La toute-puissance : entre mythe et raison

Jacquy Chemouni

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1766>

DOI : 10.4000/kentron.1766

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2006

Pagination : 13-43

ISBN : 2-84133-296-0

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Jacquy Chemouni, « La toute-puissance : entre mythe et raison », *Kentron* [En ligne], 22 | 2006, mis en ligne le 21 mars 2018, consulté le 17 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1766> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1766>

Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

LA TOUTE-PUISSANCE : ENTRE MYTHE ET RAISON

L'illusion d'une dichotomie entre raison et affect¹

Depuis la philosophie grecque antique jusqu'à nos spéculations marxistes et historico-structurales les plus récentes, en passant par les travaux de Boas, Tylor, Frazer, Eliade, Lévi-Strauss et autres, l'analyse des mythes consiste, pour l'essentiel, à réduire et, dans le meilleur des cas, à effacer la distance supposée qui sépare le *mythos* du *logos*, termes qui, à l'origine, avaient la même signification, *parole*. *Logos* était utilisé pour désigner la parole empreinte de sens, alors que *mythos* a signifié, au moins jusqu'au V^e siècle avant notre ère, la parole dite, et plus tard la parole de la tradition, la parole sacrée, la légende des dieux, enfin le mythe tel que nous le considérons généralement aujourd'hui.

Les termes grecs *mythos* et *logos* ont depuis des siècles donné lieu à plusieurs interprétations et suscité de nombreux commentaires. Aucun autre terme de la langue homérique n'a, nous semble-t-il, trouvé auprès du public profane un intérêt aussi grand. Les raisons de cette attention sont diverses et multiples. Au-delà de leur contexte linguistique, ces termes mettent en perspective, dans une sorte de lien dialectique qui tantôt les oppose, tantôt les rapproche ou les rend complémentaires, deux réalités, la raison et le sentiment, au cœur même de la nature psychique de l'individu, de sorte que le mythe ne saurait être défini de manière exclusive par l'un ou l'autre de ces termes.

Au-delà du contexte culturel dans lequel les mythes s'expriment, en dehors des réalités sociales et politiques qu'ils reflètent ou dont ils seraient la conséquence, cet ensemble d'énoncés discursifs nous parle avec une étrange familiarité. Celle-ci est à juste titre comprise comme l'expression universelle du contenu du mythe. Ce dernier traduirait les préoccupations, les fantasmes ou les espoirs auxquels chaque être humain, sous toutes les latitudes, est confronté. Quels que soient les protagonistes manifestes, sphinges, guépards, dragons, ou humains, etc., les figures rhétoriques

1. Nous utilisons le terme d'affect dans un sens catégoriel qui regroupe tous les aspects subjectifs et qualitatifs de la vie émotionnelle du point de vue psychanalytique. Les expressions de plaisir, sentiment, désir, psychosexualité sont utilisées dans cette étude de manière synonymique.

ou les extravagances de toutes sortes qui peuplent l'univers du mythe, et quel que soit également le type de savoir que l'on attend qu'il nous livre (histoire de l'origine de l'homme, expression des tréfonds de l'âme, d'un monde inconscient en proie aux ténèbres existentielles, traduction du monde social et politique dans lequel il évolue, ou manifestation de la rationalité de l'expression humaine exprimée à l'insu du sujet), le mythe sert indubitablement à structurer une réalité.

Rien donc de plus évident aujourd'hui que de considérer la mythologie comme une narration qui fait savoir. Depuis que les Grecs eux-mêmes se sont interrogés sur leurs mythes jusqu'aux travaux comparatistes et structuralistes de ce siècle, en passant par les philosophes, de Platon à Cassirer, et les pionniers, au milieu du XIX^e siècle, de la science mythologique (Max Müller, Andrew Lang, etc.), la question récurrente qui hante les esprits est celle de savoir de quoi parle le mythe. Vaste programme qui a suscité, on s'en doute, les réponses les plus variées et les plus antinomiques. Il est probable que tous ces aventuriers à la recherche de la compréhension de l'esprit tomberaient aisément d'accord pour dire que le mythe parle du rapport de l'homme au monde sensible. Personne ne semble jamais avoir douté de son utilité. Tous admettent – l'évidence de l'évolution des croyances ne le confirme-t-elle pas ? – que cet ensemble discursif correspond à une manière de croire révolue ou à un savoir achevé et dépassé. Cette assurance est-elle aussi solide qu'on le croit ? Dans le sillage de ce questionnement, le mythe est ainsi apparu comme une étape par laquelle l'humanité devait nécessairement passer pour atteindre sa pleine maturité.

Nous ne reprendrons pas les nombreux débats qui ont au moins eu le mérite de ne jamais laisser historiens, philosophes, psychologues, anthropologues ou mythologues être gagnés par un sommeil dogmatique. Le mythe n'a cessé de faire penser, c'est dire combien lui-même pense. Mais la question essentielle consiste à circonscrire ce qu'on entend par « penser ». Le terme n'est pas ici à comprendre uniquement comme l'expression d'une opération cognitive ou intellectuelle combinant les représentations. Il doit aussi être considéré dans son acception commune, à savoir l'idée, somme toute assez simple et évidente, qu'il exprime quelque chose, un sentiment, une idée, un jugement, etc. Depuis l'Antiquité, le mythe fait l'objet de tentatives systématiques d'interprétations qui tantôt tentent de saisir l'intériorité subjective qu'il recèle, tantôt s'en éloignent pour ne figurer que le fonctionnement de l'esprit ou des relations sociales. L'ignorance de la manière dont il fut vécu a probablement participé au changement de paradigme, du mythe comme vécu au mythe comme pensée.

S'il a fallu attendre que se dévoile à notre conscience le visage barbare que la science peut parfois revêtir pour que la raison perde de sa superbe, il n'en reste pas moins que la critique de cette dernière ne s'est pas engagée au nom de la valorisation ou de la reconnaissance d'un quelconque savoir. Cette critique n'avait pas pour finalité de mieux structurer la connaissance, mais plutôt d'apporter en quelque sorte plus de raison à la raison, et d'éviter que celle-ci ne soit plongée dans l'obscurité, ni

ne constitue une fin en soi, incapable de percevoir les dérives auxquelles elle conduit parfois. Cette critique de la raison, dont l'École de Francfort est le représentant le plus illustre, s'est faite au détriment du mythe. L'inventeur de la psychanalyse a développé la même stratégie qui voit dans le mythe non pas une raison qui n'aurait pas sa raison d'être, mais l'expression d'un fonctionnement pulsionnel archaïque oblitérant la bonne perception des réalités endo- ou exopsychiques. Le mythe résulterait alors d'une incapacité à asseoir la raison au cœur de l'humain ou d'une affectivité soumise au seul principe de plaisir.

La raison – que sert à traduire généralement le terme grec *logos* – dont le procès s'est ouvert avec Descartes, mais surtout avec les Lumières, est cette faculté à argumenter de manière cohérente et compréhensible en prenant en compte, ou en révélant la réalité, sans en pervertir la perception. Cette définition présuppose que le fonctionnement psychique de ceux qui adhèrent aux mythes se caractérise par une incapacité ou, du moins, une capacité restreinte, ou infantile selon Freud, à discourir rationnellement et à capter la réalité pour ce qu'elle est. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que notre langue ne fournit pas de substantif pour qualifier les personnes qui croient aux mythes, comme il en existe *a contrario* pour désigner celles qui adhèrent à une croyance religieuse. Que la langue d'Homère ait fait l'impasse sur un tel vocable, il n'y a là rien de bien surprenant au regard de la place omniprésente du mythe dans la Grèce antique et de la manière dont il est considéré. Mais que les historiens des religions et les mythologues n'aient jamais éprouvé la nécessité ou le besoin de nommer celui qui croit aux mythes étonne, mais ne relève pas du hasard. Trop soucieux d'une reconnaissance scientifique – d'abord sous l'égide du positivisme, puis sous celle du structuralisme – incapables de penser l'extravagance des mythes et d'expliquer pourquoi ceux-ci étaient l'objet de croyances malgré leur contenu défiant les lois et les perceptions de la réalité, plus préoccupés d'historiciser le mythe ou de s'interroger sur ce qu'il révèle de l'esprit, et convaincus que, telle la grâce, l'esprit cartésien ne les avait pas touchés de son souffle, ils se sont contentés de dénoncer la naïveté enfantine des "croyants" – quand ils ne l'ont pas tout bonnement qualifiée d'infantile – sans, à quelques rares exceptions, se demander ce que traduisait cette croyance ni s'interroger sur son sens.

Ainsi, par un subterfuge du raisonnement, le mythe traduirait un esprit sans raison et / ou une psyché au développement affectif immature. Cette opposition néglige la diversité culturelle et suppose que certains peuples n'ont pu, pour ainsi dire, s'inscrire dans l'histoire. On a ainsi cru déceler chez les peuples « primitifs » ou ayant existé dans une lointaine antiquité, pour lesquels la mythologie constitue l'outillage mental privilégié, une absence ou une insuffisance de la raison couplée à un développement affectif lui aussi limité. Un tel constat confine à l'absurdité tant nul n'ignore les prouesses dont ces peuples firent et font preuve dans leur organisation sociale et leur adaptation à un environnement souvent particulièrement hostile.

À défaut de pouvoir mettre en évidence ce déficit chez les croyants en la mythologie, on s'est alors – retour du refoulé ? – attelé à le débusquer dans l'organisation même des mythes.

Derrière ce constat d'une absence de raison ou de son caractère limité, s'affirme également, de manière voilée – ce sujet ayant longtemps échappé à l'investigation de la psychologie et à l'intérêt des anthropologues – l'idée d'un état mental affectif au développement incomplet, retardé ou même pathologique. La raison est d'emblée perçue dans un lien organique au monde des sentiments. Les croyances aux mythes révéleraient autant l'existence d'une irrationalité prédominante qu'elles dévoileraient un fonctionnement affectif retardé. S'établit alors une identité de fonctionnement entre le primitif et l'enfant ou avec le malade mental. Mais, paradoxalement, ce qu'on n'a pu observer ou comprendre chez les Anciens ou les Primitifs, à savoir une structure affective pleinement développée et une rationalité subtile, il semble qu'on l'ait par contre clairement perçu ou déduit d'une analyse des productions culturelles, en l'occurrence des mythes. Ce qui est dénié aux Primitifs s'affirme pourtant dans toute sa plénitude dans l'analyse du mythe. En ce qui concerne l'approche psychanalytique, le constat est patent : les analyses que Freud propose des mythes établissent généralement la présence d'une organisation psychique bien plus évoluée que celle qu'il attribue à la mentalité primitive et sans qu'elle soit nécessairement de nature névrotique.

