

# Le passage de la position idéologique à la position mythopoétique dans les groupes

René KAËS

Par ses différentes fonctions, psychiques et groupales, l'idéologie, comme le mythe et l'utopie, mais selon une modalité spécifique, est un des éléments constitutifs de l'organisation sociale et, dans le même mouvement de la structuration du Moi.

Je voudrais maintenant analyser comment, à quelles conditions et avec quels effets peut s'effectuer le dépassement de la position idéologique dans les groupes. La question n'est pas seulement celle du passage d'une position fondée sur le clivage, le déni, la fétichisation, l'idéalisation, la répétition et la clôture, à une autre position inaugurée par la dépression et par l'avènement d'une aire transitionnelle ; c'est aussi celle de la **fonction** de ce passage.

Pour tenter de préciser cette question, il me faut revenir à la clinique des groupes de formation, notamment avec le groupe du « Paradis Perdu » et le groupe de « la Baleine ».

## 1. L'avènement de l'histoire.

Dans ces deux groupes, il arrive un moment où les participants racontent des histoires, récitent des poèmes ou des contes, inventent un mythe. Ces créations et ces références inaugurent un passage décisif dans l'évolution des individus et du processus groupal ; elles marquent une rupture et un dépassement par rapport à la position idéologique. Ce temps de l'histoire est aussi le temps d'une entrée dans l'historicité. Il importe donc d'y accorder quelque intérêt.

Nous devons distinguer entre les références à des œuvres culturelles ou à des anecdotes rapportées par un participant au groupe, et des créations groupales originales : ainsi, dans le groupe de la Baleine, la référence aux poèmes de J. Prévert (l'enterrement d'une feuille morte, la chasse à la baleine) et, dans le groupe du Paradis Perdu, la figuration et la récitation du mythe édénique et post-édénique (la Galère). La fonction et les effets de ces deux types de production sont différents dans le groupe et ils correspondent à des moments distincts dans le processus individuel et groupal (1).

## La référence à des objets trouvés-créés.

Je partirai de la neuvième séance du groupe du Paradis Perdu, et je reprendrai ici le commentaire que j'en ai fait dans l'étude détaillée de ce groupe (Kaës, R. Anzieu D., 1976, p. 127-139).

a) La séance s'ouvre sur l'évocation de l'échec et du marasme consécutifs à la précédente séance. On évoque la perte et l'absence (de la femme du moniteur), la crainte de la rétorsion (...). Le groupe s'érige en instance Surmoïque, qui exige la restitution par chacun de ses mauvaises pensées et l'allégeance des parties au tout. Le rapport de dépendance maître-élève est, dans ce début de séance, renversé : le moniteur répond à la requête des participants qui lui demandent de s'expliquer. Il satisfait en outre leurs pulsions épistémophiliques qui ont pour objet les relations de couple du moniteur et de sa femme.

De ce fait, sa parole ne peut plus être interprétratrice, c'est-à-dire révélatrice des écarts et des différences (« on sera tous divisés par rapport à ce qu'il dira, dit-on ») ; elle devient partie du discours du groupe, et le moniteur devient effectivement « membre » du groupe. Notons que, comme les participants, le moniteur fait du groupe un sujet.

L'interprétation récapitulative du moniteur permet à certains participants de travailler sur les transferts latéraux et sur les idéaux du

(\*) Cet article contient le développement d'un point de vue exposé dans l'ouvrage de R. Kaës, *L'idéologie : études psychanalytiques. Mentalités de l'idéal et esprit de corps*, paru au début de cette année. Les Editions Dunod ont bien voulu accepter la reproduction de quelques pages de cet ouvrage, et nous les en remercions.

(1) Je dois prier le lecteur de bien vouloir se reporter au texte des protocoles du groupe de la Baleine (M. Pagès, 1968) et du groupe du Paradis Perdu (Kaës, R., Anzieu, D., 1976) s'il souhaite reprendre lui-même cette analyse.

