



**HAL**  
open science

## Mythes, sacré, symboles

Josette Larue-Tondeur

► **To cite this version:**

Josette Larue-Tondeur. Mythes, sacré, symboles. Mythes, sacré, symboles, May 2009, Suceava, Roumanie. pp.15. halshs-00384368

**HAL Id: halshs-00384368**

**<https://shs.hal.science/halshs-00384368>**

Submitted on 15 May 2009

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Mythes, sacré et symboles

**Résumé :** L'anthropomorphisme mythologique représente souvent des éléments ambivalents, c'est-à-dire qui manifestent des tendances opposées, telles que l'androgynie ou la jalousie. Les dieux de la mythologie étaient révéérés dans l'Antiquité comme des personnages sacrés. Or le sacré est toujours ambivalent, comme le montrent l'étymologie du mot et les paradoxes des textes sacrés. Enfin, le caractère symbolique des dieux et des textes les ancrent nécessairement dans l'ambivalence.

### Introduction

L'ambivalence articule les mythes, le sacré et les symboles : les personnages mythologiques représentent des éléments ambivalents, ils étaient révéérés comme des dieux et s'inscrivent dans la culture comme symboles bipolaires. Nous allons envisager, dans un cadre essentiellement psychanalytique, l'ambivalence des éléments mythologiques, puis les paradoxes des textes sacrés et enfin le lien entre mythe et symbole.

### I L'ambivalence des éléments mythologiques

L'ambivalence et la coprésence des contraires ne caractérisent pas seulement les personnages mythologiques et les variantes des récits, elles s'inscrivent encore au cœur même des éléments représentés par l'anthropomorphisme.

A propos du mythe oedipien, outre le désir incestueux réciproque entre Œdipe et Jocaste, Ferenczi voit dans ces deux personnages respectivement le principe de réalité et le principe de plaisir. Il cite une lettre de Schopenhauer à Goethe du 11 novembre 1815 à ce sujet : « C'est le courage d'aller jusqu'au bout des problèmes qui fait le philosophe. Il doit être comme l'Œdipe de Sophocle qui, cherchant à élucider son terrible destin, poursuit infatigablement sa quête, même lorsqu'il devine que la réponse ne lui réserve qu'horreur et épouvante. Mais la plupart d'entre nous portent en leur cœur une Jocaste suppliant Œdipe pour l'amour des dieux de ne pas s'enquérir plus avant ; et nous lui cédon, c'est pour cela que la philosophie en est où elle est. »<sup>1</sup>. Ferenczi rapproche de ce passage les deux principes de Freud : le principe de plaisir consiste non seulement à chercher le plaisir mais aussi (surtout, aux yeux de Ferenczi) à rejeter ce qui pourrait provoquer du déplaisir tandis que le principe de réalité, comme l'a expliqué Freud, correspond à un stade plus développé de l'appareil psychique qui permet « le jugement impartial qui doit décider si une

---

<sup>1</sup> Ferenczi, 1912, « La figuration symbolique des principes de plaisir et de réalité dans le mythe d'Œdipe », in *Psychanalyse* t. I p. 215

idée est juste ou fausse, c'est-à-dire en accord ou non avec la réalité (...)»<sup>2</sup>. Selon Ferenczi, Œdipe représente le principe de réalité qui empêche le refoulement des idées pénibles tandis que Jocaste incarne le principe de plaisir qui bannit toute représentation susceptible de causer du déplaisir. Mais ne pourrait-on voir aussi, dans le désir incestueux différemment vécu par la mère et le fils, le désir resté à l'état d'appétit charnel chez l'une et le désir sublimé de l'autre qui s'acharne à découvrir la vérité ? Œdipe, dont le nom signifie « pied enflé », ce qui symbolise l'organe masculin au summum de son érection, manifeste sa puissance par son désir de savoir. Cependant sa culpabilité réduit sa puissance puisqu'en apprenant la vérité il se crève les yeux, qui symbolisent selon Ferenczi les organes génitaux<sup>3</sup>. Cette auto-castration est ainsi commentée par le choryphée : « Quel dieu poussa ton bras ? ». Œdipe répond que c'est Apollon. En d'autres termes, c'est le soleil (Apollon-Phoebus le brillant) symbole paternel, que le héros ne doit plus regarder en face (Ferenczi, 1912 ; 1968, p. 221). Œdipe est donc passé de la puissance surhumaine à la dégénérescence par culpabilité, et le meurtrier du père renonce au bonheur par culpabilité : c'est le cas d'Œdipe ; c'est également le cas du castrateur du père, Kronos qui a émasculé Ouranos. Il est associé à Saturne et représenté comme vieux et mélancolique. Dans les deux cas, la mère est complice : Jocaste jouit de l'inceste avec son fils et voudrait continuer, désir qu'elle manifeste en incitant Œdipe à abandonner son enquête. La mère de Kronos voulait être délivrée d'Ouranos couché sur elle. C'est donc le désir maternel que réalise le fils.