Il nous faudra donc au cours de ce travail analyser plus en détail cette dérive de la raison dont le mythe n'a pu reconnaître la présence, où, pourtant, il s'affirmait sans altération. Il nous faudra comprendre les causes qui ont conduit cette raison à ne discerner qu'un état psychoaffectif infantile là où elle se manifestait dans toute son intégrité – certes sous une apparence particulièrement difficile à appréhender. L'ethnocentrisme ayant jeté ses derniers rayons et achevé d'éblouir, la voie semble aujourd'hui ouverte à ces interrogations qui, en fin de compte, nous éclaireront bien plus sur nous-mêmes que sur la mentalité primitive, sur notre manière de concevoir l'esprit plutôt que sur celle d'un peuple ou d'une époque précise. Ce sujet a été repris dans le but d'en modifier l'analyse et surtout les conclusions. Mais, aussi propices que soient ces nouvelles approches, dès lors qu'elles expulsent tout ethnocentrisme et accordent à la psyché une dimension universelle qui ne se limiterait pas à sa structure ou à ses mécanismes, mais lui reconnaîtrait un développement identique pour tout être du phylum humain, elles ne gagneront guère en pertinence, pour peu que persiste un abord du sujet soit selon la raison, soit selon l'affect. Cette dichotomie toute cartésienne, plus ou moins savamment justifiée et en cours de restauration à la lumière des avancées des sciences cognitives, a maintenu, nourri et légitimé la vision ethnocentriste des primitifs. Plus qu'une simple séparation entre deux sphères de l'esprit, dont la rencontre n'a jamais paru harmonieuse lorsqu'elle ne semblait pas tout simplement contre nature, s'est établi un véritable clivage, une

fissure au sein même d'un ensemble que pourtant les deux entités abritaient. On a transformé une habitation en une cohabitation, on a discoursu en accréditant l'idée que la compréhension de l'homme primitif ou de l'intelligibilité de son système de pensée ne pouvait se faire qu'en se cantonnant à l'étude d'une seule de ses réalités psychiques : soit le versant affectif, soit le pôle de la raison. Les prémisses laissant déjà entendre la conclusion, on n'a généralement guère eu de difficultés, malgré la multitude et la diversité des faits relevant tantôt de la raison, tantôt du monde des affects, à ne percevoir comme opérante qu'une seule de ces réalités. Et quand bien même la réalité constituée par l'expression des sentiments ou de la raison eût-elle été clairement admise, ces deux mondes étaient jugés incompatibles, de sorte que leur distinction devenait aléatoire et sans incidence heuristique. Bien des analyses sur la raison des Primitifs – les travaux de Lévy-Bruhl sur l'âme primitive l'illustrent abondamment – portent en fait leur intérêt sur ce qui relève de leur expression affective. Il en va de même lorsqu'on aborde les causes affectives des conduites.

Rappelons ce truisme : les relations que les humains entretiennent avec eux-mêmes, autrui et le monde environnant ne se limitent pas à l'un de ces deux domaines animiques. L'oubli de cette évidence, le maintien de ce clivage ou le choix d'appréhender l'esprit alternativement selon l'une ou l'autre de ces réalités font de nous des chercheurs hémiplegiques. L'opposition entre la raison et l'affect est loin de la pertinence dont on lui fait crédit. Elle éloigne – plus qu'elle ne rapproche – de l'appréhension de la spécificité des réalités de l'esprit.

L'analyse des mythes traduit de manière paradigmatique ce présupposé idéologique. Tantôt elle ne retient que la seule dimension affective (Freud et ses disciples), tantôt elle n'appréhende que ses composantes cognitives (Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss et le courant qui s'en réclame). Non seulement ces approches feignent d'ignorer que les mythes ne reflètent pas l'esprit ou le monde de la psychosexualité, ou n'ont pas pour vocation de signifier comment ces derniers fonctionnent, mais elles proposent des conclusions souvent éloignées de leur perspective initiale. Le constat s'impose pour Freud qui développe sa réflexion sur le monde pulsionnel pour conclure sur des considérations intellectuelles.

Les travaux de Lévy-Bruhl et de Freud, le premier à partir d'une attention quasi exclusive portée au registre cognitif, le second en se limitant à la perspective de la psychosexualité, offrent un aperçu exemplaire des dérives auxquelles conduit une analyse des conduites humaines basée sur la seule prise en considération de l'un de ces registres.

Une mentalité prélogique

Les anthropologues n'ont pas manqué de dénoncer chez Lévy-Bruhl une approche ethnocentriste et peu concluante du concept de logique, tel qu'il le met en œuvre

dans *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*², et qui le conduit à postuler l'existence d'une mentalité primitive distincte de celle que nous rencontrons dans nos sociétés contemporaines. La dérive de cette entreprise ne tient pas uniquement à une appréciation ou à une application mal fondée du concept de logique, qui attribue à l'intellect ce qui relève du monde des affects. Même s'il reconnaît que l'absence de logique des primitifs résulte d'une *contamination* de la raison par les sentiments, il ne réussit pourtant pas, trop soucieux de préserver la prévalence épistémologique à l'intellectuel, seul domaine digne de retenir son attention de chercheur, à déceler, sous l'apparente extravagance des croyances, la logique qui y règne.

L'objectif de Lévy-Bruhl est de « déterminer en quoi consiste cette différence, et [d']établir les lois les plus générales qui sont propres à la mentalité des primitifs »³. Il s'inscrit en opposition à Comte à qui il reproche de ne pas avoir perçu que la loi des trois états ne s'applique pas à toutes les sociétés humaines. Bien avant Freud, et à la suite des travaux de Taylor, Lang et Frazer, dont il ne partage pas l'orientation évolutionniste, et des recherches du psychologue Ribot exposées dans la *Logique des sentiments*, il est persuadé de l'existence d'une mentalité « inférieure » propre aux primitifs. Comme ces précurseurs, il est convaincu de la portée opératoire de la méthode comparatiste, laquelle permet de postuler l'existence d'une mentalité « sauvage » opposée à une mentalité « civilisée ». L'ethnologue français leur reproche cependant de s'être en quelque sorte arrêtés en chemin et de ne pas avoir posé la question d'une éventuelle similitude entre, d'une part, les représentations collectives des sociétés primitives et les fonctions mentales qui les sous-tendent, et, d'autre part, celles de nos sociétés contemporaines qui reflètent une mentalité fondamentalement différente. En d'autres termes, la logique des primitifs serait-elle identique à la nôtre ?

D'emblée il apparaît clairement à Lévy-Bruhl que les primitifs souffrent d'un déficit de rationalité. Il part, pour la critiquer, de la conception de Taylor développée dans *Primitive Culture* selon laquelle les mythes, la magie, les rites funéraires, etc., correspondent à un besoin d'explication rationnelle. S'il situe ces différentes représentations sur le plan intellectuel ou cognitif, elles lui paraissent par contre fortement imprégnées d'émotion :

Il faut entendre, par cette forme de l'activité mentale chez les primitifs, non pas un phénomène intellectuel ou cognitif pur, ou presque pur, mais un phénomène plus complexe, où ce qui pour nous est proprement « représentation » se trouve encore confondu avec d'autres éléments de caractère émotionnel ou moteur, coloré, pénétré par eux, et impliquant par conséquent une autre attitude à l'égard des objets représentés⁴.

2. Lévy-Bruhl 1951.

3. *Ibid.*, 3.

4. *Ibid.*, 29.

Selon Lévy-Bruhl, les représentations des primitifs diffèrent de celles de l'homme civilisé en ce qu'elles ne possèdent pas de caractère logique tout en leur apparaissant parfaitement réelles. Bien que ces primitifs détiennent un appareil cérébral identique au nôtre, leurs perceptions passent par le crible d'un esprit différent, ce que traduisent les images qu'ils reproduisent, aux dimensions inexactes, disproportionnées et aux couleurs sans fondement objectif, preuve pour Lévy-Bruhl de leur manque d'objectivité et d'objectivation.

Que les croyances animistes, au surnaturel, aux revenants, etc., existent chez les peuples civilisés, Lévy-Bruhl l'admet volontiers. S'il reconnaît qu'elles peuvent témoigner chez ces derniers de la survivance d'un état mental ancien, archaïque, il refuse de les considérer comme l'expression, même atténuée, de la mentalité des primitifs. La différence essentielle entre les croyances des primitifs et celles des peuples civilisés tient à ce que ces derniers délimitent clairement ce qui appartient au registre de la réalité de ce qui s'en écarte. Les primitifs, quant à eux, n'établissent pas ce rapport, en raison d'une impossibilité à établir une causalité entre les événements :

C'est pourquoi la mentalité des primitifs peut être dite *prélogique* à aussi juste titre que *mystique*. Ce sont là deux aspects d'une même propriété fondamentale, plutôt que deux caractères distincts. Cette mentalité, si l'on considère plus spécialement le contenu des représentations, sera dite mystique – et prélogique, si l'on en regarde plutôt les liaisons. *Prélogique* ne doit pas non plus faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique. A-t-il jamais existé des groupes d'êtres humains ou préhumains, dont les représentations collectives n'aient pas encore obéi aux lois logiques ? Nous l'ignorons : en tout cas, c'est fort peu vraisemblable. Du moins, la mentalité des sociétés de types inférieurs, que j'appelle *prélogique*, faute d'un nom meilleur, ne présente pas du tout ce caractère. Elle n'est pas *antilogique* ; elle n'est pas non plus *alogique*. En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit d'abord à la loi de participation. Ainsi orientée, elle ne se complait pas gratuitement dans la contradiction (ce qui la rendrait régulièrement absurde pour nous), mais elle ne songe pas non plus à l'éviter. Elle y est plus souvent indifférente. De là vient qu'elle est si difficile à vivre⁵.

Ainsi, ce qui distingue l'esprit du primitif et celui du civilisé ne porte pas sur une différence de degré, mais sur la nature même de leurs esprits respectifs. En raison de la spécificité intellectuelle de chacune d'elles, il serait vain, selon l'anthropologue français, de tenter de mettre en correspondance la mentalité prélogique spécifique des sociétés primitives et la mentalité logique des peuples civilisés. Le fossé qui les sépare serait tel que l'une exclurait l'autre :

5. *Ibid.*, 78-79.

Le logique et le prélogique, dans la mentalité des sociétés inférieures, ne se superposent pas en se séparant l'un l'autre, comme l'huile et l'eau dans un vase. Ils se pénètrent réciproquement, et le résultat est un mélange dont nous avons grand'peine à laisser indistincts les éléments. Comme dans notre pensée, l'exigence logique exclut, sans transaction possible, tout ce qui lui est évidemment contraire, nous ne pouvons nous adapter à une mentalité où le logique et le prélogique coexistent, et se font sentir en même temps dans les opérations de l'esprit. La part prélogique qui subsiste dans nos représentations collectives est trop faible pour nous permettre de restituer un état mental où le prélogique, qui domine, *n'exclut pas* le logique⁶.

Ainsi la mentalité des peuples inférieurs non seulement ne serait guère apte à utiliser des concepts, mais serait également dans l'impossibilité d'en disposer. Ses études sur les cultures primitives conduisent toutefois Lévy-Bruhl à reconnaître que la langue de ces peuples a recours aux concepts. Mais ceux-ci ont la particularité d'être essentiellement mystiques, plaçant de ce fait leurs abstractions sous le sceau du prélogique, à la différence des concepts qu'utilisent les civilisés. Alors que ces derniers réussissent à ordonner les concepts, la mentalité primitive, quant à elle, n'y parvient pas.

Pour elle, les récoltes, les bienfaits ou la mort sont perçus comme la conséquence directe de l'influence d'un esprit. Les diverses activités comme la chasse ou la pêche, ou même le système numérique, sont appréhendés comme des objets magiques.