groupe. Cependant, ni l'interprétation de la résistance de transfert négatif, ni la position transférentielle (positive) de Léonore, ne sont encore suffisamment élaborées, en raison directe du contre-transfert du moniteur et de l'insuffisance de l'analyse intertransférentielle. La satisfaction éprouvée par les participants vient pour une large part de ce que le moniteur a parlé dans le style attendu des participants : celui qui maintient le moniteur comme conférencier. La preuve en est que, dans les échanges qui suivent, à deux reprises on enchaîne sur les exigences d'égalité et de sacrifice et que la contradiction est projetée sur le moniteur. L'interprétation du groupe-uni-par-l'amour hors des séances, mais fractionné par les antagonismes dès qu'il se trouve réuni avec le moniteur pointe fort judicieusement l'illusion groupale comme étape vers la connaissance. Mais elle demeure insuffisamment apte à permettre aux participants de sortir du marasme. Ceux-ci sont encore incapables d'utiliser, pour se dégager, les interprétations du moniteur, sinon en adoptant son langage et sa propre symbolique. Les tentatives de dégagement et de « moisiation » demeurent intriquées avec la résistance et le transfert négatif qui ne sont pas pleinement interprétés et demeurent intacts. Un compromis défensif produit la symbolisation de l'embarquement et cette métaphore va se développer par la suite. La dynamique résistance-transfert, comme l'a noté A. Béjarano (1972) va alors tendre à ne plus s'exprimer directement (par l'hostilité, les accusations) mais métaphoriquement, et à un niveau plus complexe que dans l'idéologie égalitariste. La métaphore du bateau se transforme en celle de la galère, qui apparaît aussitôt, en effet. Les craintes et les objets persécutifs, le transfert négatif ainsi que la défense sont davantage symbolisés, élaborés. Mais ces élaborations sont-elles résistancielles ? L'ignorance du cap est-il seulement une dénégation et un rejet du but du groupe de formation ? Il est vrai que le reproche fait au moniteur d'abandonner le groupe (personne ne consent à gouverner) voile en même temps la recherche et le maintien d'un leader bon objet et d'un bouc émissaire. L'unité idéalisée se retrouve et dans l'insatisfaction (vis-à-vis du moniteur) et dans le plaisir, c'est-à-dire dans la défense maniaque que renforce le maintien du bon leader.

b) Léonore conserve donc sa fonction. Elle utilise le langage fourni par le moniteur : elle s'appuie sur son contre-transfert, elle développe la défense maniaque, en utilisant la projection du mauvais objet sur la servante. Elle est ainsi renforcée elle-même comme bon objet.

La servante joue une double fonction : perçue comme séparatrice du groupe, (pour éviter de mettre en service une table supplémentaire, elle voulait que les membres du groupe se partagent entre deux tables à demi-occupées), elle est vécue comme morcelante, selon l'interprétation précédente du moniteur ; sans lui le groupe est uni dans l'amour, avec lui il se sent fractionné. La servante représente le mo-

niteur : elle est donc agressée comme son substitut, dans la mesure où Léonore semble s'emparer de plus en plus du groupe ; la méfiance vis-à-vis des bons sentiments qu'elle suggère et qu'elle définit comme norme est projetée sur la servante, clivée comme mauvais objet et mauvaise mère nourricière.

Ainsi, la destructivité de chacun est sans cesse méconnue et projetée : au début sur les observateurs, sur Nicolas et sur le moniteur, puis sur la servante. Finalement elle se déguise en se généralisant sous la métaphore de la peste : personne n'en est responsable, tous en sont atteints, chacun la subit.

La dépression trouve alors difficilement sa voie d'élaboration et son issue dans cet épaissement métaphorique de la destructivité méconnue, niée par l'anonymat et la généralisation dépersonnalisée, par l'abstraction déniante.

c) Une autre ébauche interprétative de cette séance peut être proposée : elle met l'accent sur les tentatives de symbolisation et de dégagement de la position idéologique. Ce dégagement s'opère à partir de la dépression consécutive à l'angoisse d'avoir détruit le moniteur. L'intervention de ce dernier montre qu'il n'en est rien, sinon dans le fantasme où le groupe forme avec le moniteur un couple antithétique, où l'un des termes est le contraire de l'autre, tout comme les participants sont eux-mêmes clivés. L'intervention du moniteur vaut alors peut-être moins par son contenu que par sa position dans le transfert et par ce qu'il exprime, en première personne, de son contre-transfert : lui aussi est divisé, il habite dans plusieurs lieux (celui de la conférence, celui des séances, celui des pauses) éprouvant ainsi, comme les participants, l'inquiétante étrangeté d'être uni en un endroit et fractionné dans un autre. Ce dont atteste le moniteur est un démenti à l'illusion de l'harmonie, de l'unité et de l'égalité. Il est la faille dans l'imaginaire du groupe, et c'est à partir de cette faille que les participants aménagent une possibilité d'accès au symbolique. Autrement dit, si ne s'amorçait pas chez le moniteur et bien en deça de ce qu'il interprète, un travail de dégagement par rapport à sa propre position idéologique, un système paranoïde-schizoïde se structurerait qui figerait les défenses contre les angoisses psychotiques. Dans cette perspective, le moniteur fonctionne moins comme interprète que comme un conteneur pour le groupe, un objet sans cesse modelé par la fantasmagorie et sensible à en éprouver les tensions.

Quelle est, dans ces conditions, l'évolution du groupe ? En fait, les participants vivent plusieurs groupes à la fois : celui de la pause est le groupe de l'illusion et Léonore évoque avec nostalgie ce moment de grâce ; celui du restaurant universitaire en est proche : dans l'un comme dans l'autre la relation orale de fusion qui prévaut défend contre la séparation, la perte, l'angoisse de la castration et l'impuissance que vivent les participants dans le groupe des séances. Les deux premiers groupes sont

sous l'allégeance de l'Idéal narcissique : on y vit en bonne compagnie. Grâce au passage à l'acte agressif sur la servante, les participants font l'économie de l'ambivalence. Etre en bonne compagnie signifie pour chacun flatter le narcissisme de l'autre : la surestimation de l'autre renvoie en miroir sa propre surestimation amplifiée.