Finalement, lors du désir sublimé d'Œdipe armé du principe de réalité, c'est la culpabilité qu'il aurait pu fuir en écoutant Jocaste, soit le principe de plaisir resté à l'état brut. Et l'on peut se demander si ce n'est pas toujours la peur qui nous arrête dans nos investigations de vérité. C'est la peur qui fait mentir l'enfant à ses parents, c'est le plus souvent la peur qui mène l'adulte au mensonge, dans son besoin d'être reconnu et accepté par autrui. Et qu'est-ce que la culpabilité si ce n'est la peur d'être jugé par son surmoi, cet ensemble d'interdits et d'impératifs parentaux intériorisé ? La recherche de la vérité, l'*aletheia* des grecs, montre dans son préfixe privatif la nécessité de soulever le voile : celui qui cache la vérité ou celui qui nous masque au regard du surmoi ? S'agirait-il de supprimer la peur du rejet ou d'une perpétuelle victoire sur le surmoi ? Le mythe, qui met en œuvre la projection du psychisme, éclaire ici la recherche de vérité et son entrave : le besoin de connaître ses racines et son passé, de se connaître soi-même, freiné par l'acceptabilité sociale et surtout parentale. La recherche aurait donc pour pulsion le désir sublimé, avec le cadre contraignant du surmoi, qui fonctionne de manière ambivalente : il impose

---

<sup>2</sup> cité par Ferenczi, *op. cit.* p. 216

<sup>3</sup> Ferenczi, 1912, « La figuration symbolique des principes de plaisir et de réalité dans le mythe d'Œdipe » in 1968, *Psychanalyse* t. I p. 221 & 1913, « Le symbolisme des yeux » in 1970, *Psychanalyse* t. II p. 66-69

l'exigence maximale vis-à-vis de soi-même et en même temps freine les efforts sous la menace d'une culpabilité dévorante, qui risque de mener à un comportement auto-punitif, lequel peut aller jusqu'à la mort. Il s'agit de faire triompher la pulsion de vie sur la pulsion de mort.

Par ailleurs, l'élément universel récurrent dans les légendes mythologiques est celui de la jalousie, cet amour insatisfait qui dégénère en haine. Elle abonde dans la légende d'Héra et suscite le premier crime biblique : celui de Caïn qui tue Abel par jalousie en le percevant comme l' élu de Dieu à ses dépens parce que les offrandes de son frère semblent mieux agréées que les siennes. Héra symbolise la jalousie or elle est à la fois la sœur de Zeus et son épouse légitime (comme leur mère Rhéa dans ses rapports avec leur père Kronos). De ce fait elle exhibe les deux formes essentielles de jalousie : celle qui concerne le conjoint, considéré à la fois comme un objet à posséder et comme un être qui doit la combler par son amour, et la jalousie fraternelle qui vise la fratrie, celle qui tortura Caïn, le premier humain biblique à avoir un frère et représentatif de tous les fils ayant une fratrie à subir. La jalousie consiste d'abord à se vouloir le préféré des parents, surtout du parent de sexe opposé, sans rivaux ni rivales. Mais l'amour étant, comme on le sait depuis Freud, un déplacement de l'amour envers le parent de sexe opposé, la jalousie amoureuse est toujours un dérivé de la jalousie au sein de la fratrie.

Héra se venge de ses rivales, par exemple elle persécute Io qui s'était livrée à Zeus par crainte de la foudre et que le dieu transforme en génisse blanche pour la protéger de la fureur de sa femme. Elle poursuit aussi la progéniture de ses rivales, notamment Héraclès auquel elle impose les douze travaux, et même ceux qui protègent cette descendance illégitime : elle frappe Ino de folie parce qu'elle a élevé Dionisos, fils de Zeus et Sémélé.

Héra passe donc pour une furie vengeresse, mais Zeus l'humilie par ses infidélités réitérées. Avant de l'épouser, il avait déjà eu deux unions, de force, avec Métis et Théthis, ce qui manifeste un comportement violent. En outre, il est jaloux lui-même puisqu'il massacre ou torture les prétendants d'Héra : il frappe de la foudre le géant Porphyryon qui déchire la robe de la déesse ; il façonne une nuée à l'image d'Héra pour leurrer Ixion qui s'unit à ce fantôme et engendre ainsi les Centaures ; enfin Zeus attache Ixion à une roue enflammée qui tourne sans cesse et le lance dans les airs. Hoffmann reprend cette forme de châtement dans sa nouvelle fantastique *L'Homme au sable*. Dans le fantasme du héros, c'est Coppelius, l'homme au sable, qui voudrait lui infliger cela. Or Coppelius menace aussi de lui voler les yeux, qui représentent les organes génitaux selon Ferenczi<sup>4</sup>. Finalement, dans la légende mythologique, la roue enflammée lancée dans les airs se substitue à l'énucléation, c'est-à-dire à la castration. Zeus est censé protéger Héra, avec la complicité de celle-ci. Il n'a pas à se venger car ses

---

<sup>4</sup>Ferenczi, « Le symbolisme des yeux », 1913 ; 1970 p. 66-69

rivaux n'ont pas le temps de passer à l'acte : il les castré par avance. En quelque sorte les dieux sont des jaloux vengeurs, tout comme les humains qui apprennent le sens de la lutte au sein de la fratrie bien plus que le sens du partage.

La jalousie d'Héra prend une forme détournée dans un conflit qui l'oppose à Zeus pour savoir lequel de l'homme ou de la femme éprouve le plus de jouissance amoureuse. Elle prétend que c'est l'homme, Zeus prétend que c'est la femme. Tirésias donne raison à Zeus, c'est pourquoi Héra lui ôte la vue (Grimal, 1979, p. 186-187), ce qui revient à une castration symbolique et le rend voyant (comme si la vue du réel pouvait s'inverser en vision surnaturelle, de même que le désir charnel peut s'élever par le processus de la sublimation). Cette scène conjugale vise moins à savoir qui jouit le plus qu'à déterminer qui est le plus grand dispensateur de jouissance. En d'autres termes, la question est de décider qui est le plus gratifiant, le plus satisfaisant, donc le plus aimé : le frère ou la sœur ? Sous couvert de domination masculine ou féminine, c'est peut-être là le cœur du problème. Héra se venge de Tirésias par une castration symbolique parce qu'il donne raison à son frère en prétendant que le mâle est le plus satisfaisant. La jalousie est « mue par la pulsion de mort » nous dit la psychanalyste Denise Lachaud (1998, p. 29) selon laquelle « être jaloux, c'est vouloir tout et refuser le manque » (p. 103). C'est exactement ce qu'on observe chez Zeus et Héra : Zeus veut toutes les femmes, y compris la sienne pour lui tout seul ; Héra veut son mari tout entier pour elle seule, ce frère qui est le plus grand dieu de l'Olympe... ou le plus grand dans l'amour de la mère, Rhéa, qui a effectivement sauvé son petit Zeus (et lui seul) des dévorations successives de Kronos, lequel craint d'être détrôné par l'un de ses enfants : ce frère est à posséder comme un objet, à réduire à l'état de chose inoffensive.

