

<http://www.collectiflieuxcommuns.fr/?824-de-la-grece-antique-a-l-engagement>



De la Grèce antique à l'engagement psychanalytique

- Documents extérieurs - Autonomie individuelle : l'émancipation - Démarches personnelles - Psychè -



Date de mise en ligne : mardi 8 décembre 2015

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

Pardo Éléonore, Vogiatzoglou Kyveli, « De la Grèce antique à l'engagement psychanalytique. Éditorial », *Recherches en psychanalyse* 1/2010 (n° 9) , p. 4-12 URL : www.cairn.info/revue-recherches-en-... DOI : 10.3917/rep.009.0004.

Demeurer enclos dans son identité, c'est se perdre et cesser d'être. On se reconnaît, on se construit par le contact, l'échange, le commerce avec les autres. Entre les rives du même et de l'autre, l'homme est un pont.
Jean-Pierre Vernant [1]

/ La Grèce antique ne peut être appréhendée que si l'on prend en compte la démocratie athénienne en raison des documents retrouvés attestant du fonctionnement de la Cité d'Athènes. Bien que fondée sur le primat du *logos*, c'est-à-dire sur la pensée rationnelle, la démocratie athénienne ne peut être comprise en effet qu'à considérer intrinsèquement liés l'univers du religieux, du culturel et du politique. À ce titre, la Cité d'Athènes à l'époque classique (Ve et IVe siècles avant J.-C.) est le modèle qui intègre la dimension religieuse dans son vécu quotidien, au travers de l'articulation entre institutions et système de croyances. Cependant, il ne s'agit pas de penser, comme certains anthropologues, que les cités grecques sont des entités immobiles et faire l'impasse de leurs diversités. Si les Grecs de cette époque avaient une identité commune, les disparités persistaient selon l'appartenance à telle ou telle Cité. Platon, dans *Les Lois*, souligne dans le dialogue entre le Crétois Clinias et l'Athénien, qu'une vraie Cité doit être motivée par des principes de vertu non partiels, contrairement aux guerres menées par la Crète et Sparte. En ce sens, il déplorait qu'Athènes puisse se tourner vers l'extérieur, car désigner un ennemi attise le courage du guerrier, certes, mais conduit aussi à la tyrannie. Pour lui, l'essence même de la Cité se trouve dans son unité limitée par différentes classes sociales. C'est la tendance égalisante qui l'anime, en tant qu'elle constitue le politique qui entend dépasser l'opposition entre les contrastes. Le prolongement aristotélicien s'éloignera de la maïeutique socratique, préférant le raisonnement pratique sur la chose politique, mais tendra aux mêmes conclusions. C'est de fait dans son autarcie même que la Cité se fonde. Notons à ce sujet que la question du même et de l'autre est d'une grande importance dans la représentation des Grecs de la Cité et de la notion de citoyenneté. Pour les Athéniens, le mythe de l'autochtonie fonde en effet la citoyenneté et fait oublier que la démocratie est une institution récente et contestée. Face aux Spartiates et aux autres Grecs, il est proclamé la pérennité de la Cité, sa vitalité toujours renouvelée et la permanence de sa population citoyenne. Nicole Loraux montre que, dans les discours élaborés par les cités à partir de l'autochtonie et de l'altérité fondatrice, comme deux manières de penser la citoyenneté, le même et l'autre sont des opposés compatibles. La rhétorique autochtone a besoin des autres pour les rejeter à la périphérie, la rhétorique de l'altérité a besoin, pour rendre compte de la continuité du groupe, d'expliquer que les migrations n'excluent pas la constitution de souche. Platon, dans la *République*, propose ainsi de créer une cité « une » et « indivisible », fondée sur l'amour de la science et de la vérité. Les règles communautaires s'attaquent à l'ordre familial et remettent en cause les fondements mêmes de la cité athénienne établie sur la propriété privée et l'échange des biens à travers le mariage. Les gardiens, qui ne possèdent rien en propre, ni maison, ni terre ou lieu privé, sinon leur corps, appartiennent à une même famille publique, à un même corps social. (V, 462, d) Platon va jusqu'à prôner la communauté des femmes et des enfants et à instrumentaliser la maternité au profit du groupe. Cependant, Platon n'abolit pas la famille. Il dissout les liens privés qui unissent les membres issus d'une même souche, mais il reconstitue symboliquement une famille généralisée à la catégorie des gardiens tout entière. Il remplace les liens de filiation consanguins par des liens de filiation par classe d'âge correspondant à une génération et reconstitue symboliquement le système de nomenclature de la parenté restreinte : enfants, parents et grands-parents. Précisément, c'est ce modèle de la Cité « une et indivisible » qui, sous une forme quasi-transcendante, offre le plus de prise à l'exploration des textes, dans la mesure où la décision démocratique émerge du dialogue incertain des hommes délibérant. C'est en cela que le politique athénien interroge l'altérité qui ne peut pas être une altérité grecque en soi, même si le grec s'oppose au barbare. Les lois de Périclès vont décider en ce sens que seul peut être