A côté de ces deux espaces imaginaires clivés se construit un espace troisième, symbolique : celui du bateau. L'image fonctionne comme compromis, empruntant certains traits au premier espace et d'autres au second.

Le rapport de soumission, de dépendance et de sadisme y est figuré, mais aussi le projet de vivre ensemble dans l'unité et l'égalité des parties, dans un isolat, dans un espace autarcique clos et protecteur. La symbolisation du groupe dans le bateau permet de réintroduire ce qui avait été jusque-là nié et agi par les participants : la hiérarchie et l'inégalité. Il est maintenant possible de chercher un cap, de remettre en question celui que Léonore voulait assigner à l'aventure du groupe. Les participants se trouvent ainsi confrontés à l'existence des tendances contraires (plaisir/insatisfaction ; amour/perle). L'apparition du symbole amorce le cheminement des participants vers une élaboration mytho-poétique, et ce travail est une première tentative de dégagement par rapport à la position idéologique, et par rapport à la prégnance du fantasme.

Le début de la séance avait été marqué par une nouvelle évocation de l'égalité abstraite. Mais cette égalité se dévoile être construite sur le refoulement d'une représentation opposée, et il s'agit de la différence, sur la projection de la haine vis-à-vis du moniteur et de ses représentants, et sur le contre-investissement des pulsions de contrôle sadiques-anales. L'idéologie égalitariste exige le dévoilement de la personne intime de chacun, pour en contrôler le contenu éventuellement dangereux, mais aussi pour mieux voiler aux participants l'angoisse de castration. Les similitudes sont utilisées comme caches des différences ; c'est pourquoi l'obligation idéologique rend nécessaire que chacun **montre** pour que soit **cachée** la différence. Notons qu'une telle obligation confère à la restitution un caractère éminemment sadique ou masochiste. Par son intervention, le moniteur montre, sans exhiber, qu'il n'est pas détruit ni castré, ni tout-puissant ni infaillible. Il introduit du jeu dans le système idéologique, sans doute dans le sien d'abord.

A ce commentaire j'ajouterai ici : l'épisode du bateau, qui va aboutir à l'Eden puis à la Galère, apparaît après le moment où, au restaurant, la serveuse a fantasmatiquement morcelé le groupe, c'est-à-dire après le démenti infligé à l'harmonie idéale. Le conflit vécu à l'extérieur sur la serveuse est réintroduit à l'intérieur du groupe, relançant ainsi ce qui avait été dénié : la différence et la rivalité. Les poèmes de Prévert dans le groupe de la Baleine, les histoires du pendu et du pasteur (5<sup>e</sup> séance) celle du bateau (9<sup>e</sup> séance) dans le groupe

du « Paradis Perdu » ont un statut et une fonction proches de ceux de l'objet transitionnel : ils remplissent pour les participants les fonctions d'un espace de jeu non soumis à l'empiètement. Dans le groupe du Paradis Perdu, cette fonction de l'objet trouvé-crée se substitue à celle, réifiée et fétichisée, assignée à Léonore. Chaque fois, après que les histoires auront été dites, une distance sera prise par rapport aux idéaux (Léonore, le groupe, l'idée égalitaire et harmoniste). En même temps l'alliance groupale des frères embrochés et soudés au phallus représenté par Léonore, sans espace intersticiel entre eux, sera rompue.

## 2. L'avènement d'un espace transitionnel.

La mise en circulation du bateau rend possible un premier détachement de la position idéologique, un dégagement des processus et des formations que l'idéologie maintenait liés. Ceci entraîne plusieurs conséquences notables

— tout d'abord les membres du groupe peuvent élaborer les angoisses mortifères qu'entraîne l'empiètement par l'idéal et l'idéologie de l'espace psychique de chacun et de l'espace du groupe lui-même. La métaphore du bateau fournit une forme, un contenu, un lieu et un mouvement qui délimitent une zone intermédiaire entre l'intérieur et l'extérieur. C'est dans cette zone que la serveuse avait été réifiée. Le bateau permet la symbolisation du clivage intérieur/extérieur, tout en fournissant un support et un espace à la transformation du Moi. Ainsi peut être dépassé le sentiment de ne pas exister (la forme vide du moi) consécutif à l'empiètement maternel fixé par la position idéologique.