Dès qu'il y a un privilège en jeu, qu'il s'agisse de l'amour parental, du pouvoir ou de l'élection divine, la jalousie s'insinue comme élément perturbateur. « Dans les narrations de l'Ancien Testament, la paix de la vie quotidienne au foyer, aux champs ou parmi les troupeaux est continuellement minée par la jalousie de l'élection et la promesse de la bénédiction (...). (...) la jalousie jamais éteinte, l'imbrication de l'économique et du spirituel, de la bénédiction paternelle et de la bénédiction divine saturent de conflits virtuels la réalité quotidienne et en arrivent souvent à l'empoisonner. » (Auerbach, 1968, p. 33). La jalousie s'anime de violence et de désir de mort sur l'autre, qu'il s'agisse de mort effective ou d'annulation à l'état d'objet dépourvu de désir. « C'est une tentative de prise directe sur le désir de l'autre dont l'objet est à récupérer puisqu'il révèle une perte. L'altérité est traquée pour qu'à aucun moment l'autre ne prenne cette dimension d'autre désirant ; qu'à aucun moment n'apparaisse une séparation : le désir s'écrase dans un vœu de mort, de destruction, de ravissement » (Lachaud, 1998, p. 103-104). Et cette violence destructrice prend son origine dans la nostalgie d'une situation duelle, dans un désir de fusion inassouvi avec la mère : « [l]a haine du rival est témoignage de ce que le sujet a, autrefois, obéré la possibilité de faire un véritable deuil de l'objet, en cette

époque précoce où toute séparation ne se fait que dans la violence. » (*ibidem* p. 115). Et elle débouche sur la culpabilité. Finalement, la jalousie n'est qu'une interrogation angoissée sur sa propre identité (*ibidem* p. 147).

Ainsi la mythologie révèle le psychisme humain et rejoint la psychanalyse sur l'origine ambivalente des pulsions de vie et de mort, des sentiments prétendument amoureux où chacun désire en l'autre ce qui lui manque, par privation ancienne d'amour, de nourriture ou de phallus. En dernier ressort, la jalousie pousse vers le temps du Tout, comme le disait Freud, donc vers la mère ; elle s'intéresse au désir de l'Autre, dans la terminologie lacanienne : finalement elle s'apparente au désir incestueux, et c'est bien ce que mettent en évidence les récits mythologiques où il est question d'inceste et de jalousie, ces éléments récurrents imprégnés d'ambivalence.

La coexistence des contraires abonde en mythologie, aussi bien dans les personnages que dans les récits et dans les éléments fondamentaux. C'est cette ambivalence issue du psychisme humain qui lui donne vie et mouvance. Les dieux très ambivalents de la mythologie grecs étaient révévés dans une religion très ancienne et polythéiste. Ils étaient du domaine du sacré. Celui-ci serait-il lié de quelque manière avec l'ambivalence ?

## II Le sacré

C'est un champ d'étude passionnant qui s'avère particulièrement révélateur en ce qui concerne l'ambivalence et l'énantiosémie ou coprésence des contraires.

Voyons d'abord la signification de ce mot, relevé par Abel à propos des sens opposés des mots primitifs. Le mot *sacré* est ambivalent, ce que disait Abel à juste titre : il signifie à la fois « saint » et « maudit »<sup>5</sup>. Le mot hébraïque traduit par « saint » signifie « à part », « remarquable » et dévoué à Dieu<sup>6</sup>. Le « maudit » est celui sur lequel est prononcé une malédiction divine, une parole qui le damne et donc l'éloigne de Dieu. S'il est étonnant de voir présents dans le même mot ces deux sens opposés de proximité particulière avec l'Eternel ou d'éloignement maximal par rapport à lui, il est plus étonnant encore de constater à quel point tout ce qui touche au sacré est marqué d'ambivalence, et ce dans toutes les religions.

Etrangement, l'attitude de Dieu envers l'homme est dénoncée comme ambivalente par le texte biblique : Il lutte avec Jacob (Genèse 32, 25-33) et veut

---

<sup>5</sup> « Des sens opposés dans les mots primitifs » in Freud Sigmund, *L'Inquiétante étrangeté et autres essais* (1933 ; 1985, Gallimard, Paris, trad. Bertrand Féron, 342p)

<sup>6</sup> cf. *Ancien Testament interlinéaire*

faire mourir Moïse pendant qu'il est en voyage (Exode, 4, 24) puis il le laisse. Les deux événements se passent de nuit. L'amour divin pourrait-il se transformer en haine comme le jour devient nuit ? L'issue est positive, ce qui suppose une victoire de l'amour sur la haine, de la vie sur la mort. Mircea Eliade montre que dans les textes hindous védiques, le cosmos et la vie même ont une fonction ambivalente puisqu'ils projettent l'être humain dans la souffrance et en même temps l'incitent à trouver le salut de l'âme grâce à cette souffrance : plus l'homme souffre et plus il a soif d'absolu (1975, p. 22-23). Les mystiques appellent Dieu du fond de leur détresse avant de trouver l'extase. C'est dans la douleur que l'appel est intense, comme en témoignent notamment les personnages bibliques de Jonas et Job, l'un enfermé à l'intérieur d'un gros poisson, l'autre en proie à la souffrance.