Les mythes sont également le produit de la mentalité primitive.

[Ils] apparaissent quand elle s'efforce de réaliser une participation qui n'est plus sentie comme immédiate, quand elle a recours à des intermédiaires, à des véhicules, destinés à assurer une communion qui n'est plus vécue⁷.

Les mythes exposent des réalités mystiques qui, du point de vue émotionnel, diffèrent de ce qu'ils représentent pour nous.

Homme de son temps, Freud partage cette vision d'une mentalité primitive, à la nature profondément éloignée de celle de l'homme civilisé. S'appuyant sur des considérations psychoaffectives, il tente d'en proposer une vision psychanalytique dans *Totem et tabou*.

La pensée : entre toute-puissance et raison

En considérant le mythe comme une forme d'expression dont l'humanité se serait progressivement libérée, Freud se rattache à tout un courant ethnographique profondément imprégné par le darwinisme. Mais, alors que ce courant concentre

6. Lévy-Bruhl 1951, 113.

7. *Ibid.*, 434.

ses analyses sur la seule dimension de la raison, Freud l'aborde sous l'angle de la vie psycho-affective, sans limiter ses investigations au seul monde pulsionnel. Il innove en mettant en perspective affect et raison dans un jeu d'interdépendance, cette dernière œuvrant dès lors que s'estompe la toute-puissance du désir. Cette toute-puissance du désir caractérise le mode de pensée mythologique, dont le déclin ouvre la voie à l'affirmation de la pensée rationnelle, déclin progressif que Freud se garde bien de dater historiquement, comme il n'évoque pas les implications, tant sur le plan affectif qu'intellectuel, de la disparition du savoir mythique. Il se contente de constater qu'à un moment précis de l'histoire humaine, la mythologie n'est plus apparue comme le crépuscule de la pensée ; ni lueur pour en précéder la manifestation, ni horizon qui en confirme l'aboutissement.

C'est moins pour rechercher des lois de la nature, à l'instar des trois âges de l'humanité de Vico (divin, héroïque, humain), que pour appréhender le progrès de l'espèce humaine dans ses rapports avec la nature, comme s'y attelle Auguste Comte avec sa célèbre conception des trois états, que Freud se voit conduit à une psychanalyse évolutionniste. Le point de départ de sa réflexion trouve incontestablement son ancrage dans l'œuvre des anthropologues. Force est d'admettre à ce sujet quelques similitudes entre ses idées et celle d'un Morgan, d'un Frazer, ou d'un Taylor, mais Freud ne fait pas mention de leur influence ou d'une éventuelle dette contractée à leur égard.

Dans *La société archaïque*, ouvrage auquel se réfère parfois Freud, Lewis Morgan propose une division de l'histoire de l'humanité en trois étapes principales : la sauvagerie, la barbarie et la civilisation. Frazer, auteur d'études anthropologiques considérables comme *Rameau d'or* et *Totemism and exogamy*, qui nourriront la réflexion freudienne présentée dans *Totem et tabou*, élaborera lui aussi une théorie de l'histoire de l'humanité qui est, parmi celles en vogue à l'époque de Freud, l'une des plus connues. Les travaux d'Edward Taylor ne sont probablement pas non plus sans lien avec l'idée freudienne selon laquelle les peuples dits primitifs représentent des stades antérieurs de l'humanité. Cet anthropologue fut l'un des premiers à défendre l'idée de l'unité psychique de l'homme. Il s'attacha à démontrer la survivance du passé dans les sociétés civilisées, idées que Freud ne cessera de souligner tout au long de ses écrits. Précurseur de la tripartition freudienne, Taylor postule l'existence de trois stades par lesquels l'humanité serait passée depuis ses origines : la magie, la religion et la science. Mais, à la différence du fondateur de la psychanalyse, sa conception ignore le registre affectif et met l'accent sur le développement de l'intellect. La magie proposerait une théorie de la causation, dans la mesure où un phénomène magique succède toujours à un autre. Taylor fait ainsi de la magie une prescience, qui, à sa manière, tente de dégager des lois de la nature. Les primitifs furent ainsi peu à peu conscients de l'impossibilité de rattacher les phénomènes de la nature aux causes qu'ils pensaient dégager. Ils en vinrent alors à supposer l'existence

d'un être surnaturel ou surhumain. Tout comme Freud, Taylor émet l'hypothèse d'une évolution de l'esprit, ce qui permet de rejeter les explications basées sur l'existence d'une spiritualité supérieure et d'adhérer à l'exégèse scientifique. L'influence de Taylor sur Freud est probablement plus importante qu'il n'y paraît de prime abord. La relation d'identité établie par Freud entre le primitif et l'enfant, ou entre le primitif et le névrosé, sujet que nous aborderons plus loin, n'est pas non plus étrangère aux idées de l'anthropologue qui parle de « philosophie enfantine primitive »⁸ et de « sociétés dégénérées »⁹.

Mais, en homme des Lumières, Freud élabore une vision de l'humanité pensée en termes de progrès et de rationalité. Adeptes de la pensée évolutionniste (Darwin), sans laquelle il n'aurait pu formuler sa conception de la psyché¹⁰, convaincu de l'existence de la transmission de caractères acquis (Lamarck) qui lui sert à justifier la conception qu'il avance dans son *Moïse*¹¹ sur le caractère du Juif, et partisan de la thèse selon laquelle l'ontogenèse reproduit la phylogenèse (Haeckel)¹², il pose ainsi le postulat que, depuis sa naissance, l'humanité aurait évolué en passant par différents stades psychoaffectifs. Le développement ontogénétique de la libido répéterait ainsi le développement phylogénétique. Cette perspective évolutionniste franchit un pas de plus lorsqu'il affirme dans un texte rédigé en 1915, mais qu'il ne publiera pas, « Vues d'ensemble des névroses de transfert », l'existence d'un lien entre un type de pathologie donné et une phase de l'humanité¹³, considérations qui font écho à la célèbre homologie entre névrose obsessionnelle et religion¹⁴.

À l'instar des hommes de sciences de son temps, convaincus de la pertinence des théories darwiniennes de l'évolution des espèces, Freud veut intégrer ses découvertes

8. Cité par Lévy-Bruhl 1951, 15.

9. *Ibid.*, 18.

10. Pour une interrogation de l'inconscient avant Freud et en dehors de Freud, voir Eustache, Lechevalier & Viader 1998, 207-237.

11. Freud 1987.

12. Ritvo 1990.

13. Voir Freud 1988, « Vues d'ensemble des névroses de transfert », écrit en 1915 et publié pour la première fois en 1985. Il écrit par exemple : « On a ici l'impression que l'histoire du développement de la libido répète une portion beaucoup plus ancienne du développement de celle du moi, [la] première répète peut-être [les] conditions [de vie] de la généalogie des vertébrés, tandis que [la] dernière est dépendante de l'histoire de l'espèce humaine. Or, il existe une série à laquelle on peut rattacher diverses pensées de grande portée. Elle apparaît quand on retrouve les Ψ névroses de transfert seulement selon le moment où elles surviennent d'ordinaire dans la vie instinctuelle » (290-291). « Mais on peut établir une autre série, phylogénétique, qui suit effectivement un cours parallèle à la série temporelle des névroses » (292). « Notre première hypothèse affirmerait donc que l'humanité, sous l'influence des privations que l'irruption de l'époque glaciaire lui imposa, est, généralement, devenue *anxieuse* » (293). Il appartiendra à Ferenczi de développer cette approche phylogénétique des psychopathologies (Ferenczi 1924).

14. Freud 1973.

psychanalytiques dans les séquences de l'évolution. Cette perspective obéit à plusieurs ambitions. En premier lieu, elle fait de la psychanalyse une discipline qui s'inscrit totalement dans le mouvement scientifique alors dominant, ce qui, en second lieu, lui permet de revendiquer, malgré une méthodologie proche des sciences de l'esprit, une place au sein des sciences de la nature. Enfin, la perspective évolutionniste permet à la psychanalyse de participer au débat alors essentiel sur l'origine et la spécificité de l'humanité.

Comme beaucoup de ses contemporains, Freud a cru que les sociétés primitives représentaient le premier stade de l'évolution de l'humanité et qu'elles permettraient de comprendre sa préhistoire ainsi que le mode archaïque de penser. Le progrès irait ainsi de l'irrationnel au rationnel, de la domination du plaisir à celle de la réalité. On pourrait alors ainsi poser les fondements d'une sorte de typologie évolutive des sociétés, subdivisées entre peuples inférieurs et peuples supérieurs, les uns détenteurs du raisonnement scientifique, les autres du raisonnement infantin. Avec le risque que cette manière de concevoir l'histoire humaine conduise à une sorte de dérapage anthropologique¹⁵.

Le passage d'une phase à l'autre traduirait un progrès de l'esprit vers un accroissement des capacités de la conscience, ce qui, parallèlement, impliquerait une diminution de la soumission aux pulsions :

Au début de la conférence, une formule lui est venue à l'esprit : tout le développement de l'humanité pourrait être caractérisé, du point de vue psychologique, par une formule où deux éléments seraient en évidence ; d'une part, il s'agit d'un élargissement

-
15. Cette vision évolutionniste conduit parfois Freud à exprimer une sorte de darwinisme social, ce qui est assez courant à son époque, l'existence d'une différence culturelle ou, selon la terminologie d'alors, de différence de « races ». C'est ainsi que dans sa lettre publique, à visée pacifique, adressée en 1932 à Einstein, sous l'égide de la Société des Nations, il évoque le danger d'une dissolution de l'humanité à cause des couches « inférieures » de la société : « Depuis des temps immémoriaux, le procès de développement culturel se déploie à l'échelle de l'humanité (je sais que d'autres préfèrent l'appeler : civilisation). C'est à ce procès que nous devons le meilleur de ce que nous sommes devenus et une bonne partie de ce dont nous souffrons. Ses facteurs occasionnants et ses débuts sont obscurs, son issue incertaine, quelques-uns de ses caractères faciles à discerner. Peut-être même-t-il à l'extinction de l'espèce humaine, car il est préjudiciable à la fonction sexuelle de plus d'une façon, et aujourd'hui déjà les races non cultivées et les couches attardées de la population se multiplient davantage que celles hautement cultivées. Peut-être le procès est-il comparable à la domestication de certaines espèces animales » (Freud 1995b, 80-81). Il semble même que Freud milita au début des années 1910 pour l'eugénisme. Il signa en 1911 avec des sexologues de renom et des militants politiques socialistes, comme Édouard Bernstein, un « Appel aux hommes et aux femmes civilisés ». Le but de cette pétition, lancée sous l'égide de l'Association internationale pour la protection de la mère et la réforme de la sexualité, prônait l'« évolution de l'humanité vers un perfectionnement physique et psychique de la race ». La « conservation de la race » que souhaitait maintenir cet appel devait se réaliser par une « conservation dans la reproduction de l'espèce » (cité par Benoît Massin, Préface à Weindling 1998, 53).

de la conscience de l'humanité (analogue au processus par lequel des pulsions et des forces ayant agi jusque-là de façon inconsciente deviennent conscientes) ; d'autre part, il s'agit d'un progrès pouvant être décrit comme un refoulement qui progresse au cours des siècles. Notre civilisation consiste dans le fait que de plus en plus de nos pulsions deviennent sujettes au refoulement, comme on peut très joliment le montrer dans des créations poétiques (cf. Rank : le motif de l'inceste)¹⁶.

