dans un même symbole et exprime l'idée de Kerényi qu'elles forment une figure double, une figure reliant ces deux aspects.

> La forme céréale est celle de l'*origine* et de l'*aboutissement*, - la mère et la fille, - et à travers le cas particulier, elle nous porte à envisager l'aspect général et éternel. C'est toujours « la céréale » qui est enfouie sous terre et qui reparaît, qui est fauchée dans sa maturité dorée et qui, néanmoins reste entière comme blé riche et sain - mère et fille en un (Kérényi, 1993/1941b, p. 166).

Hormis l'aspect synthétique du symbole « céréale », sur lequel nous reviendrons plus loin, l'idée de l'aboutissement, qui évoque la maturité et la mort, destin incontournable, retient notre attention, compte tenu qu'elle appartient à la figure de Perséphone. La mort prend avec la jeune déesse un visage bien différent et aussi difficile à cerner que la déesse, qui reste mystérieuse, insaisissable.

6.4.2 Perséphone et son règne dans l'Hadès

Kerényi résume superbement l'essence de chacune des deux figures divines et le sens que prend la mort avec chacune d'elle :

> Pénétrer dans la figure de Déméter, c'est–à-dire être persécutée, être victime d'un rapt, être même enlevée, ne pas comprendre mais garder rancune et porter le deuil, et néanmoins recouvrer son bien et renaître – que tout cela signifie-t-il, sinon réaliser l'idée la plus générale de l'être vivant, le sort du mortel ? Que reste-t-il après ceci pour une figure de Perséphone ? Incontestablement ce qui, en dehors de ce drame éternel de la création et de la disparition, fait partie de la structure de l'être vivant : la qualité de l'être individuel de n'être-qu'une-fois et son appartenance au non-être. (Kérényi, 1941, p. 173).

C'est un peu ici comme si Déméter exprimait l'idée de la mort dans la vie et ultimement, sa fertilité ; alors que Perséphone évoquerait la mort comme finalité absolue. Cette distinction rejoint celle faite par Jankélévitch : « par opposition au néant fécond où germent les virtualités d'un monde futur, la mort représente la stérile inexistence. » (1977, p. 72). C'est son aspect irrévocable qui donne un côté éphémère à l'existence et Perséphone, qui n'est jamais que de passage sur terre, qui n'y vient jamais pour rester, évoque ainsi la limite temporelle que la mort confère à l'existence. Nous pouvons alors mieux saisir cette formule de Kerényi : « Perséphone, l'éternelle éphémère tombée dans le non-être » (Kérényi, 1993/1941b, p. 173).

Pour nous éclairer sur la nature du « non-être » homérique, Kerényi spécifie qu'il faut l'appréhender « sous forme de l'informe, dans le royaume de l'Hadès. » (Kérényi, 1993/1941b, p. 173), car c'est le sens qu'Homère aurait donné à l'Hadès, sur lequel règne Perséphone[73]. Les Enfers étaient pour les Grecs un lieu où les âmes flottaient, sans contours, sans substance. « C'est sur cette infinité de reflets de ceux qui n'ont été qu'une seule fois et qui se sont volatilisés en *une masse indéfinie, indifférenciée,* que

---

[73] L'étymologie d'Hadès signifie « invisible » (Méautis, 1959b).

règne éternellement l'éphémère Perséphone » (Kérényi, 1993/1941b, p. 175). Les Grecs se représentaient donc la mort comme perte de forme et de définition, comme fusion, ce qui n'est pas loin d'évoquer les caractéristiques du chaos originel. Néanmoins, « prises individuellement, les âmes ne sont pas informes : elles sont les reflets des vivants, mais non des reflets cadavériques. » (Kérényi, 1993/1941b, p. 174). C'est une conception qui évacue la matérialité de la chair et s'associe à l'idée d'une mémoire et d'une unicité véhiculée par la *psyché*, selon la conception grecque de l'âme. Son reflet est : « l'image même par laquelle le défunt a enrichi l'univers du fait d'avoir été une seule fois » (Kérényi, 1993/1941b, p. 175).

6.4.3 La *psyché* et le *colossos*

Un symbole évocateur de la conception grecque de la *psyché* est le *colossos,* cette sorte de pierre taillée qui symbolisait l'âme immortelle d'un défunt. Plus qu'une copie ou une image du mort, le *colossos* « est un double, comme le mort lui-même est un double du vivant » (Vernant, 1996/1965, p. 327). Revient cette idée de double, catégorie psychologique spécifique au monde grec. D'une façon similaire aux semences, le *colossos* était traditionnellement enterré sous terre, pour assurer que l'âme du défunt soit libérée d'une errance infinie. Il s'agissait en quelque sorte d'aider le passage vers l'Hadès à se compléter et de permettre à la vie de l'âme de se poursuivre dans un autre monde, ce dont Perséphone serait d'ailleurs l'exemple probant. Un peu comme nous l'avons dit pour le temple plus haut (c.f. chapitre 3), à travers le *colossos*, le mort se rend présent au vivant. Or, « En se donnant à voir sur la pierre, le mort se révèle en même temps comme n'étant pas de ce monde » (Vernant, 1996/1965, p. 327). Comme le symbole, il renvoie à un au-delà, il met en présence d'un absent, il réalise le lien entre deux mondes étanches, ce qui est aussi une des fonctions de la Reine de l'invisible dans le *Kosmos* grec.

Il est intéressant de noter que pour les Grecs, « *colossos* et *psyché* sont étroitement apparentés. Ils désignent une catégorie de phénomènes très définis qui expriment le domaine de l'invisible, parmi lesquels nous trouvons « des réalités comme l'image du rêve, l'ombre, l'apparition surnaturelle » (Vernant, 1996/1965, p. 255). Les Pythagoriciens auraient poussé plus loin ce symbolisme nocturne en faisant de la lune le réceptacle du reflet « de cette unique mixture des éléments qui produit l'homme isolé et qui ne se reproduira jamais. » (Kerényi, 1993/1941b, p. 175). Kerényi spécifie :

> Toute figure individuelle humaine est donc emmagasinée, d'après cette théorie, non seulement dans le passé d'un univers conçu en fonction du temps – composé de ce qui fût et de ce qui est – mais aussi en un lieu déterminé du Kosmos conçu spatialement. Un tel grenier est la maison de l'Hadès (...). (1993/1941b, p. 175).

Dans cette perspective, les dimensions temporelles et spatiales de l'Hadès sont clairement définies. Les dédales souterrains de l'au-delà de la vie s'étendent dans un espace « hors-le-temps », qui n'est pas sans évoquer ce temps de l'Inconscient où cohabitent le présent et l'archaïque. Son fond archaïque, bassin des instincts les plus bruts, évoque l'aspect informe et terrifiant des Ténèbres aussi conçu topiquement par Freud. On peut en effet voir l'Hadès comme la métaphore de ce lieu conçu comme une 'aire' imaginée pour dire le côté sombre de l'être humain, qui l'oriente en secret dans le monde, et est, par conséquent, sa part invisible (Diel, 2002). L'Inconscient n'est évidemment pas tout à fait un double de l'être vivant, mais disons, son puits sombre. Le fait que le rêve soit « sa voie royale » de manifestation le rattache aussi à l'idée grecque de la *psyché* comme véhicule d'un au-delà du visible, de ce qui apparaît à la lumière du jour et du corps. De plus, l'Inconscient freudien demeure, comme la mort, un monde inaccessible. On ne peut que voir les effets collatéraux de son action. Essayons de dire l'inconscient et voilà une pléthore d'images, de métaphores, d'expressions empruntant à des lieux qui n'ont de sens que pour un corps qui peut les explorer en songes (ex. gouffre, nocturne, etc.). Sans corps et sans situation, il n'y a

pas d'inconscient. L'inconscient n'est pensable que par un être, paradoxalement, conscient du derrière des choses et des non lieux de sa perception. Ce que l'on pourrait d'ailleurs dire de la mort. Autant est-elle extérieure à la vie, et inconnue, autant n'existe-t-elle qu'à partir de la vie. Comme pour la mort, la négation caractérise ces états que sont l'*in*conscient et l'*in*visible, associé à l'*in*forme. Ricœur observe comment la négation coïncide avec l'absence de définition et d'ordre : « Comme le suggère le langage, ce qui est fini est tout positif ; seul l'infini *manque* de contour » (Ricœur, 1950, p. 559). Celle qui règne sur le monde des ombres porte l'épithète de « celle que l'on ne doit pas nommer », d'où une autre de ses appellations : « l'*in*nommable ». La Reine des Ténèbres est à l'image de son royaume, le domaine auquel on attribue l'*in*concevable.

6.4.4 La mort, l'abîme et la pourriture

Faisant écho à la conception grecque de la mort comme envers de la vie, Jankélévitch décrit cet obstacle ultime et incontournable à la vie qu'est la « nihilisation de tous les phénomènes vitaux », « le non-être de tout l'être » (Jankélévitch, 1977, p. 75). Du point de vue existentiel, la mort apparaît comme négation de la vie, comme obstacle incontournable et à la fois insaisissable.

> La mort est bien, si l'on veut, la vérité profonde de la vie – mais cette vérité n'est pas une vérité essentielle ou nucléaire, ni une positivité intelligible capable de donner à la vie charnelle la consistance qui lui manque… Non ! Cette vérité est bien plutôt une contre-vérité, ce principe est un contre-principe funeste qui préside à l'impénétrable absurdité de notre nihilisation. (…) En somme, le fond mortel de la vie est tout le contraire d'un fondement ou d'une fondation : la profondeur mortelle est une profondeur de *non*-sens… (Jankélévitch, 1977, p. 70).

Nous retrouvons ici l'image de l'abîme, qui, selon son étymologie, est « négation du fond » (http://www.cnrtl.fr/). L'abîme possède un caractère absolu que le gouffre ne

possède pas. Néanmoins, le verbe *abîmer* porte le sens de « tomber, s'écrouler au fond d'une cavité, d'un creux de l'espace terrestre, marin, cosmique, de manière à disparaître momentanément ou définitivement. » (http://www.cnrtl.fr/). Il véhicule aussi le sens de « dégrader en rendant méconnaissable, ou inutilisable, ou en mettant dans un état voisin de la destruction » (http://www.cnrtl.fr/). La passivité de la chute se transforme ici en activité, cette facette de l'abîme nous rappelle que la mort est aussi la dégradation, la destruction lente et continue de la chair, ce qui était aussi inclus dans la représentation grecque de l'Hadès : « Pour Homère, chez qui la vie psychique existe seule, le séjour des morts est un lieu d'effroi, de répulsion, car qui dit mort dit corruption, et l'épithète de « règne de la moisissure », [...], est celle que le poète applique aux Enfers. » (Méautis, 1959a, p. 126). Durand relève dans les vers de Victor Hugo, que « Le fleuve infernal, [...] [est] assimilé « à l'égout Styx où pleut des immondices. » (1984, p. 131). La terreur de la chute devient ici dégoût de la mort lente du corps dans le corps et évoque le complexe anal associé à la pulsion destructrice en psychanalyse.

La pourriture était étrangement partie prenante des cérémonies entourant les Mystères d'Éleusis, symbolisée par le sacrifice de porcs, jetés dans les ravins et dont les restes étaient utilisés comme fertilisants pour le sol ensemencé. Kerényi (1993/1941b) associe ce rituel au sort de Perséphone et évoque le parallélisme entre les porcs et le blé, qui la représente, quant à leur destin de désintégration sous terre, retour au chaos. Jankélévitch exprime bien cet aspect désorganisateur de la mort :

> La mort, qui n'est pas l'origine féconde et maternelle de l'être, n'en est pas davantage le couronnement : elle est plutôt ce à quoi tout retourne et aboutit en fait, dans la panique, le désordre, la débâcle, la désorganisation générale de l'organisme. (Jankélévitch, 1977, p. 71)

La mort a pour effet la déliaison, ce qui n'est pas sans rappeler l'œuvre de sa version pulsionnelle. En effet, Thanatos, dans sa version psychanalytique est connu comme « force » qui tend à rendre ce sur quoi elle agit dans un état proche de la désintégration

et qui opère dans le sens contraire de la vie, qui vise les échanges, l'expansion et ultimement, la création de nouveaux liens.

6.5 Au-delà de l'antagonisme pulsionnel

Il semble y avoir un paradoxe à parler de « pulsion » en ce qui concerne la mort, qui dans sa pureté, serait l'absence de tout élan vital comme nous l'avons vu. Mais Freud n'est pas passé à côté : 1) en clarifiant qu'il parle de pulsion qui vise à réduire l'activité de la pulsion de la vie à titre de force de liaison et 2) en soulevant que les pulsions de mort, par définition silencieuses, s'allient aux pulsions de vie pour atteindre leurs buts (Freud, 1927/1976a). Selon la définition de Laplanche & Pontalis : « [la pulsion de mort] lie enfin indissolublement, dans la mesure où elle est « ce qu'il y a de plus pulsionnel », tout désir, agressif ou sexuel, au désir de mort. » (1988, p. 371). Nous pouvons ainsi nous la représenter comme un trou noir qui aspire et attire tout ce qui s'en approche. Force anéantissante, sa manifestation dépend de la pulsion de vie à laquelle elle s'allie pour en faire sa monture. Freud va même jusqu'à l'associer à Méphistophélès, lui conférant un aspect démoniaque, une certaine malveillance sournoise. Néanmoins, la pulsion de mort et ses multiples variantes se définissent par leur antagonisme radical aux pulsions de vie, qui sont connues pour leur action de liaison (Éros). C'est ce qui fait d'ailleurs dire à Zaltzman que « Le modèle de la relation d'objet construit pour rendre compte des organisations psychiques d'origine sexuelle est débordée par le mode de fonctionnement et les formes issues des pulsions de mort. » (1998, p. 120). Bien sûr, elles trament dans le sens contraire des pulsions libidinales. Aussi, comme nous l'avons vu dans le chapitre 4, si l'antagonisme de la pulsion de mort se manifeste dans les hautes sphères de la culture et du psychisme (et en retire une sophistication quand elle prend la forme, par exemple, de châtiment intérieur), « absolument parlant, le dualisme des pulsions concerne seulement le ça : c'est une

guerre intestine du ça. » (Ricœur, 1965, p. 313). Même dans la procréation les tendances se rencontrent et s'entrechoquent, de façon surprenante. Freud observe qu'elles s'orientent dans ce cas vers un but commun :

> L'apparition de la vie serait donc la cause aussi bien de la prolongation de la vie que de l'aspiration à la mort, et la vie elle-même apparaîtrait comme une lutte ou un compromis entre ces deux tendances. La question des origines de la vie resterait une question d'ordre cosmologique qu'au point de vue du but et de l'intention poursuivis par la vie, comporterait une réponse dualiste. » (Freud, 1927/1976a, p. 211).

La tendance au retour à l'inanimé serait donc aussi puissante que celle du maintien de la vie et c'est une idée étonnante de Freud de statuer que ces tendances puissent partager un même « but » (ce vers quoi pousse la pulsion), comme l'exemplifie la procréation qui relie explicitement, par son aspect « nirvanesque », le sexuel à la pulsion de mort. Mais la procréation n'est pas un exemple anodin. La satisfaction de la pulsion de mort coïncide avec une activité qui vise, ultimement, l'engendrement d'une nouvelle vie. La lutte entre les forces de la vie et de la mort, comme celle entre Déméter et Hadès, donne pourtant lieu à l'avènement de Perséphone. Le dualisme se transmute ici en modèle tripartite. C'est une autre façon de comprendre comment la fertilité, si elle a pour horizon le don de la vie, implique pourtant une perte, un renoncement, ou pour reprendre le langage de la pulsion, une manifestation de Thanatos. La pulsion de mort est selon Freud régressive, ce qui n'est pas sans rappeler le mouvement de la symbolisation lui-même dans le rêve, identifié dans « L'interprétation des rêves » (1926/1967) que nous avions relié à la structure cosmogonique des mythes. Cette façon de reproduire la manière dont les choses ont commencées, aussi propre au rituel, entraîne certes un retour à un état ancien des choses, mais par ricochet, se faisant le lieu même de l'origine, elle réalise une nouvelle création qui possède sa propre fertilité. La fertilité est le *télos* d'un mouvement archéologique, ce qui est une manière d'articuler et de transcender ce paradoxe propre au dualisme des pulsions. C'est là peut-être la signification si profonde du *hiéros gamos,* qui désigne l'accouplement sacré et le mariage entre les forces du ciel et de la

terre, qui aurait d'ailleurs été représenté aux cérémonies d'Éleusis, qui révèle le sens profond de la fertilité révélé par l'hymne homérique à Déméter : la mort, quand introduite dans une structure temporelle circulaire, est présente à l'origine d'un mouvement progressif et s'en fait l'horizon, en vue d'une nouvelle vie, d'un nouveau cycle. N'est-ce pas en effet ce que le mythe de Déméter nous apprend ? Les pulsions de vie et de mort peuvent cohabiter dans un temps cyclique, qui englobe fin et commencement, retour et départ, limite et ouverture. La succession des saisons, par exemple, est par définition répétitive. Comme les apparitions de Perséphone sur terre, qui disparaît au terme d'un cycle, et en initie un nouveau avec son retour qui est toujours vécu comme une renaissance. De ce point de vue, les pulsions de mort et de vie forment un couple mythologique qui peut encore s'harmoniser, au terme d'une lutte qui pourrait encore nous révéler d'autres facettes de la fertilité, en regard de leurs manifestations dans les représentations masculines ou féminines de l'hymne homérique à Déméter.

6.5.1 Les représentations mythologiques des formes actives et passives de la pulsion de mort

Le dualisme pulsionnel s'exprime ainsi dans une variété de couples d'opposés, qui, du point de vue génétique, vont de l'actif-passif au féminin-masculin, en passant par le couple phallique-castré. Notons qu'à cet égard, Freud soutient que toute pulsion a une valence active (1988/1967) et qu'on ne peut sur cette base réduire la pulsion de mort à la passivité, dont elle serait plutôt une forme particulière. Dans le mythe, la mort dans sa forme passive se manifeste par le destin de Perséphone et c'est Hadès qui représente la pulsion de mort dans sa forme la plus éclatante dans l'hymne. Dans sa version la plus brute et extériorisée, le désir de mort devient désir de meurtre. La mort prend cette forme dans l'hymne homérique à Déméter lorsque, suivant Kerényi, nous relions les interprétations traditionnelles de l'enlèvement de Perséphone. Kerényi

soulève le paradoxe qui unit la mort au mariage, évoquant « cette curieuse équivalence [...] de la tombe et de la chambre nuptiale ». (1993/1941b, p. 181). Une lecture qui prend en compte ces relations mystérieuses et les pousse jusqu'à leur terme peut conduire à une interprétation du rapt comme meurtre : « dans cette sphère, le mariage a, [...] l'aspect caractéristique du meurtre : le ravisseur violent est le dieu de la mort en personne. » (1993/1941b, p. 181). C'est effectivement une étrange correspondance que celle du meurtre et de l'union de l'homme et de la femme. Dans l'hymne, l'action radicale conduisant à la mort est accomplie par Hadès, le dieu des Enfers lui-même. C'est donc le masculin qui manifeste la valence active, « positive » si on peut dire, de la pulsion de mort, qui est celle de la destruction. De façon opposée (et complémentaire), le féminin incarné par Perséphone exprime la passivité, dont l'image la plus frappante est son enlèvement, qu'elle subit complètement. Or, cette passivité, qu'elle gardera principalement tout au long de l'hymne, apparaît comme une manifestation plus élémentaire de Thanatos, un bien silencieux patron, qui tend à rendre dans un état de non-activité, de non-vie.

En effet, la destruction n'est pas la seule forme d'expression de la pulsion de mort. Notamment, « les instincts de mort opèrent essentiellement en silence et [...] et tout le bruit de la vie émane d'Éros. » (Freud, 1923/1976b, p. 218), ce qui rend plus difficile l'investigation de telles pulsions et explique que Freud se soit avancé comme nul part ailleurs sur le terrain de la spéculation. Aussi reconnaît-il qu'en ce domaine, il n'a pas de preuves à fournir en ce qui concerne le fonctionnement des pulsions de mort (Freud, 1923/1976b, Ricœur, 1965). C'est que, comme le remarque Jankélévitch, même si la mort nous semble familière, nous n'en savons rien : « le secret est soigneusement gardé, hermétiquement scellé, profondément enterré et il est probablement sage de ne pas chercher à connaître cet inconnaissable. » (1977, p. 43). Ainsi, il y a une tendance persistante de la mort à se cacher, tendance que Pontalis relève d'ailleurs dans la psychanalyse freudienne. Aussi suggère-t-il que « La thématique de la mort est aussi

constitutive de la psychanalyse freudienne, que celle de la sexualité. Je pense même que celle-ci n'a été largement mise en avant que pour recouvrir celle-là. » (Pontalis, 1977, p. 242, cité par Chabert, 2003, p. 66).

Comme nous l'avons relevé, le poète est silencieux sur la vie de Perséphone aux Enfers (ce qui peut aussi s'expliquer par le fait que l'hymne chante Déméter), mis à part le récit que fait la déesse à sa mère à la fin du récit et qui est centré sur le grain de grenade et ses implications. Quoiqu'il en soit, c'est la part invisible du récit, que nous l'avons déjà interprétée en lien avec la problématique du sexuel féminin. Or, le fait que Perséphone devienne femme lors de son passage dans le monde souterrain peut aussi être lu comme la tendance du féminin à se dissimuler. En ce sens, l'aspect mystérieux de son séjour illustre l'opacité du féminin, associé à la profondeur. Bachelard, dans la Poétique de la rêverie explore les variations imaginatives du féminin, notamment à partir de l'élément aquatique. Il fait voir comment l'eau, par ses caractéristiques, est un élément particulièrement en résonance avec le féminin, par sa souplesse et sa manière d'échapper à toute saisie, de même que par sa valeur émotive, liée aux origines de la vie. Son aspect mystérieux, exprimé par la symbolique des eaux sombres, que nous avons effleuré d'ailleurs en revisitant le travail de Durand (1984), témoigne de la manière propre au féminin de symboliser par des formes cachées. Souvenons-nous aussi que Levinas a parlé du féminin comme étant par essence « ce qui se cache » (2007). Ainsi, il y a une correspondance entre le mystère de la création (le coït primitif associé à l'origine) et le mystère de la mort, entre le souffle qui apparaît et le souffle qui se retire d'un être, liée à leur transcendance radicale.

La pudeur, la discrétion et le secret seraient des modalités d'apparition du féminin (Levinas, 2007) (c.f. chapitre 3). Notre détour par la perspective psychanalytique nous a conduit à inférer la présence d'un conflit entourant la sexualité féminine, à partir de

cette manière de se présenter de façon voilée dans l'hymne. Or, la théorie des pulsions permet d'associer la passivité face à la mort à la position féminine. Ainsi, en regard de la question angoissante de l'origine, cette liaison du féminin à la mort permet d'éclairer cette difficulté à admettre le génital féminin. En s'inspirant des psychanalystes qui interprètent la difficulté des garçons à intégrer leur aspect féminin en prenant la mesure des implications œdipiennes de la passivité (Chasseguet-Smirgel, 1988), se demande s'il n'y a pas une similitude entre la difficulté à accepter le génital féminin et la castration, et ce, parce qu'elle reconduit à une passivité dont la forme absolue est la mort. Comme le remarque Chabert, l'attention se tourne plus facilement vers les manifestations d'agressivité qui s'extériorise dans la violence et le meurtre, surtout quand elles sont fruits d'une révolte contre l'autorité paternelle. C'est du moins ce qui transparaît de la lecture que fait Freud du drame d'Œdipe, introduisant par ce fait la mort sur la scène psychique (Chabert, 2003). Or, Chabert interroge, en s'appuyant sur des observations de Pontalis :

> Si Freud affirme que l'angoisse de castration est seulement un *analogon* de l'angoisse de mort, n'est-ce pas pour maintenir, par dénégation, le souhait que toute l'affaire soit « réglée par Œdipe et par Œdipe conquérant, en passant sous silence la tentative de meurtre sur Œdipe enfant, en oubliant aussi, qu'outre le parricide, le suicide d'Œdipe et celui de Jocaste sont le prix à payer à la transgression » ? (Chabert, 2003, p. 67-68, citation de Pontalis, 1988, p. 247)

Si la mort nous contraint à la passivité, la pulsion de mort, quant à elle, en fait sa visée dans le masochisme, dont le suicide est une déclinaison radicale. Si initialement Freud conçoit le masochisme comme le retournement du sadisme contre soi-même et donc, comme étant secondaire, c'est à partir d'« Au-delà du principe de plaisir » (et donc de la 2ème topique) qu'il conçoit le masochisme comme premier, alors qu'il pose l'hypothèse de la pulsion de mort. Laplanche & Pontalis, (1988) soulèvent que chez Freud, le masochisme englobe toutes les formes passives : « Tournées d'abord vers l'intérieur et tendant à l'autodestruction, les pulsions de mort seraient secondairement dirigées vers l'extérieur, se manifestant alors sous la forme de la pulsion d'agression

ou de destruction. » (Freud, 1905, p. 69). Cette action de la pulsion de mort est dite « intérieure » mais elle se manifeste quand même par des situations, des relations, « qui se retournent contre soi ». D'ailleurs, cette forme plus élaborée de la pulsion de mort dériverait d'une passivité originelle, liée à la situation de dépendance totale du nouveau-né à son environnement, que nous avons relié à la fécondité primordiale du maternel dans le chapitre 4.

6.5.2 Au-delà de la destruction

Chabert (2003) commente l'ouvrage de Nathalie Zaltzman (1998) et souligne le rôle qu'elle fait porter aux pulsions de mort, lié à leurs conditions d'apparition : « l'activité de la pulsion de mort dériverait des besoins corporels et de leur déprivation lorsque la satisfaction hallucinatoire n'est pas possible. » (Chabert, 2003, p. 69). C'est en réduisant au maximum le seuil des besoins et donc de la dépendance qu'il devient possible de survivre à la déprivation. « L'émergence de la pulsion de mort, au-delà de ses potentialités de destruction, peut assurer une fonction d'urgence pour la sauvegarde narcissique de l'individu, montrant par là-même son caractère paradoxal. » (Chabert, 2003, p. 75). C'est dans le sens de la survie que fonctionne ici la pulsion de mort, qui sert en outre de service de dépannage, favorisant le retrait, quand la pulsion de vie ne trouve pas d'issues de satisfaction et soulève trop de souffrances. « La mort, la limite, la rupture, la disparition de l'autre ou de soi sont convoqués sur la scène psychique comme des processus de recours, voire de modes de résolution radicaux dans des situations libidinales en impasse. » (Zaltzman, 1998, p. 160). Cette manifestation de la pulsion de mort dans la survie trouve son écho dans la figure de Narcisse, qui pourtant, mourra de ne pas avoir rencontré d'autres formes de la pulsion de mort, qui servent étrangement à la vie.