athénien celui qui est de père athénien et de mère athénienne. Au fond, elles se forgent moins sur des motifs d'idéologie, du même et de l'autre, que sur un état de fait. Les Athéniens ont fini par se marier entre eux, renforçant ainsi les structures de la Cité. La Cité reposait donc plus sur des critères antiaristocratiques, démocratiques et civiques que sur des critères d'idéologie identitaire. Le désir qui travaillait les Athéniens de cette époque visait moins à interroger l'opposition entre l'homme et la bête, qu'entre l'homme humain et le citoyen, ce qui nous amène à distinguer et à définir des types précis d'altérité, et ce, selon le principe de Platon visant à opposer la catégorie du Même à celle de l'Autre (hétéron). Il reste toutefois important de repérer qu'une série d'altérités comme l'enfant, l'adulte, la femme, le vieillard, ne saurait se substituer à l'Autre absolu qui en tant qu'« autre de l'homme » en réfère au divin. Porter intérêt aux fondements de la démocratie grecque revient donc, au-delà, à s'interroger sur le fonctionnement des hommes et des sociétés. Nous pouvons dire que c'est parce que l'homme grec de l'Antiquité est inséparable du cadre social et culturel qu'il nous renseigne sur notre rapport au monde et les conflits qui nous habitent. C'est au VI^e siècle avant Jésus-Christ qu'Athènes prend des dispositions pour mettre fin aux meurtres privés. Il s'agit là d'un réel bouleversement sur le plan politique, mental et social. Cette interdiction à la vengeance privée suscite l'apparition de groupes d'hommes liés par des institutions. En effet, l'homicide étant reconnu comme faute, dans la conscience des citoyens se produit un blocage, un refoulement, qui favorise les alliances. Le fait de tuer est appréhendé dès lors, comme étant un acte de folie qui mérite une sanction. Le système des représentations, qui, jusque-là, portait à croire que le crime était l'acte de vengeance le plus glorieux, est refoulé. C'est à la Cité, désormais, que revient le droit de se prononcer sur les condamnations. Les liens d'hommes se sont donc forgés à partir d'un renoncement qui laisse entrapercevoir ce que Freud mettait en relief dans *Totem et Tabou*, à savoir le passage de l'état originaire à la société. Précisément, c'est parce que la justice devient affaire publique qu'elle opère comme altérité. D'une certaine façon, elle s'érige en symbole, en totem, tel le père de la horde primitive. En effet, tout meurtre est un parricide, c'est-à-dire un rappel dans le réel du meurtre originaire du père de la horde primitive et une atteinte absolue à la loi. Tout meurtre menace le lien social fondé par l'interdit du meurtre et de l'inceste. Aussi, afin de garantir les droits et les lois, apparaît la nécessité de créer une institution. Ce sera le tribunal. Bien qu'au nombre de quatre, les tribunaux gardent le débat pour principe, c'est-à-dire que les jurés se doivent de représenter la défense et l'accusation au travers de paroles relatant les faits. Le rationnel prend le pas sur les notions anciennes de souillure et de vengeance. Ainsi apparaissent différents niveaux de crime auxquels on octroie des types de jugements distincts : l'*aréopage* a pour mission de juger les crimes commis de plein gré, le *delphinion*, les crimes justifiés qui ne nécessitent pas de sanction, le *palladion*, les crimes moins excusables bien que susceptibles d'avoir été commis sous contraintes, et enfin, un tribunal est chargé de punir les animaux et les choses, dans la mesure où, si du sang est versé, il faut un coupable. L'intérêt est que la parole circule pour que puisse émerger un consensus par l'adhésion au jugement. Il s'agit d'une véritable démocratisation de la parole qui illustre bien le caractère communautaire de la Cité. En effet, en Grèce antique l'espace de communication et d'information repose sur le principe d'*iségorie*, c'est-à-dire de liberté d'opinion, comme l'*agora* en témoigne. Cette dimension est si ancrée que, par extension, elle a également impliqué la rumeur. Mais comme telle, elle met sur un pied d'égalité l'élite et les couches populaires. L'égalité des droits équivaut à l'égalité des voix. C'est pourquoi, sur la scène politique, les hommes ordinaires qui expriment la « voix du peuple » viennent se mêler aux grands orateurs. En ce sens, les Grecs nous enseignent que la démocratie est une redéfinition permanente de ses fondements, qui, grâce à son interrogation incessante quant à ses valeurs, met le sens en mouvement. Le politique est le contraire d'une mise en circulation irénique du *logos*. Il est *stasis* en tant qu'il implique là, la « généralité du conflit dans la cité », mais n'a d'autre fin que de tendre vers un consentement mutuel pour que soit maintenue la communauté indivise des citoyens. Notons que *stasis* signifie également la guerre civile et c'est dans ce sens-là qu'elle représente une maladie. Thucydide, dans la *stasis* de Corcyre, écrit que :