— seconde conséquence : une rupture s'établit dans le mode de penser idéologique. L'évocation de l'ailleurs induit un mode de penser différent où apparaît l'**interrogation** sur le désir de la mère et sur la possession du phallus. Les participants explorent cet impensé du corps, ce que Nicolas détenait dans son cahier, ce qui fonctionnait jusqu'alors pour le groupe comme fétiche. L'aménagement de l'espace transitionnel et le recours aux objets trouvés-crés définissent une autre scène, neutre pour la reprise symbolique du conflit. Dans le groupe de la Baleine, l'opposition de l'amour et de la haine qui divise les participants peut s'élaborer à travers les personnages que mettent en scène les poèmes de Prévert. L'histoire de la Baleine permet d'élaborer en toute sécurité, sur le mode du jeu, la situation oedipienne et les fantasmes qui s'y rapportent. Le recours aux poèmes permet de dire la castration et la perte de l'objet, sans que les participants ou le groupe soient directement menacés. De la même manière, le poème des escargots qui vont à l'enterrement d'une feuille morte préfigure pour les participants le travail de deuil qu'ils auront à accomplir, tout en leur fournissant une première expérience, indirecte, de la perte de l'objet d'amour.

L'apparition dans les groupes de ces objets transitionnels provoque un remaniement des

relations avec les objets extérieurs : cela signifie aussi que les relations des participants à ces objets sont fondamentalement différentes de celles que maintenait la position idéologique. Les objets ne sont plus traités en effet comme des parties du corps groupal, selon les modalités sadiques anales jusqu'alors prédominantes. Ils ne constituent plus une menace pour l'intégrité narcissique du groupe : il n'est donc plus impérieux et nécessaire de les inclure ou de les exclure. Ce moment est important, aussi bien dans le développement individuel, comme l'a montré Winnicott, que dans l'évolution du groupe : il caractérise le passage des objets fantasmatiques partiels envers lesquels s'exercent le contrôle omnipotent vers des objets qu'il n'est pas nécessaire de posséder. Les objets fétichisés (le groupe, Léonore, l'idéologie elle-même, les autres participants) ne sont plus des objets possédés : ils deviennent, dans ce passage des **objets perdus** (2), qui ont un destin propre, que le recours à la figuration mythopoétique va permettre de **questionner**.

Revenons ici sur l'analyse de l'idéologie comme processus de fétichisation; c'est-à-dire comme **ersatz** de l'objet manquant ou détruit et à ce titre dénié. Le travail de la mentalisation se fige alors dans une représentation occultante et répétitive. Au contraire, le fonctionnement de l'espace transitionnel enclanche, comme P. Dubor l'a bien noté, une recherche objectale optimale et une activité de mentalisation adaptée. Cette activité est soutenue par la fonction trophique du narcissisme qu'accomplit l'objet transitionnel (P. Jordi, 1977, P. Dubor, 1978) rendant ainsi possible une aptitude à la régression-progression, dans la mesure où un tel objet rassure sans occulter.

Une telle réassurance entraîne une restructuration du Moi, dans la mesure où celui-ci cessant d'être **utilisé** par l'idéologie, peut être amené à reconnaître et à évoquer le manque et l'absence. R. Gori (1978) et P. Dubor (1976), à partir de démarches différentes notent que l'utilisation du langage dans l'espace transitionnel constitue celui-ci comme **médiation** entre le corps et le code, entre le moi et le non-moi. Cette utilisation du langage diffère de son statut dans l'idéologie : le mot n'a plus alors « valeur de forme signifiante, évocatrice de l'absent, reconnu comme tel, mais fonctionne comme véritable point de départ matériel (substance et non plus forme) de l'illusion réifiante qu'il cautionne », note P. Dubor.

Le passage est sensible dans le groupe du Paradis Perdu : l'évocation de l'absent et du manque (et du manquement à l'harmonie et à l'unité égalitariste) peut se faire sans culpabilité ni angoisse, mais entraîne une création individuelle et groupale sur l'objet **perdu**.

Mais il y a aussi une autre reprise : par le recours à ces « histoires », et peut-être grâce à ce statut d'appartenance à un patrimoine culturel **commun** et **reconnu**, les pulsions réprimées peuvent être élaborées dans l'activité

fantasmatique (3) : ainsi l'élaboration des pulsions sadiques **orales** dans l'histoire — et d'abord dans le poème — de la Baleine. L'inassimilable qu'il fallait éliminer, fait maintenant œuvre différenciatrice. En outre, par ces représentations, les participants font l'économie de la violence directe (dans le groupe du Paradis, elle s'était directement exercée sur Nicolas et sur la serveuse). Le recours à l'histoire (au conte, au mythe, à la légende, au poème) offre la possibilité de déléguer l'accomplissement de la violence (le meurtre de l'objet dans le poème des escargots) à un autre, en un autre lieu : le poète, le héros. C'est sur ce point que les objets culturels référés se **distinguent** des objets transitionnels ; les poèmes et les histoires ne sont pas les **supports** de l'amour ou de la haine, mais seulement la **représentation** figurée de ces pulsions et de leurs objets.

Ainsi les objets clivés et liés dans l'idéologie s'organisent selon une autre relation : celle du jeu et de l'ambivalence. Les relations univoques et impératives que l'idéologie instaure entre les objets qu'elle contrôlait et auxquels elle assignait une place irrévocable sont distendus : le groupe n'est plus identique à l'image de ce à quoi l'idéologie oblige : être un corps intégral, une famille close, une fratrie strictement égalitaire, une relation sado-masochiste. Une autre référence redistribue les places, les valeurs, les fonctions, pour autant que l'angoisse que suscite ce risque et ce dérèglement n'oblige pas à revenir en arrière.