Nous avons là des éléments clés pour comprendre le triomphe de Thanatos dans le

drame de Narcisse. Comme le rappelle Shulztman (2008), Narcisse n'a pas connu sa mère, ce qui donne à penser qu'il n'a pas pu rencontrer un environnement suffisamment satisfaisant, qui lui aurait permis de développer une confiance minimale dans le monde pour risquer de sortir de l'univers de la toute-puissance. Retourné sur lui-même, occupé à maintenir son narcissisme fragile, Narcisse n'est pas capable de tolérer d'autres formes de la pulsion de mort qui agissent sur le lien à l'objet. Si nous avons associé la figure de Narcisse à la perversion, en regard de la difficulté à tolérer la séparation et les limites introduites par la phase œdipienne, en ce qui concerne le lien à la mère archaïque, l'impossibilité de se séparer fait penser à la mélancolie, de même que sa finalité dans l'autodestruction.

> L'œuvre de mise à mort du mélancolique lui demeure dans ses effets visés de détachement si inaccessible qu'il ne trouve d'autre solution que son suicide, pour mettre fin à ce lien d'amour détaché de l'objet, indéfiniment préservé et relançant indéfiniment la nécessité du scénario du meurtre inconscient. Mais par son suicide, le mélancolique réalise aussi une ultime conservation interne en substituant au processus interne sa propre destruction. (Zaltzman, 1998, p. 170).

L'impossibilité d'intégrer la perte de l'objet d'amour, et donc de s'en différencier, éclaircit ainsi le paradoxe du refus de la mort comme séparation et comme castration, qui conduit pourtant Narcisse à son destin funeste. Son recours à la pulsion de mort pour se préserver lui coûte la vie (ce qui illustre les liens serrés qu'entretient la pulsion d'autoconservation avec la pulsion de mort). Nous approchons donc ici par la négative le paradoxe de la mort dans le psychisme : son rôle parfois édifiant, qui fait la promotion de la vie (non de la survie ici). Nous nous rapprochons de l'idée initialement élaborée par Rosolato (1978) d'une positivité à la pulsion de mort (Zaltzman, 1998). Nous l'avons déjà évoquée dans le chapitre précédent, en regard de la sexualité qui est spécifiquement fonction d'une séparation, d'une coupure. L'ouverture au monde se modèle à partir des limites rencontrées dans l'expérience charnelle, et les pulsions de mort désignent le langage du corps qui manifeste et réagit à ces limites, un temps fertile de l'habitation qu'est la sexualité (c.f. chapitre 5).

6.6 La mort dans la fertilité

Dans l'histoire de Perséphone, c'est sous l'initiative du père (Zeus) que la mort (Hadès) opère en séparant la fille et la mère. Nous avons vu que, dans la trame narrative de l'hymne, cette séparation concorde avec la différence des sexes et culmine avec l'intégration de la différence des générations. Or, si l'initiation au génital réactive la blessure narcissique d'être « prématuré », elle confronte aussi à des interdits. De ce fait, elle a une action limitative qui freine les élans pulsionnels d'Éros. Thanatos se fait donc un gros joueur dans la situation œdipienne. Son action provoque la confrontation aux réalités du corps et du temps, à leurs limites. Face à Thanatos, « le temporel et le charnel deviennent synonymes. » écrit Durand (1984, p. 130). Zaltzman rappelle que la mort circule dans un inconscient qui se croit immortel et dont la libido serait illimitée, qu'elle menace constamment de freiner et de circonscrire. Ainsi, face à Éros, « l'angoisse de la mort et l'angoisse de la castration sont métaphore l'une de l'autre » (Zalztman, 1998, p. 160). Comme l'exemplifie Narcisse, ne pas affronter ces angoisses et tenter de les surmonter en intégrant ces réalités du corps et du temps maintient le fantasme phallique du Moi Idéal et scelle un destin morbide. Ne pas reconnaître le sexuel génital, c'est rester « hors-la-loi » et soumis à des désirs archaïques.

Ainsi, la mort permet ultimement au désir de trouver une issue constructive qui tient compte de la réalité. Dans l'Œdipe, la castration coïncide avec l'entrée dans la Loi et est suivie de son intériorisation (Chasseguet-Smirgel, 1988). C'est à partir de ce passage que s'érige le surmoi, qui œuvrera à protéger, interdire, mais aussi, punir. Le surmoi peut ainsi être un vecteur important du masochisme et de ses avatars mélancoliques, mais il doit avoir un minimum de bienveillance pour accomplir sa mission de protection, sans quoi il se fait tyran (Chabert, 2003). Freud décrit par ailleurs comment la pulsion de mort domine le Ça en s'alliant au Moi (1923/1976b). C'est là

que son fonctionnement indépendant de la sexualité, en y étant pourtant intrinsèquement lié, lui donne un avantage. C'est que, comme le souligne Zaltzman (1998), la pulsion de mort va dans le sens de l'individuation, en ce qu'elle est contraire aux forces de liaisons d'Éros. La psychanalyste la qualifie en ce sens d'anarchiste, elle délie, sépare, désorganise. La mort prend, elle ne donne pas, elle fait disparaître, élimine.

Zaltzman relève comment « toute une psychopathologie de la vie quotidienne dévoile l'activité incessante de la pulsion de mort, dans sa platitude, sans pathos ni tragédie. » (1998, p. 119). Elle mentionne par exemple « la fatigue qui vous tombe dessus, sans cause immédiate, mortelle, précisément, comme l'ennui vous saisit au milieu d'une soirée euphorique », ou encore « l'accumulation certains jours d'une série de petites catastrophes qui s'enchaînent les unes les unes aux autres, sans lien (...). » (p. 119). Nous trouvons dans ces manifestations, comme dans l'oubli ou dans l'échec et autres obstacles à la fluidité naturelle de la vie, le « travail psychique de Thanatos, sans effets mortifères. » (p. 119). La mort comme castration est quant à elle plus ambiguë : par le refus et l'interdit, elle se fait limitative et dans la séparation, perte. Ceci, sans pour autant empêcher à la pulsion de vie de trouver des voies alternatives de satisfaction, comme dans la sublimation, par exemple. « Le complexe de castration doit être référé à l'ordre culturel où le droit à un certain usage est toujours corrélatif d'une interdiction. » (Laplanche & Pontalis, 1988, p.78). C'est donc que l'accès à une sexualité formée, éduquée, est celle d'une vie psychique qui a rencontré la mort et l'a « intégrée », en la symbolisant.

Comment se modifie donc la sexualité et en quoi la rencontre de la mort sous la forme de la « castration » peut-elle déboucher sur la fertilité ? D'une part, il faut reconnaître que le sexuel est fonction des limites du corps (Éros platonicien, c.f. chapitre 5) et de

la séparation (car fonction de la différence et précurseur de l'identification). Est-ce dire que le désir se constitue dans le creuset de la mort ? « La mort marque une limite radicale au désir » (Zaltzman, 1998, p. 160), certes, mais de la séparation de la mère, de l'entrée dans la triangulation et de la différence des sexes, puis de la différence des générations, peut naître un nouveau *telos*, une nouvelle orientation du désir. Ce changement consiste à se détourner du couple parental pour trouver son propre chemin, son propre désir et pouvoir ainsi habiter un domaine à soi, à partir duquel il est possible d'engendrer à son tour, de créer et de transmettre. C'est ultimement sur l'hospitalité et le don de la vie que peuvent déboucher ces embuscades de la pulsion de mort. Nous retrouvons là le message de la religion de Déméter, la bienveillante arborant un couteau d'or (Homère, s.d./2001).

6.6.1 Le féminin et la castration

Tel que mentionné au chapitre 3, Déméter se révélait par son épithète *Thesmophoros,* « celle qui instaure les lois » et de ce fait, donne naissance à la cité. Nous pouvons y rattacher le symbole du couteau d'or qu'elle porte, traditionnellement associé à la puissance ascensionnelle masculine (Durand, 1984). Nous pouvons interpréter de multiples façons ce symbole qui semble exprimer quelque chose de sa puissance et de sa sagesse, mais, dans le contexte du mythe, compte tenu que son drame est celui de la perte, nous statuons qu'il exprime une sagesse révélée par le drame. Chasseguet-Smirgel souligne que « Nous voyons (…) *la séparation être au fondement de la Loi.* Tout ce qui vient séparer peut être tenu comme un représentant du père qui empêche l'enfant de réintégrer le corps maternel. » (1988, p. 221). Déméter qui fait la promotion de la civilisation au terme du parcours de différenciation de Perséphone, Déméter la bienveillante est autant celle qui donne confiance et permet de sortir de la crainte de la malveillance de l'autre, que celle qui se trouve parée d'un emblème paternel qui est

lui-même, par sa fonction dans l'agriculture, emblème de mort. Le couteau d'or est ici une poétisation de la faux meurtrière et à la fois, un symbole de fertilité, un symbole d'élévation à l'universel par l'entrée dans la Loi commune à la civilisation.

Durand (1984) départage deux régimes de l'image, le nocturne et le diurne. Nous avons exploré certains aspects des symboles du nocturne et exposé la nature de son association au féminin. Le régime du diurne se trouve quant à lui figuré par le masculin et parallèlement, associé au glaive et à la séparation.

> Spectre et glaive sont les symboles culturels de cette double opération par laquelle la psyché la plus primitive annexe la puissance, la virilité du Destin, en sépare la traîtresse féminité, en rééditant pour son propre compte la castration de Kronos, châtre à son tour le Destin, s'approprie magiquement la force tout en abandonnant, vaincue et ridicule, la dépouille temporelle et mortelle. (Durand, 1984, p. 137)

C'est une figure forte de la castration que dépeint Durand, mais aussi une pulsion de mort qui s'acharne à s'élever au-dessus de la réalité lourde et angoissante du corps et du temps représenté par le corps de la femme. Si l'approche axiologique de Durand l'amène à explorer les variations des figures du combat entre Éros et Thanatos[74], il observe comment :

> Tantôt, en effet le désir d'éternité compose avec l'agressivité, la négativité, transférée et objectivée, de l'instinct de mort pour combattre l'Éros nocturne et féminoïde [...]. L'énergie libidinale se met alors sous

---

[74] Durant ne va pas jusqu'à admettre la dualité de la libido comme Freud, mais suit plutôt l'idée de Bonaparte d'une unité de la libido, marquée d'une ambivalence, d'une ambiguïté « à travers ses avatars érotiques, sadiques, masochistes et morticoles. » (1984, p. 222). C'est ce qui lui ouvre la porte à l'exploration des variations de la pulsion de mort, et de ses inversions, alors qu'elle se disjoint ou s'allie à Éros. « La libido apparaît ainsi comme l'intermédiaire entre la pulsion aveugle et végétative qui soumet l'être au devenir et le désir d'éternité qui veut suspendre le destin mortel, réservoir d'énergie dont le désir d'éternité se sert ou contre lequel au contraire il se cache. » (Durand, 1984, p. 223).

> l'autorité d'un monarque divin et paternel, et ne tolère de la pulsion que son agressivité mâle et sa combativité qu'elle assaisonne de purifications ascétiques et baptismales. (Durand, 1984, p. 223).

Dans cette perspective, nous pourrions interpréter l'hymne à Déméter comme un récit sur la soumission du féminin dans le patriarcat comme certaines psychanalystes l'ont fait :

> Feminists psychoanalysts articulate the value of the Persephone myth to a feminist Imaginary when they use the myth to stand in for Oedipus as the structural organization of the child's triangulation situation, addressing *perceived dominance of masculine values* in psychoanalytic theory. (Horbury, 2015, p. 23)

Mais si, dans l'hymne, les pulsions de mort s'expriment violemment par les représentants masculins, nous avons vu comment la mort possède par ses composantes charnelles et cosmiques une forte valence féminine et que la crainte qu'elle suscite vient de la puissance qui y est projetée, relative à sa fécondité. Aussi, comme le représente le mythe, le féminin ne se comporte pas de la même façon dans le combat entre Éros et Thanatos. Dans son expression féminine,

> [...] la libido composera avec les douceurs du temps, renversant, comme de l'intérieur le régime affectif des images de la mort, de la chair et de la nuit, c'est alors que l'aspect féminin et maternel de la libido sera valorisé, que les schèmes imaginaires vont s'incurver vers la régression et la libido sous ce régime se transfigurera en un symbole maternel. (Durand, 1984, p. 223).

Ces deux mouvements distincts – masculin et féminin – semblent se poser l'un contre l'autre, être en lien sur le mode de la défense. Ce sont en outre des manifestations de « la bisexualité fondamentale de l'être humain dans ses aspects les plus omnipotents – la maternité, d'une part, le caractère légiférant du phallus paternel, d'autre part. » (Chasseguet-Smirgel, 1988). Écraser le féminin et le dominer par une virilité phallique fantasmée ou fuir le paternel et se réfugier dans les vestiges illusoires de la fusion à la mère, répond à une angoisse de mort qui se représente par la figure du sexe opposé –

et donc combattue par le surinvestissement du sien ? Ou alors, s'agit-il du même patron inversé ?

Dans l'hymne à Déméter, la mise en scène particulièrement tragique de l'expérience féminine face à l'autorité paternelle met en relief l'aspect radical des réaménagements libidinaux de la période œdipienne pour la fille étant donné qu'elle implique la séparation définitive de la mère archaïque. Dans le contexte de la triangulation et de la rivalité, la force du lien mère-fille se trouve réitérée : « Malgré une haine contre la mère, le lien avec la mère est maintenu envers et contre toute trahison, et si haine il y a, elle implique comme toujours, la résistance du lien libidinal avec l'objet. » (Chabert, 2003, p. 175). C'est ce qui expliquerait que la sortie de la fille de la situation œdipienne soit plus tardive. Cette idée selon laquelle il est plus difficile pour la fille de se séparer de la mère a aussi été exprimée par Kulish & Holtzman (2008) comme caractéristique du complexe de Perséphone. La castration pour la fille la ramène métaphoriquement au moment où le père coupe le cordon ombilical. Si l'entrée dans la génitalité s'accompagne du désir d'avoir un enfant, elle est confrontée à sa dépendance à l'égard de l'homme pour devenir fertile. C'est d'ailleurs, si nous suivons Chasseguet-Smirgel (1988), ce qui expliquerait que le sentiment de la nécessaire séparation de la mère est plus fort chez les filles (ce qui ne la rend pas plus facile !). Le désir de devenir mère à son tour et donc d'aller de l'avant est d'autant plus grand que l'attachement à celle-ci. Chasseguet-Smirgel émet l'hypothèse que « la féminité {est} davantage liée au principe de réalité que ne l'est la masculinité. » (1988, p. 90). Elle explique ce côté paradoxal du féminin, autant attaché à la mère que motivé à s'en séparer, par « son aptitude à retrouver la fusion primaire à travers la maternité » (1988, p. 90), ce qui n'est pas sans révéler à nouveau l'arc de la fertilité qui confère une structure circulaire

au temps[75]. Nous avons ici un élément important concernant le rapport du féminin à la mort, sous sa forme castration : c'est parce que le féminin est orienté vers la fertilité qu'il serait mieux disposer à accueillir et intégrer la réalité sociale et conjointement, le sexuel, la maternité en étant son épiphanie Or, dire que les interdits s'inscrivent plus aisément dans la psyché féminine, c'est un argument en faveur d'un surmoi féminin puissant. Par une série d'arguments, Chabert, en guise de rétorque à Freud, selon lequel le surmoi féminin serait faible, démontre comment le masochisme et la crainte de perdre l'amour de l'objet seraient des manifestations patentes d'une culpabilité inconsciente importante. « Le surmoi au féminin (et pas seulement le surmoi des femmes) pourrait ainsi représenter la forme tyrannique et sévère, la moins aimante, la plus puissante de la conscience morale. » (Chabert, 2003, p. 173). Ce serait ainsi le manque d'indépendance du surmoi de la fille, écho à son attachement aux objets d'amour, qu'aurait plus justement observé Freud (Chabert, 2003). C'est dire que l'intégration de la triangulation et le projet de la maternité n'épargnent pas la fille de tourments, et ce, jusqu'à une période tardive. Néanmoins, le féminin, comme le représente Perséphone, peut en faire le catalyseur d'une fertilité.

> Si les développements sur les pulsions de mort et le masochisme prennent une telle force, c'est qu'ils représentent l'autre versant d'une représentation inaltérable, malgré tout, celle de « la femme qui avance », « celle qui brille par l'éclat de sa démarche ». Ce féminin-là, une fois dégagé des voiles sombres qui l'encombrent, vient parler du vivant, de la récidive de l'amour, du renouvellement qu'il impose, comme issue à la répétition (...). (Chabert, 2003, p. 181).

---

[75] Toujours selon Chasseguet-Smirgel, le garçon aurait plutôt tendance à contourner l'Œdipe, à cause de l'obstacle majeur que représente le père. On peut penser que le fait que la mère soit l'objet libidinal facilite l'esquive par la régression. Mais surtout, « Il serait plus difficile à l'homme qu'à la femme d'intérioriser le père et le phallus paternel légiférant, puisqu'il ne peut aussi directement que la femme retrouver le temps béni où il ne faisait qu'un avec la mère. » C'est donc ce destin féminin qu'est la maternité qui ferait en sorte de protéger la femme « des pathologies visant à court-circuiter l'évolution » (1988, p. 91).

6.6.2 De l'antithèse à la synthèse : le cycle et la céréale

Ce dernier détour par l'interprétation psychanalytique permet de comprendre autrement que la fertilité soit sous l'égide du féminin alors que nous découvrons le féminin réussirait plus facilement à intégrer le père et la mère dans la *psyché* (c.f. p. 230). Parallèlement, la fertilité intégrerait la mort et la vie dans une structure habitable, organisée. Si la fertilité semble reprendre le patron de la synthèse, le cycle féminin aurait une connivence naturelle avec celle-ci, de par ses allées-et-venues rythmés et potentiellement créatives entre la vie et la mort. En paraphrasant Durand (1984), nous pouvons dire que c'est par l'euphémisation du temps dans le cycle féminin que Kronos apparaît moins terrifiant et que Thanatos prend un visage plus familier… Le rythme cyclique est une autre figure de Kronos, adoucie, particulièrement féminine et parfaitement représentée par la marche de Perséphone. De même, il y a, dans les voyages de la déesse aux Enfers, une mutation de la chute en descente. Les Ténèbres deviennent ainsi la nuit de Perséphone, qui s'alterne tout naturellement au jour et devient « promesse indubitable de l'aurore » (Durand, 1984, p. 224). S'il s'agit de « la mort dans la vie » pour reprendre la formule de Jankélévitch (1977), cette mort qui ponctue les expressions de la vie, le temps cyclique assure le retour de la vie, et de ce fait, il contient les effets du passage de la mort, il leurs donne un sens. On pourrait ainsi voir comment l'hymne homérique à Déméter raconte la naissance du temps humain : un temps qui possède une durée parce qu'il possède une fin, et qui par sa circularité permet l'attente. Ce temps est le temps de l'espoir, de la déception, le temps qui permet d'espérer une deuxième chance. L'euphémisation du temps par le féminin, par sa circularité qui assure le retour de ce qui disparaît confère une contenance qui est déjà présente dans les soins que prodigue la mère à l'enfant. La découverte du rythme de la répétition procure un effet d'apaisement. C'est aussi par le temps répétitif que ce qui est perdu peut être recueilli par l'imaginaire fécond, comme le jeu du *fort-da* l'illustre parfaitement (C.f. chapitre 4). La temporalité humaine contient et ouvre à une créativité

particulière, fonction d'une durée et qui se déploie dans la répétition. Persister, pour l'humain, c'est en effet naître, vivre et périr en transmettant (via le cycle des saisons, des générations, etc.). La bienveillance de Déméter témoigne d'une sagesse concernant le temps nécessaire à la fertilité, le temps par lequel peuvent s'exprimer chacune à leur tour les étapes de la vie, ce temps qui permet la narration, l'oubli et le souvenir. En somme, la temporalité de la fertilité est cyclique. Elle s'exprime par exemple dans la transmission, dont le sens se représente dans le symbole de la céréale .

Nous avons évoqué la figure de la céréale comme condensation de la maternité et de la mort, « de l'origine et de l'aboutissement » (Kérényi, 1993/1941b, p. 166), et nous pouvons maintenant porter notre attention sur sa manière de naître et de mourir selon un rythme qui synthétise la séparation et la renaissance. La céréale est un symbole en lequel se condense la croissance, la maturité, la mort et le potentiel de vie en dormance. Le blé mûr représente la maternité, d'une part parce qu'il nourrit et d'autre part, parce qu'il porte des fruits. Or, si elle est destinée à engendrer la vie, la céréale coupée évoque la nécessaire séparation pour qu'elle devienne fertile. Nous entendons ici la résonance entre la disparition de la Korè dans un monde étranger, souterrain, et le blé qui doit être tranché pour pouvoir, sous sa forme de semence, aller séjourner sous terre afin de pouvoir générer à son tour.

> La fille séparée de sa mère et l'épi fauché sont deux symboles de quelque chose d'*indiciblement* douloureux que le monde recèle dans son aspect de Déméter ; mais ils sont aussi les symboles de quelque chose de très apaisant. » (Kérényi, 1941, p. 165)

Si la fille et l'épi fauché sont symboles de la perte occasionnée par la mort, la structure du retour vient adoucir et consoler « par la périodicité [qui] console de la fuite du temps. » (Durand, 1984, p. 224). Le rythme cyclique permet ainsi l'entrelacement de la vie et de la mort dans la répétition qui créé de la vie, à l'image de la marche des saisons et de la transmission de génération en génération. Les semences, comme les

œuvres de culture, sont les dons d'une vie qui s'éteint à une génération future qui fera potentiellement fleurir l'arbre, le travail de l'histoire, et proposera à son tour des fruits à sa descendance. Le rythme de la transmission est produit par lC'est l'horizon du renouveau qui permet l'intégration de la mort dans un temps rond, et humanisé, qui est le temps de la rencontre et des retrouvailles. Dans le dialogue herméneutique qui suit un rythme circulaire, c'est à l'événement de la compréhension que correspond la récolte. Ce qui surgit, et saisit par sa nouveauté, alors que la vérité de sens se manifeste, est le fruit d'un travail de culture. L'oubli généré par la distance temporelle est fonction d'une mémoire – et celle-ci est marquée par la perte. Ce qui est mis en culture dans le cas de l'être humain, n'est-ce pas son incomplétude, son manque, ses limites ? L'hymne homérique à Déméter témoigne de comment la quête de réparation d'une séparation fondamentale, par les combats et les renoncements, peut néanmoins trouver une issue heureuse dans l'inscription dans l'ordre des générations et dans les conversations avec des étrangers, que se soient nos voisins ou des œuvres de culture. Cette participation est le gage de la création d'une nouvelle manière de se relier symboliquement au monde, d'une fertilité humaine, qui intègre la perspective de la mort et d'une renaissance dans une spirale narrative transcendante. La céréale en laquelle se condense l'accueil et le don témoigne d'une générosité qui s'exprime par la culture.

Nous avons vu dans le chapitre 4 comment l'activité répétitive observée dans le jeu symbolique par Freud ne devient créatrice et marque l'entrée dans la contemporanéité que si la perte est vécue. Pour que la séparation trouve une façon de se représenter, sans que la répétition demeure figée du côté de la mort, elle doit s'altérer au fil des cycles, être reprise au présent. « Le vivant, celui qui ne retourne pas indéfiniment à sa destruction répétitive, se fonde sur une destruction mentalement accomplie, sur l'assomption du caractère périssable de l'être vivant. » (Zaltzman, 1998, p. 171). Si c'est par une forme de répétition morbide que Freud a introduit le concept de la pulsion de mort, comme l'a soulevé Ricœur (1965), c'est pourtant la répétition fertile qu'il a

découvert, celle qui conduit à la création du symbole. Dans la répétition, c'est quand la mort s'intègre que peut naître le symbole, comme l'oubli permet le souvenir. Comme l'écrit Pontalis « [...] le noyau de la temporalité est « l'expérience de la perte et de l'absence. L'inconscient, ce sont les temps mêlés, ce n'est pas l'intemporel » (Chabert, 2003, p. 177, cite Pontalis, 1988, p. 15). Quand le trauma prend le pas sur la créativité, le passé sur la contemporanéité, nous avons affaire au phénomène clinique de la compulsion de répétition. Alors que la « positivité » de la pulsion de mort se manifeste dans la répétition fertile, son effet se manifeste par la morbidité de l'identique. Nous rencontrons une distinction faite entre « le même et l'identique » par De M'Uzan (1977). Si c'est l'expérience clinique de la compulsion de répétition qui a amené Freud à formuler le concept de pulsion de mort, sa contrepartie créative, qui exprime une fertilité dont un psychisme formé et en santé est capable, est le signe que l'introduction d'un élément étranger qui vient altérer le scénario traumatique peut engendrer un changement. L'espace thérapeutique est un lieu privilégié pour mettre au travail cet effet de tiers et ce, parce qu'il se déploie comme champ intersubjectif. Ainsi, dans le prochain chapitre, nous chercherons à comprendre en quoi la psychothérapie, lorsqu'approchée comme domaine spécifique dans lequel le sujet a la possibilité de mettre en œuvre les parts inconnues de lui-même, peut conduire à faire d'une épreuve ou d'une perte, une transformation créatrice. Partant d'une compréhension herméneutique et plus spécifiquement psychanalytique de la psychothérapie, nous engagerons les différentes facettes de la fertilité mises en lumière par notre interprétation de l'hymne à Déméter dans une réflexion sur cette *praxis* ayant pour objet la relation. La perte et le jeu, la mort et le sexuel pourraient se révélés être au fondement d'une thérapeutique qui vise de façon implicite le retour de la fertilité.