Le progrès consiste en fait en un développement des capacités cognitives, lequel se réalise par l'atténuation de l'impact du monde pulsionnel, en termes freudiens, par une diminution de la mainmise du principe de plaisir au profit du principe de réalité, ou encore comme l'écrit Freud : « Toute la civilisation doit s'édifier sur la contrainte et le renoncement aux instincts »¹⁷. L'humanisation se serait construite sur le renoncement à la toute-puissance du plaisir, ouvrant ainsi la voie à une perception et à une évaluation de la réalité extérieure, conditions nécessaires pour qu'une Science soit possible. La raison serait, en quelque sorte, ce qui vient limiter la toute-puissance du plaisir, et la mythologie s'érigerait alors comme l'antiraison bien plus que comme l'expression de l'irrationnel.

Mais Freud ne se nourrit pas pour autant d'illusion sur le pouvoir de la raison ni ne l'idéalise. Si celle-ci a su conquérir la Nature, elle s'est montrée de peu d'efficacité dans la gestion des affaires humaines :

Tandis que l'humanité a fait des progrès constants dans la conquête de la nature et est en droit d'en attendre de plus grands encore, elle ne peut prétendre à un progrès égal dans la régulation des affaires humaines et il est vraisemblable qu'à toutes les époques, comme aujourd'hui, bien des hommes se sont demandé si cette partie des acquisitions de la civilisation méritait vraiment d'être défendue¹⁸.

Freud n'est pas naïf au point de croire que le progrès est synonyme de bonheur. Si la maîtrise de la nature ouvre la voie au bien-être, elle n'en constitue pas la seule condition :

Or, les hommes sont fiers de ces conquêtes, et à bon droit. Ils croient toutefois constater que cette récente maîtrise de l'espace et du temps, cet asservissement des forces de la nature, cette réalisation d'aspirations millénaires, n'ont aucunement élevé la somme de jouissance qu'ils attendent de la vie. Ils n'ont pas le sentiment d'être pour cela devenus plus heureux. On devrait se contenter de conclure que la domination de la nature n'est pas la seule condition du bonheur, pas plus qu'elle n'est le but unique

16. Intervention de Freud le 10 mars 1909 à la Société psychanalytique de Vienne (Nunberg & Federn 1978, 173).

17. Freud 1995, 10.

18. *Ibid.*, 9.

de l'œuvre civilisatrice, et non que les progrès de la technique soient dénués de valeur pour « l'économie » de notre bonheur¹⁹.

Cette maîtrise de la nature exige des capacités cognitives particulières, un système de pensée à même de capter la réalité, toutes capacités qui faisaient en partie défaut aux peuples primitifs, et que l'homme n'aurait acquises que progressivement.

La tripartition freudienne : mythe, religion et science

Freud se range à l'avis des tenants d'une tripartition dans le temps du système de la pensée :

À en croire les auteurs, l'humanité a produit, au cours des âges, trois de ces systèmes de pensée, trois grandes conceptions du monde : la conception animiste (mythologique), la conception religieuse et la conception scientifique. Parmi elles, la première créée, celle de l'animisme, est peut-être la plus logique et la plus exhaustive, c'est une conception qui explique intégralement la nature de l'univers. Or, cette première conception du monde que s'est faite l'humanité est une théorie psychologique²⁰.

Constatons d'emblée que Freud ne cite pas les auteurs auxquels il emprunte l'idée des trois systèmes de pensée, en raison probablement de la notoriété de cette théorie dans le milieu des ethnologues. Son propos ne consiste pas toutefois à présenter son propre découpage historique ou à remettre en cause ceux qui sont alors proposés. Il se limite à apporter un éclairage psychanalytique sur les phases par lesquelles sont passés les hommes depuis la nuit des temps. Mais la contribution de la psychanalyse ne porte pas tant sur ce découpage temporel que sur la spécificité du contenu qu'elle attribue à chaque étape de l'évolution. Son originalité porte essentiellement sur la première phase, la phase animiste, qui, à la différence des deux autres, traduit un fonctionnement psychique qui s'apparente plus à l'objet de la psychanalyse et qu'elle seule peut mettre en évidence.

Le texte de Freud précédemment cité invite à plusieurs remarques. Notons en premier lieu que seule la conception mythologique est définie comme théorie psychologique. Ainsi, ni la conception religieuse, encore moins la conception scientifique, ne sont désignées comme explication psychologique. Elles ne semblent pas non plus témoigner de l'existence d'un mode de fonctionnement psychique. Seule la phase animiste, qui révèle l'organisation dynamique de la psyché, peut être qualifiée de psychologie. L'appréhension de la spécificité proprement psychologique de chaque phase ne se situe pas au même niveau et n'embrasse pas une réalité psychique identique.

19. Freud 1973a, 34-35.

20. Freud 1993, 191-192.

Remarquons également que Freud ne réduit pas la pensée mythologique à la religion et, à l'encontre de tout un courant d'anthropologie religieuse, les différencie nettement. Mythologie, religion et science résultent d'une configuration psychique spécifique. Il est clair que pour le fondateur de la psychanalyse, la religion, produit d'une relation spécifique aux idéaux, particulièrement au père, n'est guère susceptible de proposer une explication psychologique du rapport de l'homme à la nature ou à sa vie psychique. Pour une épistémologie génétique collective, la religion serait comme l'antithèse de la mythologie. Quant à la science, son apparition a donné naissance à un mode de fonctionnement psychique différent des phases mythologiques et religieuses : le principe de réalité y prévaut.

Chacune de ces étapes correspond à une structuration des relations entre la réalité et la pensée²¹, dont l'évolution marque un décentrement du psychisme vers la réalité extérieure. À l'origine, dans la pensée animiste, c'est le psychisme, à savoir le désir, qui constitue l'essentiel de la réalité, les processus animiques sont, comme le dit Freud, surestimés. Par la suite, la psyché accède à la réalité objective, ce qui correspond à un décentrement égocentrique ou à un dégagement narcissique. L'évolution psychique correspond donc au déclin de la toute-puissance de la vie psychique et à la prise en compte de ce qui lui est extérieur. Omniprésente et donc omnipotente dans la phase animique où elle s'illustre dans la figure des dieux, cette toute-puissance des idées est, dans un second temps, déplacée sur l'image d'un Dieu tout-puissant, image / figure du Père, et en troisième lieu, dans la phase scientifique, soumise au principe de réalité, elle se voit dépourvue de son impact :

Si nous admettons l'histoire des conceptions du monde de l'homme évoquée à l'instant, où la phase *animiste* est relayée par la phase *religieuse* et celle-ci par la phase *scientifique*, nous n'aurons pas de peine à suivre les destinées de la « toute-puissance des pensées » à travers ces phases. Dans la phase animiste, c'est à lui-même que l'homme attribue la toute-puissance ; dans la phase religieuse, il l'a cédée aux dieux, mais n'y a pas renoncé pour de bon, car il se réserve de diriger les dieux selon ses désirs, en exerçant sur eux de multiples influences. Dans la conception du monde scientifique, il n'y a plus de place pour la toute-puissance de l'homme, celui-ci a reconnu sa petitesse et s'est soumis avec résignation à la mort, ainsi qu'à toutes les autres nécessités naturelles. Mais dans la confiance en la toute-puissance de l'esprit humain, qui tient compte des lois de la réalité, survit une part de la croyance primitive en la toute-puissance²².

21. Notons que Freud n'accorde aucune place dans cette tripartition intellectuelle à la réflexion philosophique qui, même si elle se réfère à la mythologie, s'est constituée indépendamment d'elle, en privilégiant la rationalité. La philosophie a tout de même dominé la pensée occidentale pendant quelques siècles, constitué un antidote à la mainmise de la pensée religieuse et souvent précédé le mode de pensée scientifique.

22. Freud 1993, 208.

La croyance animiste manquerait ainsi d'esprit critique. Elle serait du moins dans l'incapacité d'effectuer un retour critique sur soi. Dans ce cas de figure, l'éprouvé fait acte de réalité, de telle sorte que le primitif appréhende cette dernière à travers le crible de son propre monde intérieur qu'il avait au préalable projeté :

La première conception du monde que les hommes aient réussi à se faire de l'animisme, était donc une conception psychologique, elle n'avait pas encore besoin d'une science qui la fonde, car la science n'intervient que lorsqu'on a reconnu qu'on ne connaît pas le monde et qu'il faut, pour cette raison, chercher des moyens pour apprendre à le connaître. L'animisme était naturel et certain en soi pour l'homme primitif : il savait ce que sont les choses de l'univers, c'est-à-dire qu'elles étaient telles que l'homme s'éprouve lui-même. Nous nous attendons donc à découvrir que l'homme reportait dans le monde extérieur des conditions structurelles de sa propre psyché (reconnues par ce qu'on appelle la perception endopsychique) et nous sommes, d'autre part, en droit de tenter de replacer dans l'âme humaine ce que l'animisme enseigne concernant la nature des choses²³.

Le passage d'un âge à un autre ne correspond pas à l'émergence d'une raison *particulière*, ni à une quelconque exigence de l'esprit ou de l'intellect. Il résulte plutôt d'une diminution de la toute-puissance qui, omniprésente à l'origine, caractérise la phase mythologique (animiste). Son déclin est consécutif à une meilleure adaptation au monde extérieur qui entraîne une insatisfaction que les productions culturelles tentent d'amoindrir :

Parallèlement à la domination progressive du monde par l'homme, a lieu une évolution de sa conception du monde, qui s'écarte de plus en plus de la croyance primitive à la toute-puissance et s'élève de la phase animiste à la phase scientifique par l'intermédiaire de la phase religieuse. C'est dans ce contexte que s'emboîtent mythes, religion et moralité comme autant d'essais de créer un dédommagement pour la satisfaction déficiente des besoins²⁴.

La toute-puissance de la pensée n'est pas encore véritablement la pensée. Celle-ci se confond avec le plaisir et le déplaisir à partir desquels se structure la perception. Est perçu ce qui relève du plaisir, est évité ce qui a trait au déplaisir. L'évolution vers la phase scientifique se fait par un renoncement de la toute-puissance du désir.

Les trois phases décrites par Freud ne semblent pas concerner les mêmes réalités psychiques. Le mode de penser animiste et le mode de penser scientifique peuvent être considérés comme antinomiques. Chacun exprime à sa façon le rapport principe de plaisir / principe de réalité. La mythologie reste dominée par le principe de plaisir, tandis que la science, à l'inverse, le contrôle afin de laisser une plus grande

23. *Ibid.*, 212.