Les poèmes, les contes et les histoires, les mythes et les légendes, ne sont plus des systèmes d'objets abstraits ; ils mettent en scène des personnages dans leur relation dynamique. Avec eux apparaissent dans l'histoire du groupe, comme pour l'adolescent découvrant le roman ou l'épopée, une **autre** famille ou un **autre** couple ou un **autre** groupe. Notamment, ils fournissent aux participants les éléments d'un roman familial, d'une geste héroïque. Certes ce roman familial « horizontal » va servir de défense contre les fantasmes originaires de scène primitive et de castration, mais il peut aussi permettre, comme à l'adolescence, le remaniement des éléments prégénitaux et préœdipiens de ces fantasmes, pour autant que le recours à ce roman familial est interprété. Avec le roman familial est thématisée sur un mode figuratif la question des origines : il s'agit là encore d'un recours et d'un retour, d'une défense et d'une réélaboration ; la mise en circulation des car-

(2) Le groupe du « Paradis perdu » est l'exemple du groupe où cette perte est précisément difficile. Nous aurions pu le dénommer groupe du « Paradis maintenu ».

(3) C'est ce point de vue qui peut permettre de comprendre la fonction de « médication psychologique » que M. Gressot (1953) attribue au mythe.

tes (G.B.5) dont on ne connaît ni l'origine ni le destin correspond à cette double face de l'apparition scénarisée du fantasme, de même que l'histoire de la Balaine et le poème de Prévert à la fois constituent un savoir et se substituent au savoir sur la scène primitive : de même encore que l'évocation de l'Éden, de la genèse et du péché originel dans le groupe du Paradis Perdu.

Par ces références culturelles, s'interpose entre le groupe et le discours idéologique qui l'identifie et auquel il se conforme, une tierce réalité (4), une **esquisse** de structure symbolique. Et ceci non seulement dans le contenu des histoires, des poèmes, des mythes, mais dans le fait qu'ils sont dits et référés. Dans le groupe du « Paradis perdu » (5<sup>e</sup> séance), l'histoire du pasteur par exemple met une limite à l'empiètement de l'espace psychique par l'idéologie et par l'imaginaire maternelle. L'ailleurs représenté est ce que Léonore n'a pas pensé ; c'est un ailleurs qui n'est pas de sa création à elle et qui, en outre, met en scène une première ébauche, encore énigmatique, de l'imaginaire paternelle. Mais ce qui importe ici, c'est que les participants peuvent désormais parler d'un autre lieu, qui n'est pas annexé à l'espace idéologique, à celui de l'idée, de l'idole ou de l'idéal, et dans ce groupe, à l'imaginaire maternelle : ils peuvent renoncer (temporairement) à être l'extension ou le complément phallique de l'imaginaire maternelle : c'est à ce moment là qu'est évoqué le fait que le moniteur possède lui aussi un patronyme, qui n'est pas celui de son « patron ».

On peut admettre, je pense, que les références à des histoires et à des œuvres culturelles sont les entrées vers la création et la reconnaissance du mythe fondateur du groupe. L'idéologie occulte ce mouvement créatif. Le fait est que ce mouvement apporte des changements importants dans l'organisation psychique individuelle et dans l'organisation groupale.

La fonction perlaborative du recours créatif demeure méconnue tant que l'attention du chercheur (ou l'interprétation de l'analyste) se porte sur les **contenus** fantasmatiques des histoires ou des poèmes, au lieu de s'attacher à dégager leur fonction économique et dynamique.

### 3. Idéologie et mythopoesie

J'ai tenté de définir ces formes de pensée dans leur relation avec les positions entre lesquelles oscille notamment l'idéologie (dogme, doctrine, théorie) et le mythe (poésie, conte, légende) : entre position schizo-paranoïde et position dépressive. J'ai été ainsi conduit à faire l'hypothèse que deux positions fondamentales régissent les formes et les fonctions de la pensée : une **position idéologique** et une **position mythopoesique** : outre ces deux positions, j'ai récemment situé une position intermédiaire, la position utopique (R. Kaës, 1978). Il me semble que toutes les formes de pensées fondamentales.

La position et la pensée idéologiques diffèrent de la position et de la pensée mythopoesiques. Les premières sont caractérisées par la relation univoque qu'elles instaurent avec les objets internes et les objets externes. Elles substituent au discontinu (cette discontinuité est repérable au niveau du corps et du fantasme dans les groupes) et au concret, une pensée abstraite qui ne maintient sa cohérence qu'au prix du refoulement, de la négation, du cli-vage et du déni. Elles ne supportent pas le doute, le dualisme pulsionnel et ses intrusions. Elles se fixent en système clos, immuable, itératif, stéréotypé, éminemment défensif, où prédominent les moyens du processus secondaire au service du refoulement des contenus inconscients. L'idéologie fait violence, en le secondarisant de force, au processus primaire : par là, en ses formes extrêmes, elle s'apparente à l'idée délirante dévoilant ainsi ce qu'elle cache : la structure psychotique sous-jacente à l'**esprit de système**.