CHAPITRE VII

FERTILITÉ ET THÉRAPEUTIQUE PSYCHANALYTIQUE

« Êtres humains, qui en savez rien,
Incapables de voir venir le bonheur qui vous attend
Ou le malheur qui est votre part. »
(Paroles de Déméter, Homère, s.d./2001, v. 256-257, p.194,)

7.1. Introduction

Notre excursion dans le jardin labyrinthique créé par le foisonnement symbolique de la figure de Perséphone et de sa descente aux Enfers nous a permis d'appréhender les variations et les significations de l'ombre et de la mort dans la formation d'une vie humainement fertile. Il y a un sens à avoir rencontré le champ de la psychanalyse dans l'exploration des profondeurs du mythe portant sur une forme de créativité spécifique au monde humain. En effet, la psychanalyse est une discipline qui avance comme nulle autre dans l'exploration d'un en-deçà du champ de la conscience en remontant le cours de l'histoire pour y découvrir le sens caché des blocages et répétitions, qui font obstacle à une fertilité psychique qui s'appréhende par la fluidité et l'adaptabilité du rapport au monde. La psychanalyse se présente comme une « technique du nocturne », selon la formule de Ricœur (1969, p.177), c'est-à-dire que la méthode d'investigation au cœur de sa thérapeutique se fait le combat contre des forces inconnues du sujet, contre ce qui est en lui sans lui, pour ainsi dire, et qui, contrairement à la représentation consciente qu'il peut avoir de lui-même et de sa volonté, se tapit dans l'ombre et le motive secrètement. C'est précisément la difficulté d'accès à ce contenu qui définit l'écoute de l'analyste comme un travail qui s'apprend et son interprétation comme art. C'est dans la question très vaste de la manière dont ces moyens entraînent un changement

que s'inscrit ici le mystère de la fertilité.

C'est bien parce que la psychanalyse est une thérapeutique que sa théorie s'est développée à partir des dysfonctionnements de la vie psychique (si elle est une thérapeutique, elle est aussi une méthode d'investigation). Dans le chapitre 5, nous avons fait ressortir que c'est sur la stérilité de la vie sexuelle des malades que s'est édifiée de façon implicite une compréhension de l'humain comme capable de rapport au monde créatif. C'est l'idée que les pathologies psychiques soient des manifestations d'une problématique de l'acceptation et de l'intégration des limites imparties à l'existence humaine, à commencer par celles présentées par la corporéité et la mort, qui nous a conduit à définir la fertilité comme la vie d'un espace psychique habitable, organisé et divisé comme un cosmos. L'interprétation du mythe présentée dans le chapitre 4 nous a donné l'occasion de nous pencher sur la constitution d'un espace psychique duquel relève la capacité à représenter et symboliser à partir de l'expérience primitive de la perte. Au mouvement commun au *fort-da* et aux allées et venues de Perséphone correspondait un jeu médiatisant les expériences, un jeu répétitif et à ala fois, créatif. La conception topique de la psyché dans la psychanalyse propose un canevas, une narration schématique de sa genèse qui serait reprise de façon unique par chacun et deviendrait le « filtre » particulier à partir duquel sont appréhendées les sensations, expériences, rencontres, etc… Bref, c'est l'idée d'une subjectivité qui se constitue comme intersubjectivité qui est au cœur de la théorie psychanalytique, mais aussi au fondement de sa thérapeutique (cf. chapitre 4). C'est ce qui nous amène à appréhender la psychothérapie dans sa facture psychanalytique dans ce chapitre.

Avec l'invention de la « *talking cure* », Freud a aussi créé la psychothérapie telle que nous la connaissons aujourd'hui, c'est-à-dire, comme une thérapeutique fondée sur la

rencontre et le langage. Il y a un sens imparti à l'histoire de cette institution qui fonde son herméneutique sur l'empirique (Binswanger, 1926) et c'est celui que Freud attribuera au sens de la relation, celui du transfert[76], qui condense la compréhension et l'application[77]. « Le transfert étant précisément la notion de ce qui, dans l'analyse, égale la compréhension que le patient a de lui-même avec la compréhension de ce qui se déploie et s'actualise dans l'épreuve vivante de son rapport avec l'analyste » (Thiboutot & Bertrand, 2012, p.63). Comme le démontre Ricœur dans « Technique et non-technique dans l'interprétation » : « La psychanalyse est de part en part praxis, englobant l'art d'interpréter et la théorie spéculative. » (1969, p.178). Les résistances éveillées par la situation même de l'analyse sont le moteur d'un travail, travail d'interprétation qui répond à celui déjà à l'œuvre dans le psychisme (travail de déformation, de refoulement, etc...). Notons que c'est d'ailleurs à partir de son expérience clinique issue de l'application de sa méthode d'investigation, que Freud élabora l'appareil théorique de la psychanalyse, ce qui illustre la théorie d'Aristote sur la *praxis* que Gadamer reformule ainsi : « L'application n'est pas une partie accessoire et occasionnelle du phénomène de la compréhension, mais elle contribue à le déterminer dès le début et dans son ensemble. » (1960/1996, p.346). Ainsi, l'inférence d'un Inconscient fût la première pierre d'un sentier qui peut-être parcouru dans l'expérience vivante de la rencontre analytique. Gadamer démontre à partir de la

---

[76] Malgré les différentes conceptions du transfert au sein du corpus psychanalytique, nous nous en tenons ici à l'idée « d'une répétition de prototypes infantiles vécue avec un sentiment d'actualité marqué. » (Laplanche & Pontalis, 1988, p.492), au sein de la relation analytique, et éveillé par sa spécificité. Clarifions tout de suite que si la répétition concerne des expériences et réactions réellement vécues, « ce qui est essentiellement transféré, c'est la réalité psychique à savoir, au plus profond, le désir inconscient et les fantasmes connexes ; d'autre part, les manifestations transférentielles ne sont pas des répétitions à la lettre, mais des équivalents symboliques, de ce qui est transféré. » (1988/1967, p.497).

[77] L'application est un des problèmes centraux de l'herméneutique. Il se situe à l'interface de la compréhension et de la situation concrète. Il est donc tributaire d'un savoir-faire, d'un jugement et d'une compréhension juste (Gadamer, 1960/1996) (c.f. chapitre1).

philosophie d'Aristote, que comprendre c'est déjà appliquer un sens à un texte, à une situation. La signification de la Loi par exemple, ne peut que se présenter dans la concrétude de son application (Gadamer, 1960/1996), comme le transfert est un phénomène auquel la technique psychanalytique vient répondre. L'art de la technique s'inscrit ici dans une dimension éthique qui l'englobe et oriente son application. C'est, autrement dit, la fin qui commande la justesse de l'agir et qui fait que la délibération sur les moyens est, en elle-même, délibération morale. Elle implique un « savoir » de ce qui se présente et une vision sensible de la situation, et celle-ci implique « un savoir de soi », (au sens socratique, invitation à poursuivre le dialogue avec un étranger), qui n'est pas sans rappeler l'incontournable analyse du candidat au titre de psychanalyste, et la formation de l'herméneute à l'ouverture à l'altérité des œuvres de culture.

Nous souhaitons donc ici contribuer à situer la pratique analytique dans le champ de l'herméneutique et revisiter certaines découvertes sur la fertilité dans une réflexion sur l'institution de la psychothérapie, pratique unique, fondée sur la relation et le langage. Il s'agit d'intégrer à l'horizon clinique la compréhension de la vie humaine que notre interprétation du mythe a engendrée et d'interroger les liens entre la crise de la fertilité dans l'hymne homérique à Déméter et le processus psychothérapique. La psychothérapie n'est-elle pas une institution qui mise sur le potentiel de fertilité des conflits et des deuils rencontrés au cœur d'une existence humaine et qui propose un travail permettant de les mettre en œuvre ? De M'Uzan cite en ce sens les parole de Maurice Bouvet « Que ferions-nous disait-il à peu près, si nous, analystes, ne croyions pas à la notion de progrès, donc de changement ? » (1970, p.87, in 1977). La métaphore du jeu viendra à nouveau éclairer notre compréhension de cette mise en œuvre d'une nouveauté qui relève de la structure du dialogue chez Gadamer et du travail de symbolisation dans la psychanalyse. L'hymne homérique viendra nous rappeler qu'une réflexion sur la fertilité de la psychothérapie ne peut passer outre la question du tiers et son expression par la fonction paternelle et, conséquemment, que la séparation et le

deuil se trouve au cœur de cette démarche qui vise à retrouver « la capacité de parler et de jouir », comme l'a dit Freud (Ricœur, 1969, p.194), ce qui évoque la possibilité d'habitation, qui, du point de vue de la corporéité s'est révélée être le sens même de la sexualité dans le chapitre 5, une matrice intersubjective fertile. Si la sexualité mature est le fruit de l'intégration de limites et de différences, il s'agit donc de la remettre en chantier dans le tissu vivant de la rencontre thérapeutique. Cette compréhension nous conduit à réitérer la pertinence et l'intérêt de la psychanalyse pour penser l'accompagnement de l'être souffrant dans son rapport au monde et aux autres : elle est une thérapeutique fondée sur un cadre bien précis qui se fait le garant d'un espace où existe la pluralité, et sur une compréhension métaphorique, certes, mais aussi narrative du développement de la vie psychique.

7.2 Du paradoxe épistémologique de la psychanalyse à son être herméneutique

Le caractère novateur de la psychanalyse réside ainsi dans le fait que Freud ait fondé sa thérapeutique sur la parole et la relation intersubjective (Ricœur, 1965). Après l'échec de la catharsis, Freud parie sur un dispositif permettant à ses patients de parcourir le chemin long de la prise de conscience du sens de leurs symptômes par la règle fondamentale, chemin sur lequel les sorties de route lui seront particulièrement fertiles, car il y découvrira le phénomène du transfert (Freud, 1914). Si le rêve est la voie royale d'accès à l'Inconscient, c'est le transfert qui s'avère être le chemin de la découverte de l'Inconscient dans l'analyse, chemin qui ne peut qu'être validé en étant parcouru et qui prend la forme de la répétition (Ricœur, 1969). Produit de la résistance, la compulsion de répétition exprime une stérilité qui vient se loger au creux du transfert.

Freud rappelle qu'on ne peut combattre un ennemi absent (1985/1914). La source de la souffrance doit se présenter pour pouvoir être travaillée. Il en va donc de l'expérience

dans l'analyse et si elle est une herméneutique, l'art de l'interprétation ne peut être dissocié de l'énergétique et de ce fait, exige une manœuvre de la part de l'analyste. Cette dimension de l'énergétique est ce qui exige une technique, technique qui prend pour objet la relation. Ainsi, comme le commente Ricœur : « La psychanalyse est une *technique* ardue, qui s'apprend par l'exercice et la pratique assidue. On ne s'étonnera jamais assez de cette audacieuse trouvaille : traiter la relation intersubjective comme *technique* » (Ricœur, 1965, p.427). En quoi cette technique qui prend pour objet la relation peut-elle permettre le retour de la fertilité dans la vie du patient ? Comment cette manœuvre périlleuse s'inscrit-elle dans son éthique, basée sur le soin par la libération ?

7.2.1 La spécificité de la technique psychanalytique

Ricœur démontre comment l'aspect technique de la psychanalyse est au service d'un travail psychique, celui de l'analyste qui pense celui de l'analysant et l'accompagne dans ses longs détours jusqu'au face-à-face avec lui-même provoqué par la prise de conscience. Par leurs effets de contrepoids à la résistance, le travail de l'analysant et celui de l'analyste visent les bocages dans la vie psychique du patient, ses symptômes, qui sont des manifestations sensées mais stériles et qui se représentent comme butées dans le transfert. Dans « Remémoration, répétition, perlaboration » Freud (1914) décrit la tâche de l'analyste face au matériel fourni par l'association libre comme une

> Technique selon laquelle on renonce à déterminer un facteur ou un problème particulier et où l'on se contente d'étudier l'actuelle surface psychique du patient et d'appliquer son art d'interpréter principalement à reconnaître les résistances qui surgissent et à les faire connaître au malade. (Freud, 1985/1914, p.106).

Freud explique qu'il a réalisé que le matériel particulièrement difficile à admettre par l'analysant, l'oubli étant massif, s'exprime par un autre canal que celui de la parole :

« le patient n'a aucun souvenir de ce qu'il a oublié et refoulé et ne fait que le *traduire en actes.* » (Freud, 1985/1914, p.108). Le fait d'attribuer le sens d'une action à un scénario infantile en fait une répétition au sein même de la relation à l'analyste, ce en quoi consiste précisément le transfert. Freud voit dans le transfert « un fragment de répétition » (Freud, 1985/1914, p.109), qui serait éveillé par la situation analytique. Néanmoins, il conseille : « nous devons traiter sa maladie non comme un événement du passé mais comme une force actuellement agissante » (Freud, 1985/1914, p.110), déjà médiatisée par la représentation. Le maniement du transfert consiste à laisser se produire la répétition, à l'observer, pour éventuellement l'interpréter dans le but d'éveiller le souvenir qui pourrait ensuite être intégré par la perlaboration. Aussi écrira-t-il dans *Observations sur l'amour de transfert,* s'adressant aux novices : « Les seuls obstacles vraiment sérieux se rencontrent dans le maniement du transfert » (Freud, 1985/1915, p.116). Cet amour particulier, imbibé de rejetons d'inconscients, qui, par ailleurs, peut aussi être une haine, s'il est inconfortable pour l'analyste, exige de lui un travail psychique et relationnel qui consiste à participer de façon réfléchie à la répétition, sans éviter les déceptions induites. « La discipline de l'analyse est pour l'essentiel une discipline de la satisfaction, toute la manœuvre consistant à utiliser l'amour de transfert sans le satisfaire. » (Ricœur, 1969, p.181). La frustration maintient la force pulsionnelle à un niveau suffisamment élevé pour qu'il lui soit possible de cheminer vers la guérison, Freud observant que « toute amélioration morbide ralentit l'allure du rétablissement. » (Freud, 1985/1919, p.135). C'est que la frustration serait à l'origine même de la maladie. Sa reviviscence serait nécessaire pour l'investigation comme pour la thérapeutique qui prend ici le sens d'un face-à-face avec soi, c'est-à-dire avec sa propre mythologie intime. Comme le dit Ricœur : « la métapsychologie tente de rendre compte d'une mal-façon, d'un travail de la mé-connaissance, qui suscite la reconnaissance comme travail. » (1969, p.183). Il s'agit donc de susciter l'élaboration, la représentation d'un « fragment de vie réelle » (Freud, 1985/1914, p.109), pour y repérer le rapport au désir et au besoin du patient, l'articulation de sa vie pulsionnelle. Dans un récit raconté ou répété en temps réel, il s'agit d'en éclairer les

obstacles, pour qu'il puisse reprendre son cours naturel, i.e. créatif.

Freud décrit le mouvement de la vie psychique, qui bénéficie de la levée des résistances par la déconstruction de l'analyse, comme en étant un de synthèse. Le psychisme du malade, d'abord « déchiqueté fissuré par les résistances » (Freud, 1919, p.134), peut naturellement retrouver une cohésion une fois ces résistances levées, les énergies pouvant être réintégrées à un ensemble plus harmonieux. Par cette psychosynthèse automatique et inévitable, « nous voyons ce psychisme se coordonner et la grande unité que nous appelons « moi » s'agréger tous les émois instinctuels jusqu'alors détachés de lui » (Freud, 1919, p.134). C'est donc un peu comme si la créativité de la vie psychique était à nouveau libérée, qu'elle retrouvait sa fertilité. C'est une façon de dire que l'ouvrage de l'analyste, si il vise la déliaison, implique aussi la pulsion de mort. Comme nous en avons relevé le parallèle dans l'hymne à Déméter, son action peut servir la fertilité, la permettre. Ainsi, de plusieurs manières, cette fonction paternelle de l'interprétation s'incarne dans la situation psychanalytique. Nous y reviendrons, pour le moment, retenons que la psychanalyse, en tant que méthode d'investigation, est une « technique de la véracité » (Ricœur, 1969, p.185) et qu'en tant que thérapeutique, si elle vise le retour de la fertilité de la vie psychique (que l'on peut lire dans le « pouvoir aimer, pouvoir parler » recouvert au terme de l'analyse (Ricœur, 1969), c'est sur la frustration limitante, visant la conservation suffisante « de désirs irréalisés » (1919, p.137), nécessaires au réaménagement de l'énergie libidinale, qu'elle mise pour arriver à ses fins. Ce mouvement est aussi dépendant de sa fécondité originelle, autre manière de désigner la tendance à la liaison de la pulsion de vie. Cette particularité de la technique psychanalytique qui s'inscrit dans « la dynamique de la maladie et de la guérison » (Ricœur, 19969, p.135) possède une finalité qui conduit Ricœur à interroger :

> Quel rapport peut alors entretenir cette entreprise de libération avec le

> monde humain de la technique ? Il me semble légitime de dire que la psychanalyse, bien comprise et méditée, libère l'homme pour d'autres projets que celui de la domination. (Ricœur, 1969, p.191).

Ne serait-ce que dans le nouveau rapport du patient à ses représentations inconscientes, rapport désormais plus fluide, plus dialogique, que l'analyse ne vise pas, en effet, l'établissement d'une nouvelle technique de maîtrise, mais plutôt son affranchissement, la reconnaissance des parties sombres de notre existence n'étant pas un gain pour le libre-arbitre, mais une levée de voile qui libère d'une emprise qui œuvrait à l'insu du malade. C'est ce qui fait dire à Ricœur au sujet de la psychanalyse : « Elle n'appartient pas à l'entreprise de disposer de soi, de la nature et des autres hommes, mais de se connaître mieux dans les détours du désir. » (1969, p.189). C'est donc le chemin de la désillusion – et non de la démythisation - à laquelle correspondrait la destruction du fantasme. Ce qu'elle entraîne de résignation permet de redonner au fantasme sa place et conduit à la libération, à l'entrée dans une capacité renouvelée d'aimer et de parler. Il faut comprendre que « Le principe de réalité n'est le répondant de notre puissance que si le désir a dépouillé sa toute-puissance ; seul le désir qui a accepté sa propre mort peut disposer librement des choses. » (Ricœur, 1969, pp.193-194). Il s'agit autrement dit, de faire le deuil de la toute-puissance des fantasmes et de renoncer aux modalités pathogènes de satisfaction qui court-circuitent la réalité, entendues ici au sens des limites représentées par la mort, la séparation, l'interdit, et plus spécifiquement, dans le transfert, par la castration que peuvent symboliser les limites imparties au cadre. C'est en ce sens que Ricœur présente la psychanalyse comme une entreprise de « rééducation du désir » que nous pouvons comprendre comme une réorientation non normative, mais édifiante, de la vie sexuelle.

Cette compréhension de la psychanalyse n'est pas sans résonance avec le sens de l'hymne homérique à Déméter que notre interprétation a mis à jour au fil des derniers chapitres. L'effet transformateur sur la libido « sauvage » d'une intervention limitante,

qui confronte à des conditions d'existence divergentes de celles de la fusion originelle, s'y incarne par la métamorphose de Perséphone, dont le désir s'est altéré, et par Déméter qui a accepté la perte. Nous avons aussi vu comment la fertilité s'y exprime par une nouvelle forme de vie civilisée, fonction de l'instauration de la Loi. De même, l'expérience analytique témoigne que la mise en chantier du principe de plaisir dans un cadre précis peut porter fruit, mais de par sa modalité et sa finalité, la manœuvre qu'elle exige n'appartient pas, comme le souligne Ricœur, à l'horizon des sciences naturelles : « (...) dans sa finalité profonde, la psychanalyse ne s'inscrit pas dans ce monde des techniques, pour autant qu'elles sont des techniques de la domination de la nature. En ce sens précis, elle est plutôt une anti-technique. » (Ricœur, 1969, p.185). C'est à un humain blessé, manquant, portant son fardeau, qu'elle propose un chemin pour pouvoir éventuellement habiter plus confortablement, à sa façon, le monde civilisé, et son moyen, autant que sa fin, impliquent l'instauration d'un dialogue avec un étranger qui nous habite. Cet aspect dialogique de sa méthode rapproche la psychanalyse des sciences humaines parce qu'elle en fait une discipline herméneutique, qu'elle engage une compréhension de l'homme comme appartenant à un monde de différences et de culture, ce qui en fait un être de langage.

7.2.2 La thérapeutique de l'herméneutique psychanalytique

Poursuivons avec l'argumentaire de Ricœur. C'est d'abord parce que la psychanalyse commence avec un non-sens, et non avec des faits observables, mais aussi parce que son travail sur les distorsions de sens n'a pas comme visée une torsion propre à l'adaptation exigeant du sujet d'être fonctionnel, que la psychanalyse n'appartient pas au domaine des sciences naturelles et que son aspect technique se subordonne à son « être herméneutique ». Dit plus simplement, son travail se situe de part en part dans le champ du langage, sa dimension technique s'y subordonne. Les changements

appréhendés sont signifiants du point de vue du désir plutôt qu'observables, de même que la vérité recherchée est celle d'un discours vrai, au sens de la vérité *aléithique*, sens qui s'expérimente à partir de la représentation. Pour que se dévoile des significations, l'interprétation doit œuvrer à permettre le dévoilement, en désamorçant les défenses. Ricœur expose bien comment, même comme technique,

> [la psychanalyse] n'atteint et ne manie les énergies qu'à travers des effets de sens, ce que Freud appelle les rejetons des représentants de pulsion. Jamais l'analyste ne manie directement des forces, mais toujours indirectement dans le jeu du sens, du double-sens, du sens-substitué, déplacé, transposé. (Ricœur, 1969, p.187).

Cette interprétation qui est déchiffrement est néanmoins relative à la dimension éthique de la situation analytique. Ainsi, parce qu'elle a pour visée à la découverte du sens du transfert, et donc d'une dimension intersubjective, la tâche d'interprétation engage la subjectivité du patient et de l'analyste et fait de l'herméneutique psychanalytique un art, celui de la médiatisation de la relation. Parce qu'il met son propre psychisme au service du travail de compréhension, comme l'indique le concept de contre-transfert, le psychanalyste « joue de l'instrument psychique », comme le dit Ricœur (1969, p.182). Ceci revient à dire qu'il œuvre à mentaliser ce qui se déroule dans la relation, en recherchant le sens dans l'histoire passée du patient (et parfois dans la sienne, pour dégager la voie), de même qu'il médiatise par son écoute et ses interventions la relation du patient à lui-même. Cette participation de l'analyste démontre que la psychanalyse est incompatible avec l'idéal de l'objectivité des sciences dites « pures », qui tente de limiter l'influence de la subjectivité du chercheur (du moins dans la conception du transfert que nous engageons ici). Mais elle n'implique pas pour autant de renoncer à la quête de vérité. Il faut comprendre que c'est d'un autre type de vérité dont il s'agit, d'une vérité qui apparaît au terme d'un travail dialogique d'interprétation et qui ressemble à la compréhension car elle vient éclairer de façon signifiante l'expérience vive de la rencontre dans la répétition. Le travail de médiation qu'opèrent les deux subjectivités à l'œuvre dans ce cadre précis est ce qui assure que nous ne sommes pas

non plus dans un subjectivisme ou une fusion. Le transfert engage d'une certaine façon l'analyste dans le scénario que choisit à son insu de rejouer le patient. Aussi doit-il pouvoir tolérer d'être le support à partir duquel il remet en jachère son histoire dans ses passages les plus sombres. Comme le rappelle Winnicott (1971/1975), pour se faire, il doit avoir la capacité de jouer et de se faire le répondant de ce qui se présente dans la relation, selon ce qu'exige son rôle, et ce n'est évidemment pas celui de répondre directement aux demandes et besoins du patient, comme l'indique Freud (1985/1919), mais de recevoir, en ressentant et imaginant, bref, en se laissant toucher par ce qu'il présente, et de le mettre au travail de la pensée et de la thérapeutique. Le sens de la participation dépend donc de ce que prescrit le rôle, qui est fonction du cadre.

C'est donc un dialogue dans un sens bien particulier que génère le cadre analytique. Le couple patient-thérapeute travaillant de concert pour le recouvrement de la santé psychique, et parfois physique (dans le cas de troubles psychosomatiques) de l'un d'eux (c'est bien connu, la collaboration est nécessaire), c'est une situation de soin qui reprend celle de la relation à l'objet primaire par sa dissymétrie et, de ce fait, suscite le transfert (Laplanche & Pontalis, 1988). La psychanalyse et son dérivé, la psychothérapie psychanalytique, sont fonction d'un espace et d'un temps définis, en marge du quotidien, sur une autre scène où chacun a un rôle et doit se soumettre à des règles et au processus. C'est le cadre (régularité des séances, paiement, confidentialité, etc…), qui permet au processus thérapeutique de se déployer, comme c'est le cas pour le jeu. Gadamer écrivait d'ailleurs à propos du jeu : « ce sont les règles et les dispositions prescrivant la manière de remplir le champ d'un jeu qui en constituent l'essence » (1960/1996, p.125). Le jeu est, d'une part, un milieu déterminé par un cadre, mais aussi ce qui émerge de la mise en œuvre des règles qu'il instaure.

L'association au jeu n'est pas du tout hasardeuse ici, le jeu étant le phénomène dont l'ontologie a permis à Gadamer, dans Vérité et Méthode (1960/1996), d'expliciter l'être de l'art, et de ce fait, la nature des vérités auxquelles permettrait d'accéder l'herméneutique. Ce parcours, qui vise à décomplexer les sciences humaines et leur permettre d'assumer leur spécificité, démontre que la compréhension n'a en effet rien à voir avec la connaissance : elle arrive, un peu comme la guérison en psychanalyse, de surcroît, au terme d'un travail de dialogue, et éclaircit un aspect du monde resté dans l'ombre. Autrement dit, « l'événement de la compréhension » trouve résonance, chez Gadamer, dans la créativité du jeu, il se présente comme fruit du dialogue et, de ce fait, exprime sa fertilité. C'est donc sur cette base, qui relie le jeu comme métaphore du dialogue fertile au potentiel de changement inhérent à la psychothérapie dans sa facture psychanalytique, que nous présentons, dans la section suivante, certains éléments de l'ontologie du jeu de Gadamer (1960/1996).