24. Freud 1984, 209. Ce texte date de 1913.

autonomie au principe de réalité. Quant au mode de penser religieux, s'il implique une relative mainmise du principe de réalité sur le principe de plaisir, il peut être considéré comme un fonctionnement psychique intermédiaire entre la mythologie et la science, sans pour autant être réduit à cette dialectique. La configuration psychique que Freud y décèle met en exergue non pas tant le rapport principe de plaisir / principe de réalité, ou le déclin de la toute-puissance des idées, que la mise en place d'une instance psychique, somme toute nécessaire à l'instauration de la prédominance du principe de réalité sur le principe de plaisir.

Freud associe animisme et mythologie comme s'ils constituaient un même mode de pensée. En réalité, bien qu'il ne s'appesantisse guère sur cet aspect, il est conscient de leur différence ; il les réunit bien plutôt dans une sorte de parenté soudée par la toute-puissance. Lecteur de Taylor, qui introduit l'animisme comme concept central pour comprendre la religion primitive, et de Platon, qui modifie l'usage courant du mot mythe pour désigner le discours des poètes, moins valorisé que celui des philosophes, il n'ignore pas la distinction entre les deux termes. Il ne les confond pas, mais s'avoue impuissant à élucider leur relation :

Lorsqu'on dit que l'animisme lui-même n'est pas encore une religion, mais contient les conditions préalables sur lesquelles les religions s'édifient ultérieurement, on se réfère à la succession des trois conceptions du monde. Il saute également aux yeux que le mythe repose sur des présupposés animistes, mais les modalités de la relation entre mythe et animisme apparaissent non élucidées sur des points essentiels²⁵.

Freud ne dissocie pas système de pensée et conception du monde. Entendons par conception du monde, non pas celle, idéologique, contre laquelle la psychanalyse doit se prémunir puisqu'elle doit rester étrangère à toute vision du monde, à toute *Weltanschauung*, mais une manière d'appréhender le rapport de l'homme à son environnement. Cette dernière est consécutive à la spécificité d'un fonctionnement psychique, s'y confondant même. Il en découle nécessairement l'élaboration d'une théorie et non la mise en forme d'une idéologie. La théorie que l'homme se construit à propos de l'univers, quelle qu'elle soit, vérité ou illusion, résultant de la toute-puissance, constitue une sorte d'homologie du fonctionnement psychique, alors que l'idéologie défend une conception *a priori*. Dans l'expression freudienne, l'idée éponge la toute-puissance, son contenu s'avère secondaire, seul compte le fonctionnement qui le sous-tend.

L'humanité entre enfance et névrose

Le raisonnement évolutionniste des trois phases conduit également Freud à établir des rapports hasardeux entre, d'une part, pensée primitive et pensée enfantine,

25. Freud 1993, 191-192.

et, d'autre part, pensée primitive et névrose. La première configuration est communément admise à son époque. Certains psychologues développeront cette analogie. Piaget, par exemple, assez proche du Freud de *Totem et tabou*, établira dans *La représentation du monde de l'enfant* un parallélisme entre les croyances animistes, magiques ou mythiques et la pensée de l'enfant. La toute-puissance de la pensée serait autant l'apanage de l'enfant que du névrosé. Cette illusion anthropocentrique n'a guère suscité dans le monde psychanalytique de critiques aussi nettes et sans concession que celles dont fut l'objet auprès des anthropologues la conception de Lévy-Bruhl sur la prétendue pensée prélogique des Primitifs²⁶. Nul psychologue, psychanalyste ou non, ne poserait aujourd'hui une telle équation entre le primitif et l'enfant ou le primitif et le névrosé. Même si nous nous contentons du raisonnement de Freud, force est d'admettre qu'il recèle des contradictions ou des inconséquences. Que dire en effet dans ce cas de l'enfant ou du névrosé primitifs ? L'enfant primitif exprimerait-il une toute-puissance encore plus forte que celle des adultes ou faut-il admettre qu'aucune différence ne caractérise l'enfant primitif de l'adulte primitif ? Il en va de même concernant la pathologie du primitif comparée à celle du civilisé. Comment comprendre le primitif névrosé si son état mental est déjà l'expression manifeste d'un mode de fonctionnement névrotique ? Et que dire alors de l'enfant primitif pathologique qui, par son statut d'enfant, est, selon Freud, dominé par la toute-puissance de la pensée et par son état névrotique qui s'inscrit dans ce mode de pensée ? En un mot, au regard des caractéristiques que Freud attribue au primitif, comment définir un enfant primitif normal ? Freud, à notre connaissance, n'aborde jamais ce problème, dont il ne semble pas même conscient ; il ne remettra d'ailleurs jamais en question les thèses sur la mentalité primitive développées dans *Totem et tabou*²⁷.

26. Il appartient à Roheim d'avoir mis subtilement en pièce, d'un point de vue psychanalytique, la théorie évolutionniste affirmée par Freud dans *Totem et tabou*, en proposant de la remplacer par une théorie ontogénétique de la culture. Non seulement il refuse de comprendre le développement de la civilisation dans une perspective phylogénétique, mais récuse l'analogie simpliste entre le primitif et le névrosé (Roheim 1972).

27. ... À la différence de Lévy-Bruhl qui, dans ses *Carnets* posthumes, revient sur sa conception d'une pensée prélogique. Il juge alors indispensable de la reconsidérer sur de nouvelles bases. Sans ambages, il déclare : « Corrigeons expressément ce que je croyais exact en 1910 : il n'y a pas une mentalité primitive qui se distingue de l'autre par deux caractères qui lui sont propres (mystique et prélogique). Il y a une mentalité mystique plus marquée et plus facilement observable chez les "primitifs" que dans nos sociétés, mais présente dans tout esprit humain » (Lévy-Bruhl 1949, 131). L'anthropologue français abandonne alors le terme et l'idée même de prélogique : « En ce qui concerne le caractère "prélogique" de la mentalité primitive j'avais déjà mis beaucoup d'eau dans mon vin depuis vingt-cinq ans ; les résultats auxquels je viens de parvenir touchant ces faits rendent cette évolution définitive, en me faisant abandonner une hypothèse mal fondée, en tout cas, dans les cas de ce genre » (*ibid.*, 60). Mais il ne se contente pas de rejeter ses premières conceptions, il continue à tenter de comprendre la pensée primitive. Ses *Carnets* attestent de son constant souci d'élaborer

Si le mythe est susceptible de nous renseigner sur l'infantile, c'est que, mieux que toute autre expression, il révèle ce mode archaïque de fonctionnement. Son lien organique avec le mode de pensée de la toute-puissance en fait le témoignage privilégié, tout comme la connaissance de la psyché de l'enfant dont le fonctionnement s'apparente, bien mieux que celui de l'adulte, à la pensée mythique. Le mythe et l'enfant élaborent leur récit selon des processus identiques, ceux du mode de pensée antique. Mais tout comme la psyché infantile ne peut être réduite à ce mode de pensée, la mythologie ne peut non plus être considérée comme une simple duplication ou comme une traduction littérale ; elles en constituent plutôt une sorte de cristallisation. À ce titre le mythe serait le détenteur du mode de pensée antique :

Au cours de son évolution culturelle, l'homme s'érigea en maître de ses co-créatures animales. Mais non content de cette hégémonie, il se mit à creuser un fossé entre leur essence et la sienne. Il leur dénia la raison et s'attribua une âme immortelle, alléguant une origine divine élevée, qui permit de rompre le lien de communauté avec le monde animal. Il est remarquable que cette outrecuidance soit encore étrangère au petit enfant de même qu'à l'homme primitif et préhistorique. Elle est le résultat d'une évolution ultérieure prétentieuse. Au stade du totémisme, le primitif ne trouvait pas choquant de faire descendre sa lignée d'un ancêtre animal. Le mythe qui renferme la cristallisation de cet antique mode de pensée, fait endosser aux dieux la forme d'animaux, et l'art des premiers temps façonne les dieux avec des têtes d'animaux. L'enfant ne ressent pas de différence entre sa propre essence et celle de l'animal ; dans le conte, il fait penser et parler les animaux sans s'étonner ; il déplace un affect d'angoisse qui vise le père humain sur un chien ou sur un cheval, sans intention de rabaisser par là son père²⁸.

Texte essentiel, qui condense la démarche épistémologique de Freud, lequel a toujours reconnu que les primitifs, au mode de pensée mythologique ou animiste, ont derrière eux une longue histoire inaccessible autrement que par une construction

une épistémologie du primitif, ce qu'il entreprend non sans tenter au préalable de comprendre ce qui l'a conduit à des considérations erronées ; démarche qui témoigne d'un esprit d'une grande probité et d'« un vrai *savant* [en français dans le texte] », déclarera Freud, après avoir reçu la visite de l'anthropologue français, en ajoutant « surtout par comparaison avec moi » (Lettre à Marie Bonaparte du 7 février 1935, citée par Jones 1969, 222-223). Lévy-Bruhl exprimera d'ailleurs à la fin de sa vie une opinion favorable à l'égard de la psychanalyse : « Ce n'est que récemment qu'on a reconnu l'existence et l'importance de l'inconscient (Freud) et encore n'a-t-il été étudié qu'en tant qu'individuel. Or ce que nous avons à décrire ne s'est jamais offert à l'esprit des philosophes et des psychologues, qui n'avaient pas l'expérience d'individus se sentant, quoiqu'individus, les membres, les éléments d'un corps social qui est senti et représenté comme le vrai individu ; qui, sans doute se compose de ses membres, mais qui, en même temps, les fait exister » (Lévy-Bruhl 1949, 104).

28. « Une difficulté de la psychanalyse », in Freud 1985, 182.

qui ne pourra en proposer qu'une version assez tardive, tant la connaissance de l'aube de la civilisation nous est impénétrable.

Il ne faut pas oublier que les peuples primitifs, loin d'être des peuples jeunes, sont au fond aussi vieux que les peuples civilisés et qu'on ne peut pas s'attendre à ce qu'ils aient conservé leurs idées et leurs institutions originelles sans la moindre évolution ni déformation pour notre instruction. Il est certain, au contraire, que de profondes transformations se sont produites, chez les primitifs, dans toutes les directions si bien qu'on ne peut trancher sans hésitation et dire ce qui, dans leurs conditions et opinions actuelles a, comme une pétrification, conservé le passé originel et ce qui correspond à une transformation et à une déformation de ce dernier. D'où les dissensions infinies entre les auteurs à propos de ce que, parmi les particularités d'une civilisation, il convient de tenir pour primaire et de ce qu'il faut comprendre comme une configuration secondaire plus tardive. Déterminer l'état originel relève donc toujours de la construction. Enfin, il n'est pas facile d'entrer dans la façon de penser des primitifs²⁹.

Mais cette pensée n'a pas pour autant disparu de notre patrimoine, raison pour laquelle, s'il n'est pas aisé d'accéder au mode de pensée primitif, il ne nous reste pas, en revanche, totalement inaccessible. Chaque individu passe par une phase qui correspond à la pensée animiste des primitifs.