On connaît mal en France les recherches de J. Arlow et H. Slochower sur le mythe. Il est vrai que leurs thèses vont à contre-courant de la sensibilité française en ce qui concerne l'étude psychanalytique des mythes. La plupart des travaux de ces deux auteurs tendent en effet d'articuler les rapports du mythe avec les données de l'Ego-psychologie. Ainsi les rapports du mythe et de l'adaptation sont au premier plan de ces recherches. Arlow par exemple définit le mythe comme une forme d'adaptation à la réalité et aux groupes dans lesquels vit l'individu. Il étudie également « comment le mythe influence la cristallisation de l'identité individuelle et la formation du Surmoi » (Arlow, 1961, p. 375). Un point de vue proche est celui de H. Kanzer (1964) pour lequel le mythe représente les exigences de la société sur l'appareil mental. S. Tarachow (1964) définit

(4) Cette tierce référence qui vient par la culture dans l'espace transitionnel est une garantie contre l'emprise *réductrice* de l'idéologie, de toute idéologie individuelle, familiale, de classe ou d'Etat. Dans leurs rapports à la culture, les ouvriers français se partageaient, sur ce point, entre la mono-référence idéologique, ordonnée à dominance de l'unique classe ouvrière, et la référence pluraliste (R. Kaës, 1968). Dans un contexte et en fonctions d'enjeux très différents, A. Kriegel a souligné l'importance et l'hétérogénéité de la structure mentale comme facteur de non soumission à l'emprise idéologique : « celui dont l'idéologie entière, le système entier d'idées et de sentiments, le paysage mental dans sa totalité étaient strictement limités à l'idéologie, au système d'idées, au paysage mental propres au monde communiste, ne disposait d'aucun recours. Qui, au contraire, avait conservé, fut-ce dans un semi oubli, des principes et des valeurs exogènes, pouvait en recommencer, dans la déréliction de la prison, une réactivation, partielle et partielle, mais génératrice sinon d'espoirs au moins d'autonomie intellectuelle » (p. 127).

le mythe comme le moyen dont use le Moi défaillant. La plupart de ces recherches mettent donc l'accent sur le renforcement de l'adaptation sociale à laquelle contribuent le mythe comme l'art et la religion. Prenant acte de ces tendances, Slochower (1970) se demande ce qu'il faut penser alors des mythes qui représentent un héros se rebellant contre certains aspects du processus social. Il se demande si la question posée par le héros mythique peut résoudre la question de l'adaptation comme on a tenté de le faire en disant par exemple que le rebelle s'adapte à la société sur le mode de la rébellion. Arrivé à ce point de la réflexion, Slochower introduit une distinction fondamentale entre le mythe rituel et religieux et la mytho-poésie. Dans son article de 1970 il propose les distinctions suivantes : « Alors que dans le mythe rituel et religieux le mythe conduit à une identification et à une adaptation au principe dominant d'une société donnée, dans la mytho-poésie son modèle subit un changement de fonction. Ici le personnage devient un héros car il défie l'ordre de la société tout en œuvrant pour les intérêts les plus élevés de sa société ». Slochower insiste donc sur le caractère rebelle du héros de la mytho-poésie et sur l'aspect créateur, recréateur de tels mythes. La mytho-poésie, écrit-il « introduit un élément du Moi dans lequel un artiste individuel recrée les vieilles légendes et les moules dans une unité organique ». Il indique encore que, en contraste avec les mythologies rituelles et religieuses formatives, les œuvres mytho-poétiques surviennent quand le récit littéral du mythe ne peut plus être accepté. A ce moment-là un grand écrivain Thomas Mann, par exemple, Dostoïewski ou Goethe transforme la figure mythique en héros symbolique.

Au fond la thèse de Slochower insiste sur la position du héros dans le mythe.

J'ai utilisé la notion de mytho-poésie il y a quelques années dans un sens assez différent. Pour ma part, j'insiste davantage sur l'utilisation du mythe, sur le rapport recréateur d'un contenu ancien, sur l'introduction d'une polysémie, c'est-à-dire sur la capacité de reprise et de symbolisation de ce qui a été un temps, ritualisé, fixé, figé dans une forme et une structure immuables. Dans ma conception ce n'est pas le contenu lui-même qui, de prime abord, définit la mytho-poésie, mais le rapport à ce contenu. Le mythe de Prométhée dans la perspective de Slochower est une formation mytho-poétique dans la mesure où nous avons à faire à un héros qui se révolte. Mais ce mythe peut être utilisé dans une perspective qui ne laisse aucune place à une reprise et à une symbolisation. Certes les rapports entre contenu, structure et fonction sont solidaires, mais on peut émettre l'hypothèse selon laquelle il arrive un moment où fonction, structure et contenu se dissocient et subissent des destins différents. C'est pourquoi, pour ma part, j'insiste davantage sur le rapport d'utilisation du mythe pour en qualifier la valeur. La perspec-