7.3 Le jeu dans la philosophie herméneutique de Gadamer

Nous avons présenté, dans le chapitre 1, l'importance de l'expérience de l'art chez Gadamer pour l'éclaircissement de la nature des vérités auxquelles donnent accès les sciences humaines (1960/1996). Pour démontrer en quoi la compréhension est incluse dans l'œuvre d'art, Gadamer réalise une ontologie du jeu qui l'amène à démontrer que le jeu est « la manière d'être de l'œuvre d'art elle-même » (1960/1996, p.119). C'est par la représentation, propre au jeu, que l'œuvre d'art communique une vérité. Sa manière d'être offre la possibilité d'une expérience de rencontre qui transforme parce qu'elle permet d'accéder à des vues nouvelles qui permettent d'appréhender une situation différemment. Si l'art est une expérience herméneutique en soi, par son ontologie du jeu, Gadamer met en relief des aspects fondamentaux de la compréhension.

7.3.1 Marginalité et transcendance du jeu

Pour commencer, Gadamer explore le rapport entre le jeu et l'existence et démontre que le jeu se situe nécessairement à l'extérieur de la quotidienneté. Celui qui joue se soustrait au monde des buts. Il n'y a plus d'orientation vers une finalité autre que celle du jeu lui-même. Or, bien que le jeu soit par essence « ludique », il ne se réalisera comme tel « que si on le prend au sérieux » (1960/1996, p.120). Il n'est pas « sérieux » du point de vue de la vie quotidienne, mais de l'intérieur, le jeu a un « sérieux sacré » essentiel à son accomplissement. Ce qu'exprime par-là Gadamer évoque la transcendance du jeu par rapport à la conscience du joueur, de même que son autonomie propre. Le jeu possède sa propre réalité, ce qui rejoint le concept d'aire transitionnel de Winnicott (1971/1975), qui exprime cette idée d'une zone liminaire entre le monde extérieur et le monde intérieur, un espace potentiel où se chevauchent les aires de jeu du patient et du thérapeute et constitue une troisième aire. La psychothérapie est aussi un espace en marge du quotidien dans lequel se déploie un jeu, qui est ici tout à fait sérieux, le transfert. Effectivement, bien que le jeu accède à la représentation par les joueurs, ce ne sont pas eux, le sujet du jeu. L'expression « *ce*, qui *se* joue » évoque un troisième terme qui dépasse la subjectivité des joueurs. Dans leurs rêveries, le psychologue et le psychanalyste se posent souvent la question « qu'est-ce qui *se* joue avec tel patient *?* » Qu'est-ce qui est en jeu ? Quelles angoisses ? Quel fantasme ? Et surtout, quelle répétition ? Les psychanalystes diront, par exemple, que c'est la relation au père ou à la mère qui se rejoue dans le transfert. La métaphore du jeu précise ici en quoi il ne s'agit pas d'une expérience dyadique mais triadique, dans laquelle le tiers peut être pensé comme un scénario passé qui se déploie de façon à remettre en scène ce qui s'est présenté jadis comme butée. Autrement dit, c'est l'Inconscient de l'analysant qui est le sujet de l'analyse, et sa représentation se fait comme dans l'œuvre d'art, par le jeu de la représentation.

Gadamer observe que le jeu se fait de lui-même et absorbe le joueur. « Le jeu ne remplit son but que lorsque le joueur s'oublie dans le jeu » écrit Gadamer (1960/1996, p.120). En ce sens, il ne dépend pas d'une subjectivité et il n'est pas issu d'intentions ou d'efforts de la part du sujet. Cela est relatif au fait qu'il n'est attaché à aucun but qui trouverait son terme. Gadamer constate : « Il se dégage de cette analyse un trait commun dans la manière dont l'essence du jeu se reflète dans le comportement ludique : « jouer, c'est toujours être joué » (1960/1996, p.124). Le jeu produit une désubjectivation, il s'empare de la conscience du joueur pour le conduire là où il va, tout simplement, ce que nous pouvons aussi dire de la compréhension, où nous ne nous saisissons pas du sens mais c'est plutôt lui qui nous saisit, nous entraîne, comme le décrit bien Grondin.

> Comprendre, ce n'est pas maîtriser, c'est un peu comme respirer ou aimer, on ne sait pas trop ce qui nous tient, ni d'où vient le vent qui nous insuffle vie, mais nous savons que tout en dépend, et que nous ne sommes maîtres de rien. Il faut y être pour savoir ce qu'il en est, et savoir qu'il s'agit moins d'un savoir que d'un être. (Grondin, 1999, p. 37-38).

La compréhension est une expérience qui prend et transforme le sujet en lui dévoilant quelque chose dans lequel il baigne, mais qui restait latent, en attente de venue au monde. Si c'est par le langage que le sens peut apparaître, dans la situation analytique, on l'appréhende dans sa transcendance radicale : la règle de l'association libre indique que le tâche de l'analysant est de s'abandonner à cette transcendance du langage, à sa dimension poétique, comme le joueur qui s'abandonne au jeu. Nous avons déjà évoqué que la psychanalyse situe l'au-delà de la conscience, la transcendance, dans l'Inconscient. Cet inconnu qui est appelé à se déployer dans l'espace analytique – construit, comme le temple, comme un seuil - suscite plusieurs réactions chez le patient. Mais s'il trouve en lui « le courage d'affronter ses manifestations les plus morbides », comme le dit Freud (1985/1915, p.111), c'est qu'il souffre d'un manque de sens. Freud lui-même l'écrivait : « le malade ne souffre-t-il pas de ne pas savoir, de ne pas

comprendre ? » (Freud, 1985/1913, p.101). Le patient demande à être compris là où il est mal pris. Alors qu'il s'adresse au thérapeute, il lui demande toujours, d'une manière ou d'une autre, pourquoi il souffre, pourquoi il lui arrive tel évènement, comment rendre cohérentes et moins douloureuses les épreuves de son existence. La compréhension visée ici n'est pas affaire d'explication qui, comme Freud l'a dit, n'a aucun effet sur le symptôme (1985/1914), elle est affaire d'expérience, d'où l'importance, pour le travail psychique, du transfert. Quand Freud conseille de traiter ce qui se présente dans le transfert *comme* « fragment de vie réel » (Freud, 1985/1914, p. 111), il dit qu'il faut prendre au sérieux, avec un « sérieux sacré » à la mesure des forces en jeu, ce qui pourrait être compris par le psychanalyste comme une simple copie du passé. C'est une façon de dire qu'il ne faille pas oublier que si le travail porte sur les représentations, il n'est possible que si elles se manifestent dans l'actuel, si elles sont rencontrées et éprouvées (nous faisons ici allusion à la participation de l'affect). La psychanalyse, comprise comme art d'interpréter le sens de la souffrance à partir de la relation actuelle avec l'analyste, se déploie à partir d'un processus qui possède une structure similaire à celle du jeu, dans lequel la représentation entraine la compréhension par l'expérience. Le « jeu » dans la cure pourrait ainsi être compris comme la remise en circulation de représentations inconscientes dans le transfert, véritable « sujet » et « enjeu » de l'analyse. Notons qu'en regard du cadre thérapeutique, l'analogie avec le jeu est limitée, la thérapeutique possède en effet un but et met au travail l'être même qui se présente. Le parallèle avec l'œuvre d'art vient ici éclaircir la part de créativité impartie à la répétition.

7.3.2. La créativité de la représentation : du jeu à l'œuvre d'art

C'est dans l'activité de représentation (qui prend ici un sens beaucoup plus large que le concept psychanalytique de représentation), que Gadamer trouve la spécificité du

jeu humain (1960/1996). Lorsque l'on joue, on joue nécessairement *à* quelque chose. Si la tâche de l'homme qui joue vise l'organisation et « la configuration du mouvement ludique lui-même », la réussite de la tâche ludique consiste à la mettre sous les yeux, à la représenter. « Le jeu se borne effectivement à se donner en représentation », dit Gadamer (1960/1996, p.126). Le sens du jeu humain est donc l'autoreprésentation, c'est-à-dire que par lui, c'est le jeu lui-même qui se manifeste dans l'action de l'homme, comme c'est le cas pour le jeu de l'acteur (Gadamer, 1960/1996). Aussi, l'acteur qui joue mal attire l'attention sur son jeu d'acteur et nous fait décrocher du personnage, de ce qui est joué comme tel. L'acteur doit disparaître derrière le personnage joué pour que l'œuvre disparaisse dans son *œuvrer* de présentation. C'est la réussite de la tâche d'autoreprésentation : elle présente d'une telle façon que l'on perd de vue qu'il s'agit d'un jeu. En ce sens, Gadamer souligne que l'art est à ce point une expérience du réel que l'élément médiatisant de l'art se supprime dans sa présentation (1960/1996).

Gadamer nomme « transmutation en œuvre » le passage du jeu humain à l'art, en tant que c'est son accomplissement. « Ce n'est que par cette transformation que le jeu répond à son idée de sorte qu'il ne peut être conçu et compris en tant que tel. » (1960/1996, p.128). La transmutation se produit alors que le jeu « se détache de l'action représentative des joueurs » (1960/1996, p.129) pour exister comme jeu de façon autonome. « Le jeu devient œuvre alors qu'il n'est plus que la manifestation de ce qui est joué. » (1960/1996, p.128). Il n'est donc pas moins détaché du sens de sa représentation, mais c'est précisément par elle qu'il trouve son autonomie absolue, que la représentation se fait présentation. La spécificité de la transmutation se précise alors que Gadamer la met en contraste avec le changement, où l'identité est conservée. Il s'agit d'un changement de qualité qui se réalise par progression. « La transmutation, en revanche, signifie que quelque chose est du coup et en totalité autre chose, en vertu duquel son être antérieur est nul et non avenu ». (1960/1996, p. 129) Bien que l'œuvre

renvoie à l'idée, la chose qu'elle représente, elle, est entièrement indépendante quant à la chose initiale. Le concept de la transmutation en œuvre souligne précisément le détachement de la représentation par rapport à son origine. Cette autonomie, qui implique une séparation du modèle et de son contexte est donc le fruit d'une métamorphose.

C'est une réalité transfigurée, métamorphosée, qui se donne dans l'œuvre, réalité connue, mais alors vue pour la première fois de cette manière-là. C'est par la singularité de sa présentation qu'elle dévoile sa puissance de représentation qui consiste à montrer.

> Qui imite quelque chose fait entrer dans la présence ce qu'il connaît et la manière dont il le connaît. (...) L'enfant ne veut à aucun prix être deviné derrière son déguisement. Ne subsiste que ce qu'il représente et si quelque chose doit être deviné, c'est justement cela. Il faut qu'on reconnaisse ce que « c'est ». (Gadamer, 1960/1996, p.131).

La visée de l'imitation est donc la reconnaissance et c'est par l'exécution que l'œuvre prend place dans le monde, qu'elle accomplit sa mission de faire exister. Gadamer écrit d'ailleurs : « Au fond, il n'y a véritablement de drame que quand il est joué et il faut absolument que la musique se fasse entendre. » (1960/1996, p.134). L'œuvre d'art ne se réalise, ne prend vie, que si elle est exécutée, jouée, présentée, ce qui implique, réellement ou virtuellement, qu'elle est représentation *pour,* pour un spectateur, comme le langage qui implique toujours un interlocuteur. L'art, en tant qu'imitation, ***mimesis***, vise ainsi la reconnaissance, comme c'est aussi le cas des représentations de l'analysant, mises en scène dans le « théâtre privé » où « l'analyste est convié, spectateur solitaire et privilégié, invité grâce à la découverte de son humanité, de sa « condition de témoin humain » » (Chabert, 2003, p.16), entendons soumis à la même finitude. Ce n'est que sur la base de cette communauté fondamentale que peut être accueilli le transfert et que la représentation peut actualiser son sens, être créatrice.

L'accueil avec humilité et empathie peut favoriser l'abandon du patient au jeu de l'exploration par la répétition.

Pensons au jeu de la bobine que l'enfant utilise pour représenter l'absence de sa mère : si le mouvement de va-et-vient, le fort-da, qu'il induit à la bobine, prend la valeur de jeu, n'est-ce pas parce que son action représentant la disparition et le retour de l'objet d'amour d'une façon symbolique recrée le drame sur une autre scène ? Nous pouvons comprendre autrement ici la vertu du jeu pour l'intégration de la séparation : l'action représentative s'accomplit en vertu d'un détachement qui s'est avéré fertile, comme l'a mis en valeur notre association à la séparation de la mère et de l'enfant dans le mythe des déesses de la fertilité. C'est précisément ce détachement par la symbolisation qui fait exister de façon autonome et nouvelle l'événement traumatique de la perte et qui permet la contemporanéité. Le jeu médiatise quelque chose du passé en le faisant exister au présent, différemment, comme Perséphone revenant des Enfers avec une nouvelle identité transcendant son existence antérieure et sa disparition dans un présent fertile. C'est une autre façon de dire que le jeu participe au souvenir. Aussi, si on ne veut pas faire la même erreur que l'historicisme ou ce qui serait une psychanalyse réductrice, il faut prendre gare à ne pas laisser la reconstitution du passé occulter la vie de la représentation actuelle, l'horizon de jeu qu'elle ouvre.

7.3.3 La contemporanéité de la représentation, l'exemple du transfert

Gadamer rappelle que, du point de vue de l'art, c'est en vain que l'on cherche à restaurer le passé dont est tiré la représentation car, comme le dit Hegel : « « (...) le destin ne nous livre pas, avec les œuvres de cet art leur monde, le printemps et l'été de la vie éthique dans lesquels elles fleurissaient et mûrissaient, mais seulement le souvenir voilé de cette réalité ». » (1960/1996, p.187). Tenter d'effacer cette négativité

de la représentation, de réduire la distance temporelle n'est pas la manière de rendre le passé fertile. Comme nous l'avons explicité dans le chapitre 1, et tout au long de l'interprétation de l'hymne à Déméter, elle est en même le gage. Comme le souligne Gadamer, ce serait entretenir un rapport stérile avec les œuvres, auquel cas, « Il ne reste que des fruits détachés de l'arbre. En les replaçant dans leur contexte historique, on instaure avec les œuvres un rapport non de vie mais de simple représentation (Vorstellung). » (1960/1996, p.187). C'est plutôt le mot Darstellung (qui se traduit par présentation) que Gadamer emploie car il met l'accent sur l'exhibition qui permet d'entrer en présence de ce qui se représente, et donc d'entrer dans la contemporanéité.

> La « contemporanéité » en revanche veut dire ici qu'une chose unique qui se présente à nous si lointaine qu'en soit l'origine, acquiert pleine présence dans sa représentation. La contemporanéité signifie donc non pas une manière d'être donnée à la conscience, mais pour celle-ci une tâche et une réalisation qui en sont exigées. (Gadamer, 1960/1996, p.145)

En quoi la contemporanéité est-elle une tâche comme le suggère Gadamer ? C'est la tâche de l'herméneutique, comprise par Hegel comme « pénétration de l'esprit par lui-même » (Gadamer, 1960/1996, p. 188). Cette perspective se situe à l'opposé de la conscience historique comprise comme oubli de soi. Or, « l'essence de l'esprit historique ne consiste pas dans la restitution du passé, mais dans la médiation réfléchie avec la vie présente. » (1960/1996, p.188). Gadamer endosse la perspective de Hegel selon laquelle c'est au niveau de cette « médiation réfléchie » que l'on trouve « la vérité de l'art lui-même. » (1960/1996, p.188). C'est donc un travail de pensée, comme celui de remise en forme par la représentation dans l'art, qui constitue la véritable entrée en dialogue avec la tradition, et donc avec le passé. Si, du point de vue de la philosophie, devenir contemporain désigne un mode de rapport au passé médiatisé, et ainsi, fertile, comment comprendre l'effet libérateur d'une méthode d'interprétation qui a pour visée de déceler la trace du passé dans la répétition ? C'est, bien sûr, à la part pathologique de la répétition que répond la déconstruction et le travail de la mémoire en analyse, et il faut garder en tête qu'il s'agit d'une étape subséquente à celle de la représentation

comme telle. Mais alors en quoi le fait de la relier à un autre temps permet à une vie psychique embourbée dans les dédales de son Inconscient de devenir fertile ? Comment comprendre alors la vertu psychique de la compréhension au creux de l'expérience du transfert ?

7.4 La répétition dans le transfert comme aire potentielle de jeu

Comme nous l'avons déjà évoqué, Freud constate que la répétition, si elle est l'œuvre de la résistance, est un passage obligé pour sa reconnaissance par le patient : « il est obligé, pour acquérir cette conviction, de revivre dans le présent les évènements refoulés, et non de s'en souvenir, ainsi que le veut le médecin, comme faisant partie du passé. » (Freud, 1927/1976a, p.22). Ce qui peut délivrer le patient d'une reproduction morbide d'un passé douloureux passe par sa reproduction dans le tissu vivant du transfert. C'est une manière de prendre connaissance par l'expérience de l'ancien œuvrant encore à son insu. S'il s'agit de traiter ce qui apparaît dans le transfert comme si c'était du neuf, Freud conseille aussi de s'assurer que le malade conserve « un certain degré de sereine supériorité qui lui permette de constater, malgré tout, que la réalité de ce qu'il revit et reproduit n'est qu'apparente et ne fait que réfléchir le passé oublié. » (Freud, 1927/1976a, p.22), ce qui consiste à le remettre à sa place, à rendre au passé ce qui lui appartient et donc, à s'en détacher. C'est une façon de dire qu'il faut, d'une certaine manière, que le patient réalise que ce qui se présente a valeur de jeu et y consente. En contrepartie, il s'agit de comprendre que « Les manifestations transférentielles ne sont pas des répétitions à la lettre, mais des équivalents symboliques, de ce qui est transféré. » (Laplanche & Pontalis, 1988, p. 497). Or, si un des buts de l'analyse est de rétablir la fluidité du dialogue avec le passé, avec l'autre, avec soi-même, i.e., il dépend donc de la capacité de symboliser.

Pour Winnicott, la capacité de jouer est décisive quant à la possibilité de pouvoir bénéficier d'une psychothérapie (ou d'une analyse- il ne différencie pas les deux à cet effet), ou même, de pouvoir en conduire une.

> Si le thérapeute ne peut jouer, cela signifie qu'il n'est pas fait pour ce travail. Si le patient ne peut jouer, il faut faire quelque chose pour lui permettre d'avoir la capacité de jouer, après quoi la psychothérapie pourra commencer. Si le jeu et essentiel, c'est parce que c'est en jouant que le patient se montre créatif. (Winnicott, 1971/1975, p. 109)

C'est une manière de dire que la possibilité de répétition dans le transfert, tributaire de la fonction de symbolisation, découle de la capacité de jouer. Rappelons-nous comment l'interprétation du drame de Déméter à la lumière du Fort-da freudien nous a conduit à apprécier la créativité du jeu par la naissance du symbole. La vie psychique nous est alors apparue comme un espace de jeu dont le potentiel créatif relèverait de l'activité de représentation elle-même. L'ontologie du jeu de Gadamer que nous venons de présenter nous conduit à voir dans la symbolisation par le transfert l'équivalent de la métamorphose en œuvre, dans la mesure où la répétition devient créatrice : plutôt que de simplement reproduire, elle est « *extraction* », mot employé par Gadamer (1960/1996) qui évoque l'arrachement, la séparation, mais aussi l'opération nécessaire pour se défaire de quelque chose de douloureux... Si Winnicott présente le jeu comme condition essentielle à la psychothérapie, la psychothérapie est donc essentiellement du ressort de l'art car elle vise, pour ainsi dire, la symbolisation qui fait œuvre. C'est cette compréhension de la vertu de la symbolisation qui nous permet de comprendre ce qui fait dire à Winnicott que le jeu est une thérapie en soi (1971/1975), autre manifestation de l'appartenance de la psychanalyse à une dimension non-technique. Rappelons-nous comment, dans l'exemple du fort-da (Freud, 1927/1976a), le jeu permet la maîtrise de l'absence et de la négativité par l'activité de représentation, ce qui nous avait d'ailleurs conduit à voir, avec Ricœur, que le symbole condense le symptôme et la cure (Ricœur, 1965). En ce que le symbole est « renoncement à la présence brute et visée de la présence dans l'absence. » (Ricœur, 1965 p.405), il intègre la séparation et permet de

surmonter le deuil. Nous avons suggéré que, dans la cure, le transfert soit comme une aire de jeu, et la répétition, le jeu lui-même. Ceci dit, si le concept de compulsion de répétition, que le fort-da venait étayer dans Au-delà du principe de plaisir (1927/1976a) illustre un destin de la pulsion de mort, comment comprendre le passage, par la répétition, de la morbidité à la santé psychique ? Qu'est-ce qui permet de distinguer une répétition qui a valeur de jeu d'une répétition stérile ? Nous nous tournons vers une distinction faite par De M'Uzan dans « Le même et l'identique » (1983) entre deux formes de répétitions dans la cure, distinction qui s'ancre par ailleurs dans une contestation de la position de Freud sur la nature des instincts en jeu dans le phénomène de la répétition. Ce conflit entre Éros et Thanatos nous ramènera au cœur de la question de la fertilité.

7.4.1 Répétition stérile, répétition fertile

De M'Uzan explique d'abord la différence entre même et identique, le même désignant une similitude, une ressemblance entre deux termes, alors que l'identique « a trait à des objets parfaitement semblables et constituerait même, dit le Robert, une sorte de superlatif du semblable. » (1983, p.84). C'est la présence ou l'absence d'altération dans la répétition qui indique s'il s'agit d'une répétition du même ou de l'identique. De M'Uzan fonde sa proposition sur la clinique, ce qui l'amène à associer les formes de répétition qu'il décrit à des types de personnalités, fonction d'organisations mentales distinctes. Il résume ainsi sa thèse :

> Il convient de distinguer nettement deux types de phénomènes parmi ceux que l'on rapporte classiquement à la compulsion de répétition. Les uns ressortissent à une reproduction du même et sont le fait des structures chez lesquelles la catégorie du passé s'est élaborée suffisamment. Les autres, qui ressortissent à une reproduction de l'identique sont le fait de

> structures chez lesquelles cette élaboration est défaillante. (1983, p.88-89).[78]

De M'Uzan associe la reproduction du même à une répétition qui s'altère, qui induit un décalage, si infime soit-il, par rapport au récit original, ce qui témoigne du fait qu'il s'agit d'une nouvelle mise en récit, ce qui n'est pas sans évoqué l'action symbolique de la métaphore (Ricœur, 1975). De plus, le récit apparaît « entièrement situé dans la sphère psychique » (1983, p.89). C'est donc dire que nous avons affaire ici à une *psyché* formée, qui distingue clairement l'intérieur de l'extérieur. C'est le registre névrotique qui est évoqué ici, et, dans la répétition, observe De M'Uzan, « les forces à l'œuvre apparaissent quelque peu nuancées dans leur intensité et surtout variables dans leur direction. » (1983, p.89). Il y a un jeu de forces intérieur qui s'articule peut-être en combat et révèle une complexité néanmoins inscrite dans une cohérence et une temporalité. Cette dynamique s'inscrit dans une trajectoire qui possède un terme, ce qui pousse d'ailleurs De M'Uzan à faire une analogie entre la névrose de transfert et le roman. Quand il évoque la présence de la catégorie du passé chez ces types de personnalités, De M'Uzan signifie que la différence entre le présent et le passé est suffisamment établie pour que le récit se déploie dans une zone de jeu, que la répétition ait valeur de représentation. Il y a toujours une différence, aussi infime soit-elle, dans la reproduction d'un passé par un récit. De M'Uzan donne l'exemple d'une femme dont rêvait à répétition Verlaine qui n'était, nuit après nuit, « ni tout à fait la même, ni tout à fait une autre. » (p.89). Cette faille dans la remémoration, cette différence dans la reproduction est ce à quoi doit être attribué le changement. « Dans la situation

---

[78] Prenons note que De M'Uzan nuance son association tranchée entre les types répétitions et les personnalités névrotiques (du moins, celle qui développe une névrose de transfert), et non-névrotiques (de celles qui développent une névrose actuelle). Pour l'intérêt de la compréhension, comme l'auteur l'a fait lui-même, nous poursuivons néanmoins avec ces catégories. Dans la réalité de la clinique nous rencontrons en effet un éventail de combinaison, les uns ayant recours par moment, en certaines zones, à un autre type de répétition que celle préconisée en général (De M'Uzan, 1983).

analytique, le changement que recèle la nouvelle version de ce qui a été antérieurement énoncé, fût-il limité à l'extrême, traduit toujours l'existence d'un travail important, l'interpellation du désir inlassable. » (1983, p.85), travail se révélant comme en étant un d'interprétation. Nous retrouvons les signes d'une psyché suffisamment organisée pour permettre de représenter, sur une autre scène, la « version du jour » de son premier récit, élaboré au moment de l'Œdipe, ce qui est le signe d'une psyché capable de créativité (cf. chapitre 4 et 6). Le désir, même si il est pris dans ses dédales, est désormais médiatisé, il se fait le moteur de la répétition par laquelle peut se rejouer la problématique œdipienne non-résolue. La compulsion de répétition qui appartient à la catégorie du même peut être comprise comme un compromis entre la réforme (désirée) et la fidélité au passé (soumise à l'angoisse). Les symptômes jouant un rôle signifiant ici, si la fertilité fait défaut, la stérilité n'est pas liée à l'absence fondamentale de créativité, mais est plutôt relative à la présence de blocages à celle-ci. Le patient qui souffre de conflits inconscients mais est capable de jeu peut donc bénéficier directement de la répétition et de sa mise en récit, animée par une « compulsion à la symbolisation » suggère même De M'Uzan (1983). L'idée serait qu'à la longue, le décalage créé par la répétition permette de les dissoudre, et de retrouver la fluidité des rapports entre instances et ce, par la « libre circulation des énergies dans les systèmes supérieurs, suivie bientôt d'une liaison avec des représentations inconscientes sur un mode qui constitue un récit » (1983, p. 91). Ce sont ces types de patients que traitait Freud en général en analyse, ceux dont les symptômes étaient signifiants, ce qui nous permet de comprendre que « Le retour du même que Freud évoque, n'est nullement la répétition indéfinie de l'identique. » (De M'Uzan, 1983, p. 84).