Mircea Eliade analyse les paradoxes des textes sacrés du tantrisme comme une destruction du système de référence habituelle : cela conduit à briser l'univers profane pour accéder à un univers spirituel et mystique qui nécessite de se détacher du monde (1975, p. 251) : les paradoxes favoriseraient un changement de registre. Par certains aspects, ses propos sur le yoga rejoignent les textes évangéliques. D'abord le terme *yoga* vient de *yuj* qui signifie « atteler, mettre au joug » et « joindre, ajuster »<sup>7</sup>. L'adepte du yoga, le *yogin*, est celui qui maîtrise ses sens et sa pensée pour se concentrer, en opposition avec la dispersion caractéristique du monde habituel. L'expression christique « mon joug est léger » se rapprocherait de cet idéal d'éveil à la spiritualité. Le texte évangélique le plus paradoxal et le plus riche est certainement l'évangile apocryphe de Thomas. Il semble que l'incrédulité de Thomas, qui voulait vérifier par lui-même la présence de Jésus, ait été interprétée à tort en sa défaveur, cela étant renforcé par la plaisanterie « Je suis comme Thomas, je ne crois que ce que je vois ». Ce n'est pas une foi aveugle qui est suggérée par les textes bibliques, mais une recherche personnelle attentive. Les paradoxes bibliques sont bien souvent rejetés, comme en témoigne le sort de l'évangile de Thomas, pour être remplacés par une interprétation parfois univoque et appauvrissante du texte. Ils peuvent pourtant constituer une incitation à se hisser au sens en fournissant des efforts (Edelmann, 2000 p. 20).

Le gauchissement des traductions, que déplore à juste titre Meschonnic, va souvent de pair avec un établissement forcé de l'adéquation entre les deux testaments, l'Ancien et le Nouveau, ce qui masque leur véritable lien : celui de l'incitation à l'éveil. En outre, cette altération concerne également les passages qui dérangent : l'être humain tend à prélever ce qu'il veut ou peut accepter et renie ce qu'il trouve inadmissible, de même qu'il rejette dans l'inconscient ce qui est vécu de manière traumatisante. On ne peut en vouloir aux traducteurs cependant, car la tâche se révèle difficile, la langue hébraïque est polysémique au plus haut point, et la tendance à rechercher l'apaisement s'avère universelle.

---

<sup>7</sup> Filliozat Jean, *L'Inde classique*, cité par Edelmann (2000, p. 178)

Dans un article intitulé « Les traductions : résistance des écrits, insistance du désir », Marie Balmory<sup>8</sup> s'interroge sur les oppositions des traductions bibliques, qui concernent surtout la parole divine. Celles-ci surgissent comme de nouveaux paradoxes superposés aux premiers par des lectures antagonistes. C'est que la langue hébraïque est particulièrement polysémique et contient dans son lexique de nombreux mots aux sens opposés. Elle est superbe mais d'autant plus difficile à traduire que le texte biblique, magnifique et poétique, procède par ellipses, allitérations, anagrammes et métathèses ; en outre il abonde en symboles à interpréter.

Marie Balmory remet en question la traduction du verbe « racheter » qui signifie aussi « délivrer », « délier ». Quand le Créateur veut racheter son peuple en esclavage en Egypte, il s'agit de le libérer. Et quand Jésus s'efforce de racheter les humains du péché, il s'agit de les libérer. Mais le mot araméen traduit par « péché » signifie « erreur », qui éloigne de la vérité, et non une violation d'interdits (Edelmann, 2000, p. 66-67). Le mot *lytron* en grec dérive de *lyō*, « détacher », « libérer », « délier » : il concerne une délivrance et non une rançon (*ibidem* p. 68).

L'objectif de libération revient souvent dans le texte biblique. Même la loi du sabbat comporte une interdiction d'exercer la contrainte sur autrui, une demande de libérer cette oppression. Si l'esclavage est aboli, la manipulation d'autrui et la contrainte continuent de faire des ravages. Cet aspect de libération respectueuse reste le plus souvent occulté : le désir humain reste limité à celui de dévoration d'autrui. Et les groupes religieux, bien qu'ils s'efforcent de conjuguer les efforts spirituels, risquent toujours de se souder sur des rites et des lois jusqu'à vouloir imposer leur vérité sans respect de la littérarité du texte qui va de pair avec une lecture plurielle. Comme chacun le sait, cela mène aux guerres de religion, un contresens révélateur de l'agressivité humaine. D'ailleurs le mot hébreu *shabbaot* signifie « sabbats » ou « le dieu du sabbat », mais nullement « l'Eternel des armées » qui figure dans les traductions comme un renversement de l'amour préconisé en haine meurtrière. Il y a même un passage très clair de l'Ancien Testament qui recommande aux combattants de rentrer chez eux de peur de mourir, pour honorer leurs femmes ou pendre la crémaillère. Il est négligé ou pris au pied de la lettre. Quand Dieu promet une terre à ses protégés en assurant qu'il va effrayer ses habitants pour les faire fuir, les hommes en déduisent qu'il doivent procéder à un massacre. Même le rabbin médiéval Maïmonide, dont la recherche biblique est pleine d'intérêt et qui opère un travail de linguiste remarquable, finit par utiliser le verset selon lequel le châtiment de ceux qui haïssent Dieu se répercutera jusqu'à la quatrième génération comme un ordre de massacrer la descendance des idolâtres. Lui qui est si attentif au texte ne se préoccupe pas de la contradiction de cette interprétation avec « tu ne tueras pas ». C'est une déformation du sens qui révèle

---

<sup>8</sup> La Bible 2000 ans de lecture, 2003, p. 48-55

une agressivité meurtrière et la volonté d'agir à la place de Dieu. D'ailleurs si l'amour de Dieu s'interprète comme l'accord avec le soi profond, le châtement qui se répercute jusqu'à la quatrième génération peut être compris comme une souffrance dans la manière d'être qui influe sur la descendance.