tive que je propose s'appuie sur l'essai de Freud concernant la création littéraire et le rêve éveillé (1908). Dans ce texte Freud montre qu'une œuvre littéraire, comme un rêve éveillé est « une continuation et un substitut de ce qui fut jadis le jeu de l'enfance ». Il développe l'idée que les mythes sont probablement des vestiges déformés des fantasmes et des désirs des membres d'une collectivité : « les rêves séculaires d'une humanité juvénile ». Freud soulignera, et Slochower citera dans son travail ce passage, que l'écrivain créateur garde par rapport aux matériaux familiers du mythe une certaine indépendance qui va s'exprimer dans le choix qu'il fera du matériau et de ses variations. Il y a dans cette re-interprétation, dans cette reprise symbolisante, un élément essentiel de ce que j'appelle mytho-poésie. Un autre élément m'est fourni par ce texte de Freud (1921) où il écrit que le premier poète épique fut celui qui en imagination assassina le père originel. Celui-là, écrit Freud, inventa le mythe héroïque qui rendit possible à l'individu d'émerger de la psychologie du groupe. Se libérer du groupe par le mythe c'est devenir un héros, c'est s'individualiser. Il y a dans la mytho-poésie le même processus d'individuation qui permet l'affranchissement par l'individu de la psychologie du groupe. Je m'accorde sur ce point avec Slochower qui insiste sur le fait que la mytho-poésie consiste dans le travail de la transformation créatrice : « alors que dans la mythologie il y a une pression vers la conformité, dans la mytho-poésie nous avons un changement de fonction qui laisse un plus grand rôle au Moi ainsi qu'à un Surmoi plus individualisé et plus critique ».

Selon ma perspective, ce que j'appelle « position idéologique » correspond à cet aspect du mythe décrit par Slochower, et ce que j'appelle la mytho-poésie à tout ce qui est de l'ordre de la reprise de l'espace transitionnel et de la création symbolisante dans les formations mentales collectives.

Mais il convient d'aller plus loin dans l'analyse du mythe et de souligner d'autres aspects que ceux liés à la conformité et à l'adaptation. Un mythe dans lequel sont représentés des fantasmes très primitifs n'est pas nécessairement ni seulement une élaboration de défenses psychotiques archaïques. Le mythe peut accomplir par la voie régressive une défense contre des angoisses névrotiques, de castration par exemple. Th. Reik a développé ce point de vue à propos de la fonction du dogme, de la lutte contre l'hérésie, et de l'effort compulsif pour surmonter le doute.

De son côté M. Gressot (1963) a développé un point de vue assez proche de celui de Reik à propos des mythes manichéens. Je voudrais m'y arrêter un instant.

Fondée par Mani en Mésopotamie, au III<sup>e</sup> siècle, la religion manichéenne s'établit philosophiquement et psychologiquement sur la dis-

inction rigoureuse de deux principes d'être co-éternels antagonistes et irréductibles l'un à l'autre ; l'un est divin et foncièrement bon, l'autre diabolique et mauvais, chacun subsistant par soi-même et indépendamment de l'autre. A la suite d'une catastrophe originelle pré-cosmique se produit un mélange de bien et de mal ou, selon la symbolisation manichéenne, de Lumière et de Ténèbres. Tout le processus du salut (et donc la morale) procède de l'intention de rétablir la séparation primitive, en rejetant la substance ténébreuse du mal hors d'un soi réduit à ses seuls éléments constitutifs, « bons » et lumineux. M. Gressot interprète le système manichéen comme une transposition d'une conception dualiste de l'homme poussée jusqu'à ses conséquences pratiques extrêmes, et comme une tentative radicale d'évacuer du psychisme l'instinct de mort pour n'y laisser subsister que l'instinct d'amour (p. 399), instinct purement spirituel et désincarné. Il en résulte trois conséquences principales : une telle attitude dualiste pose en idéal la désincontration des pulsions ; la pensée dogmatique et la morale des manichéens revêtent volontiers une forme obsessionnelle ; la conception manichéenne de la vie repose sur des fantasmes d'incorporation et de réjection.

Sur la forme obsessionnelle de la pensée manichéenne dogmatique, et sur la morale pratique qui l'accompagne, Gressot relève les nombreux tabous et prohibitions sexuels, alimentaires et moteurs ; l'incessante et compulsive activité rationalisatrice par laquelle tendent à être résolues les contradictions externes et, surtout, internes ; les classifications rigides, le besoin de symétrie, la prétention de tout expliquer, l'arithmomanie dont témoigne son herméneutique et son apologetique ; la fuite dans la fantasmatisation à chaque nouvelle difficulté.

Les conceptions mythiques et morales du manichéisme sont imprégnées des pensées magiques infantiles sous ses formes les plus diverses. Les fantasmes les plus soutenus et les plus typiques sont des fantasmes d'incorporation et de réjection de type principalement oral. Cette prévalence régressive de l'oralité sur l'analité masque une intense angoisse de castration, que ne représente aucun mythe ou rite manichéen.