L'analyse des cas d'inquiétante étrangeté nous a ramené à l'antique conception du monde de l'*animisme*, qui était caractérisée par la tendance à peupler le monde d'esprits anthropomorphes, par la surestimation narcissique des processus psychiques propres, la toute-puissance des pensées et la technique de la magie fondée sur elle, l'attribution de vertus magiques soigneusement hiérarchisées à des personnes et à des choses étrangères (*mana*), ainsi que par toutes les créations grâce auxquelles le narcissisme illimité de cette période de l'évolution se mettait à l'abri de la contestation irrécusable que lui opposait la réalité. Il semble qu'au cours de notre évolution individuelle, nous ayons tous traversé une phase correspondant à cet animisme des primitifs, qu'elle ne se soit déroulée chez aucun d'entre nous sans laisser des restes et des traces encore à même de s'exprimer, et que tout ce qui nous paraît aujourd'hui « étrangement inquiétant » réponde à une condition, qui est de toucher à ces restes d'activité psychique animiste et de les inciter à s'exprimer³⁰.

À partir de son expérience clinique, qui lui donne accès à l'ontogenèse psychosexuelle de l'individu, Freud retrace l'histoire phylogénétique de l'espèce humaine. La connaissance qu'il possède de celle-ci n'est donc pas construite à partir d'une

29. Freud 1993, 231, n. 1.

30. Freud 1985, 244-245.

recherche historique, si tant est que cela soit possible dans ce domaine, ou d'une recherche anthropologique, même s'il prend soin de se référer aux études de ce domaine. Ses lectures viennent justifier et consolider le « saut épistémologique » qu'il effectue de l'individuel au collectif, du présent au passé, bien plus qu'elles ne lui révèlent le chemin que sa science se devrait d'emprunter pour accéder à la connaissance du passé ou des primitifs. Le parallélisme onto-phylogénétique, qui séduira par ailleurs certains de ses élèves³¹, ne se limite pas au seul constat de l'existence de stades par lesquels l'enfant et l'humanité seraient passés. Il permet également, au regard de ce qu'il découvre dans l'organisation psychosexuelle de l'enfant, d'éclairer la spécificité de chacun de ses stades :

Si nous sommes en droit de voir un témoignage en faveur du narcissisme dans la mise en évidence chez les primitifs de la toute-puissance des pensées, nous pouvons nous risquer à essayer de comparer les stades de l'évolution de la conception humaine du monde avec les stades de l'évolution libidinale de l'individu. La phase animiste correspond alors, aussi bien dans le temps que par le contenu, au narcissisme, la phase religieuse au stade de la découverte de l'objet, qui est caractérisé par la liaison aux parents, et la phase scientifique a son parfait pendant dans l'état de maturité de l'individu qui a renoncé au principe de plaisir et, s'adaptant à la réalité, cherche son objet dans le monde extérieur³².

Et si ce « saut épistémologique » est possible, c'est que le passé a laissé une trace en nous. Hormis quelques rares exceptions, comme dans son essai qu'il refusera de publier – « Vues d'ensemble des névroses de transfert » – Freud n'expose guère ce qui, chez le civilisé, persiste du passé de l'espèce :

Démontrer ce qu'on peut encore en déceler dans la vie de nos jours – soit dévalué sous la forme de la superstition, soit vivant en tant que base de notre langage, de notre foi et de notre philosophie – dépasse notre propos³³.

Parmi les éléments de comparaison qui lui paraissent évidents, le narcissisme, qui se confond alors avec la toute-puissance de la pensée, occupe l'essentiel de son propos :

Nous parlons du narcissisme du petit enfant et nous attribuons au narcissisme excessif de l'homme primitif le fait qu'il croit à la toute-puissance de ses pensées et veut de ce fait influencer le cours des événements dans le monde extérieur par la technique de la magie³⁴.

31. Ferenczi 1924.

32. Freud 1993, 210-211.

33. *Ibid.*, 191-192.

34. « Une difficulté de la psychanalyse », in Freud 1985, 181.

Toutes les caractéristiques de la puissance telle qu'elle s'exprime chez l'enfant se retrouvent chez le primitif :

Nous trouvons, chez ces derniers [les peuples primitifs], des traits que l'on pourrait attribuer, s'ils étaient isolés, au délire des grandeurs : surestimation de la puissance de leurs désirs et de leurs actes psychiques, « toute-puissance de la pensée », croyance à la force magique des mots, et une technique envers le monde extérieur, la « magie », qui apparaît comme l'application conséquente de ces présuppositions mégalomaniaques. De nos jours, chez l'enfant, dont le développement nous est bien plus impénétrable, nous nous attendons à trouver une attitude tout à fait analogue envers le monde extérieur³⁵.

Freud précisera par ailleurs

[que] ce qu'il y a d'infantile là-dedans, et qui domine aussi la vie psychique des névrosés, c'est l'accentuation excessive de la réalité psychique par rapport à la réalité matérielle, trait qui se rattache à la toute-puissance des pensées³⁶.

Un stade serait pour Freud l'immuable de l'historicité. À la différence de l'enfant, les primitifs possèdent une longue histoire. Ce constat oblige à poser le rapport primitif-enfant non en termes d'historicité, mais de structure. La question de l'évolution, formulée ou non en termes de récapitulation de la phylogenèse dans l'ontogenèse, n'apparaît pas indispensable pour envisager le problème de l'identité du fonctionnement du primitif et de l'enfant, même si Freud a toujours une vision génétique de la structure. Si « la tentative a été risquée de deviner le sens originaire du totémisme à partir de ses traces infantiles, des indices où il émerge de nouveau dans le développement de nos propres enfants »³⁷, ce n'est pas en raison d'une difficulté à penser une historicité différente entre l'enfant et le primitif, mais en raison des risques que comporte toute interprétation construite à partir de simples traces, de reconstructions élaborées en référence à des régressions. L'identité de structure entre le primitif et l'enfant autorise une double contravention : celle de passer sans obstacle, pour invalider l'analyse, de la psychologie individuelle à la psychologie collective, d'une part, et de la compréhension d'un objet contemporain à celle d'un objet identique – comme le totémisme – situé dans un espace et / ou à une époque différents, d'autre part.

Les phénomènes de masse amplifient les motivations individuelles, exacerbent les conduites humaines, permettant ainsi une connaissance plus approfondie. Freud justifie sa démarche par les arguments suivants :

35. « Pour introduire le narcissisme » [1914], in Freud 1972, 83.

36. « Une difficulté de la psychanalyse », in Freud 1985, 251.

37. Freud 1993, 65.

Mais la masse, lorsque nous la considérons comme un tout, montre davantage ; les traits que sont l'affaiblissement du rendement intellectuel, et la non-inhibition de l'affectivité, l'inaptitude à la modération et à l'ajournement, le penchant à l'outrepassement de toutes les barrières dans la manifestation de sentiment et à la pleine éconduction de celle-ci dans l'action, ceci et toutes choses analogues, dont nous trouvons chez Le Bon une peinture si impressionnante, donnent une image non méconnaissable de régression de l'activité animique à un stade antérieur, comme celle que nous ne sommes pas étonnés de trouver chez les sauvages ou chez les enfants³⁸.

Il ne s'interroge pas, ou très peu, explicitement, sur l'éventualité de subdivisions à l'intérieur de chaque stade. Et, pour ce que nous avons pu constater, il n'aborde ce sujet qu'une seule fois, lorsqu'il évoque le stade mythologique :

L'opposition entre sacré et impur coïncide avec la succession de deux stades mythologiques, dont le premier, au lieu de disparaître totalement lorsque le second est atteint, subsiste sous une forme rabaissée, à laquelle s'attache peu à peu du mépris. C'est une loi universelle de la mythologie qu'un stade antérieur, parce qu'il a été dépassé et repoussé à l'arrière-plan par le stade plus élevé persiste, à côté de ce dernier, sous une forme avilie, si bien que les objets vénérés par lui se transforment en objets abhorrés³⁹.

La pensée mythologique à laquelle se réfère Freud, celle du stade initial de la pensée, précède la formation des mythologies. Elle en est l'ancêtre. Il serait illusoire de considérer ces dernières comme la traduction pure et simple de ce stade archaïque de l'histoire de l'humanité. La spéculation freudienne sur la nature d'une pensée animiste (mythologique) concerne la préhistoire de l'humanité. Les mythologies les plus anciennes que nous connaissons – babyloniennes, assyriennes, égyptiennes – sont bien postérieures. Mais les mythes, ceux de l'Antiquité, comme ceux des peuples dits primitifs, héritiers de cet âge antéhistorique, fournissent les meilleures illustrations, bien que relativement insatisfaisantes, du mode de pensée animiste. S'il y a effectivement un temps mythique pour Freud, il ne s'apparente pas à celui, historique, qui nous a légué les mythes. Ce temps mythique, qu'il n'est pas dans notre propos d'évoquer ici, se définit en premier lieu par une temporalité spécifique du mode de fonctionnement psychique de la toute-puissance des idées.

Raison sans mythe et affect sans rationalité

En schématisant la manière dont on envisage aujourd'hui le mythe, deux voies essentielles se dégagent donc aujourd'hui dans son appréhension. La première l'examine comme l'expression du monde des affects. Le terme « affect » possède ici une

38. Freud 1991, 55.

39. Freud 1993, 113.

connotation générique : il regroupe ce qu'habituellement nous désignons par sentiments, émotions, angoisses, craintes, etc. La seconde voie hisse le mythe à une forme de rationalité. Ce qui ne signifie pas que son contenu symbolique ait la clarté de la raison ou livre des croyances rationnelles, mais que son organisation obéit à une mise en scène cadrée, sans metteur en scène et sans quête d'auteur, selon des règles réfléchissant la nature de l'esprit, même si on considère que celles-ci émanent d'une réalité politico-sociale spécifique. Dans cette perspective, il paraît difficile et même impossible d'inférer le caractère plus ou moins archaïque de tel ou tel mythe. Qu'au sein d'une culture précise on puisse percevoir l'existence au long court d'un récit mythique en proie à des modifications formelles ou narratives intégrant des éléments apportés par l'histoire de cette culture, la rationalité qui s'y exprime reste identique. S'il n'existe pas de modifications pouvant nous inviter à envisager l'existence d'un récit mythique hors de ou antérieur à toute forme de rationalité, il en va de même, bien que d'une autre manière, en ce qui concerne son contenu affectif. Certaines interprétations, celles qui, par exemple, se réfèrent à la psychanalyse, distinguent des mythes qui exprimeraient plus que d'autres des fantasmes archaïques, c'est-à-dire, en termes simples, des scénarii représentant le passé le plus reculé par opposition à des fantasmes plus évolués dans l'ontogenèse humaine. De même qu'il est illusoire de considérer le mythe comme l'expression d'une sorte de pré-rationalité qui annoncerait la rationalité à venir, il est tout autant injustifié d'estimer que la vie affective qu'il livre offre la cartographie du passé le plus reculé de l'histoire de l'individu. Cette vision évolutionniste a longtemps fortement marqué la science des mythes et conduit à une vision ethnocentriste de la mythologie. La civilisation moderne s'est emparée de la mythologie comme les colons des colonies. Elle a pré-supposé un lien évolutif quasi organique du mythe à la science, qui les nouerait inextricablement et obscurément. Elle a analysé et jaugé le mythe à l'aune d'un critère, la raison, qu'elle considère être son aboutissement légitime. Mais ce n'est pas tant ou pas seulement la vision évolutionniste qui pose question que le choix des éléments impliqués dans l'équation évolutionniste.