La parole biblique abonde en paradoxes qui sont rejetés parce qu'ils déstabilisent, mais des ébranlements successifs sont nécessaires à toute évolution, qu'elle soit d'ordre intellectuel, psychologique ou spirituel. Par ailleurs, si les paroles à méditer sont contournées, les lois sont réclamées des humains. Jéthro, le beau-père de Moïse, lui conseille de donner des lois au peuple infantile pour qu'il cesse de lui faire appel jusqu'à l'épuiser (Exode 18, 13-24) et les hommes réclament des commandements de Jésus : ils ne cessent de lui demander ce qu'ils doivent faire. Quand Jésus recommande l'amour du prochain, il ne donne pas de nouvelle loi, car ce conseil était déjà dans le Lévitique (19, 18) de l'Ancien Testament, qu'il cite. Il va jusqu'à dire que « l'homme est maître du sabbat ». Et l'évangile apocryphe de Thomas comporte un passage expliquant qu'il ne veut pas donner de nouvelle loi parce que les hommes riqueraient de s'en rendre esclaves. Un autre passage de ce même évangile incite à la connaissance de soi : « celui qui se trouvera soi-même, le monde ne sera pas digne de lui »<sup>9</sup>. Mais cet idéal d'éveil est masqué par la rigidité et une abdication face à la liberté : le devoir de ressembler à des enfants ne correspond pas nécessairement à l'absence d'autonomie et la soumission aveugle, mais bien plutôt à la curiosité en éveil et la capacité à évoluer. C'est donc un infantilisme regrettable que traduit la recherche apeurée de préceptes : la liberté effraie, comme le montrent les traductions opposées mises en évidence par Leloup.

Il explique en effet (2000 p. 134) que la parole christique « Qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas n'est pas digne de moi » peut se comprendre de manière inverse. D'abord le mot *stauros* traduit par « croix » signifie en grec « se tenir debout ». Il en conclut que prendre sa croix n'est pas subir sa vie et souffrir mais au contraire y faire face en être libre. Par ailleurs la phrase comporte une seule négation, qui ne peut s'appliquer à « prendre la croix » et « suivre » mais seulement à « prendre la croix », selon Leloup. Dans ce cas, la phrase devient : « celui qui ne tient pas debout tout seul et me suit n'est pas digne de moi », ou plus exactement « n'a pas de poids propre ». En quelque sorte, il s'agit de devenir autonome et libre, sans modèle. C'est l'inverse de la soumission aveugle. Il s'agit alors de répondre à son propre désir et non au désir de l'autre.

Ce serait donc l'infantilisme humain qui conduirait à recevoir des règles au lieu d'une incitation à l'éveil spirituel. Par ailleurs, le masochisme mène à une lecture erronée de la parole christique selon laquelle, frappé sur la joue droite, il convient de « tendre la joue gauche » : Marie Balmery explique que le verbe

---

<sup>9</sup> Evangiles apocryphes chrétiens (1997, Gallimard, La Pléiade, t. I, 1784 p.)

signifie « trouve une autre » et le comprend comme le devoir de trouver une autre solution que la violence. D'ailleurs Jésus, quand on le frappe, ne tend pas la joue gauche mais répond par la question « pourquoi me frappes-tu ? ». Néanmoins une autre interprétation de ce passage est possible. Car l'expression précitée apparaît dans le livre des « Lamentations » sous cette forme (III, 26, 31): « Il est bon d'avoir espoir et se taire

dans le secours de mon Seigneur

(...)

Donnera dans la poussière sa bouche

peut-être il est un espoir

Donnera à qui le frappe une joue sera gavé

d'affront

Puisque ne repoussera pas pour l'éternité

mon Seigneur »<sup>10</sup>

Le rapprochement entre les deux passages incite à voir dans l'expression « donnera à qui le frappe une joue » une exhortation à l'espoir quelles que soient les avanies subies. L'espérance est le contraire de la résignation à la souffrance. Finalement, la Bible ne propose absolument pas la résignation ni la docilité moutonnaire, bien au contraire : elle est un appel au développement et à l'excellence. La parabole du pasteur qui fait paître ses brebis a pu induire en erreur à cause des connotations du mot « mouton » et de l'adjectif moderne « moutonnier » qui évoque l'instinct grégaire, mais elle concerne plus vraisemblablement la douceur que la soumission, et plus encore la nourriture spirituelle, de même que le pain de vie. L'obéissance requise serait une adhérence à un désir absolu d'épanouissement.