La maladie (nosêma) produit le désordre, l'illégalité (anomia) ; et dans la guerre civile, cette anomie va jusqu'à changer l'usage normal de la langue. On changera jusqu'au sens usuel des mots par rapport aux actes dans les justifications qu'on en donnait. (3, 82)

/ Dans le dernier paragraphe du texte du décret d'amnistie, on peut lire aussi une réglementation de la mémoire : «

Le passé, il n'est permis à personne d'en rappeler le souvenir contre personne » (*mêdeni pros mêdena mnêsikakein exeinai*). En grec, *mnêsikakein* est un verbe qui compose la mémoire et les maux. Quand on rappelle les malheurs, on les rappelle toujours contre, on les reproche, on exerce des représailles. L'amnistie est là pour construire une communauté et ses institutions sur une amnésie partagée. Ainsi, avec le décret de 403 qui fait état de la première procédure d'amnistie après la guerre civile entre Athènes et Sparte, on peut lire, avec Barbara Cassin, un rapprochement étymologique entre les mots d'amnistie et d'amnésie. L'amnistie est, dès lors, une conséquence de la prescription d'amnésie. L'oubli est, quant à lui, la condition pour passer de la haine que suscite la guerre civile à l'*homo-noia*, le consensus, la concorde, la mêmeté des esprits. Mais la Cité, ainsi animée par le conflit et la réflexion, au vu du maintien de son unité, rejoint par là même la tragédie. Cependant, quelle est la place de la tragédie, de cet « oratorio » des passions et du deuil, dans une cité dont le discours officiel dénie le caractère du politique et interdit de mettre en scène toute actualité perturbante pour les citoyens-spectateurs ? Jean-Pierre Vernant considère que :

La tragédie marque un tournant : elle innove, et de façon radicale, dans le domaine des institutions sociales, des formes d'art, de l'expérience humaine. Elle est l'émergence d'une conscience tragique que les Grecs ont inventée.

/ Elle traite des thèmes qui engagent des émotions essentielles et touche plus sûrement les spectateurs ou les lecteurs. Elle transpose, modifie, élabore les grands thèmes mythiques, mais ce, en fonction des problèmes d'une époque et d'un contexte socio-culturel donné. Il faut, dès lors, replacer les choses en situation par rapport à une culture. Sa spécificité tient au fait que le tragique est la prise de conscience de l'écrasement de l'homme face à ses limites. Elle interroge la responsabilité morale du héros : est-il toujours à l'origine de ce qu'il fait ou dit et comment disjoindre destin et fatalité ? Car, l'homme tragique est à l'opposé de l'homme intégré dans l'harmonie du monde et la nécessité de la nature. Le tragique est son déni de se soumettre à cette nécessité. Son essence, c'est la solitude cosmique qui cache une liberté originelle chez l'homme, dont le contenu est la connaissance tragique. Sa source, c'est l'existence même. Le héros tragique est ainsi responsable de sa propre perte, le destin n'étant pas tant l'expression de forces extérieures à l'homme sous la forme des dieux ou de la nature, mais un ennemi interne. Il est ce *daïmon* qui est l'âme de l'homme et en même temps un autre de soi-même, c'est-à-dire un *daïmon* cruel qui guide ses actions. Aussi, le héros tragique se distingue du héros mythique en ceci : si le mythe présente le héros soumis à une punition inéluctable infligée par une force divine extérieure, la tragédie, à l'orée de la démocratie, creusant l'écart entre la faute transmise et la culpabilité individuelle, met en scène le déchirement interne, présage de la délibération.