C'est peut-être parce que De M'Uzan a pratiqué la psychanalyse dans d'autres contextes que celui de la situation analytique - il était psychiatre - qu'il a observé une autre forme de répétition que celle décrite par Freud. Quand le passé ne s'est pas constitué comme catégorie, et donc qu'il n'y a pas de récit sur lequel s'étaye la vie

psychique, mais seulement une copie exacte de fragment qui s'imprime sur l'actuel, nous voyons les manifestations d'une personnalité dont la psyché se trouve peu définie et qui n'a pas encore intégré la différence et le temps. « C'est là que l'on assiste soit à ces irruptions brutales de conglomérats affects-représentation, soit à la prédominance d'un régime de pensée opératoire, soit encore à une imbrication des deux. » indique De M'Uzan (1983, p.88). Nous nous retrouvons ici beaucoup plus près du pulsionnel, la répétition se rapprochant « d'une expérience de décharge » (1983, p.92). C'est qu'il n'y a pas le jeu de la médiatisation pour contenir et détourner les élans, empêcher l'énergie cumulée de se décharger sous la pression trop forte de ce qui se présente comme besoin, « un besoin toujours identique dans son indifférenciation au besoin antérieur et court-circuitant la mémoire. » (1983, p.93). Ce type de répétition figée dans l'identique n'est donc pas de l'ordre de la remémoration mais d'une simple reproduction, perçue strictement comme réelle et ressemblant davantage à une imitation. D'ailleurs, elle prend souvent la forme de répétition comportementale ou organique, mentionne De M'Uzan. La répétition dans l'identique est donc présentée comme le défaut de la répétition du même, en ce sens que :

> On ne retrouve pas ce jeu que j'ai décrit à propos de la répétition du même avec la reprise momentanée d'une libre circulation des énergies dans les systèmes supérieurs, suivie bientôt d'une liaison avec des représentations inconscientes sur un mode qui constitue un récit. (1983, p. 91)

Nous pourrions dire que la répétition de l'identique est une répétition stérile, qui n'offre pas la possibilité de sublimer et de réorienter la libido.

De M'Uzan attribue cette forme de répétition « à quelque chose qui s'insère dans le cours du développement de l'individu. » (1983, p. 96), un facteur traumatique, qu'il postule réel. Ce dernier viendrait mettre en péril « le rapport nécessaire entre représentation du réel et fantasmatisation, tout en détruisant ou inhibant sévèrement cette dernière. » (1983, p. 97). Cette défaillance bloque donc l'accès à un espace de

médiatisation, effaçant, ou du moins, brouillant la différence entre réalité intérieure et réalité extérieure, entre passé et présent, entre jeu et réalité. De M'Uzan situe la ratée « au moment de l'échec de la satisfaction hallucinatoire et avec l'instauration de prévalence progressive du principe de réalité. » (1983, p. 96), que nous avons d'ailleurs compris comme crucial pour le développement de la fonction psychique de symbolisation, notamment car il permet d'intégrer la séparation entre soi et autrui, entre intérieur et extérieur, et donc ultérieurement, de permettre une mise en récit de soi susceptible de créativité.

L'épreuve de Déméter s'est d'ailleurs présentée comme la métaphore de ce passage vers la sortie de la toute-puissance imaginaire dans le chapitre 4. Nous y avions introduit le concept de pulsion de mort que Freud a élaboré comme hypothèse lui permettant de comprendre le phénomène de la compulsion de répétition qu'il observait dans sa pratique. De M'Uzan s'oppose à cette idée, affirmant qu'il en va plutôt du principe de plaisir dans la compulsion de répétition, en ce sens qu'elle se veut l'accomplissement d'un désir refoulé (1983). On pourrait ainsi dire, reprenant les propos de Ricœur, que sa visée n'est pas funeste, mais bien de l'ordre de la culture (1965) et ajouter, que dans son versant névrotique, la répétition est fertile. La répétition du même peut être comprise comme la remise en jachère d'un récit concernant l'aménagement du désir confronté à l'ordre des générations et aux genres. La trajectoire de Perséphone vers la sexualité mature nous a permis d'explorer la fertilité de la *psyché* qui prend en compte les différences et la mort comme réalités. La fertilité est impartie à un corps et un monde signifiants, qui ont rencontré les limites de la Loi. C'est une autre façon de dire que dans la répétition de l'identique, la représentation n'atteint pas valeur de symbole, elle ne se fait pas créatrice de sens, mais se présente comme simple copie, non différencié de son modèle et non autonome, et de ce fait, elle est stérile. On pourrait aussi relier la stérilité de la répétition dans l'identique au fait qu'il s'agit d'un désir qui n'a pas rencontré la Loi et qu'il se situe en-deçà du principe de plaisir comme

le suggère De M'Uzan (1983). S'il pourrait être question dans ce cas d'une manifestation de Thanatos, il reste que c'est encore dans un mouvement libidinal, orienté par la satisfaction du besoin, que se répète un contenu qui ne trouve que difficilement le chemin de l'élaboration (De M'Uzan, 1983). On peut penser que c'est dans ce cas que l'interprétation classique de l'analyste n'a pas le même effet, car elle ne vient pas s'inscrire dans une narration qui offrirait la possibilité de l'intégrer au jeu.

7.4.2 La créativité du deuil

Nous pourrions ainsi dire que le tâche qui incombe à l'analyste, ou au psychologue, est, d'un côté, de permettre au patient de retrouver la capacité de jouer, de continuer son récit là où il était resté bloqué, et de l'autre, qu'«il faut faire quelque chose pour lui permettre d'avoir la capacité de jouer » (Winnicott, 1971/1975, p.109). Dans ce cas, sa tâche pourrait être pensée comme la création d'une aire de jeu, acte qui s'apparente à l'instauration d'un seuil par la délimitation d'un espace, par la définition d'un cadre (physique et temporel) à l'intérieur duquel les rôles sont définis. Le cadre joue le rôle de tiers, il médiatise la relation, et par les limites, maintient une séparation nécessaire au travail. Bien sûr, ce sont des dimensions toujours imparties à l'ouverture de l'espace thérapeutique, mais elles se font ici travail, car il s'agit d'œuvrer à créer les conditions particulières pour que puissent se réaliser, et donc se reprendre en toute sécurité, les deuils non accomplis. Zaltzman observe que : « l'expérience de la perte, même lorsque l'objet n'est pas encore constitué dans son altérité au sujet, cette expérience de perte initie l'activité de représentation, représentation de chose et de mot. » (1998, p.177). Si « chaque analyse parcourt un travail de deuil » (1998, p.177), hormis le fait que tout le monde soit d'une façon ou d'une autre confrontée à la perte d'un être aimé, comme le remarque Zaltzman, on peut y relier le fait qu'elle passe par le langage, et donc par la représentation, et de ce fait, elle engage un travail de séparation et ouvre à l'éventualité de l'avènement de l'altérité. Nous n'entrons pas ici dans le débat

concernant le nécessité d'avoir intégré la position dépressive pour être créatif (Chasseguet-Smirgel, 1988), mais la position de l'auteur selon laquelle « La création serait liée à une organisation où la capacité à affronter la dépression liée au renoncement à la fusion à la mère, serait atteinte, mais constamment menacée. » (1988, p.259), est intéressante car elle met en lumière la fragilité possible du jeu et permet de comprendre la régression comme fuite devant la séparation douloureuse. C'est que la tâche du deuil n'est pas simple. Rappelons-nous comment l'exemple du *fort-da* a révélé la présence d'une action de Thanatos à même l'activité de symbolisation. La destructivité y serait une réponse à la perte, et s'il est pour y avoir création, l'enfant, ou le patient, doit pouvoir psychiquement « tuer » l'objet (Zaltzman, 1998), i.e., se faire l'auteur de sa disparition pour pouvoir la tolérer, et ensuite le retrouver sur un autre plan, symbolique. Zaltzman souligne que

> Le mécanisme de mise à mort est un mécanisme général, commun à toutes les organisations psychiques. Mais son mode de ratage et surtout les moyens mis en œuvre pour négocier la réconciliation avec l'objet perdu, les modes de réconfort narcissique des renoncements opérés, varient selon les organisations psychopathologiques. (1998, p.177).

Les réactions défensives à l'exigence libidinale du deuil dépendent entre autres de la présence du principe de réalité (chapitre 6) et de l'accès à la fantasmatisation (De M'uzan, 1983). Une pulsion destructrice est toujours plus angoissante si elle apparaît comme possibilité effective que si elle est ressentie et contenue par le fantasme, de même que si elle s'insère dans un récit. La figure de Perséphone est une métaphore parfaite pour la répétition qui, par sa cyclicité et son rythme, adoucit Kronos et Thanatos (cf. chapitre 6). Elle se fait promesse de fertilité, car sa circularité permet de reprendre autrement les choses, de les interpréter d'une nouvelle manière, de les comprendre sou une nouvelle lumière. Il ne faudrait pas omettre les interventions de l'analyste qui participent aussi au décalage et au renouveau de la nouvelle édition en venant y greffer de l'altérité. S'il y a toujours le deuil d'un objet perdu dans le travail analytique (Zaltzman, 1998), on peut aussi dire que la situation analytique en elle-

même, quand on prend en compte le transfert, confronte à la réalité de la perte et à l'altérité. L'hymne homérique à Déméter devient ici une allégorie de la psychothérapie, pensée psychanalytiquement à partir du transfert ; il illustre en quoi le deuil peut contribuer à la naissance du symbole. L'espace analytique se présente toujours comme invitation à la symbolisation, mais l'expérience peut s'assimiler à celle d'une chute, quand on prend en compte la levée des résistances et la désillusion qui s'ensuit.

Ainsi, le transfert, en tant que réédition de la relation aux figures parentales suscitée par la dissymétrie inhérente à la situation analytique (Laplanche & Pontalis, 1988), remet en circulation des blessures non guéries, voire non vécues, en les mettant au travail, mais avec elles tout le système défensif dans sa singularité. En quoi l'accès aux vérités enfouies, par l'analyse, permet le changement ? Confronter la vérité sur son désir s'accompagne nécessairement d'une blessure, celle de la désillusion provoquée par la réalité, réalité des limites posées par le cadre, celle des différences comme celle de la perte. Ce choc, qui peut provoquer une chute narcissique hors de l'idéal, peut permettre de réaliser que nous ne sommes « que » dans le fantasme (fantasme phallique ou fantasme œdipien). C'est que la sortie de l'illusion est recherchée car elle permet de faire le deuil et d'engendrer la capacité de fantasmer, de rêver, de jouer et donc, de vivre de façon plus créative. Le mythe raconte qu'une séparation, même provoquée, peut s'intégrer et contribuer à la fertilité. Mais, s'il en va d'une chute dans la psychothérapie, la chute étant ici la poétisation de la désillusion, l'analyste doit être présent pour accueillir et contenir la cascade affective qu'elle génère et accompagner le patient dans la perlaboration, dans la reconnaissance et l'appropriation de ce qui l'habitait à son insu. C'est son accueil qui peut permettre, pour reprendre la symbolique de Durand (1984), que le gouffre s'euphémise en coupe, symbolique typiquement féminine qui évoque le contenant. L'ouverture qu'implique l'accueil est une disposition par laquelle l'analyste se rend disponible à ce qui se présente. Marcel disait que « disponibilité et créativité sont des notions connexes » (1940, p.82), et dans le

chapitre 3, nous avons associé la disponibilité à la fécondité et la créativité à la fertilité. Si la fertilité se manifeste par la fluidité et la créativité du travail psychique et qu'elle apparaît liée à une intervention limitante, elle dépend d'une fécondité primordiale, d'autant plus quand ce qui fait défaut au patient est de cet ordre, entendons, de l'ordre de la relation archaïque à la mère ou à la personne qui en assure la fonction. Voyons en quoi le thème de l'accueil ouvre la voie à une dialectique de la fécondité et de la fertilité dans la situation analytique, ce qui vaudra aussi pour la psychothérapie.

7.5 L'accueil comme dialectique de la fécondité et de la fertilité

Dans un magnifique texte sur la rencontre primordiale, le psychanalyste Jacques Schotte effectue une petite phénoménologie de l'accueil fort intéressante (2006). Il associe « accueillir » à « cueillir » sur la base de sa version grecque qui lui confère aussi le sens de *logos*, mot phare de la pensée grecque. À partir de la pensée d'Aristote, Schotte met en lumière que l'accueil implique aussi le recueillement, la synthèse. L'accueil offre un contenant au rassemblement, ce qui en fait « une dialectique qu'il comporte d'une ouverture et d'une certaine fermeture, d'un enclore, parce que l'ouverture indéfinie est une forme de pathologie, et la fermeture indéfinie en est une autre. Il faut une alternance rythmée des deux. » (2006, p.104). Aussi, il remarque avec enthousiasme que, « selon les paléoanthropologues, les hommes de la cueillette, qui rassemblaient, constituent la forme primitive de l'humanité » (2006, p.104), ce qui nous amène à penser que l'accueil contient le germe de l'humanité. C'est d'ailleurs peut-être là le sens profond du double règne de Déméter sur l'agriculture et sur la vie civilisée. L'agriculture est en quelque sorte l'organisation de la cueillette en institution comme la *polis* grecque l'est pour la vie civilisée, et le temple pour le culte. Nous pourrions aussi dire que la psychothérapie, telle qu'inventée par Freud, est l'institution de l'exploration de la transcendance de l'intimité. Il en va d'ailleurs d'un recueillement,

autant chez le patient, qui plonge comme il peut dans son monde intérieur, que chez l'analyste, qui se recueille dans une *présence à*, qui est aussi une *mise à disposition.* Ainsi, dire que l'accueil constitue la base de toute analyse, comme de toute psychothérapie, c'est dire que recevoir l'être souffrant implique nécessairement l'humanité du thérapeute, et donc aussi les limites imparties à sa condition, condition de mortel, condition d'être sexué et d'être historique. L'hymne homérique à Déméter nous rappelle d'ailleurs qu'il existe des liens profonds entre finitude et fertilité et que l'accueil y joue un rôle primordial, comme en témoigne l'épisode d'Éleusis. C'est sur la base de son humanité que le thérapeute se met à disposition du travail psychique de son patient, dans une ouverture la plus ample possible, s'abandonnant à la rencontre, comme dans le jeu. C'est une façon de comprendre que « l'accueil implique un laisser être » (Schotte, 2006, p.104).

7.5.1 Dialectique du féminin et du masculin dans l'écoute analytique

C'est tout particulièrement par l'écoute que se manifeste l'accueil de l'analyste. Bachelard identifie au féminin cette ouverture manifestée par le silence :

> |Le poète| écrit : « Outre » est une grande ouverture d'écoute. » Dans une telle écoute, des voix vont naître, nées de la fécondité toute féminine du silence et de l'espace, de la paix silencieuse de l'étendue. (Bachelard, 1960/1996, p.39).

Les propos de Bachelard évoquent la nature et le plaisir de s'y recueillir, de même que la béatitude de la fusion originelle avec la mère, comme l'évoquait la prairie en fleurs dans laquelle déambulait Perséphone avant son enlèvement. Ainsi, l'association entre la fécondité et le féminin n'est pas fortuite : nous avons vu comment la fécondité, de par son aspect inné, originel et organique, s'associe plus aisément au maternel alors que la fertilité, parce qu'elle est fruit d'une séparation, s'associe plus facilement au père. Chasseguet-Smirgel (1988), se référant à plusieurs analystes, dont Winnicott, qui

ont identifié la relation analytique à « la relation mère-enfant dans ses caractéristiques les plus précoces, toile de fond sur laquelle les conflits les plus évolués et le processus maturatif viennent s'inscrire. » (1988, p.75). Compris comme la métaphore de la régression :

> Ce serait donc, dans la perspective de notre sujet, *la disposition à la maternité* des analystes (hommes et femmes) qui serait à la base de la situation analytique contenue dans le cadre analytique, qui définit, pour ainsi dire, le tracé de la matrice. (1988, p.75-76).

Du point de vue du contre-transfert, de l'expérience que fait l'analyste de la relation modulée par le transfert du patient, la disposition à la maternité s'exprime par « la capacité d'attendre et de voir se développer une relation, en l'interprétant au jour le jour. » propose Chasseguet-Smirgel (1988, p. 83). Nous retrouvons dans ce « laisser-être » l'ouverture de l'accueil primordial et du silence fécond de l'écoute auquel répond l'association libre du patient. L'écoute analytique, est en ce sens une écoute qui rassemble, qui recueille les paroles de l'analysant et en fait une synthèse. N'est-ce pas sur la base de liaisons entre les éléments épars que l'analyste peut interpréter et participer au travail de déconstruction ? Freud insiste : c'est la décomposition, la déconstruction, qui permet la libération pour une nouvelle synthèse chez l'analysant (1919, p.134).

Ainsi, si l'écoute est une vaste étendue dans laquelle peuvent galoper librement les paroles du patient, elle est néanmoins définie par un cadre et possède donc des limites. L'écoute, comme l'accueil, n'est pas infinie, elle est bordée par la situation analytique, par la loi, par la formation de l'analyste et son intégration, et surtout, par son travail psychique de même que par celui du patient. De façon semblable, Chasseguet-Smirgel souligne que le féminin maternel de l'analyste, qui tolère la régression jusqu'à la symbiose, peu importe son genre, possède des limites dont le répondant pourrait être le masculin en l'analyste (1988), auquel on attribue traditionnellement l'interprétation, en

ce sens qu'elle provoque la sortie de l'expérience fusionnelle du silence, et de ce fait, sépare. Comme l'accueil qui est une dialectique de l'ouverture et de la fermeture, plutôt qu'une ouverture infinie, « (…) féminité et masculinité n'apparaissent jamais à l'état pur et ses deux composantes ont besoin l'une de l'autre pour se manifester. » (Chasseguet-Smirgel, 1988, p.87). Cette dialectique au fondement de la pluralité s'incarne aussi dans le cadre, du point de vue des fonctions parentales : « (…) le cadre analytique (…) représentant le giron maternel est, en même temps, le garant que ce giron n'engloutira pas l'enfant-analysé, pour toujours. (…) le bateau analytique a des bords que l'on peut saisir pour en ressortir (…) … » (1988, p.88). Autant la fécondité maternelle du soin et de l'accueil est-elle nécessaire autant elle ne conduira à la fertilité que si elle s'accompagne de la fonction paternelle de la séparation, de la limite, de la différence, qui est aussi un encadrement bienveillant. Nous retrouvons encore l'écho de la sagesse de l'hymne homérique à Déméter qui dit l'importance de l'intégration du père et de la mère dans la *psyché* pour que celle-ci puisse être fertile (cf. chapitre 6). La maison, comme le cadre, peut être un lieu de recueillement car elle possède un intérieur qui est fonction de sa délimitation dans l'espace. Cette articulation nécessaire entre intérieur et extérieur trouve écho dans une autre dialectique, celle de l'intimité et de l'étrangeté, qui participe aussi, quand articulé dans une répétition fertile, à l'habitation.

7.5.2 La synthèse de l'intime et de l'étranger dans l'habitation

Chabert décrit comment cette dialectique de l'intime et de l'étranger permet à un jeu de se déployer : « La rencontre analytique est forte de ces potentielles représentations : une intimité extrême y côtoie étrangeté radicale, et ce double mouvement s'incarne chez les deux partenaires, en déployant, de ce fait, le partage et la confusion de ces deux contraires : le dedans et le dehors. » (Chabert, 2011, p.15). Chabert suggère que

l'intimité soit une dimension essentielle à la mise-en-récit de soi, qui se fait partage et chantier : c'est l'histoire partagée entre patient et analyste qui se fait « le noyau de l'intime » (2011, p.15). Entre la règle qui intime de tout dire et le besoin naturel et sain de penser secrètement :

> C'est dans l'entre–deux que l'intimité inscrit l'ouverture d'une parole rêvante : elle implique la reconnaissance du droit au secret en le transgressant. Elle témoigne des limites entre moi et objet, de la rencontre du familier et de l'étranger, mais aussi du masculin et du féminin [...]. (2011, p.16)

C'est, dans la rencontre analytique, au cœur de l'intime que vient se loger l'étranger, véhiculé notamment *par l'imaginaire* de la parole poétisante et du rêve (c.f. chapitre 1). La psychanalyste rappelle que le jeu du cacher – montrer qui ponctue le discours, l'association n'étant jamais totalement libre, déploie le sexuel dans une répétition (Chabert, 2011). À l'image des voyages de Perséphone entre le monde invisible et le monde des dieux, le mouvement dialectique temporisant la relation entre l'intime et l'étranger permet aux allées et venues d'être favorable à une habitation harmonieuse de l'espace intersubjectif, ou du moins, fertile au travail de dialogue. Le retour du refoulé n'advient qu'au terme d'un travail de fréquentation de l'inconnu, mis en scène de façon plus ou moins fertile dans la situation analytique. C'est une façon de dire à nouveau que le détour par l'étranger et la reconnaissance d'un chez soi s'inscrivent dans la temporalité circulaire de la répétition fertile, celle qui s'altère. Rappelons-nous comment de façon similaire au travail d'analyse, la formation œuvre à préparer le terrain d'accueil pour recevoir des vérités qui concernent notre existence et nous relient à l'universel. Gadamer disait à propos du mouvement de l'esprit dans la formation propre aux « sciences de l'esprit » : « Reconnaître dans l'étranger ce qui nous est propre et réussir à l'habiter, tel est le mouvement fondamental de l'esprit, dont l'être n'est que le retour à soi à partir de l'être-autre. » (Gadamer, 1960/1996, p.30). Il y a dans cette oscillation entre l'étranger qui survient au détour d'une parole qui se délie et l'intimité de la perlaboration qui est une forme de retour chez soi, un rythme qui est

le mouvement même de l'habitation. Fondamentalement, la psychothérapie a une fonction d'humanisation et d'habitation, par la mise en récit de sa mythologie intime. C'est donc une institution fondamentalement construite pour favoriser la fertilité.

CONCLUSION

C'est chargée du désir d'engager un dialogue et de faire fructifier le « travail de l'histoire » générant cette distance temporelle fertile (Gadamer, 1960/1996), que nous avons entrepris l'interprétation de l'hymne homérique à Déméter (Homère, s.d./2001) présentée dans cette thèse. À partir d'une perspective qui engage l'herméneutique et ses racines humanistes (Grondin, 1999, Gadamer, 1960/1996, c.f. chapitre I), nous avons entrepris un voyage dans le monde d'une œuvre poétique antique, partant de son réputé potentiel de découverte de vérités universelles (Gadamer, 1960/1996). L'interprétation élaborée dans cette thèse s'est construite sur la base d'une précompréhension de la fertilité comme expression d'une créativité spécifiquement relative à la dimension éthique de l'existence. La rédaction s'est présentée comme en étant l'explicitation, disons, une mise à l'épreuve d'hypothèses intuitives et d'associations qui foisonnaient initialement à la lecture du mythe dans le dialogue avec cette compréhension existentielle du mythe. C'est ce qui amène cette thèse à être à la fois une explicitation et une tentative d'exemplification de la fertilité potentielle de la vie cosmique. La fertilité, qui dit la rencontre fructueuse, ne peut s'appréhender sans ancrage, symbolique, théorique, métaphorique, et surtout sans mythe, sans narration. Il est d'ailleurs significatif que ce soit le mythe qui nous ait amenée à la découverte d'une fertilité propre à l'existence humaine, notamment à partir de la dialectique de la fécondité et de la fertilité. En effet, le mythe articule dans le récit le passage de l'une à l'autre, c'est-à-dire, de la générosité sauvage de la terre mère à la fertilité de sa culture selon le rythme des saisons, pratique au fondement de l'habitation, manière propre à l'homme de se relier à son environnement de façon cosmique.

L'interprétation de l'hymne homérique à Déméter nous a en effet conduits à découvrir que la fertilité est le nom d'une créativité spécifique à une relation qui s'établit au sein d'un couple qui possède une structure cosmique, c'est le nom d'une cohabitation harmonieuse. Nous avons aussi vu comment le poème homérique déploie, par une variété de figures de couples, un phénomène qui se présente dans plusieurs dimensions de l'existence. La fertilité étant relative à une structure ontologique intersubjective, on peut comprendre qu'elle se manifeste de façon transversale, comme potentiel créatif inhérent à toute forme de dialogue. C'est peut-être d'ailleurs ce qui pourrait en partie expliquer la forme circulaire - propre au rituel, et plus globalement, à la répétition - qu'a prise par moment l'interprétation présentée dans cette thèse : les mythologèmes ont généré des résonances sur plusieurs plans, mythologique, anthropologique, herméneutique, psychanalytique, entre lesquels des correspondances et des dissonances ont émergées. L'interprétation s'est ainsi déployée de façon cyclique, à l'image du rythme des saisons qui fournit des points de repère à la narration et donc à partir desquels on s'oriente temporellement. Celle-ci exprime la rythmique des allées et venues dans le dialogue entre soi et l'autre, entre mythe et théorie, l'alternance des fins et des commencements dont l'herméneutique rend si bien compte. L'hymne homérique à Déméter nous indique précisément que c'est cette temporalité cyclique qui rend possible la culture d'un espace de rencontre, le développement d'un lien à l'autre, notamment, dans le rapport à soi, à autrui et à la tradition. Ainsi, les conditions d'apparition de la fertilité sont relatives à celles de l'habitation, qui est l'installation dans un domaine, un devenir chez soi qui se cultive par les allées et venues de la vie quotidienne qui permettent le voisinage, et par des voyages à l'étranger.