Enfin, le paradoxe le plus regrettable se situe dans la réception contradictoire du décalogue. D'abord il s'agit de dix « paroles » (Exode 20,1) et non de dix « commandements », ce dernier terme révélant une tendance à rechercher l'oppression, à vouloir la règle contraignante qui impose un devoir ou une interdiction. La dernière parole du décalogue pourrait conduire à la sublimation par détournement de la convoitise, mais cette dixième parole est souvent négligée, ce qui manifeste le refus de se désengluier des objets. En revanche, le détachement du réel est primordial dans le Vêda des yogi et le Tao Te King de Lao-Tseu. L'exhortation au développement verbal apparaît d'ailleurs dès la Genèse car l'expression traduite par « multipliez-vous » signifie « portez du fruit », avec la polysémie que cela comporte : il s'agit peut-être de reproduction mais aussi et surtout de produire une parole de qualité puisque le mot « fruit » connote la parole dans de nombreux passages bibliques. Une

---

<sup>10</sup> traduction Meschonnic, « Comme ou les Lamentations » (in *Les cinq Rouleaux*, 1970 ; 1986 p.110)

lecture attentive s'impose, au plus haut degré de sublimation, faute de laquelle un vague essai de méditation des textes risque de se limiter à l'interprétation littérale, voire de provoquer le fourvoiement. L'effet le plus efficace des paradoxes bibliques consiste à requérir un investissement total, à proposer un festin de paroles dans un état d'éveil maximal.

L'ambivalence caractérise le sacré avec une telle force que les paradoxes abondent dans les textes sacrés de toutes les religions et que leurs traductions manifestent des antagonismes étonnants. Le symbolisme extrêmement riche de la mythologie et du sacré mérite que l'on se penche sur le problème du symbole.

### **III Les symboles**

L'origine du mot *symbole* est intéressante : les Grecs désignaient par le terme *sumbolon* le tesson cassé en deux qui permettait à deux hommes liés par une alliance ou un contrat de se reconnaître, chacun ayant l'un des deux fragments de l'objet initial. La racine étymologique inscrit donc au cœur du symbole le manque et l'appel à la réunion après la séparation, la recherche de ce qui est caché. C'est la polarité opposée à la diabolie, dont l'origine grecque est un verbe qui signifie « séparer ». Et selon Claude Reichler, cette double polarité constituerait la vocation de la littérature : séparer et réunir.

Une définition du symbole par André Lalande est la suivante : « ce qui représente autre chose en vertu d'une correspondance analogique » (1926 ; 1972 p. 1080). Le fait qu'il soit une expression indirecte favorise les manifestations du désir refoulé sous forme de symboles en contournant la censure, comme l'a montré Freud dans *L'Interprétation des rêves*.

Le symbolisme s'exprime entre autres manifestations dans les mots, dont les multiples connotations connaissent une tentative de recensement dans le *Dictionnaire des symboles* de Chevalier et Gheerbrant (1997). Et la plupart des noms de cet ouvrage évoquent des éléments opposés. La mer y est présentée comme « symbole dynamique de la vie ». Elle symbolise également l'ambivalence parce qu'elle est une eau en mouvement et représente « un état transitoire » d'incertitude qui « peut se conclure bien ou mal », si bien qu'elle est aussi image de mort. (On pourrait ajouter que les monosyllabes français « mer » et « mort » ne diffèrent que par leur voyelle du point de vue phonétique, ce qui favorise ce symbolisme.) Ses profondeurs peuvent être assimilées à celles de l'inconscient, de sorte qu'il en surgit des monstres « qui peuvent être mortels ou vivifiants ». Dans les légendes celtiques, « la mer jouit de la propriété divine de donner et reprendre la vie ». C'est par la mer qu'on va dans l'autre monde dans la légende du roi Arthur. Selon le symbolisme oriental, « les eaux primordiales, mer ou abîme », seraient « redoutables même pour les dieux. ». D'après les cosmogonies babyloniennes, Tiamat, la mer, aurait

contribué à donner naissance aux dieux, puis elle aurait été soumise par l'un d'eux. La mer est donc ambivalente, pourvoyeuse de vie et de mort, dominante ou dominée.

Le symbolisme de son paronyme, la « mère », lui est lié : la mer et la mère sont des « réceptacles et matrices de la vie » présentant la même ambivalence de vie et de mort. En effet, la mère peut être sécurisante ou étouffante et castratrice. La mère divine représente dans la théologie hindoue la « force vitale universelle », sous des aspects différents : création, maintien, destruction. Elle peut être aussi le « continuum qui soutient l'univers » ou « la conscience de la Totalité manifestée ». Elle serait en relation symbolique avec l'eau, comme en témoigne l'hydronyme gaulois « Matrona » (la Marne) parce qu'elle représente l'« ensemble des possibilités contenues dans une existence ». L'eau est une source de vie, un moyen de purification et de régénérescence. Les eaux représentent l'infinité des possibles, contiennent des promesses de développement et des menaces de résorption. Selon les textes hindous, « tout était eau ». Un texte taoïste dit que « les vastes eaux n'avaient pas de rives ». L'eau serait un don du ciel, symbole de fécondité et de fertilité comme la mer et la mère, un équivalent du souffle vital. Les homophones « mer » et « mère » sont donc prégnants, c'est-à-dire plein de sens implicites, en particulier ceux de l'ambivalence, la vie et la mort.