Parce que le destin cesse d'être le seul lot imparti par les dieux, parce qu'il cesse de n'être que l'instrument d'une vengeance accomplie, génération après génération, pour une souillure d'origine, la tragédie décompose la figure du héros mythique.

/ L'*âgos* intérieur du héros tragique est le combat entre la détermination oraculaire et l'*hybris* de l'homme, sa démesure. L'homme tragique commet l'*hybris* et se précipite vers sa destruction. La notion d'*hybris*, dans le contexte de la conception tragique en Grèce antique, est la conséquence de la volonté de l'homme mortel, toujours en opposition avec les dieux immortels. La notion de mortalité signifie pour le Grec ancien l'aliénation de l'homme, sa chute de l'immortalité, qui n'appartient qu'aux dieux. L'homme, en tant que fondamentalement libre, tentera de dépasser les limites de sa mortalité, et sa volonté devient *hybris*. Mais sa volonté est sa liberté. Sa mortalité est son destin. L'*hybris* est le lien entre liberté et destin. La tragédie se distingue ainsi des épopées homériques qu'étaient ces histoires traditionnelles que l'on chantait en fonction des situations et où l'on faisait comme si on avait été les témoins d'une scène. La tragédie implique que les acteurs s'expriment dans un style direct, de sorte que le passé légendaire semble se réactualiser. Ce qui se donne à voir et à entendre met en lumière les décisions prises par les

différents partenaires de la pièce. Reste une constante dans le procédé qui touche à la question de la double causalité. Car, la tragédie grecque renvoie l'homme à un dilemme. Le héros est pris au piège d'assurer cet acte déterminé par les dieux alors qu'il doit en assumer les conséquences. En ce sens, il y a un double jeu : 11

Il y a, disait Vernant, à la fois un enracinement dans une cause divine et tout un contenu psychologique individuel. La tragédie montre l'homme grec « entre deux chaises », ce qui dessine une certaine conception du malheur. Les dieux projettent leur puissance illimitée dans le monde des hommes, et les hommes s'engouffrent dans les tempêtes que les dieux déchaînent au départ, et ils agissent d'une façon en étant responsables de leurs actions.