Nous avons d'ailleurs constaté que pratiquement tous les chapitres de cette thèse se sont construits comme des cosmos. Nous les avons imaginés comme des maisons dans

lesquelles habitent des familles de pensées nouvelles, disons des « familles recomposées », i.e. auxquelles sont venus se greffer des éléments étrangers à une symbolique ou à un concept représenté par l'hymne, s'étant de ce fait, trouvé réinterprété, vu sous un nouveau jour. Suivant le modèle de l'herméneutique qui débute par un échange naissant avec un tiers, la fécondité de la mythologie et de l'imaginaire (Ipperciel, 1998) a pu se transmuter en mise en œuvre des symboles par l'engagement dans divers dialogues mythologico-théoriques. Les chapitres de la thèse se sont donc organisés en un village que l'on espère harmonieux, à l'image de la *polis* grecque (au sens qu'Arendt lui a donné, 1958/1983, c.f. chapitre 1). En sommes, nous avons tenté de créer un espace de dialogue suffisamment ouvert et organisé au sein duquel ont pu fleurir des liaisons nouvelles entre les représentations mythologiques et générer ainsi des significations qui recueillent et rassemblent les humains autours de leurs conditions existentielles communes. À l'orée de notre bilan sur la fertilité de notre exercice herméneutique, nous nous sommes demandée dans quelle mesure le mythe a contribué à la forme de notre interprétation. Nous constatons que c'est peut-être le fait de réfléchir sur la fertilité qui nous amené à aiguiser notre esprit – à le former - de façon à la repérer plus aisément. Mais c'est aussi, il faut le dire, parce que la fertilité s'est révélée, dès le chapitre 1, être l'indice d'une recherche fructueuse dans le domaine des sciences humaines, témoignant de sa capacité à redonner vie à des vérités universelles enfouies sous les décombres de l'oubli. Rappelons que du point de vue herméneutique, les œuvres que l'on fréquente offrent cette possibilité d'élévation à l'humanité, elles participent à former l'esprit de l'interprète, elles aiguisent la sensibilité aux choses humaines (c.f. chapitre 1). Mais ce mouvement de formation fonctionne sur le mode de la réciprocité. Gadamer précise en effet que la formation est aussi une tâche qui incombe à l'homme et que : « L'essence du travail est de donner forme à la chose au lieu de la consommer. » (1960/1996, p.29). Aussi, Gadamer précise-t-il que c'est en donnant forme à la chose que l'on se forme à celle-ci (1960/1996). La métaphore du village que nous avons empruntée témoigne d'un effort de rendre cette thèse accueillante pour l'esprit du lecteur. L'interprétation, comme le village l'illustre, relève

aussi de l'organisation et de la mise en forme des idées, d'un travail de construction et de pétrissement d'une certaine fécondité préalable.

Cette fécondité relève notamment, comme nous l'avons vu, de la forme cosmogonique du mythe, qui induit un retour aux origines de la créativité humaine de façon thématique, mais aussi, formelle. Nous évoquons ici la valeur heuristique du mythe : c'est un support symbolique à partir duquel on se représente comment les choses ont débutées, ce qui révèle en outre sa valeur téléologique. Le mythe a pour horizon le printemps, et il offre la possibilité de faire renaître la vie symbolique dans un imaginaire aussi fécond, nourri par la culture. Mais, comme l'indique la sagesse herméneutique, c'est par son potentiel de re-création, et par l'engagement de l'interprète dans une avenue de sens, par son travail d'élaboration, que le mythe peut générer des fruits nouveaux, prêts à cueillir sur l'arbre de la tradition (nous évoquons ici les propos de Gadamer sur la contemporanéité, 1960/1996). C'est que les mythes, comme toutes œuvres, sont des représentants de la tradition qui viennent vers nous comme des étrangers. Par leur distance temporelle, mais aussi la distance propre à leur matière symbolique qui se présente avec une certaine opacité, ils opèrent un décentrement du particulier qui permet d'accéder à l'universel. Dégagés de toutes prétention à l'objectivité, les mythes viennent à nous comme des conglomérats de mystérieuses représentations qui génèrent un sentiment d'inquiétante étrangeté. C'est qu'ils ont cette capacité d'éveiller notre propre mythologie intime, de lui fournir la matière pour rêver et réfléchir sur nos propres drames. C'est le potentiel de découverte du mythe pour la compréhension de la condition humaine qui en fait un objet culturel digne d'intérêt pour le psychologue. Rappelons que, dans le chapitre 1, nous avons redéfini une psychologie qui incarne cette idée de l'humanisme de la Renaissance selon laquelle c'est par le détour de l'héritage culturel de la tradition que l'on peut accéder à une nouvelle compréhension de l'existence humaine. Une psychologie qui réengage

cette métaphore agraire de la culture comme d'un travail sur soi par la fréquentation des œuvres en vue de l'avènement d'une nouveauté dans le monde, témoignant de la fertilité de la tradition (voir De Visscher, 2008; Grondin, 1993; Quintin, 2016).

Tournons-nous vers Eliade, qui résume de façon compréhensive la fertilité et son univers symbolique foisonnant, de façon cohérente avec ce que le mythe nous en a donné comme aperçu et qui trace savamment un chemin vers l'horizon de la contemporanéité imparti à la lecture du mythe :

> Un symbolisme complexe, de structure anthropocosmique, associe la femme et la sexualité aux rythmes lunaires, à la Terre (assimilée à la matrice) et à ce qu'on doit appeler le « mystère » de la végétation. Mystère qui réclame la « mort » de la semence afin de lui assurer une nouvelle naissance, d'autant plus merveilleuse qu'elle se traduit par une étonnante multiplication. L'assimilation de l'existence humaine à la vie végétative s 'exprime par des images et des métaphores empruntées au drame végétal (la vie est comme la fleur des champs, etc.). Cette imagerie a nourri la poésie et la réflexion philosophique pendant des millénaires, et elle reste encore « Vraie » pour l'homme contemporain. (Eliade, 1987, p.52).

Comme notre interprétation de l'hymne homérique à Déméter l'a illustré, la symbolique de la fertilité vient encore nous parler aujourd'hui, elle possède une vaste puissance métaphorique parce qu'elle illustre la vie et la mort en les reliant dans un cycle attribué traditionnellement aux femmes, dont la créativité a depuis les temps immémoriaux été associée au règne végétal (Eliade, 1987). C'est pourquoi, afin de faire naître le potentiel de vérité des symboles mythologiques, nous en avons exploré les résonances cosmiques et psychiques. Nous avons vu, avec Ricœur (1975), que c'est dans la forme cosmique du symbole que les formes oniriques et poétiques venaient puiser leur source. C'est parce qu'elle réfère à la structure intersubjective originelle de la vie cosmique que la symbolique qui lui est rattachée sous-tend les autres. C'est la transcendance du monde naturel qui fût d'abord représentée par une symbolique cosmique qui se poétisa ensuite par la figuration et la narration dans la forme

mythologique (Ricœur, 1975). Nous avons vu en effet, dans le chapitre 1, que le mythologique et l'onirique procèdent du même type de langage symbolique et mettent en scène tous deux des drames humains, à partir de représentations du monde oubliées dans un cas, à partir de désirs refoulés, dans l'autre. C'est précisément sur la base de cette correspondance, qui révèle aussi une appartenance implicite à la dimension de la culture dans les deux cas, que nous avons étayé nos interprétations symboliques et psychanalytiques du mythe, tout particulièrement de la figure de Perséphone dans le chapitre 6. Le parallèle avec le mythe d'Œdipe c'est fait aisément en regard de la condition humaine élevée à l'universel par l'entrée dans la connaissance des conditions existentielles propres à l'humanité que sont la Loi et les différences des génération et des sexes. Déméter s'est dévoilée comme la figure qui représente la sagesse de la fertilité de la civilisation et nous avons vu qu'elle incarne l'aspect bienveillant et édifiant de la loi. Il y a un lien entre cet aspect de la figure de Déméter et l'expérience de la perte de sa fille. Comme l'interprétation des évènements qu'elle traverse l'a fait voir dans le chapitre 4, la fertilité se révèle comme le potentiel créatif issu d'une séparation et d'une perte originaire. Elle se manifeste par le symbole qui émerge d'une absence, comme dans le *fort-da* freudien. Perséphone comme métaphore de la naissance du symbole, comme représentation, nous a permis d'explorer la manière spécifique par laquelle la fertilité se manifeste, dans une circularité et une alternance des jours et des nuits. Déméter est une figure maternelle dont le récit oriente vers l'origine de la vie symbolique et de ce fait, l'origine de la civilisation, et à la fois, de la vie psychique. Elle représente la générosité par le soin, l'accueil et l'attachement.

Perséphone qui représente quant à elle la figure de la croissance, plus précisément de l'initiation qui conduit à l'épanouissement dans la maturité, est celle qui a été amenée aux Enfers. C'est elle qui a connu la peur et la noirceur, la disparition de son monde familier. Elle est la figure qui nous a conduit à explorer le monde souterrain de la vie

psychique. Le récit sous l'angle de la figure de Perséphone nous a en effet entrainés vers les profondeurs psychiques et anthropologiques de l'être humain. Nous sont apparus les thèmes de la mort, du féminin, du sexuel génital et du dualisme pulsionnel. La forme secrète de son drame suscite en effet beaucoup de curiosité, comme les Mystères d'Éleusis, d'où les initiés sortaient transformés. Si Perséphone représente la graine et le fruit, Déméter représente quant à elle, la céréale, symbole qui lui était d'ailleurs associé comme en témoignait la gerbe de blé qu'elle arborait sur les bas-reliefs antiques (voir annexe B, Kerényi, 1960/1991). Elle représente en effet la synthèse, l'harmonie des contraires et le don, la générosité du maternel. Perséphone, quant à elle, règne sur le domaine des ombres, de la décomposition, des choses cachées, des désirs enfouis, elle représente l'éclipse comme mesure du temps. Elle rappelle que les moments sombres de l'existence sont aussi promesse de renaissance, que les séparations sont promesses de retrouvailles, et qu'il en va de la découverte de mondes étrangers pour être en mesure de s'élever à la dimension symbolique. Ce qui d'ailleurs, rejoint la mission civilisatrice dont Déméter charge Triptolème (c.f. chapitre 3 et annexe B).

Dans *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Paul Diel (2002) effectue une distinction : « Les mythes, selon leur sens cachés, traitent donc de deux thèmes : la cause première de la vie (le thème métaphysique) et la conduite de la vie (le thème éthique). » (p.31), en soulignant néanmoins comment le premier tant à se ramener à l'autre, en ce sens que,

> La vision mythique, en formulant « symboliquement les tenants et aboutissants de la formation sensée et de la déformation sensée du psychisme, ne peut établir sa norme, le sens de la vie, sans poursuivre, jusqu'à l'origine de la vie, symboliquement parlant : jusqu'au mythe de la « Création » et, partant, du « Créateur ». (2002, p. 31).

C'est d'ailleurs au carrefour de l'avenue génétique et de l'avenue symbolique que nous avons parfois empruntés des sentiers qui nous ont conduits à quelques « explications »

psychologiques du mythe, mais pour nous ces récits à valeur génétique répondaient au fait que le mythe traitent de la formation du psychisme, comme l'indique Diel (2002). C'est une autre manière de dire la correspondance entre *cosmos* et *psyché*. Ce qui rejoint ce que Jager disait des mythes, qu'ils racontent toujours comment une dimension de la vie psychologique a vu le jour (2010). C'est ainsi que nous comprenons la tendance du mythe à générer une psychogenèse. Dans l'hymne homérique à Déméter, à l'avènement de la maturité d'une vie psychique singulière correspond l'ouverture d'un champ éthique. Le mythe présente précisément un modèle de la création humaine, il décrit la construction d'un cosmos. C'est ainsi que, par leurs dimensions éthiques, le psychique et le mythologique sont solidaires du monde.

Au fil de notre herméneutique, les symboles mythologiques ont pu résonner sur les plans variés de l'existence (par exemple, Perséphone, la lune, le temps, le cycle féminin se sont révélés connectés) et retentir dans les profondeurs de notre être (évoquant par exemple, les pulsions de morts et la crainte de l'effondrement), pour reprendre les catégories de l'accueil poétique de Bachelard qui l'amènent à opposer une approche phénoménologique des symboles à une approche psychologique de type historique. C'est que Bachelard n'attribue pas la véritable créativité de la fonction poétique à la distance temporelle, mais à l'imaginaire :

> L'imagination, dans ses vives actions, nous détache à la fois du passé et de la réalité. Elle ouvre sur l'avenir. À la fonction du réel, instruite par le passé, telle qu'elle est dégagée par la psychologie classique, il faut joindre une fonction de l'irréel tout aussi positive [...]. Une infirmité du côté de la fonction de l'irréel entrave le psychisme producteur. Comment prévoir sans imaginer ? (Bachelard, 1957, p.6).

Ces paroles de Bachelard recoupent notre interprétation du mythe comme naissance de la fertilité de la vie psychique, figuré par la naissance du symbole, figurée par Perséphone. Nous avons vu qu'une psyché formée est une psyché capable de créativité, de rêverie et de jeu, entre autre à partir de la perspective psychanalytique de Winnicott

(1971/1975). C'est d'ailleurs en ce sens que, dans notre perspective, la psychanalyse propose une théorie qui découle d'une conception herméneutique de la vie psychique. Elle aussi, comme le mythe, raconte finalement plus qu'elle n'explique, comme l'a reconnu Freud (Ipperciel, 1998). Nous avions d'ailleurs, en amont de la thèse, dans le contexte où nous examinions la situation de la recherche en sciences humaines, mis en relief la communauté de pensée entre l'humanisme et la psychanalyse (et discuté de ses points de rupture), nous positionnant différemment de Grondin (1999) qui désignait plutôt la psychanalyse comme un « antihumanisme » (1993, p. 13), ce qu'il est facile de concevoir, notamment en regard de l'interprétation comprise comme déconstruction. Il faut admettre que l'attribution de la transcendance de l'homme à un inconscient théorique plutôt qu'à la tradition, à l'histoire, au monde, n'engendre pas la même conception de la vie humaine. Or, nous avons démontré dans le chapitre 5 comment la conception psychanalytique de la vie psychique n'est pas si hermétique qu'elle tend parfois à le laisser entendre. Par exemple, avec le concept de la libido, elle rend compte d'une intersubjectivité constitutive qui se déploie dans la sexualité (la pulsion a toujours comme visée un autre), mais aussi de la place du culturel dans un théâtre « intérieur » qui représente des scénarios fantasmés, car c'est toujours sur la base de l'interprétation que le psychique créé (la représentation étant une interprétation, qui emploie ses formes au symbolique, c.f. chapitre 1). C'est à cette activité créatrice que correspond la fertilité de la vie psychique. Ainsi, du point de vue de ses racines culturelles et mythologiques, et de sa structure herméneutique, la conversation entre la phénoménologie et la psychanalyse ouvre des pistes d'exploration intéressantes, comme nous l'avons vu dans le chapitre 5, où nous avons exploré des perspectives de Ricœur (1965, 1969) et Merleau-Ponty (1945)[79]. Nous y avons décliné la conception freudienne de la sexualité sous l'angle phénoménologique de la corporéité. Non pas sur

---

[79] Nous avons observé que notre entreprise a elle-même pris la forme d'une tentative de réconciliation entre les deux perspectives herméneutiques, une ambition secrète et démesurée (!) de résoudre ce « conflit des interprétations » nous apparaît au moment de ce bilan.

la base d'une métaphysique, ni d'un phénomène observable, certainement pas en référence au comportement ou à la biologie de la chose, Nous avons découvert une sexualité de portée ontologique qui est comme une ambiance, une précompréhension organique du monde, une brume qui enveloppe et à la fois constitue le champs intersubjectif. La sexualité s'est ainsi présentée tour à tour comme un jeu, comme une habitation, comme la manière de disposer d'un lieu à soi à partir duquel il devient possible d'être *auprès de*, d'accueillir. C'est le domaine sensitif et expressif de la présence au monde et à l'autre, mais aussi la voie des échanges intimes et du secret. Nous en sommes venus à une compréhension du sexuel comme ontologique, comme matrice de l'intersubjectivité et avons commencé à expliciter ce qui définit la sexualité mature, l'intégration des limites du corps, et corrélativement du monde, et qui permet la rencontre de l'autre. Nous en sommes venus à comprendre que même le sexuel régional comprend une dimension ontologique qui témoigne d'une forme de rapport particulier à l'autre, selon la modalité d'échange et ce qu'elle génère. La téléologie de la sexualité est la fertilité, sa représentation la plus forte étant l'enfantement. La femme étant la figure de l'origine, c'est en elle, dans sa chair, que se manifeste le mystère de la vie. C'est d'ailleurs la maternité que met à l'honneur le mythe, en la figure de Déméter, la mère éplorée. Or, le paternel apparaît aussi dans l'hymne, il vient, d'une certaine façon, rappeler sa participation au mystère de l'origine de la vie, et engendrer un nouveau cycle qui cette fois, lui permettra de mettre Perséphone « au monde », i.e., de l'introduire dans la dimension sociale et de favoriser son individuation. Notre trajectoire du chapitre 6 est venue précisément mettre en lumière d'une nouvelle manière, sur la base de l'exploration des résistances à l'égard du sexuel féminin et plus largement, du génital, ce sens profond de l'hymne homérique à Déméter : l'enfant, comme toute création humaine, est le fruit d'un couple.

En somme, dans la mesure où le mythe représente la dramatisation des questions : « qu'est-ce qui fait qu'une relation - au monde, à autrui - va fleurir ? sur quelle base

une relation est-elle seulement possible ? », l'interprétation du mythe nous a permis de développer une compréhension herméneutique de la fertilité comme la possibilité qu'a un couple de générer de la nouveauté. Cette définition de la fertilité émergeant d'un drame profondément existentiel, et il nous est apparu possible de le visiter sur la base de différentes herméneutiques de l'homme, et ainsi de générer des liens fertiles entre elles. De façon à représenter de façon novatrice cette fertilité spécifiquement humaine, nous avons cherché à l'expliciter dans une variété d'horizons théoriques, notamment, dans l'herméneutique philosophique de Gadamer, dans la philosophie politique d'Arendt, dans la psychanalyse freudienne et dans la mythologie. En outre, une des plus importantes limites de notre interprétation relève de cette interdisciplinarité. En effet, l'abondance des figures de la fertilité a créé une densité dont le résultat peut ressembler à une lourde courtepointe. L'abondance des liens a certes témoigné d'une fécondité (propre au mythe, au thème, à l'interprète ? À leur rencontre, certainement…), à l'heure du bilan nous nous interrogeons sur le traitement de ce foisonnement, sur sa « culture », que nous pouvons associer au travail mais aussi au cadre qui donne la structure qui permet d'organiser les idées. En fait, notre interprétation s'est avérée être davantage une exploration d'associations mais, compte tenu de l'amplitude (et le multitude) des champs herméneutiques ouvert, nous avons malheureusement perdu le fil de certaines avenues d'interprétation qui auraient valus la peine d'être explorée. Notamment le rapport entre don et fertilité, le passage par la mélancolie et son rapport au deuil, à partir de la trajectoire de Déméter dans l'hymne et la question de la transmission, en lien avec la formation. En somme, nous questionnons sa fertilité, non pas du point de vue de ce qu'elle a pu émettre comme significations nouvelles, mais du point de vue de l'approfondissement de certaines idées qui aurait être pu être plus rigoureux, notamment si doublé d'un exemple concret, ce qu'aurait peut-être permis une étude assise dans une seule perspective théorique. Néanmoins, de par sa forme circulaire et son foisonnement qui témoigne d'un chemin réflexif ouvert par le mythe, notre interprétation ne témoigne-t-elle pas d'un abandon à l'expérience herméneutique ? Sa structure qui a pris forme à même l'interprétation,

reprend celle du dialogue qui a le potentiel, si on le laisse aller, d'engendrer l'événement de la compréhension et d'être ainsi fertile, comme procède d'ailleurs l'art. Rilke exprime de façon sensible cette réalité partagée entre l'art et la compréhension, et on y entend l'écho du féminin, qui connaît la patience nécessaire à la création, car son œuvre ne dépend pas de quelconques efforts mais plutôt de l'accueil et de l'attente.

> Tout n'est que porter à terme, puis mettre au monde. Laisser chaque impression et chaque germe de sentiment parvenir à maturité au fond de soi, dans l'obscurité, dans l'indicible, l'inconscient, l'inaccessible à l'entendement, et attendre avec une profonde humilité, une profonde patience, l'heure de l'accouchement d'une nouvelle clarté : vivre dans l'art, c'est cela et cela seul : pour comprendre aussi bien que pour créer ». (Rainer Maria Rilke, 1903, p.47)

Comment dire mieux la fertilité que par la mise au monde « d'une nouvelle clarté », au terme d'une période d'obscurité et de germination ? C'est d'ailleurs sur cette base commune entre l'art et l'herméneutique, bien décrite par Gadamer (1960/1966), que nous avons abordé la psychanalyse comme thérapeutique dans le chapitre 7, pour y découvrir une fertilité qui apparaît au terme de la répétition, de la répétition qui décale et produit un germe d'étrangeté.

Ainsi, nous pensons avoir démontré la pertinence du mythe aujourd'hui par cet exercice herméneutique. Si il est encore d'actualité, c'est qu'il est encore être capable de générer des nouvelles manières de comprendre et dévoiler des vérités profondes sur l'existence humaine, et ainsi, participer à la compréhension du monde dans lequel nous évoluons aujourd'hui. Le mythe aura participé à nous former à l'art de l'interprétation et permis d'en apprendre davantage, notamment par l'expérience, sur la fertilité comme formation, comme capacité de jeu, comme symbolisation et répétition!... En somme, du point de vue herméneutique, on peut dire que cette recherche a été fructueuse en regard de la formation. Quant à la fertilité des résultats (Bertrand, 2016), c'est la partie

qui nous échappe et ne nous appartient pas, mais qui appartient bien plutôt à l'avenir et aux lecteurs.

Plusieurs pistes pourraient être développées, notamment celle de la formation à la psychothérapie psychanalytique dans une perspective herméneutique, et approfondir ainsi l'allégorie de l'initiation. La question du rôle du travail sur soi du thérapeute serait aussi pertinente à investiguer du point de vue clinique et herméneutique. De façon globale, le développement de la dialectique de la fécondité et de la fertilité pourrait certainement être utile à la réflexion sur le monde contemporain et ses enjeux, notamment en regard du devenir de l'être humain. Car la vie humaine se transforme et l'oubli de notre condition humaine nous guette. Les différences sont aujourd'hui remises en causes, comme en sont l'aveu de ces symptômes : l'horizontalité des rapports parents-enfants, le triomphe de la technoscience comme seule vérité, la déconstruction des genres. Mais il faut aussi se demander si les différences ne prennent pas d'autres formes et lesquelles. Le mythe nous rappelle l'importance de la loi organisatrice des rapports familiaux et sociaux. L'hymne à Déméter pourrait nous aider à réfléchir ce qui en advient aujourd'hui. C'est une avenue ouverte par notre interprétation de l'hymne à Déméter, qui remet de l'avant l'importance des différences et des épreuves qu'elles entraînent pour la survie de la civilisation.

Il revient aux sciences humaines de réfléchir à ces questions et de revendiquer les œuvres comme mediums pertinents. En psychologie, il s'agit de cultiver le champ fertile de la pensée sur notre condition humaine et sur notre manière de faire fructifier l'humanité. La psychothérapie peut justement être comprise comme l'institution de l'herméneutique en thérapeutique, l'ouverture d'un espace de parole, d'une aire de jeu, de représentation, dans laquelle vient où vient se dire, et se remettre en jachère, dans le creux de l'intimité de la relation patient-thérapeute, une singularité. Le bureau du

thérapeute, n'est pas un lieu de stérilité scientifique, un laboratoire, mais bien un espace de fertilité, organisé en cosmos habitable, comme le bureau de Freud, meublé d'artefacts anciens qui faisaient figure de ponts entre le passé et le présent, des objets symboliques (Bourgeault & Jager, 2004). N'est-ce pas quand on pense l'existence comme habitation du monde que la psychothérapie vise l'aménagement, ou le réaménagement, d'un espace de cohabitation, des rapports entre extérieur et intérieur, entre connu et étranger, afin que la vie y soit à nouveau paisible ? En ce sens, le psychologue qui comprend d'abord la psychothérapie comme une rencontre, ne se fait-il pas le gardien de l'humanité et acteur dans la transmission de la vie civilisée, du potentiel de vie de la culture et du langage ?

ANNEXE A

L'HYMNE HOMÉRIQUE À DÉMÉTER
(TRADUCTION DE BACKÈS, 2001, P.179-206)

Hymne 2

POUR DÈMÈTER

Je commence le chant de Dèmèter,
déesse de majesté,
ses cheveux sont beaux, fines les chevilles
de sa fille, qu'Aïdoneus
a soudain prise; et Zeus au tonnerre
y consentait, lui qui voit loin.
À distance de Dèmèter (qui a
un couteau d'or, des fruits superbes)
jouant avec les filles d'Océan
(que leurs seins sont beaux)
elle cueillait des fleurs,
roses, crocus et violettes aimables
(dans une prairie d'herbe douce),
flambes d'eau, jacinthes
et ce narcisse, piège pour la fille
(elle est comme fleur nouvelle)
Zeus le voulait, Terre l'a fait pour plaire
au Maître du Large Accueil.
Merveille lumineuse;
tous frémissaient en la voyant,
tous: dieux qui vivent à jamais,
hommes qui vont mourir.

À partir de la racine
cent têtes venaient à fleurir
et le parfum le plus doux
faisait sourire la terre
et, par-dessus, le ciel immense,
et les vagues salées de la mer.
Elle soudain tressaillit,
leva ensemble les deux mains
pour prendre ce beau jouet;
le sol s'ouvrit, où l'on chemine.
C'était dans la plaine de Nysa;
là bondit le Maître du Large Accueil,
sur ses chevaux immortels,
fils de Kronos (il a beaucoup de noms).
Il la prit (elle ne voulait pas)
sur son char doré
et elle pleurait; et elle cria
à pleine voix et son cri montait,
elle appelait le Kronide son père
là-haut dans sa majesté.
Personne cependant parmi les dieux
ou parmi les hommes qui meurent
n'entendit sa voix, pas même
les Oliviers avec leurs fruits luisants.
Seule la fille de Persée,
car elle a le cœur tendre,
entendit dans sa caverne,
Hécate au bandeau magnifique,
ainsi que le prince Soleil,
noble fils d'Hypérion,
la fille qui appelait son père
le Kronide. Mais lui,
assis loin de tous les dieux
dans un temple tout rempli de prières,

recevait les belles offrandes
que lui faisaient les hommes qui meurent.
C'est selon le plan de Zeus
que l'enlevait par force
le frère de son père, Maître de Foules,
Maître du Large Accueil
sur ses chevaux immortels,
fils de Kronos (il a beaucoup de noms).
Tant que la déesse put voir
la terre et le ciel plein d'astres
et la mer poissonneuse
avec ses forts courants
et les rayons du soleil,
elle avait espoir de retrouver
sa mère aimante et les tribus
des dieux qui vivront toujours;
toujours un espoir consolait
son grand cœur affligé.
. . . . . .
Criaient les cimes des montagnes
et les gouffres de la mer
en écho à cette voix éternelle.
Et sa mère souveraine l'entendit.
Une souffrance aiguë lui prit
le cœur, le bandeau sur ses cheveux
superbes, elle le déchirait,
de ses propres mains,
sur ses épaules elle jeta
une mante bleu de nuit,
comme un oiseau elle partit
sur la terre et sur la mer,
pour chercher; mais personne
ne consentait à lui dire
la vérité, ni parmi les dieux,

ni parmi les hommes qui meurent.
Il n'était pas un seul oiseau
qui fût pour elle annoncier véridique.