Mythe comme pré-rationalité dont l'effacement aurait laissé émerger la raison, mythe comme expression de la toute-puissance du désir, tel que l'appréhende Freud, et qui, une fois l'omnipotence du désir modérée, laisse la voie libre à l'avènement du principe de réalité : le mythe ne pouvait que succomber à la « ruse de la Raison ».

Cette vision en quelque sorte historiciste de l'être humain invite inévitablement à conclure que la disparition du mythe lui était inhérente. Inapte à envisager un rapport sain au monde sensible, handicapé pour accéder à la pensée véritable, celle qui permet de percevoir le monde sensible dans sa réalité effective et de dissocier le monde subjectif du domaine de l'objectivable, inhibiteur de l'avènement de la raison scientifique, le mythe ne pouvait que s'effacer de l'horizon mental, autant

affectif qu'épistémologique. L'évolution adaptative de l'être humain exigeait du moins que ce corpus discursif accède à une place plus relative.

Si l'on considère le mythe selon sa nature intellectuelle ou affective, il est difficile d'admettre qu'il traduit une mentalité échappant à la rationalité ou vivant, comme l'enfant, sous la domination du principe de plaisir. On admet sans difficulté aujourd'hui – la pensée de Lévi-Strauss, en s'opposant à la distinction introduite par Lévy-Bruhl entre mentalité prélogique et logique, a contribué à nous sortir de notre ethnocentrisme – la richesse rationnelle de la pensée sauvage. Le mythe répond donc à des exigences de rationalité qui n'ont rien à envier aux modes organisationnels d'une pensée scientifique digne de ce nom. Et comme l'écrit Lévi-Strauss, les mythes « signifient l'esprit... [et sont] déjà inscrits dans l'architecture de l'esprit »⁴⁰. Mais il ne semble pas qu'on ait tiré toutes les conséquences d'une telle vision. Car si les mythes auxquels croyaient les Grecs ou ceux qui ponctuent la vie quotidienne des peuples dits primitifs ou sauvages démontrent l'existence d'un esprit qui n'a rien à envier à celui qui accomplit les prouesses scientifiques dont notre civilisation est si fière, si, comme l'affirme Lévi-Strauss, les démarches intellectuelles et les méthodes d'observation entre la pensée dite primitive et la pensée scientifique sont comparables, si pensée sauvage et science ne se différencient pas, hormis par le fait que la première attribue une place prépondérante à l'action magique, au détriment de l'action technique, se rapprochant alors de l'art du bricolage, alors que la seconde instaure une sorte de temps de latence entre la perception et son action, il apparaît alors impossible de continuer à maintenir une distinction fondamentale entre la mythologie et la science⁴¹.

La perspective freudienne s'avère bien éloignée de celle des mythologues comme Jean-Pierre Vernant pour qui le déclin du mythe vers le VI^e siècle avant notre ère marque l'avènement d'un nouveau savoir rationnel⁴². Pour Freud, la disparition du règne de la pensée mythologique inaugure la possibilité de la *Raison* qui, après

40. « Chaque matrice de significations renvoie à une autre matrice, chaque mythe à d'autres mythes. Et si l'on demande à quel ultime signifié renvoient ces significations qui se signifient l'une l'autre, mais dont il faut bien qu'en fin de compte et toutes ensemble, elles se rapportent à quelque chose, l'unique réponse que suggère ce livre est que les mythes signifient l'esprit, qui les élabore au moyen du monde dont il fait lui-même partie. Ainsi peuvent être simultanément engendrés, les mythes eux-mêmes par l'esprit qui les cause, et par les mythes, une image du monde déjà inscrite dans l'architecture de l'esprit » (Lévi-Strauss 1964, 346).

41. La connaissance se résume chez les peuples primitifs à « celle qu'autorisait la nature, à partir de l'organisation et de l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensible. Cette science du concret devait être, par essence, limitée à d'autres résultats que ceux promis aux sciences exactes et naturelles, mais elle ne fut pas moins scientifique, et ses résultats ne furent pas moins réels. Assurés dix mille ans avant les autres, ils sont toujours le substrat de notre civilisation » (Lévi-Strauss 1962, 25).

42. Vernant 1962.

une phase historique dominée par la religion, connaîtra son plein épanouissement. Force est pourtant de constater que la croyance aux mythes n'a guère invalidé la possibilité d'une pensée scientifique.

Il peut sembler surprenant que Freud n'ait jamais perçu le caractère inconsistent de ses développements sur la pensée animiste, en particulier le caractère exclusif qu'il lui accorde comme l'absence de distinction entre le mode de fonctionnement psychique à l'œuvre dans le corpus mythologique et celui présent chez le sujet qui y adhère. Quand bien même accepterions-nous la thèse selon laquelle la toute-puissance du plaisir caractérise la mythologie, pouvons-nous pour autant affirmer que la croyance en celle-ci fonde l'exclusion d'un principe de réalité ou d'une démarche scientifique ? Peut-on sérieusement considérer que le primitif, qu'il vécût dans l'Antiquité la plus reculée ou qu'il évolue dans les contrées les plus éloignées de notre civilisation, soit dépourvu de tout esprit scientifique ? Les historiens des sciences nous invitent à reconnaître que les populations aux croyances profondément ancrées dans la mythologie n'étaient pas dépourvues, loin s'en faut, d'une pensée scientifique de qualité. Les anthropologues nous ont également appris que la pensée sauvage n'avait de sauvage que le regard qu'on lui portait. *A contrario*, notre XX^e siècle idéologique nous contraint de reconnaître que même l'esprit scientifique le plus raffiné n'immunise pas pour autant contre des croyances dominées par la toute-puissance du plaisir et opposées au principe de réalité le plus élémentaire. Croire au mythe n'exclut pas la présence d'un mode de pensée rationnel comme elle ne traduit pas non plus la seule présence de la toute-puissance du plaisir ou la domination de celle-ci sur le principe de réalité. De la même façon, appréhender scientifiquement le monde n'empêche pas de croire à l'incroyable des mythes. Freud n'a donc pu concevoir dans ce domaine l'existence d'un esprit clivé, reflet de la toute-puissance de la pensée, qui permet d'adhérer à des croyances, en même temps que de s'adapter à la réalité effective, sans que ces deux niveaux de fonctionnement s'excluent.

Si nous ne croyons plus dans notre monde occidental moderne aux mythologies comme nos ancêtres, nous croyons par contre à d'autres types de mythologie, et cette croyance s'affirme parfois au détriment des vérités les plus élémentaires en contradiction avec la réalité. À réduire le mythe à une croyance portée par le seul fonctionnement de la toute-puissance de la pensée, comme si elle oblitérait la présence d'une pensée réfléchie, à ne considérer sa logique qu'au seul regard de ses extravagances, on a paradoxalement méconnu les vecteurs de réalité et de rationalité qu'il véhicule.

L'exemple grec est à cet égard significatif. Si la découverte des lois de la logique aristotélicienne présupposait une pensée logique et conceptuelle bien différente de celle présente dans la discursivité mythologique, cela n'empêcha pas les Grecs d'adhérer à la fois à la logique scientifique et à l'invraisemblance des mythes.

La science n'est pas le substitut du mythe ; elle revêt un caractère conceptuel tout à fait en mesure d'accompagner la croyance mythique. À l'instar du rêve, le mythe fonctionne sous l'égide du principe de plaisir sans que nous considérions pour autant que le fonctionnement du rêve soit homologique au fonctionnement psychique du sujet éveillé, ou que, de même, la croyance au mythe traduise le rapport à la réalité de celui qui y adhère. Alors qu'on ne s'étonne plus, ou si peu, qu'une croyance religieuse – dont les contenus n'ont parfois rien de moins incroyable que ceux des mythes – coexiste avec la science, on refuse par contre d'accorder à ceux qui croient à la mythologie la capacité à maintenir parallèlement un fonctionnement scientifique.

En faisant du mythe le résultat d'une projection de l'inconscient, la psychanalyse peut aisément admettre, comme elle le fait pour la croyance religieuse, que mythe et science ne soient pas incompatibles, d'autant que la science peut également constituer le réceptacle de projections inconscientes.

Le mythe occuperait dans l'histoire de la raison humaine un rôle paradigmatique : celui d'objet de transition – ou transitionnel – d'une toute-puissance devenue croyance à une croyance devenue réalité. Conséquence d'une réparation psychique où la force des principes en présence s'inverse peu à peu, le mythe devient la topique indispensable à la constitution du Moi. Et la métamorphose du *muthos* en *êthos* traduit le déclin de la toute-puissance de la pensée au profit d'une pensée devenue puissante. Cette toute-puissance de la pensée, concept qu'un Cassirer retiendra de Freud, explique à la fois la familiarité et l'étrangeté du mythe. Mais bien plus qu'un fonctionnement psychique particulier, ce dernier, compris dans une perspective psychanalytique, imprègne tout processus de pensée, participant ainsi à dévoiler l'essence même de l'être.

Si le mythe nous initie à la conscience de soi, comme l'affirment certains mythologues, nous en éloigner nous ouvre à la connaissance d'autrui et à la vérité objective. Si les formes de ce combat semblent à jamais enfouies dans l'oubli de l'histoire, on peut toutefois en repérer les enjeux, notamment le dégagement du principe de réalité de la toute-puissance du principe de plaisir, dès lors que celui-ci se manifeste par la pensée.

Peut-être n'a-t-on pas suffisamment insisté sur le fait qu'il ne s'agit pas chez Freud du déclin ou de la disparition du mythe, mais de celui du déclin et de la disparition de la toute-puissance de la pensée, dont le mythe est l'expression aboutie. Ainsi, le fait qu'il existe des mythes toujours opérants, voire qu'ils constituent le mode de représentation sociale et religieuse essentiel ou même exclusif, comme en Grèce à une époque, n'invalide pas pour autant l'idée que le mode de pensée mythologique ait cédé la place à un mode de pensée scientifique. Rien d'étonnant alors à constater que les civilisations profondément imprégnées de mythologie aient également produit une pensée discursive, tout aussi pertinente que celle présente dans la culture grecque.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, il serait inexact d'affirmer que les sociétés historiques les plus anciennes que nous connaissons, ou les sociétés primitives dominées par une pensée mythique ne permettant pas d'isoler nettement une pensée conceptuelle ou rationnelle, sont complètement gouvernées par le mode de pensée mythologique ou animiste. À lire les récits mythologiques, à constater la manière dont les peuples croyaient ou croient encore à leurs mythes, on décèle aisément la présence d'une pensée rationnelle qui, paradoxalement, du moins en apparence, s'exerce sur des récits fantastiques et incroyables. Car le *récit* mythique est moins dominé par la toute-puissance de la pensée que par une organisation rationnelle. En d'autres termes, si sa cohérence tient d'une rationalité accomplie, son noyau *constitutif* émane de la toute-puissance de la pensée. Il apparaît, de ce fait, essentiel de distinguer le mythe comme récit, à ce titre organisé, malgré ses invraisemblances rationnelles, selon les processus secondaires, et la topique à partir de laquelle il s'est, par projection, constitué ; la toute-puissance de la pensée présente dans le mythe se résume simplement au contenu projeté, lequel, dans un second temps, celui de l'organisation du récit et de sa transmission, subit la loi d'une rationalité.