Le symbole donne lieu à un développement mythologique de Platon dans *Le Banquet* : Aristophane explique le sentiment amoureux par la séparation d'un être androgyne en deux moitiés mâle et femelle (2001 p. 115-117). Ce châtiment de Zeus serait dû au fait que les humains voulaient escalader le ciel pour s'en prendre aux dieux. C'est un « mythe de l'unité perdue », selon l'expression de Meschonnic à propos de Babel (2008, p.185). Chacun aurait la nostalgie de sa moitié comme le *sumbolon* appelle son complémentaire. Cette figuration fictive a le mérite de montrer l'aspect stimulant du symbole qui oriente vers son opposé pour se réunir à lui. C'est que « chaque objet porte en soi son contraire », selon l'expression de Groddeck (1973 p. 89). C'est peut-être surtout que notre ambivalence psychique nous conduit à voir ou soupçonner dans chaque objet la présence de son contraire. Quoi qu'il en soit, le symbolisme attribué aux objets nous influence considérablement : « Les symboles ne sont point des inventions ; ils existent, ils font partie du bien inaliénable de l'homme ; on peut même dire que toute pensée et action consciente est une suite inévitable de la symbolisation inconsciente, que l'être humain est vécu par le symbole. » (*ibidem* p. 87).

Les symboles que nous interprétons et ceux que nous construisons, dans l'ambivalence, nous influencent en retour. La coprésence de sens opposés les caractérise, comme la langue, et nous imprègne en enrichissant notre environnement culturel. Issu de pulsions instinctives comme nous l'apprend Freud, le symbole offre une voie de décharge psychique dans le rêve. Il peut même favoriser la symbiose du conscient et de l'inconscient (Jung, 1950 ; 1968 p. 123) qui collaborent de manière fructueuse dans le domaine de l'art. Le plus

souvent, il déborde le conscient et signifie ce que l'auteur serait dans l'incapacité d'exprimer autrement.

Freud s'intéressait aux sens opposés des mots primitifs découverts par le linguiste Abel, parce que le fonctionnement de coprésence des contraires est analogue à celui des symboles (Michel Arrivé, 2005 p. 184-185) qui se manifestent dans le rêve, les associations libres et la littérature. Freud et Saussure tentent de rapprocher les symboles et les mots, le premier par la coprésence des sens opposés, le second par le vide ontologique. Mais peut-être est-ce précisément ce vide qui permet de recevoir l'énergie de l'antagonisme sémantique.

Le même désir de la mère absente qui conduit au langage, comme l'a montré Freud à propos du jeu de Fort-da, mène à la formation des symboles : « la tendance à redécouvrir l'objet aimé dans toutes les choses du monde extérieur hostile est probablement la source primitive de la formation des symboles »<sup>11</sup>. Groddeck explique la symbolisation par une compulsion au retour fœtal, par la nostalgie de la totalité omnipotente que nous connaissions dans l'utérus. C'est ce qui expliquerait la construction de maisons, d'armoires et de lits qui seraient des contenants semblables à l'utérus bien plus que des objets commodes. Les symboles seraient un moyen de retrouver la complétude (1969 p.30) et marqués d'ambivalence parce que le regret de l'utérus va de pair avec l'horreur et le rejet de ce paradis duquel nous pourrions être de nouveau bannis (1973 p. 121). Le désir de retour à la vie prénatale finit par nous conduire à la mort. « Car ne meurt que celui qui veut mourir, celui à qui la vie est devenue insupportable. » (1973 p. 150). C'est ainsi que l'amour de la mère mène à la mort et qu'Eros conditionne Thanatos. La même nostalgie mène à la recherche de l'étreinte et au besoin de silence (1969 p. 69).

Lucien Israël précise que la symbolisation s'effectue *via* la langue grâce à son ouverture : « Ce que l'on voit, on n'a pas besoin d'en parler. Or, de parler de quelque chose laisse toujours une place en réserve où chacun va pouvoir greffer ses propres symboles. Mais frapper un organe de mutisme, c'est-à-dire ne pas en parler, il ne s'agit pas d'aller faire parler les pénis comme l'autre, les bijoux indiscrets, etc... mais de parler de quelque chose avec la réserve que ça comporte, à savoir qu'on ne peut pas, dans la parole, livrer le plaisir qui peut en découler. Parce que la parole ne peut pas être complète, elle introduit cette possibilité de coupure. Alors que le regard, lui, favorise quelque chose comme la fusion et surtout la confusion des sexes. » (1994, p.194). Freud et Lacan ont bien montré la nécessité du manque et de l'absence pour l'accès à la symbolisation. Et cette absence viendrait trouver une voie d'accès dans la langue parce qu'elle n'est pas « complète », qu'elle s'éloigne du réel davantage que le regard et qu'elle comporte en elle-même l'absence : la négativité du signe mise en

---

<sup>11</sup> Ferenczi, « Analyse des comparaisons », 1915 ; 1970 p. 193

évidence par Saussure. La langue offre ainsi une voie d'articulation entre le désir du sujet et la représentation symbolique parce que le même noyau d'absence conditionne le désir, la langue et le symbole. Et l'origine étymologique du substantif « mythe » renvoie à la parole.

L'ambivalence des symboles favorise leurs interprétations divergentes et la création de nouveaux symboles permet d'établir, comme l'écrit Anzieu, l'intermédiaire entre fusion et séparation : « Le symbole est ainsi un point de stabilisation dans l'antagonisme entre la pulsion de recherche et la pulsion d'agrippement. » (2003, p. 120). C'est aussi le chemin de la sublimation et la voie d'accès à la culture. La littérature offre donc aux symboles un terrain de choix pour se développer en synergie avec l'énantiosémie linguistique et recevoir les énergies sublimées dans l'écriture.

## **Conclusion**

Les symboles ambivalents se fondent sur d'anciens refoulements et déplacements qui participent à l'émotion esthétique en ravivant leurs sources profondes. Leurs multiples récurrences et variations en mythologie et dans le domaine du sacré vont de pair avec l'ambivalence psychique et suscitent un déploiement herméneutique qui se rapproche de la créativité. Celle-ci s'élève de l'inconscient ambivalent si bien que dans l'écriture comme dans son interprétation, les sens opposés se manifestent avec une tendance à représenter par l'énantiosémie, ou coprésence des contraires, l'ambivalence profonde de notre énergie psychique. Lorsque l'harmonie des contraires en résulte, le plaisir esthétique apporte la sérénité.