Pendant neuf jours, par toute la terre,
la reine Dèô
tourna en rond, tenant en main
des torches enflammées;
dans sa douleur elle ne toucha
ni à l'ambroisie ni au nectar
qui est bon à boire; elle refusa
de baigner son corps.
Au dixième jour, quand parut
l'aurore lumineuse,
Hécate vint à sa rencontre,
tenant à la main une lampe,
et lui dit ce qu'elle savait;
voici comment elle parla:
« Reine Dèmèter, maîtresse des saisons,
douce bienfaitrice,
qui parmi les dieux du ciel
ou les hommes qui meurent
a enlevé Perséphone
et t'a brisé le cœur?
J'ai entendu la voix,
mais de mes yeux je n'ai pas vu
qui c'était. Voilà tout ce que je puis
te dire de certain. »
Ainsi parlait Hécate, la fille
de Rhéïa aux longs cheveux
ne lui répondit rien, mais au plus vite
elle partit avec elle,
et toujours elle tenait en main
des torches enflammées.

Elles arrivèrent près de Soleil,
qui voit les hommes et les dieux.
Elles arrêtèrent ses chevaux,
et la grande déesse lui dit:
« Soleil, traite-moi avec respect
(je suis déesse), si jamais
d'un mot, d'un geste j'ai fait du bien
à ton cœur ou à ton âme.
La fille que j'ai enfantée,
douce fleur si belle,
je l'ai entendue pousser des cris
à travers l'air infertile,
comme si on lui faisait violence,
mais je n'ai rien vu de mes yeux.
Mais toi, car tu regardes avec tes rayons
du haut de la divine lumière
tout ce qui a lieu sur la terre
et jusqu'au fond de la mer,
dis-moi, de manière certaine,
cette enfant, si tu l'as vue:
qui alors que j'étais loin,
par la contrainte, malgré elle,
qui me l'a prise, qui des dieux
ou des hommes qui meurent? »
Voici ce qu'elle dit. Et le fils d'Hypérion
lui répondit par ces mots:
« Fille de Rhéïa aux longs cheveux,
princesse Dèmèter,
tu vas le savoir. Car j'ai pour toi
grand respect, grande pitié:
tu souffres à cause de ta fille
(elle a de fines chevilles).
Aucun autre dieu n'est responsable
que Zeus Maître-des-Nuages.

Il en a fait cadeau à Hadès
qui est son propre frère
et qui, toute belle, en fera
sa femme ; avec ses chevaux
il l'emporte dans le brouillard obscur.
Elle pousse des cris.
Déesse, arrête de pleurer ;
non, il ne faut pas
que tu vives toujours dans la colère ;
ce n'est pas un gendre
sans allure parmi les immortels,
Aïdoneus, Maître de Foules.
C'est ton propre frère, il a mêmes parents ;
aux premiers temps
quand le monde fut partagé
en trois, il a reçu
une belle part, et il est roi
de qui habite près de lui. »
Voilà ce qu'il dit. Et il lança ses chevaux ;
eux, à son cri,
emportèrent vite le char,
comme des oiseaux à grandes ailes.
Pour elle une douleur plus sombre, plus [cruelle
la toucha au cœur.
Elle était en colère
contre Kroniôn Nuages-Noirs.
Elle tourna le dos à l'assemblée des dieux,
au grand Olympe.
Elle alla vers les villes des hommes
et leurs riches domaines.
Pendant longtemps elle se fit
méconnaissable. Personne,
homme ou femme à l'ample giron,

en la voyant ne la reconnut.
Finalement elle atteignit
la maison de Kéléïos le sage,
qui régnait alors
sur Éleusis aux bonnes senteurs.
Elle s'assit sur le bord du chemin,
le cœur malheureux,
près du Puits-aux-Filles,
où les habitants venaient chercher l'eau
à l'ombre — car au-dessus d'elle,
poussait un bel olivier.
Elle ressemblait à une vieille chargée d'ans
qui ne peut plus
enfanter, ou jouer le jeu
d'Aphrodite couronnée.
Telles sont, chez les rois qui disent le droit,
les nourrices
des enfants ou les intendantes
dans les maisons où les bruits résonnent.

Celles qui la virent furent les filles
de Kéléïos roi d'Éleusis.
Elles venaient chercher l'eau claire
pour la rapporter
avec des aiguières de bronze
dans la maison de leur père.
Elles étaient quatre, comme des déesses,
dans leur fleur de filles,
Kallidikè, Kleïsidikè,
Dèmô la jolie,
et Kallithoè qui de toutes
est la plus grande.
Sans la reconnaître (il est difficile
pour ceux qui meurent de voir les dieux)

debout près d'elle, elles lui dirent
ces paroles qui ont des ailes :
« D'où viens-tu, vieille ?
De quelle famille es-tu ?
Pourquoi restes-tu là, loin de la ville,
sans t'approcher
des maisons ? Il y a là-bas des femmes
dans l'ombre des salles
qui ont le même âge que toi,
il y en a de plus jeunes
qui auraient pour toi de bonnes paroles
et des gestes d'accueil. »
Voilà ce qu'elles dirent ;
la déesse souveraine répondit :
« Chères enfants, qui que vous soyez
parmi les femmes qui sont femmes,
la joie soit avec vous. Je vais vous parler.
Il n'est pas malvenu
que je réponde à vos questions
en disant la vérité.
Dôs est mon nom ; c'est celui
que m'a donné ma mère et souveraine.
Et maintenant j'arrive de Crète
sur le large dos de la mer.
Je ne l'ai pas voulu. On m'a forcée
par violence, malgré moi,
des pirates m'ont emmenée.
Plus tard, leur bateau qui va vite
s'est arrêté à Thorikos ;
là sont montées en foule
des femmes de la terre ferme ;
quant à eux, ils avaient
préparé un repas près des amarres
du côté de la poupe.

Mais moi, cette nourriture alléchante
me levait le cœur ;
sans être vue je suis partie
à travers la terre obscure ;
j'ai fui ces gens qui me donnaient des ordres
arrogants, et qui voulaient
alors qu'ils m'avaient eue pour rien
tirer de moi un bon prix.
Voilà comment je suis venue ici ;
j'ai erré ; je ne sais pas
comment s'appellent ce pays
et ceux qui l'habitent.
Mais, pour vous, que tous ceux qui ont
leur maison dans l'Olympe
vous donnent d'avoir de bons maris
et d'enfanter des enfants
comme en veulent tous les parents.
Et, pour moi, mes filles,
que votre cœur ait pitié de moi.
Où vais-je aller, mes enfants,
chez quel homme ou chez quelle femme,
pour y travailler
de bon cœur, pour y faire
ce que fait la femme vieillie ?
Je pourrais prendre dans mes bras
un petit enfançon,
je pourrais m'en occuper,
je tiendrais la maison,
au fond de la plus belle chambre
je ferais le lit
pour les maîtres, et je montrerais
aux femmes leur ouvrage. »
Ainsi dit la déesse. Tout de suite
la fille toujours fille,

Kallidikè, la plus belle des enfants
de Kéléïos, lui répondit :
« Grand-mère, ce que les dieux nous donnent,
même sans joie, il faut
l'accepter. Nous sommes humains ;
ils sont plus forts que nous.
Mais maintenant je vais te dire
clairement, avec leur nom,
qui sont les hommes qui sont ici
les plus respectés,
qui sont à la tête du peuple
et qui gardent notre ville
avec ses créneaux par leurs conseils
et la rigueur de leurs sentences.
Il y a Triptolémos le très sage
et Dioklès
et Polyxénos
et Eumolpos l'irréprochable,
et Dolikhos
et notre père (il est plein de vaillance) ;
chacun d'eux a une femme
qui veille sur tout dans la maison.
Il n'est pas une parmi elles
qui pourrait, t'ayant vue,
nier que tu aies grande allure,
et te refuser l'entrée.
Toutes te recevront.
Car tu ressembles à une déesse.
Si tu le veux, reste ici,
le temps que nous allions à la maison
de notre père et racontions
tout cela de bout en bout
à notre mère Métaneïra
(ample est son giron) ; peut-être

te voudra-t-elle chez nous
sans que tu t'adresses ailleurs.
Elle a un fils qu'elle aime plus que tout
dans son beau palais ;
c'est un enfant tard venu,
longtemps attendu, reçu dans la joie.
Tu pourrais te charger de l'élever,
et s'il atteint l'âge d'homme,
tu provoqueras bien de l'envie
chez les femmes qui sont femmes ;
elles verront la récompense
magnifique que tu auras. »
Voilà ce qu'elle dit ; de la tête,
la déesse approuva. Les filles
remplirent d'eau leurs jarres luisantes
et s'en allèrent, joyeuses,
à la grande maison de leur père.
Tout de suite à leur mère,
ce qu'elles avaient vu, elles le dirent,
et entendu. Tout de suite
elle leur dit de la faire venir
pour un beau salaire.
Comme des biches, comme
de jeunes vaches au printemps
qui sautent dans la prairie,
la panse pleine de bonne herbe,
ainsi, tout en retenant les plis
de leur robe jolie,
elles allaient dans les ornières
de la route ; et leurs cheveux
flottaient sur leurs épaules,
pareils à des fleurs de safran.
Sur le bord de la route elles trouvèrent
la bonne déesse, juste là

où elles l'avaient laissée.
Elles l'emmenèrent à la maison
de leur père. Pour elle, elle allait derrière,
le cœur en peine;
elle marchait, la tête voilée.
Une robe noire
flottait tout autour des jambes sveltes
de la déesse.
Bientôt arrivées à la maison
de celui que Zeus protège,
Kéléïos, elles traversèrent
le portique où leur mère,
assise contre la colonne
qui soutient le toit fait avec soin,
tenait dans son giron son fils,
tendre pousse. Vers elle
elles coururent. La déesse
posa les pieds sur le seuil
et sa tête touchait le plafond.
Une lumière divine
resplendit. Pleine de respect,
de timidité, de pâle crainte,
la reine quitta son siège
et lui demanda de s'asseoir.
Mais Dèmèter qui fait venir les saisons,
qui offre des merveilles,
n'accepta pas de s'asseoir
sur le siège luisant.
Elle restait là en silence,
ses beaux yeux regardant vers la terre.
Mais Iambè qui connaissait les usages
avança pour elle
un siège massif, et le recouvrit
d'une fourrure argentée.

Une fois assise, elle tenait
son voile devant son visage;
elle resta longtemps, triste, sur ce siège,
sans dire un mot,
sans même faire signe à quelqu'un
de la voix ou du geste,
sans jamais rire, sans rien boire,
sans rien manger,
tant elle était rongée par le regret
de sa fille au beau giron.
Enfin Iambè qui savait les usages
avec mille grimaces,
avec mille contorsions,
fit que la sainte souveraine
se mit à sourire et à rire,
jusqu'à avoir le cœur en joie.
Plus tard sa manière d'être
plaisait toujours à la déesse.
Métaneïra pour la déesse
remplissant une coupe de vin,
doux comme le miel, la lui donna.
Mais elle refusa: le vin rouge
était pour elle intouchable;
qu'on fît un mélange de farine,
d'eau et de menthe douce
et qu'on le lui donnât à boire.
La reine docile prépara
le kykéon, le lui donna.
Et Déô la Souveraine
le prit selon le rite,
. . . . . .
Métaneïra à l'ample giron
fut la première à parler:
«La joie soit avec toi, femme,

Ta famille n'est pas, je pense,
vile, mais noble ; la dignité
et la pudeur sont dans tes yeux,
comme dans les yeux des rois
qui rendent la justice.
Pour ce que donnent les dieux,
il nous faut l'accepter,
nous autres humains, fût-ce à contrecœur.
Nous sommes sous le joug.
Mais tu es chez moi ; je te donnerai
tout ce que je pourrai.
Soigne cet enfant que j'ai,
tard venu, inespéré ;
les dieux qui ne meurent pas me l'ont donné
après bien des prières.
Tu pourrais te charger de l'élever,
et s'il atteint l'âge d'homme,
tu provoqueras bien de l'envie
chez les femmes qui sont femmes ;
elles verront la récompense
magnifique que tu auras. »
À son tour lui répondit
Dèmèter la bien couronnée :
« Avec toi aussi la joie, femme ;
que les dieux soient pour toi généreux.
Cet enfant, je le prends ; j'en aurai soin,
comme tu veux.
Je l'élèverai ; jamais, j'espère
une nourrice maligne
ne l'envoûtera ; jamais
le Sournois ne lui fera mal.
Car je connais un charme
plus fort que le Perce-Bois,
une sûre protection

contre le mal de l'envoûtement. »
Voilà ce qu'elle dit, et elle prit
de ses mains immortelles
l'enfant, le posa sur son sein
parfumé ; la mère en eut grand joie.
Donc dans le palais elle éleva
Démophon, le noble fils
de Kéléïos le subtil
et de Métaneïra à l'ample giron.
Il grandissait toujours semblable
à un être divin.
Il ne mangeait pas, ne prenait pas
le sein. Dèmèter
le frottait d'ambroisie
comme s'il était né d'un dieu.
Elle soufflait sur lui doucement
et le tenait dans son giron.
La nuit elle l'enfouissait
dans la force du feu,
comme un tison. Les parents
n'en savaient rien et s'étonnaient
de le voir s'épanouir.
Il ressemblait comme un reflet aux dieux.
Et elle aurait pu l'arracher
à la vieillesse et à la mort,
si dans sa grande imprudence
Métaneïra à l'ample giron
n'était pas entrée une nuit
dans la chambre parfumée,
pour voir. Elle hurla,
elle se frappa les deux cuisses.
Elle avait peur pour son enfant ;
soudain le cœur lui manqua.
En gémissant elle dit

ces paroles qui ont des ailes :
« Démophon, mon fils, l'étrangère
t'enfouit dans un grand feu ;
elle est cause que je pleure,
elle est cause que j'ai grand mal. »
Voilà ce qu'elle dit dans sa détresse ;
la déesse l'entendit.
Elle se mit en colère,
Dèmèter la couronnée.
Ce cher enfant, né dans le palais,
alors qu'on ne l'attendait plus,
de ses mains immortelles,
elle le posa sur le sol,
l'ayant retiré du feu
et sa fureur était épouvantable.
Alors sa parole frappa
Métaneïra à l'ample giron :
« Êtres humains, qui ne savez rien,
incapables de voir venir
le bonheur qui vous attend
ou le malheur qui est votre part.
Dans ta grande folie,
tu as fait une faute sans remède.
Le grand serment m'en est témoin,
l'eau sans pitié du Styx,
je l'aurais fait libre à jamais
de mort et de vieillesse,
ce fils que tu aimes ; sa grandeur
aurait été sans déclin.
Maintenant on ne peut plus faire
qu'il échappe à la mort, aux Tueuses.
Mais sa grandeur sera sans déclin
parce qu'il est monté
sur mes genoux, parce que dans mes bras

il a dormi.
Quand les années pour lui
auront fait leur tour avec les saisons,
les enfants d'Éleusis,
pendant de longs jours,
s'affronteront entre eux
dans la guerre et les combats.
Je suis Dèmèter la Vénérable,
en moi se trouve un grand bien,
une grande joie pour ceux qui meurent
et pour ceux qui ne meurent pas.
Mais allons, que tout le peuple
me construise un grand temple
et, plus bas, un autel,
près de la ville et de son haut rempart,
au-dessus du Kallikhoros,
sur la colline qui le domine.
Et moi, j'établirai des fêtes
pour que, dans la suite des temps,
les célébrant selon le rite,
vous ayez ma faveur. »
Voilà ce que dit la déesse
et elle changea de taille et d'allure ;
sa vieillesse disparut ;
un souffle de beauté l'enveloppait.
Une senteur délicieuse
de sa robe parfumée
s'exhala. Une lumière
rayonna loin tout autour de son corps
de déesse immortelle.
Ses cheveux blonds flottaient sur ses [épaules.
La massive maison fut illuminée
comme par un éclair.

Elle traversa les salles ;
les genoux de la femme se rompirent.
Longtemps elle resta sans rien dire ;
elle avait même oublié
de relever son fils si longtemps désiré,
laissé sur le sol.
Les sœurs de l'enfant avaient entendu
la voix pitoyable.
Elles avaient bondi,
rejetant les couvertures. L'une
prenait l'enfant dans ses bras,
le posait sur sa poitrine.
L'autre ranimait le feu.
La troisième, sur la pointe
des pieds conduisait sa mère
hors de la chambre parfumée.
L'enfant se débattait. Elles lui donnèrent,
toutes autour de lui,
le couvrant de caresses, un bain.
Il ne se calmait pas.
Elles savaient moins bien
le soigner, s'occuper de lui.
Tout au long de la nuit elles supplièrent
la déesse de gloire ;
elles tremblaient de peur ;
mais dès que l'aurore apparut
au très puissant Kéléïos
elles racontèrent la vérité,
comme le leur avait ordonné
Dèmèter la Couronnée.
Alors il appela sur la place
le peuple — ils étaient beaucoup —,
il leur dit de bâtir
pour Dèmèter aux longs cheveux

un riche temple et un autel
sur l'éperon de la colline.
Ils lui obéirent sans tarder,
ils entendirent sa parole,
ils firent comme il avait dit.
Il grandit, un Pouvoir le voulait.
Lorsqu'ils eurent fini,
qu'ils furent au bout de leur labeur,
chacun s'en retourna chez soi.
Et la blonde Dèmèter
vint s'y asseoir et y resta
loin de tous les bienheureux.
Elle se rongeait du désir
de voir sa fille au vaste giron.
C'est une année effroyable
sur la terre bonne nourrice
qu'elle imposa aux humains, et cruelle.
Dèmèter la Couronnée
tenait la semence cachée.
Aucune pousse ne paraissait.
Plus d'une fois les vaches tirèrent
la charrue dans les champs. En vain.
Plus d'une fois l'orge blanc
tomba dans la terre en pure perte.
Elle allait disparaître tout à fait,
la race des hommes éphémères,
à cause de la faim sinistre
et ceux qui habitent sur l'Olympe
n'auraient plus reçu d'honneurs,
de cadeaux et de sacrifices,
si Zeus n'avait réfléchi,
et médité au fond de son cœur.
Il envoya d'abord Iris
qui a des ailes dorées

vers Dèmèter aux longs cheveux,
belle, désirable mille fois.
Il dit. Et elle à l'ordre
de Zeus Nuages-Noirs le Kronide
obéit et à toutes jambes
elle traversa tout l'intervalle.
Elle arriva à la ville
d'Éleusis aux bonnes senteurs,
elle trouva dans son temple
Dèmèter sous sa mante noire.
Elle lui parla. Elle dit
ces paroles qui ont des ailes:
« Dèmèter, Zeus le père
qui sait des secrets éternels
t'appelle: reviens dans la famille
des dieux qui vivent toujours.
Viens, que ne soit pas vaine
ma parole qui est de Zeus. »
Voici ce qu'elle dit, suppliante,
mais sans pouvoir la persuader.
Le père alors dit aux dieux bienheureux,
à ceux qui vivent toujours,
d'aller la prier tous. Un par un,
chacun son tour ils y allaient,
ils l'appelaient, lui promettaient
des cadeaux magnifiques,
tous les honneurs qu'elle voudrait
auprès de ceux qui ne meurent pas.
Mais personne ne pouvait
fléchir son cœur et son esprit,
car elle était fâchée.
Elle refusait durement leurs offres.
Elle proclama que jamais
elle n'irait sur l'Olympe

aux bonnes senteurs, que jamais
elle ne ferait naître les fruits
tant qu'elle n'aurait pas vu
de ses yeux sa fille au doux regard.
Lorsque Zeus l'eut entendue,
lui qui gronde au loin, lui le Voyant,
il envoya vers l'Érèbe
l'Argeïphontès à la baguette d'or,
pour que par de douces paroles
il persuade Hadès
de laisser Perséphone la Pure
quitter la brume et les ténèbres
et monter vers la lumière, vers les dieux,
pour que sa mère
puisse la voir de ses yeux
et fasse cesser sa colère.
Hermès obéit;
dans les profondeurs de la terre
vite il descendit,
quittant la maison de l'Olympe.
Il trouva le Seigneur
à l'intérieur de sa maison,
assis sur un lit
avec son épouse timide
(elle était là à contrecœur;
elle regrettait sa mère,
qui songeait à se venger
de ce que lui avaient fait les dieux).
Argeïphontès le fort
s'approcha tout près et leur dit:
« Hadès aux cheveux noirs,
seigneur de ceux qui ont péri,
Zeus le père m'a chargé
de mener la belle Perséphone

hors de l'Érèbe, vers les dieux,
pour que sa mère la voie
de ses yeux et fasse cesser
sa colère affreuse et sa fureur
contre ceux qui ne meurent pas.
Elle a le grand projet
d'anéantir les tribus chétives
des hommes nés de la terre,
en cachant sous terre le grain
en supprimant les honneurs
qui nourrissent ceux qui ne meurent pas.
Sa colère est affreuse.
Elle ne veut plus voir les dieux.
Dans son temple, parmi les senteurs,
elle s'enferme toute seule, et règne
sur Éleusis la rocheuse. »
Voilà ce qu'il dit ; le seigneur des morts,
Aïdoneus, en souriant
leva le sourcil et obéit
à l'édit de Zeus le roi.
Sans attendre il donna ses ordres
à Perséphone la sage :
« Va, Perséphone, va la voir
ta mère aux voiles noirs.
Que ton cœur soit sage dans ta poitrine,
serein ton esprit.
Ne te laisse pas aller
à une tristesse trop grande.
Je ne suis pas un époux méprisable
parmi les Immortels.
Je suis le frère de Zeus le père.
Si tu restes ici,
tu commanderas à tout ce qui vit,
à tout ce qui rampe.

Tu auras les plus grands honneurs
parmi les Immortels.
Tu pourras punir tous les jours
ceux qui t'auront fait tort,
qui n'auront pas cherché à obtenir
ta grâce en t'offrant
en toute pureté des sacrifices
et tout ce qui convient. »
Voilà ce qu'il dit.
La sage Perséphone en fut heureuse,
et dans sa joie, elle bondit
brusquement, mais il
lui donna à manger
un doux pépin de grenade,
sans qu'elle y prenne garde.
Il voulait empêcher qu'elle reste
à jamais auprès de Dèmèter
la vénérable aux voiles noirs.
À son char d'or il attela
sous ses yeux des chevaux
qui ne mourront pas, lui,
Aïdoneus, Maître de Foules.
Elle monta sur le char,
le fort Argeïphontès
à côté d'elle prit
dans ses mains les rênes et le fouet.
Il traversa le palais ;
les chevaux galopaient de bon cœur.
En peu de temps, ils parcoururent
un long chemin. Ni la mer,
ni l'eau des fleuves, ni les vallons
verdoyants, ni les montagnes
n'arrêtèrent la course
de ces chevaux libres de mort.

Car ils fendaient l'air profond
dans leur élan vers les hauteurs.
Il les fit s'arrêter à l'endroit
où Dèmèter la couronnée
attendait devant son temple
plein de bonnes odeurs. En les voyant
elle sursauta comme une ménade
dans les taillis de la montagne.
Perséphone [de son côté,
quand elle vit les beaux yeux]
de sa mère [quitta le char,
oublia les chevaux,]
sauta, courut [l'embrasser,
se pendit à son cou.]
Mais elle, [dès qu'elle tint
sa chère enfant dans ses bras,
comprit soudain la ruse,
fut prise d'une grand peur]
et cessant [de l'embrasser]
lui posa la question :
« Mon enfant, n'as-tu pas
[pendant que tu étais là-bas]
mangé quelque chose ? parle,
[ne cache rien, il faut que nous sachions]
si tu peux revenir
[du monde d'Hadès le sinistre,]
vivre avec moi et ton père,
le Kronide Maître-des-Nuages.
Et te feraient honneur
tous ceux qui ne meurent pas.
Mais si tu as mangé, tu t'en retourneras
sous la terre.
Tu habiteras là
pendant l'une des trois saisons,

et les deux autres avec moi,
avec ceux qui ne meurent pas.
Lorsque s'épanouiront
sur la terre les fleurs du printemps
avec leurs parfums divers,
tu monteras de la nuit obscure
et tu seras merveille pour les dieux
et pour les hommes qui meurent.
[Raconte-moi comment t'a emportée
dans la brume sombre,]
par quelle ruse forte t'a trompée
le Maître du Large Accueil. »
Alors Perséphone la belle
lui répondit ces mots :
« Je vais te dire, mère,
exactement tout ce qui s'est passé.
Quand est venu Hermès le bienfaiteur,
le messager rapide
de la part de Zeus le père
et de tous les autres Ouraniens,
me disant de sortir de l'Érèbe
pour que tu me voies de tes yeux
et que cesse ta colère,
ta fureur contre les Immortels,
j'ai tout de suite bondi de joie.
Mais, sans que j'y prenne garde,
il m'a mis dans la bouche
un doux pépin de grenade
et m'a contrainte par la force
à l'avaler malgré moi.
Comment il m'a prise grâce au piège
inventé par le Kronide
mon père, au fond de la terre
comment il m'a emportée,

je te le dirai, je répondrai
à toutes tes questions.
Nous étions toutes
dans une délicieuse prairie,
Leukippè et Phaïnô,
Ianthè et Électre,
Mélitè et Iakhè,
Rhodéïa et Kallirhoè,
Mèlobosis et Tykhè,
Okyrhoè, belle comme une fleur,
Chryséis et Ianeïra,
Akastè et Admètè
et Rhodopè et Ploutô
et Calypso la désirable,
et Styx, et Ouranie
et l'aimable Galaxaurè
Pallas qui provoque les batailles,
Artémis qui aime les flèches,
nous jouions à cueillir
de nos mains de douces fleurs,
le beau crocus mêlé
aux flambes d'eau, aux jacinthes,
et la rose en bouton,
et les lys, merveille des yeux,
et le narcisse qu'a fait naître
comme le crocus la terre large.
Et moi je l'ai cueilli,
pleine de joie; mais le sol s'est
ouvert; le prince en est sorti,
le Maître du Large Accueil,
le puissant; il m'a emportée
sur son char d'or au fond de la terre.
Je ne voulais pas. J'ai crié
à pleine voix; mon cri montait.