Mais le mythe n'est pas seulement une configuration discursive sur laquelle viennent buter les interprétations, s'exercer la subtilité analytique ou se confirmer la théorie. Plus qu'un terrain d'étayage pour les vérités à venir, de quelque ordre que ce soit, il représente non seulement un outil susceptible d'offrir un cadre de formulation à une théorie, mais, surtout, de la penser. L'entreprise lévi-straussienne des *Mythologiques* en est l'illustration paradigmatique, qui hisse les mythes au rang de clinique, et permet ainsi de reconnaître les mécanismes de l'esprit humain. Il en va de même, bien que différemment, dans l'entreprise freudienne pour laquelle l'une des particularités de la mythologie consiste à révéler une connaissance inédite sur le passé psychosexuel de l'humanité. Mais, alors que, pour le structuralisme, le mythe est abordé sous le seul angle des mécanismes intellectuels qu'il est susceptible de révéler, pour la psychanalyse, il témoigne du vécu affectif. Visions exclusives de part et d'autre qui condamnent, en quelque sorte, raison et affect à s'ignorer mutuellement.

Cette exclusion obéit toutefois à un préalable différent. L'approche anthropologique restreint son regard à la nature d'ordre spécifiquement intellectuel, et ne concède aucune valeur heuristique ou épistémologique aux expressions relevant de l'amour ou de la haine. L'œuvre de Lévi-Strauss ne contient, à notre connaissance, aucune considération relative à une quelconque interaction ou interdépendance entre raison et affect, comme si ces deux champs essentiels de l'humain n'appartenaient pas à sa nature. À la différence de l'approche cognitive, qu'elle se concrétise dans les analyses structuralistes lévi-straussiennes ou dans le constructivisme piagétien – Piaget ayant pourtant toujours reconnu l'importance du vécu affectif dans la construction de l'intelligence de l'enfant –, la théorie freudienne, quant à elle, postule que les processus intellectuels se forment à partir du vécu précoce. Freud aborde la

question dans un bref texte rédigé en 1925 intitulé « La négation »⁴³, dans lequel il tente de théoriser la manière dont naissent les capacités intellectuelles à partir des premières sensations, bonnes ou mauvaises, éprouvées par l'être humain. Se basant sur la négation comme mécanisme de défense d'une motion pulsionnelle, Freud propose un schéma permettant de comprendre les liens entre raison et affect, ainsi que la manière dont se structure la pensée, laquelle se met en place à partir de l'affect⁴⁴. Cette perspective invite à la considération suivante : si le mythe pense, c'est qu'il a été pensé, et que penser le mythe c'est l'éprouver. Autrement dit, c'est parce qu'on éprouve le mythe qu'on le pense.

Mais on ne saurait toutefois donner à ce texte, si essentiel soit-il, une portée heuristique plus importante qu'il n'a eu en réalité, dans la mesure où la perspective qu'il inaugure n'a guère été reprise par Freud, qui s'est contenté de son constat théorique, sans jamais tenter de repérer, dans la manière dont l'homme appréhende la réalité, l'articulation entre raison et affect. Sa conception de la mythologie comme expression de la toute-puissance du désir (ou toute-puissance de la pensée) poursuit le clivage. Pour Freud, l'organisation de la pensée mythologique apparaît comme étrangère à la raison, celle, par exemple, qu'il reconnaîtra dans la phase de développement scientifique de l'humanité. À ne percevoir que la force des affects, la pensée freudienne s'est fourvoyée dans son appréciation de la conception mythologique ou animiste du monde. L'interrogation essentielle, qui oppose l'approche freudienne à celle de Lévi-Strauss, réside dans la justification d'un saut épistémologique de l'individuel au collectif, et réciproquement. Pour l'anthropologue français, la question apparaît somme toute assez simple, dans la mesure où il envisage l'esprit comme une composante de la nature, les mécanismes mis en évidence à partir du corpus mythologique peuvent alors être inférés *de facto* à l'esprit. Cette approche exclut d'emblée toute considération sur une prétendue existence d'un esprit inférieur ou supérieur.

Les réflexions de Freud dans *Totem et tabou* au sujet de la mythologie comme phase du développement de l'esprit vers la raison, proches en cela de celles de Hegel, au détriment de la domination du monde des affects, ouvrent la voie aux idées qu'Adorno et Horkheimer exprimeront dans la *Dialectique de la raison*. *L'avenir d'une illusion* et *Le malaise dans la culture*⁴⁵ poursuivent cette voie en dénonçant les dérives de la

43. Freud 1992.

44. Nous avons longuement développé cet aspect de l'œuvre de Freud en le confrontant à la perspective lévi-straussienne dans notre livre (Chemouni 1997, 431-467). « Pour Freud », écrivions-nous en conclusion, « l'intellect n'est jamais coupé de ses origines pulsionnelles. Il acquiert certes une indépendance, mais toute relative, qui ne se prive pas de rappeler son origine. En aucune façon il existerait un intellect ou une pensée qui fonctionnerait indépendamment de représentations pulsionnelles, ce qui rend difficiles les tentatives de faire coexister approche freudienne et approche lévi-straussienne » (467).

45. Freud 1995 ; Freud 1995a, 245-333.

raison. Mais, alors que pour les membres de l'École de Francfort cette raison qui se perd serait la conséquence d'un retour à la mythologie, le fondateur de la psychanalyse met plutôt l'accent sur les dérives auxquelles aboutit la prédominance de la toute-puissance de la pensée caractéristique de la mythologie, sans pour autant considérer qu'elle traduit un retour aux croyances ancestrales. Les adeptes de la théorie critique commettent l'erreur de croire que le mythe s'oppose à la raison ou est susceptible d'en limiter la portée, alors que, loin de détruire la raison, le mythe ou le mode de fonctionnement psychique qu'il traduit apparaissent plutôt comme sa condition. Tout comme la raison n'a pas tué le mythe, celui-ci ne détruit pas la raison.

Il apparaît illusoire d'attribuer les dérives à la raison ou d'expliquer son utilisation instrumentale en ne considérant que son seul registre. Que la faculté logique qui la caractérise en premier lieu explique le chemin qu'elle emprunte parfois pour réussir à dominer la nature ne nous renseigne pas pour autant sur ce qui la « pousse » à choisir telle ou telle voie. La psychanalyse a montré que l'expression de la raison se pliait ou dérivait de l'expression des sentiments. L'utilisation de la raison est soumise à un préalable, du moins, elle ne peut s'exercer dans une interdépendance avec le monde des affects. Il appartient à ce dernier de donner raison à la raison. Les dérives ou les perversions auxquelles elle conduit parfois relèvent de l'ordre de la toute-puissance du désir et non d'une quelconque causalité rationnelle. La destruction de la raison dont parle Lukacs⁴⁶ ou son omnipotence à maîtriser la nature relèvent de la domination de l'homme sur lui-même ou, dans une perspective plus générale, de l'homme par l'homme, ce qui précisément relève des caractéristiques qui servent à Freud à définir le mythe. Si la perte de la pertinence de la raison, la disparition de sa spécificité critique ou son instrumentalisation s'expliquent en référence aux mondes du plaisir-déplaisir, elle n'est en rien contaminée par on ne sait quoi du mythique. Le mythe ne s'érigeait pas, comme le croient Adorno et Horkheimer, en refoulé dont le retour rendrait la raison tragique. Tout comme Ulysse – dont l'étude de la trajectoire sert de préambule aux thèses de la *Dialectique de la raison* – ne renie pas la nature pour reconquérir son identité, nulle nécessité ne préside au rejet du mythe afin que la raison retrouve pleinement ses droits. Le mythe ne recèle pas plus de domination, et, somme toute, peut-être moins, que la raison. Il n'y a pas moins de raison dans le mythe que de mythe dans la raison.

Jacquy CHEMOUNI

Université de Caen Basse-Normandie

46. Lukacs 2006.

Références bibliographiques

- CHEMOUNI J. (1997), *Psychanalyse et anthropologie : Freud et Lévi-Strauss*, Paris, L'Harmattan.
- EUSTACHE F., LECHEVALIER B., VIADER F. (dir.) (1998), *La Conscience et ses troubles*, Bruxelles, De Boeck Université, p. 207-237.
- FERENCZI S. (1924), « Thalassa, essai sur la théorie de la génitalité », in *Psychanalyse 3. Œuvres complètes*, t. III, 1919-1926, Paris, Payot, 1974, p. 250-323.
- FREUD S. (1972), « Pour introduire le narcissisme », in *La Vie sexuelle*, Paris, PUF.
- FREUD S. (1973), « Actions compulsives et exercices religieux », in *Psychose, névrose et perversion*, Paris, PUF, p. 131-142.
- FREUD S. (1973a), *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF.
- FREUD S. (1984), « L'intérêt de la psychanalyse », in *Résultats, idées, problèmes*, t. I, 1890-1920, Paris, PUF.
- FREUD S. (1985), *L'Inquiétante Étrangeté*, Paris, Gallimard.
- FREUD S. (1987), *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard.
- FREUD S. (1988), « Vues d'ensemble des névroses de transfert », in *Œuvres complètes*, vol. XIII, 1914-1915, Paris, PUF.
- FREUD S. (1991), « Psychologie des masses et analyse du moi » [1921], in *Œuvres complètes*, vol. XVI, 1921-1923, Paris, PUF.
- FREUD S. (1992), « La négation », in *Œuvres complètes*, vol. XVII, 1923-1925, Paris, PUF, p. 166-171.
- FREUD S. (1993), *Totem et tabou*, Paris, Gallimard.
- FREUD S. (1995), *L'Avenir d'une illusion*, in *Œuvres complètes*, vol. XVIII, 1926-1930, Paris, PUF, p. 141-197.
- FREUD S. (1995a), *Le Malaise dans la culture*, in *Œuvres complètes*, vol. XVIII, 1926-1930, Paris, PUF, p. 245-333.
- FREUD S. (1995b), « Pourquoi la guerre ? », in *Œuvres complètes*, vol. XIX, 1931-1936, Paris, PUF.
- JONES E. (1969), *La Vie et l'Œuvre de Sigmund Freud*, vol. III, *Les Dernières Années (1919-1939)*, Paris, PUF (Bibliothèque de psychanalyse).
- LÉVI-STRAUSS C. (1962), *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS C. (1964), *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon.
- LÉVY-BRUHL L. (1949), *Carnets*, Paris, PUF.
- LÉVY-BRUHL L. (1951), *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, PUF (1^{re} édition : F. Alcan, 1910).
- LUKACS G. (2006), *La Destruction de la raison : Nietzsche*, Paris, Delga.
- NUNBERG H., FEDERN E. (éd.) (1978), *Les Premiers Psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, t. II, 1908-1910, Paris, Gallimard.

RITVO L. B. (1990), *L'Ascendant de Darwin sur Freud*, Paris, Gallimard.

ROHEIM G. (1972), *Origine et fonction de la culture*, Paris, Gallimard.

VERNANT J.-P. (1962), *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF.

WEINDLING P. (1998), *L'Hygiène de la race*, t. I, *Hygiène raciale et eugénisme médical en Allemagne, 1870-1932*, Paris, La Découverte (préface de B. Massin).