/ Autrement dit, la tragédie grecque met en scène le rapport entre des forces immaîtrisables et le choix du héros. Nous pouvons dire qu'elle met à l'oeuvre le rapport entre l'Autre et le sujet. Les dieux ignorant ce qui touche à l'humanité, précisément la mort, forment une altérité complète. Bien que les dieux ne soient pas préhensibles, leur présence se fait sentir « partout et nulle part à fois » ce qui inspire respect et pitié. Du point de vue de la psychanalyse, la tragédie met en effet en lumière la division du sujet, la différence entre désir et volonté, ainsi que les traits fondamentaux du rapport du sujet à son désir et son impossible rapport avec l'objet, puisque ce qui est désiré ne peut être qu'un « ailleurs », « ailleurs » qui est, dans le mode tragique, la mort. L'égarement, le meurtre, l'inceste, la culpabilité, thèmes principaux que Freud reconnaît dans la tragédie de Sophocle « *Rdipe Roi* », sont les lois propres au devenir psychique. La tragédie s'inscrit ainsi comme élément constitutif de la genèse psychique. Reprenant ainsi les thèmes évoqués au théâtre, il n'est point surprenant que Freud nous ait conseillé par extension de nous intéresser à la mythologie. Lacan disait lui-aussi dans *Encore* : « La mythologie est parvenue à quelque chose de l'anthropologie de la psychanalyse », ce qui revient à affirmer que l'exemple du mythe est la chose-même de la psychanalyse. C'est là une manière de dire que le contenu des mythes supporte sous forme projective celui que possède l'inconscient. Car, ce qui se laisse à lire dans les documents retrouvés de cette époque, c'est que les discours irrationnels de l'inconscient produisent des effets plus rationnels que la raison proprement dite. Héraclite préconisait en ce sens d'isoler les mots pour extraire ce qu'ils renferment. De toute évidence, cette pratique se devait de lever les illusions et les croyances de ceux qui se prêtaient à l'exercice. Il s'agissait au travers des figurations propres aux légendes d'avoir quelque peu accès aux motions pulsionnelles inconscientes qui, dans l'inconscient tel quel, sont intolérables. Le point fondamental est que le mythe au centre de l'organisation de la vie athénienne n'est que dialectique. D'ailleurs, *mythos* signifie parole. Historienne du politique, N. Loraux revendique, face aux historiens des institutions, l'installation du mythe au coeur du politique et, face aux mythologues, l'ouverture de celui-ci « sur la multiplicité des scènes civiques où la *polis* joue la représentation de son identité ». Suivant cette mouvance, Freud utilise le mythe d'*Rdipe* et de Narcisse comme des opérateurs du sujet inconscient, et ne cherche pas à produire une quelconque herméneutique. Fidèle aux récits des textes, il en explique la structure, en considérant que les mythes appartiennent à l'imaginaire séculaire du peuple. Dans la lettre du 12 décembre 1897, il ira jusqu'à soutenir que la métapsychologie est une « psycho-mythologie », en tant que le déchiffrement des mythes présuppose à ses yeux d'avoir accès à la jouissance populaire. Ils opèrent dans le réel comme des produits psychiques. Paul-Laurent Assoun affirme que :

Freud est un créateur de mythe : « le mythe du meurtre du père ». « Un jour les frères révoltés se réunirent, abattirent et mangèrent le père et mirent fin à la horde originaire ». Ce récit est filé pour répondre à une question : celle du « trou » entre « l'état originaire de la société » qui n'a jamais fait l'objet d'une observation et ce que nous constatons, des « liens d'hommes ».

/ « Le mythe du meurtre du père » vient garantir en effet les lois humaines en bridant la jouissance et en liant le

désir à la loi, ce qui ne va pas sans rappeler le mythe de Protagoras. Dans *Le Protagoras*, Platon raconte que l'espèce humaine, mal dotée au jour de sa naissance par Épiméthée, l'imprévoyante, allait disparaître de la surface de la terre, quand Prométhée décida de dérober pour elle la sagesse artiste et le feu. Mais les hommes avaient beau savoir tout produire et fabriquer, ils continuaient à s'entretuer parce qu'ils n'avaient pas la sagesse politique. Zeus alors décida de donner à l'espèce un supplément : *aidôs*, qui signifie pudeur ou respect, le sentiment de ce que l'on doit à soi et sous le regard de l'autre et *dikê*, la justice, la norme publique de la conduite. Mais, demande alors Hermès, comment les répartir ? Faut-il les donner à quelques experts ou bien à tous ?

/À tous et que tous les partagent, et que ceux qui ne les partagent pas soient mis à mort comme une maladie de la cité (323b- 323c). Tous doivent affirmer être justes, qu'ils le soient ou pas, ou encore celui qui ne contrefait pas la justice est un fou.