En outre le langage établit une relation symbolique permettant de décharger le déplaisir autrement que par voie motrice<sup>12</sup>. Il remédie à l'absence et à la souffrance. La nature énantiosémique de la langue s'imbrique avec celle des symboles pour figurer le psychisme de manière thérapeutique dans la cure analytique, de manière esthétique dans la littérature. La mythologie aussi figure le psychisme et son ambivalence, c'est pourquoi nous y trouvons tant de plaisir. La poésie surtout excelle dans l'alliance des contraires parce qu'elle utilise de façon maximale toutes les possibilités d'énantiosémie linguistique, y compris phonologique et rythmique, et qu'elle s'éloigne des normes en laissant libre cours à l'inconscient, plus encore que tout autre domaine littéraire.

---

<sup>12</sup> Ferenczi, 1913, « Le développement du sens de réalité et ses stades » ; 1970 p. 60

## Bibliographie

- Ancien Testament interlinéaire (2007, Société biblique française, Villiers-le-Bel, 2780 p.)
- Anzieu Didier, *Psychanalyse et langage ; du corps à la parole* (1977 ; 2003, Dunod, Paris, 232p)
- Arrivé Michel, *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient* (1994, 1<sup>ère</sup> éd. PUF, Paris ; 2005, Ed. Lambert-Lucas, Limoges, 266p)
- Auerbach Erich, *Mimesis* (1946, C. A. Francke AG Verlag, Bern ; 1968, Gallimard, Paris, trad. de l'allemand par Cornélius Heim, 562 p)
- Balmory Marie, *Le Sacrifice interdit* (1986, Grasset, Paris, 294 p.)
- Balmory Marie, « Les traductions : résistance des écrits, insistance du désir », *La Bible 2000 ans de lecture* (Desclée de Brouwer, 2003, sous la direction de Jean-Claude Eslin et Catherine Cornu, 528p.)
- Chevalier Jean et Gheerbrant Alain, *Dictionnaire des symboles* (1997, Ed. Laffont, Paris, 1060 p.)
- Edelmann Eric, *Jésus parlait araméen* (2000, Les Ed. du Relié, Gordes, 464p)
- Eliade Mircea, *Le Yoga* (1954 ; 1975, Payot, Paris, 434 p.)
- Evangiles apocryphes chrétiens (1997, Gallimard, La Pléiade, t. I, 1784 p.)
- Ferenczi Sandor, *Psychanalyse I* (1908-1912 ; 1968, Ed. Payot, Paris, traduit par J. Dupont avec la collaboration de Ph. Garnier, préface du Dr Michaël Balint, 266 p.)
- Ferenczi Sandor, *Psychanalyse II* (1913-1919 ; 1970, Ed. Payot, Paris, traduit par J. Dupont et M. Viliker avec la collaboration de Ph. Garnier, préface du Dr M. Balint, 358 p.)
- Freud Sigmund, *L'Interprétation des rêves* (1<sup>ère</sup> édition 1926 ; PUF 1967, 574 p. trad. I. Meyerson)
- Freud Sigmund, *L'Inquiétante étrangeté et autres essais* (1933 ; 1985, Gallimard, Paris, trad. Bertrand Féron, 342p)
- Grimal Pierre, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine* (1951, Paris, PUF ; 6<sup>ème</sup> éd. PUF 1979, 576p)
- Groddeck, *Le Livre du ça* (1923 ; 1963 pour la traduction française ; 1973, Gallimard, Paris, 344 p.)
- Groddeck, *La maladie, l'art et le symbole* (1969 pour la traduction française, Gallimard, Paris, textes extraits de revues, articles et conférences; traduit de l'allemand par Roger Lewinter ; 328p)
- Hoffmann, *L'Homme au sable* (2005, Flammarion, Paris, traduction de A. Loève-Veimars 98 p.)
- Israël Lucien, *Le Désir à l'œil* (1994, séminaire 1976, précédé de *La Perversion de Z à A* séminaire 1975, p. 5 -106, Ed. Arcanes, Strasbourg, 224 p.)
- Jung Carl Gustav, *Types psychologiques* (1<sup>ère</sup> éd. 1950, Librairie de l'Université, Georg & Cie, S.A. Genève ; 3<sup>ème</sup> éd. 1968, 508 p.)
- Lachaud Denise, *Jalousies* (1998, Denoël, Paris, 188 p.)

- Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926 ; 1972, PUF, Paris)
- Lao-Tseu, *Tao-Te-King* (1974, Ed. Medecis-Entrelacs, Orsay, 180 p. ; version allemande de Richard Wilhelm, traduction française de Etienne Perrot)
- Leloup Jean-Yves, *Un Art de l'attention* (2000, Albin Michel, Paris, 160 p.)
- Maïmonide Moïse, *Le Guide des égarés* (Verdier, Paris, 1979, 692p ; MM 1135-1204 ; éd. angl 1904)
- Meschonnic Henri, *Les cinq Rouleaux* (1970 ; 1986, Gallimard, Paris, 242 p.)
- Meschonnic Henri, *Dans le bois de la langue* (2008, Ed. Laurence Teper, Paris, 550 p.)
- Platon, *Le Banquet* (environ 375 av. J-C ; 2001, Flammarion, Paris, traduit par Luc Brisson, 268 p.)
- Reichler Claude, *La Diabolie* (1979, Ed. de Minuit, Paris, 226 p.)