Voilà toute la vérité;
il me fait deuil de te la dire.»
Elles passèrent alors tout le jour,
leurs cœurs à l'unisson,
à se réconforter l'une l'autre,
à se réjouir;
elles s'embrassaient sans cesse,
et leur chagrin s'effaçait;
chacune recevait
et donnait à son tour de la joie.
Voici que s'approcha d'elles
Hécate (son diadème brille).
Elle embrassa longuement
la fille de Dèmèter la sainte.
Et c'est pourquoi la princesse
marche devant elle et derrière.
Zeus le Voyant qui gronde fort
leur envoya comme messagère
Rhéïa aux longs cheveux
pour faire revenir chez les dieux
Dèmèter aux voiles noirs;
il promit de lui donner
tous les honneurs qu'elle souhaiterait
parmi ceux des Immortels.
Il accepta que sa fille,
de chaque année qui tourne
passe la troisième partie
dans la brume obscure,
et les deux autres près de sa mère
et des dieux qui ne meurent pas.
Voilà ce qu'il dit. À cet ordre
la déesse ne fut pas rebelle.
Elle s'élança soudain
depuis les sommets de l'Olympe,

alla jusqu'à Rharos, où étaient
autrefois les seins nourrissants
de la terre, mais depuis
ils ne nourrissaient plus.
Ils étaient stériles, sans verdure ;
cachant l'orge blanc
selon l'idée de Dèmèter
aux fines chevilles. Mais bientôt
la terre aurait une chevelure
de longs épis ;
le printemps s'épanouirait,
les riches sillons
dans la plaine seraient lourds
d'épis, à lier en gerbes.
C'est là qu'elle alla tout d'abord,
venue de l'éther infertile.
Elles eurent plaisir à se voir ;
leurs cœurs étaient en joie.
Voici ce que lui dit alors
Rhéïa (son diadème brille) :
« Viens ici, mon enfant ;
Zeus le Voyant qui gronde fort
veut que tu reviennes chez les dieux ;
il promet de te donner
[tous les honneurs que tu souhaiteras]
parmi ceux des Immortels.
[Il accepte que ta fille,
de chaque année] qui tourne,
[passe la troisième partie
dans la brume] obscure,
[et les deux autres près de toi
et des dieux] qui ne meurent pas.
[Il dit qu'il en sera ainsi ;]
il a fait le signe de la tête.

[Allons, va, mon enfant,]
obéis, cesse d'être en colère
[si violemment] contre le Kronide
Maître des nuages noirs.
[Fais pousser] tout de suite
le grain qui nourrit les hommes. »
[Voilà ce qu'elle dit.] Dèmèter
la couronnée obéit.
Elle fit pousser tout de suite
le grain dans les champs fertiles.
Toute la terre large s'alourdit
de feuilles et de fleurs.
Elle, aux rois qui rendent la justice
elle alla montrer,
à Triptolémos, à Dioklès
l'habile cavalier,
à Eumolpos le fort, à Kéléïos
qui guide les peuples,
le déroulement des cérémonies ;
elle révéla les rites
(à Triptolémos et à Polyxénos,
à Dioklès aussi).
Rites graves, on ne peut
ni les négliger, ni s'en enquérir,
ni en parler ; la piété pour les Déesses
retient la voix.
Heureux parmi les hommes de la terre
celui qui les a vus.
Celui qui n'a rien fait,
qui n'a pris part à rien, son sort
est différent, quand il est mort,
dans les ténèbres mouillées.
Puis quand elle eut tout mis en ordre,
la déesse des déesses,

elle s'en alla vers l'Olympe
à l'assemblée des dieux.
C'est là qu'elles habitent toutes
près de Zeus Joie-de-la-Foudre
les Grandes, les Vénérables.
Bienheureux parmi les hommes
qui sont sur terre celui
qu'elles ont choisi d'aimer.
Soudain elles lui envoient
comme un hôte dans sa maison
Ploutos qui donne l'abondance
aux hommes qui mourront.
Et maintenant, maîtresse du pays,
d'Éleusis aux bonnes senteurs,
de Paros entourée par les vagues,
d'Antrôn la rocheuse,
souveraine, maîtresse des saisons,
douce bienfaitrice,
princesse Dèô, avec ta fille,
la belle Perséphone,
prends soin de nourrir en joie ma vie
en récompense de mon chant.
Pour moi j'ai de toi souvenir,
mais d'un autre chant aussi.

ANNEXE B

BAS-RELIEF

Déméter, Perséphone et Triptolème

RÉFÉRENCES

Agha-Jaffar, T. (2002). *Demeter and Persephone: Lessons from a myth*. London: McFarland & Company.

Arendt, H. (1983). *Condition de l'homme moderne* (3e éd., G. Fradier, trad.). Paris : Calman-Lévy. (Œuvre originale publiée en ©1958).

Aristote (2004). *Éthique à Nicomaque* (R. Bodéüs, trad.). Paris : Flammarion. (s. d.).

Arthur, M. (1994). Politics and Pomegranates: an interpretation of the homeric hymn to Demeter. In H.P. Foley, *The homeric hymn to Demeter. Translation, commentary, and interpretative essays (pp. 214-242)*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Aulagnier, P. (1986). *Un interprète en quête de sens*. Paris : Ramsay.

Ayouch T., (2009). Approche de la psychanalyse par la phénoménologie : l'exemple de Merleau-Ponty. *Revue de phénoménologie et de psychologie analytique*, 7-20. Récupéré de https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00940731

Bachelard, G. (1957). *La poétique de l'espace*. Paris : Presses universitaires de France.

Bachelard, G. (1961). *La poétique de la rêverie*. Paris : Presses universitaires de France. (Œuvre originale publiée en ©1960).

Bachelard, G. (1988). *Fragments d'une poétique du feu* (établissement du texte, avant-propos et notes par S. Bachelard.) Paris : Presses universitaires de France.

Bachelard, G. (1990). *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement.* Paris : Librairie José Corti. (Œuvre originale publiée en 1943).

Bachelard, G. (2002). Préface. Dans P. Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque* (p. 4-13). Paris : Payot. (Œuvre originale publiée en ©1966).

Backès, J.-L. (2001). Poésie religieuse de la Grèce antique. Dans Hésiode, *Théogonie. Les travaux et les jours. Bouclier. Suivi des Hymnes homériques* (texte présenté, traduit et annoté par J.-L. Backès, p. 7-30). Paris : Gallimard.

Bailly, R. (2001). Le jeu dans l'œuvre de D. W. Winnicott. *Enfances & Psy, 15*(3), 41-45. Récupéré de https://www.cairn.info/revue-enfances-et-psy-2001-3-page-41.htm

Bertrand, S. (2016). La question de la fertilité de l'interprétation des mythes et sa pertinence en psychologie. *Revue de recherches qualitatives, 35*(2), 78-100.

Binswanger, L. (1970). Apprendre par expérience, comprendre, interpréter en psychanalyse. Dans *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours et Freud* (R. Lewinter, trad., p. 155-172). Paris : Gallimard. (1926).

Bonan, R. (2010). *Apprendre à philosopher avec Merleau-Ponty*. Paris : Ellipses.

Bonaparte, M. (2012). Passivité, masochisme et féminité. Dans *Revue française de psychanalyse*, *76*(1), 147-154. https://doi.org/10.3917/rfp.761.0147

Boyancé, P. (1962). Sur les mystères d'Eleusis. *Revue des études grecques, 75*(356-358), 460-482.

Buber, M. (1959). *La vie en dialogue* (J. Loewenson-Lavi, trad.). Paris : Éditions Aubier-Montaigne.

Buytendijk, F.J.J. (1952). *Phénoménologie de la rencontre* (J. Knepp, trad.). Paris : Desclée de Brouwer.

Calame, C. (1997). L'Hymne homérique à Déméter comme offrande : regard rétrospectif sur quelques catégories de l'anthropologie de la religion grecque. *Kernos, 10,* 111-133. Récupéré de http://kernos.revues.org/652

Centre national de ressources textuelles et lexicales. (2005-). Récupéré de http://www.cnrtl.fr/

Chabert, C. (2003). *Féminin mélancolique*. Paris : Presses universitaires de France.

Chabert, C. (2011). *L'amour de la différence*. Paris : Presses universitaires de France.

Chasseguet-Smirgel, J. (1988). *Les deux arbres du jardin. Essai psychanalytique sur le rôle du père et de la mère dans la psyché*. Paris : Éditions des Femmes.

Croissant, J. (1979). *Aristote et les mystères* (réimpression de l'œuvre originale). New York : Arno Press. (Œuvre originale publiée en ©1932).

Csikszentmihalyi, M. (2006). *La créativité. Psychologie de la découverte et de l'invention*. Paris : Robert Laffont.

De M'Uzan, M. (1977). Le même et l'identique. Dans *De l'art à la mort* (p. 83-97). Paris : Gallimard.

De Visscher, J. (2008). Tradition - Continuité - Créativité. *Cahiers du CIRP, 2,* 39-45.

Diel, P. (2002). *Le symbolisme dans la mythologie grecque*. Paris : Payot. (Œuvre originale publiée en ©1966).

Dolto, F. (1983). *Sexualité féminine*. Montréal : France-Amérique.

Downing, C. (1994). *The long journey home – re-visioning the myth of Demeter and Persephone for our time*. Boston: Shambala publications.

Dubois, J. (2009). *Le Lexis : le dictionnaire érudit de la langue française.* Paris : Larousse.

Durand, G. (1984). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (10e éd.). Paris : Bordas. (Œuvre originale publiée en ©1969).

Eliade, M. (1957). *Mythes, rêves et mystères*. Paris : Gallimard.

Eliade, M. (1963). *Aspects du mythe*. Paris : Gallimard.

Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.

Eliade, M. (1969). *Le mythe de l'éternel retour*. Paris : Gallimard.

Eliade, M. (1985). *L'épreuve du labyrinthe* (2e éd.). Paris : Belfond. (Œuvre originale publiée en ©1978).

Eliade, M. (1987). *Histoire des croyances et des idées religieuses. Tome 1. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*. Paris : Payot. (Œuvre originale publiée en ©1976).

Féraud, J.-F. (1787). *Dictionnaire critique de la langue française*. Paris : France-expansion. Récupéré de https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k506010

Foley, H. P. (1994). *The homeric hymn to Demeter. Translation, commentary, and interpretative essays*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Freud, S. (1967). *L'interprétation des rêves* (D. Berger (dir.), éd. rév. et augm., I. Meyerson, trad.). Paris : Presses universitaires de France. (Œuvre originale parue en 1926).

Freud, S. (1968). Deuil et mélancolie. Dans *Métapsychologie* (J. Laplanche et J.-B. Pontalis, trad., p. 145-171). Paris : Gallimard. (Œuvre originale parue en 1917).

Freud, S. (1976a). Au-delà du principe de plaisir. Dans *Essais de psychanalyse* (S. Jankélévitch, trad., nlle éd. revue et mise au point par A. Esnard, p. 7-81). Paris : Petite bibliothèque Payot. (Œuvre originale parue en 1927).

Freud, S. (1976b). Le moi et le ça. Dans *Essais de psychanalyse* (S. Jankélévitch, trad., nlle éd. revue et mise au point par A. Esnard, p. 177-234). Paris : Petite bibliothèque Payot. (Œuvre originale publiée en 1923).

Freud, S. (1987). *Trois essais sur la théorie sexuelle* (P. Koeppel, trad.). Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en 1905).

Freud, S. (1989). *Malaise dans la civilisation* (11e éd., Ch. et J. Odier, trad.). Paris : Presses Universitaires de France. (Œuvre originale publiée en 1929).

Freud, S. (1985a). Le début du traitement. Dans *La technique psychanalytique* (8e éd., p. 80-104). Paris : Presses universitaires de France. (Œuvre originale publiée en 1913).

Freud, S. (1985b). Les voies nouvelles de la thérapeutique. Dans *La technique psychanalytique* (8e éd., A. Berman, trad., p. 131-141). Paris : Presses universitaires de France. (Œuvre originale publiée en 1919).

Freud, S. (1985c). Observations sur l'amour de transfert. Dans *La technique psychanalytique* (8e éd., A. Berman, trad., p. 116-130). Paris : Presses universitaires de France. (Œuvre originale publiée en 1915).

Freud, S. (1985d). Répétition, remémoration et perlaboration. Dans *La technique psychanalytique* (8e éd., A. Berman, trad., p. 105-115). Paris : Presses universitaires de France. (Œuvre originale publiée en 1914).

Freud, S. (1992). Analyse avec fin et analyse sans fin. Dans *Résultats, idées, problèmes II, 1921-1938* (3e éd., J. Altounian, A. Balseinte, A. Bourguigon trad.). Paris : Presses universitaires de France, 1992. (Œuvre originale publiée en 1937).

Gadamer, H. (1996a). *L'héritage de l'Europe* (P. Ivernel, trad.). Paris : Payot & Rivages. (Œuvre originale publiée en ©1989).

Gadamer, H. (1996b). *Vérité et Méthode* (éd. intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, É. Sacre, trad.). Paris : Seuil. (Œuvre originale publiée en ©1960).

Grondin, J. (1993). Humanism and the hermeneutic limits of rationality. *Graduate faculty philosophy journal, 16*, 417-432.

Grondin, J. (1999). *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Grondin, J. (2003). *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris : Presses universitaires de France.

Grondin, J. (2006). *Herméneutique*. Paris : Presses universitaires de France.

Grondin, J. (2011). *À l'écoute du sens. Entretiens avec Marc-Antoine Vallée*. Anjou : Éditions Saint-Martin.

Grondin, J. (2012). Où en est l'herméneutique après la disparition de ses fondateurs ? Dans S. Castonguay et C. Sautereau (dir.), *Pratique et langage. Études herméneutiques* (p. 11-30). Québec : Presses de l'Université Laval.

Groneberg, M. (2004). Mythe et science autour du genre et de la sexualité : Éros et les trois sexes dans le banquet de Platon. Diogène, 208(4), 44-57. https://doi.org/10.3917/dio.208.0044

Grunenberg, A. (2016). Un risque majeur de la modernité. Dans Philosophie magazine. Hannah Arendt. La passion de comprendre, Hors-série, 28, 30-31.

Guizot, F. (1863). *Dictionnaire universel des synonymes de la langue française* (6e éd. revue et augm.). Paris : Didier.

Heidegger, M. (1958). L'homme habite en poète. Dans *Essais et conférences* (A. Préau, trad., p. 224-245). Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en 1954).

Heidegger, M. (1970). *Lettre sur l'humanisme*. (R. Munier, trad.). Paris : Aubier-Montaigne.

Heidegger, M. (1985). *Être et temps*. (10e éd., E. Martineau, trad.). (s. l.) : Authentica. (Œuvre originale publiée en 1927).

Heidegger, M. (1987). L'origine de l'œuvre d'art. Dans *Les chemins qui mènent nulle part* (W. Brokmeier, trad.). Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en 1962).

Hentsch, T. (2005). *Raconter et mourir* (2e éd.). Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Homère (2001). Hymne homérique à Déméter. Dans Hésiode, *Théogonie. Les travaux et les jours. Bouclier. Suivi des Hymnes homériques* (texte présenté, traduit et annoté par J.-L. Backès, p. 179-208). Paris : Gallimard.

Horbury, A. (2015). *Post-feminist impasses in popular heroine television. The Persephone complex*. Basingstoke, England: Palgrave Macmillan.

Ipperciel, D. (1998). La vérité du mythe : une perspective herméneutique-épistémologique. *Revue philosophique de Louvain, 4e série, 96*(2), 175-197. Récupéré de https://www.persee.fr/doc/phlou_0035_3841_1998_num_96_2_7081

Jager, B. (1978). Towards a phenomenology of the passions. In R. S. Valle & M. King, *Existential and phenomenological psychology* (vol. III, p. 341-357). New York: Oxford University Press.

Jager, B. (1983). Dwelling and the site of theorizing. *Duquesne studies in Journal of phenomenological psychology, 4*,153-180.

Jager, B. (1996). The obstacle and the threshold: two fundamental metaphors governing the natural and the human sciences. *Journal of phenomenological psychology, 27*(1), 26-48.

Jager, B. (1997). Concerning the festive and the quotidian: A phenomenological exploration of lived time. *Journal of phenomenological psychology*, *28*(2), 26-48.

Jager, B. (1998). Human subjectivity and the law of the threshold. In R. Valle (ed.), *Phenomenological inquiry in psychology* (pp. 87-108). New York: Plenum Press.

Jager, B., & Bourgeault, A. (2004). Le cabinet du Dr. Freud : La formation de l'esprit scientifique et les débuts de la psychothérapie. *Les Cahiers Gaston Bachelard*, Éditions Universitaires de Dijon, 6.

Jager, B. (2005). *Couple and cosmos: Plato and Freud on love and friendship*. Montréal : UQAM.

Jager, B. (2010). Towards a Psychology of Homo Habitants: A reflection on cosmos and universe. *Les Collectifs du Cirp, 1(éd. spéciale)*, 175-190.

Jankélévitch, V. (1977). *La mort*. Paris : Flammarion.

Jean (n.d.). Évangile selon Jean. In: *La Sainte Bible* (L. Segond, Trad.). Nouvelle Édition de Genève, 1975, pp. 1056-1085.

Kerényi, C. (1951). *The gods of the greeks*. London: Thames and Hudson.

Kerényi, C. (1991) Eleusis: archetypal image of mother and daughter (R. Manheim, trad.). Princeton, N.J. : Princeton University Press. (œuvre originale publiée en ©1960).

Kerényi, C. (1993a) De l'origine et du fondement de la mythologie. Dans C. Kerényi et C.-G. Jung, *Introduction à l'essence de la mythologie* (H. E. Del Medico, trad., p. 11-41). Paris : Payot & Rivages. (Œuvre originale publiée en ©1941).

Kerényi, C. (1993b) La jeune fille divine. Dans C. Kerényi, C. et C.-G. Jung, *Introduction à l'essence de la mythologie* (H. E. Del Medico, trad., p. 145-209) Paris : Payot & Rivages. (Œuvre originale publiée en ©1941).

Koyré, A. (1985). *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en ©1973).

Kulish, N. & Holtzman, D. (2008). *A story of her own. The female oedipus complex re-examined and renamed*. Lanham, Md.: Jason Aronson.

Lacroix, A. (2016). Le flux s'est engouffré dans nos vies. Dans *Philosophie magazine. Hannah Arendt. La passion de comprendre, Hors-série, 28,* 106-108.

Laplanche, J. et Pontalis, J.-B. (1988). Vocabulaire de psychanalyse (9e éd., D. Lagache, dir.). Paris : Presses universitaires de France. (Œuvre originale publiée en ©1967).

Levet, B. (2016). Du verbe à l'action. Dans *Philosophie magazine. Hannah Arendt. La passion de comprendre, Hors-série, 28,* 104-105.

Levinas, E. (2007). *Le temps et l'autre* (9e éd.). Paris : PUF. (Œuvre originale publiée en ©1979).

Loraux, N. (1990). *Les mères en deuil*. Paris : Seuil.

Marcel, G. (1940). *Essai de philosophie concrète*. Paris : Gallimard.

Marino, A. (1981). *L'herméneutique de Mircea Eliade* (J. Gouillard. trad.). Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en ©1980).

May, R. (1975). *The courage to create*. London: W. W. Norton & Company.

Méautis, G. (1959a). *Les Dieux de la Grèce et les mystères d'Eleusis*. Paris : Presses universitaires de France.

Méautis, G. (1959b). *Mythologie grecque*. Paris : Albin Michel.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.

Mylonas, G. E. (1961). *Eleusis and the eleusinian mysteries*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Quintin, J. (2016). L'herméneutique à la recherche de la condition humaine et des idées perdues. *Revue de recherches qualitatives, 35*(2), 183-206.

Otto, W. F. (1939, version 1978). The meaning of the eleusinian mysteries (R. Manheim, trad.). In J. Campbell (ed.), *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbook. Bollinger Series* (vol. 2, p. 14-31). Princeton, N.J.: Princeton University Press. (Œuvre originale publiée en ©1955).

Parca, M. & Tzanetou, A. (2007). *Finding Persephone. Women's ritual in the ancient mediterranean*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

Paz, O. (1971). *Liberté sur parole*. Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en ©1966).

Pollefeys, P. (1996-2018). La jeune fille et la mort. Dans *La mort dans l'art*. Récupéré de http://www.lamortdanslart.com/fille/fille.htm

Pontalis, J,-B (1983). *Entre le rêve et la douleur*. Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en 1977).

Pontalis, J.-B. (1988). *Perdre de vue*. Paris : Gallimard.

Reinach, S. (1918). Le Narcisse dans Homère et dans Sophocle. *Revue archéologique, Cinquième Série, 8,* 301-316. Récupéré de http://www.jstor.org/stable/41029857

Rey, A., Tomi, M., Hordé, T. et Tanet, C. (1992). *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris : Dictionnaires Le Robert.

Richir, M. (1993). *Le corps. Essai sur l'intériorité*. Paris : Hartier.

Ricœur, P. (1960). *Finitude et culpabilité – La symbolique du mal*. Paris : Aubier-Montaigne.

Ricœur, P. (1965). *De l'interprétation*. Paris : Seuil.

Ricœur, P. (1969). *Le conflit des interprétations*. Paris : Seuil.

Ricœur, P. (1975). *La Métaphore vive*. Paris : Seuil.

Ricœur, P. (1986). *Du texte à l'action*. Paris : Seuil.

Ricoeur, P. (2009). *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire* (3e éd.). Paris : Seuil. (Œuvre originale publiée en ©1950).

Rilke, R. M. (1903). *Lettres à un jeune poète et autres lettres*. Paris : Seuil.

Rosso, F. (1998a). La tradition d'Homère... ou Homère dans la tradition ? Dans Homère, *Des héros et des dieux* (hymnes traduits, présentés et annotés par F. Rosso, p. 7-24). Paris : Arléa.

Rosso, F. (1998b). Quelques remarques préliminaires sur la formation du panthéon grec. Dans Homère, *Des héros et des dieux* (hymnes traduits, présentés et annotés par F. Rosso, p. 25-30). Paris : Arléa.

Rosso, F. (1998c). Notes sur l'Hymne à Déméter. Dans Homère, *Des héros et des dieux* (hymnes traduits, présentés et annotés par F. Rosso, p. 153-162). Paris : Arléa.

Rudhardt, J. (1978). À propos de l'hymne homérique à Déméter. *Museum Helveticum : revue suisse pour l'étude de l'Antiquité classique, 35*(1), 1-17. http://doi.org/10.5169/seals-27769

Rudhardt, J. (1992). *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (2e éd., vol. 3). Paris : Picard.

Rudhardt, J. (2006). *Les dieux, le féminin, le pouvoir. Enquêtes d'un historien des religions*. Genève, Suisse : Labor et Fides.

Sédat, J. (2009). Du bon usage de l'objet chez Winnicott. De la spatule à la relation analytique. *Figures de la psychanalyse, 18*(2), 23-38. http://doi.org/10.3917/fp.018.0023

Schotte, J. (2006). Esquisse phénoménologique de la rencontre primordiale. Dans *Psychose, vie quotidienne et psychothérapie institutionnelle* (p. 103-112). Toulouse : ERES. https://doi.org/10.3917/eres.delio.2006.02.0103

Seldeslachts, H. (2001). *Étude de morphologie historique du verbe latin et indo-européen.*

Shultzman, H. (2008). *Psychanalyse et humanisme. Manifeste contre les impostures de la pensée dominante*. France : *In*Text.

Suter, A. (2005). The Narcissus and Pomegranate: An archeology of the homeric hymn to Demeter. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Taminiaux, J. (2016). Comment Arendt a déconstruit Heidegger. Dans *Philosophie magazine. Hannah Arendt. La passion de comprendre, Hors-série, 28,* 86-90.

Thiboutot, C. (2005). Psychanalyse et poético-analyse. *Cahiers Gaston Bachelard. Bachelard et la psychanalyse, 6,* 36-52.

Thiboutot, C. (2009). *Création et humanisation dans le mythe de Prométhée.* Conférence présentée *à l'UQAM, Montréal.*

Thiboutot, C. et Bertrand, S. (2012). Psychothérapie, existence, événement de la compréhension. Quelques considérations herméneutiques. *Revue québécoise de psychologie, 33*(2), 49-64.

Vernant, J.-P. (1985). *La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne.* Paris : Hachette.

Vernant, J.-P. (1990). *Mythe et religion en Grèce ancienne*. (éd. française et introduction). Paris : Seuil. (Œuvre originale publiée en ©1987).

Vernant, J.-P. (1992). *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris : Seuil. (Œuvre originale publiée en ©1974).

Vernant, J.-P. (1996). *Mythe et pensée chez les Grecs. Étude de psychologie historique* (2e éd.). Paris : La Découverte. (Œuvre originale publiée en ©1965).

Vialet-Bine, G. (2009). Masochisme et pulsion de mort. Les trois masochismes. *Che vuoi ?, 32*(2), 59-71.

Winnicott, D. (1974). The Fear of Breakdown. *International review of psychoanalysis, 1,* 103-107.

Winnicott, D. (1975). Jeu et réalité (C. Monod & J.-B. Pontalis, trad.). Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en ©1971).

Zaltzman, N. (1998). *De la guérison psychanalytique*. Paris : Presses universitaires de France.