/ Comme s'il suffisait de prétendre être juste pour l'être. En affirmant qu'ils le sont, les hommes reconnaissent la justice comme constitutive de la communauté humaine et s'y intègrent par là même. La vertu s'enseigne comme la langue maternelle. D'où l'*isêgoria*, l'égalité de parole, la liberté pour tous de parler devant l'assemblée. Tous parlent, tous sont justes, tous sont des citoyens. Dans *Totem et Tabou*, le désir meurtrier des fils est animé comme tel par le souhait de limiter la jouissance du père et de prendre sa place. Il n'y a de loi que celle des fils, car le meurtre concerne un père qui ne serait pas, lui-même, un fils. Les fils sont des frères, sinon se profile la menace de reprendre la place du père sans loi. Aussi, le père est le support de contenus endo-psychiques nécessairement refoulés pour que perdure l'alliance. L'agressivité devant être réprimée, le père se donne en symbole pour rappeler les interdictions que chacun doit respecter pour qu'existe une société. Il opère contre les dénis en s'érigant dans l'inconscient de chacun comme un point de réel. Ceci ne veut pas dire que l'on ait à faire à un inconscient collectif, mais qu'il pointe depuis le réel inconscient, un réel collectif. Freud prétend que tous les mythes se constituent autour de ce noyau primordial qu'est le meurtre du père. Il invite, dès lors, les analystes à les considérer comme des matériaux à déchiffrer. Y voyant une jouissance populaire encryptée, il considère qu'ils suscitent de l'intérêt du fait de cette « obscure perception interne » qu'ils éveillent chez les sujets. Autant dire qu'il s'agit avec Freud de considérer la mythologie comme étant une psychologie projetée vers le monde extérieur. Or, l'obnubilation dans les récits du mythe tourne toujours autour des questions ayant trait aux étrangers, aux femmes et à la mort, c'est-à-dire à des altérités. La mort a un caractère particulier parce qu'elle représente, comme nous l'avons signalé plus avant, l'Autre absolu. Elle se doit à ce titre d'être civilisée, enserrée et socialisée à travers toutes les stratégies déployées : les funérailles, le chant du mort et les images de la mort glorieuse. Il s'agit là de tentatives pour apaiser l'angoisse suscitée par l'étrangeté de la mort comme réel inassimilable. Ce qui importe de remarquer, c'est qu'il s'agit de traiter les questions humaines non pas de façon irréfutable, mais de façon « quasi-logorrhéique », c'est-à-dire sans fin, au travers du récit des exploits des héros. Le mythe ne saurait être autre chose qu'une figuration d'un désir collectif qui se soutient au sein même du groupe d'un réel insu. Il participe ainsi au « mythe scientifique » inventé par Freud raconté dans *Totem et Tabou*. Disons que c'est bien parce qu'il essuie les affres de la déformation induite par le discours qu'il donne le change à une forme de symbolisation autant qu'en son contraire et rend audible la division de l'homme dès sa naissance. Mais c'est parce qu'il vise à surmonter la violence originaire qu'il renvoie à une autre problématique, à savoir celle de l'origine de la mère et au-delà du Féminin. Le féminin est en effet étroitement lié à la question de l'altérité, dans la mesure où l'irreprésentable de la mort est associé à cet autre irreprésentable qu'est pour la pensée mythique, le corps féminin. Comme la tête de Gorgone s'en fait le témoin, l'horreur de la castration, sous-jacente à l'angoisse de mort, explique sans doute une part importante de cette association universelle entre le féminin dépourvu de pénis et la mort. Aussi, il est important de s'arrêter au mythe de la création de la femme et à la tradition athénienne qui concevait deux groupes de descendance, masculin et féminin. Aux origines de l'humanité, les vieux mythes politiques athéniens, qui dispensent l'humanité du souci lancinant de la reproduction de l'espèce, font naître le premier homme de la Terre-Mère. L'autochtone athénien surgit du sol comme une plante, il se dit né de la terre même de la patrie. La femme, quant à elle, vient, selon le mythe de Prométhée, de Pandora, qui n'est pas l'ancêtre de l'humanité, mais de la race des femmes et de toutes ses tribus. Elle est une créature seconde. L'autochtonie ne se dit qu'au masculin. Les femmes ne naissent pas et ne sont pas nommées d'après Athéna. Selon

l'histoire racontée dans la *Théogonie* d'Hésiode, devant l'Assemblée des dieux et des hommes, le Titan Prométhée a procédé au premier partage sacrificiel, lésant les dieux au profit des hommes par une ruse habile. Depuis ce temps-là, les générations humaines sacrifient aux immortels pour réinstaurer le lien brisé. Mais la rupture perdure, puisque Prométhée a récidivé, volant pour les humains le feu dont Zeus les avait privés. Zeus, pour exprimer sa colère, crée, en place du feu, un mal destiné aux humains. Et ce mal s'appelle la femme, un beau mal, un cadeau empoisonné pour l'humanité. Il y avait donc des humains avant que la femme soit créée. On perçoit d'emblée que l'humanité de la femme est par définition ambiguë. Dans la langue grecque *anthrôpoi*, les humains, s'opposent aux dieux, et *andres*, les mâles, s'opposent au sexe féminin, et la pratique sociale et politique donne la parole aux seuls *andres*. La femme, selon le mythe, ne naît pas, elle est produite par un geste artisanal, celui d'Héphaïstos, accomplissant la volonté de Zeus. Elle est tout entière et par essence un artifice. Hésiode fait de la femme un ventre, qui a comme fonction de reproduire l'humanité. Mais comment un artifice vivant assumerait-il la fonction de la fécondité ? Hésiode, nous dit encore N. Loraux, résout le problème nominalement : la femme reçoit le nom de Pandora, celle qui est le don de tous. Pandora devient alors la mère de la race des femmes et reste le seul mythe d'origine qui se soit imposé sans contestation et sans rival dans la tradition grecque. Elle est la première altérité. Elle est humaine, mais n'est pas un homme de par ses origines, le *génos* des femmes est en Grèce porteur du malheur et de la mort des hommes : en un mot, du tragique. Le mythe fait valoir également que la présence de la femme va modifier le statut de l'homme. Il va être séparé des dieux et avoir une naissance, une jeunesse, un âge adulte, une vieillesse et surtout, il devient mortel. La création de la femme signifie par conséquent une seconde altérité et le début d'un jeu entre le même et l'autre au sein même de l'humain. La femme apporte le corollaire de la mort et de la reproduction sexuée. Cependant, même au sein du genre féminin, on trouve ce jeu entre le semblable et l'autre, comme l'illustrent les représentations dominantes sur le féminin : le ventre féminin est à la fois ce qui fait vivre et ce qui fait mourir. Cela nous fait penser aux trois inévitables relations de l'homme à la femme au long de sa vie : la génératrice, la compagne et la destructrice, ou, comme le dit Freud, aux trois formes sous lesquelles se présente, au cours de la vie, l'image même de la mère : la mère elle-même, l'amante que l'homme choisit à l'image de celle-ci, finalement la Terre-mère, qui le reprend à nouveau. La Grèce antique est donc pour nous source d'enseignement, bien qu'il nous faille noter que les Grecs sont des *autres* pour nous. Le Colloque *Les origines grecques de la psychanalyse*, tenu à Athènes en octobre 2009, a mis ainsi à l'oeuvre, au travers des diverses interventions, les corrélations entre politique, philosophie, tragédie, mythe et psychanalyse. De façon générale, la question qui nous a motivés, pourrait se résumer de la façon suivante : pourquoi les thèmes des tragédies grecques sont toujours d'actualité et suscitent toujours tant d'émotion chez le spectateur et pourquoi revient-on à la pensée grecque et au modèle de la démocratie du Ve siècle pour penser les problèmes de la société actuelle ?

Bibliographie

- Assoun, P.-L. (2003). Topiques freudiennes du mythe. Thèses sur la Mythenforschung analytique. Topique. www.cairn.info/revue-topique-2003-3...
- Brun, J. (1965). Héraclite ou le philosophe de l'éternel retour. Paris : Seghers.
- Cassin, B. (2001). Politiques de la mémoire, Des traitements de la haine. Multitudes, 6. <http://multitudes.samizdat.net/Poli...>émoire.
- Freud, S. (2001). Totem et Tabou (1912). Paris : Payot.
- Freud, S. (2003). L'interprétation des rêves (1899). Ruvres complètes, IV. Paris : PUF.
- Freud, S. (2006). Lettres à Wilhelm Fliess, 1887-1904. Paris : PUF.
- Hésiode (1993). Théogonie (VIIIe / VIIe siècle avant J.-C.). In Bonnafé, A. La Théogonie, la naissance des dieux. Paris : Rivages.
- Lacan, J. (1975). Encore. Le séminaire, livre XX. Paris : Seuil.
- Loraux, N. (1989). Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec. Paris : Gallimard.
- Loraux, N. (1990). Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris : Seuil.
- Loraux, N. (1996). Né de la terre. Mythe et politique à Athènes. Paris : Seuil.
- Loraux, N. (1997). La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris : Payot.

- Loraux, N. (2005). La Tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie. Paris : Seuil.
- Platon (2008). Ruvres complètes. Paris : Flammarion.
- Thucydide (1990). Ruvres. In Romilly, J. (de) (1953-1972). Paris : Laffont.

[1] Vernant, J.-P. (2004). La traversée des frontières. Paris : Seuil.