Cependant les constructions mythiques du manichéisme ont atteint à un degré de généralité qui en a fait pour un temps une représentation collective adaptée aux besoins d'un grand nombre. Représentation symbolique beaucoup plus riche que les traductions idéatives et abstraites que, dès l'Antiquité, on s'est quelquefois efforcé d'en proposer. La représentation mythique possède cette supériorité de fournir une structure symbolique d'accueil pour la projection, à effet cathartique, des formations infantiles, notamment des fantasmes et pulsions d'incorporation et de réjection. De telles pulsions sont représentées et déchargées en des manifestations socialisées, institutionnalisées et prescrites, de telle sorte que le

seuil de refoulement en est abaissé. Le contenu du mythe n'est pas indifférent : « la gnose, écrit M. Gressot, opère comme remède contre l'angoisse, en particulier contre les angoisses de démembrement, d'insécurité, de culpabilité et d'infériorité. Cette « médication psychologique » est administrée par le truchement d'un mythe, c'est-à-dire d'un ensemble organisé de représentations dynamiques agissant de par leur « efficacité symbolique ».

Cette distinction entre le système d'idées organisé par l'idéalisation et le clivage, et la structure de réception des images et des relations trouvées-crées qui peuvent, sans danger pour le sujet, être confrontés et symbolisés, marque l'écart entre la position idéologique et la position mythopoétique.

Dans le groupe du Paradis perdu, les formulations idéologiques de la 7<sup>e</sup> et de la 9<sup>e</sup> séance illustrent ces propositions. Lorsqu'il s'agit une fois encore de « raboter, niveler creux et bosses, réduire au commun dénominateur », il s'agit bien de maintenir l'existence vitale du groupe et celle de chacun dans ce groupe par une visée d'obligation mutuelle, d'unification du groupe et d'explication unilatérale : L'unité et la réduction égalitaire seraient la cause d'une dislocation et d'une angoisse insurmontable. Ce qui est évoqué ici est de l'ordre de la différence dans le corps. Dès que le corps est menacé, l'idéologie fait retour pour y opposer une obligation groupale unifiante. De même lorsque la constitution de couples réveille la crainte fantasmatisée d'un rapproché sadique ou exclusif, l'idéologie affirme que tout doit être dit et montré, soumis ainsi au contrôle de tous. Au savoir et à la connaissance, elle oppose un contrôle voyeuriste : un même savoir qui en obture un autre.

L'idéologie méconnaît son origine en tant que pensée. Elle se donne pour inengendrée ; **il n'y a pas, pour l'idéologie, de commencement ; elle est intemporelle et éternelle, an-historique.** Un retournement sur son origine introduirait le doute et la signification relative du système que précisément l'idéologue s'interdit de reconnaître, car cette reconnaissance le renverrait à la place qu'il occupe comme sujet dans une génération ; introduirait la discontinuité dont l'idéologie cimente les failles, le temps et l'histoire, l'espace et les places mouvantes, mobiles, où se marque aussi l'absence. Un tel retournement ruinerait la tentative majeure de l'idéologie qui est de réifier l'imaginaire en des objets abstraits, dociles, soumis au pouvoir de détruire et de conserver, de doter l'être, contre la perte et la différence qu'implique la pensée symbolique, d'un absolu et d'un unique. Un tel retournement produirait la pensée mythopoétique. Il marquerait un passage essentiel : de l'objet partiel à l'objet total, du Moi Idéal à l'Idéal du Moi, de la réduction sémiotique à la polysémie, de l'œuvre publicitaire à la création ouverte, de la répétition du besoin au risque du désir. Un tel renversement caractérise en sa forme typique extrême le

curus du génie créateur : Freud en est un exemple remarquable qui élabore son œuvre dans ce passage vers la position mythopoétique, qui sera celle de la création. Son évolution explore les trois positions que j'ai dégagées : idéologique, utopique, mythopoétique.

La création de la psychanalyse survient en effet dans la rupture avec les représentations qui assuraient jusqu'alors le cadre de la pensée médicale et philosophique de Freud. Celui-ci constate, tolère, élargit cette faille. J'ai souvent trouvé admirable que cette faille dans le savoir concerné l'hystérie. Il y a là quelque chose qui désormais renvoie chaque disciple de Freud à sa propre faille, au savoir de l'époque, à son premier mensonge. Et l'hystérique, à cent lieux de l'idéologue, mais comme son complémentaire complice, vient toujours interroger celui-ci en son pseudo-savoir. Je suis frappé de ce que, dans cette faille acceptée et qui va intercepter l'inconscient, Freud loge sa première création, sa première **utopie**, l'esquisse de l'appareil psychique, telle que nous les livrent les textes des années 1885 et 1900. On y trouve la plupart des composantes de la position utopienne et de la création utopique : et d'abord cette caractéristique que, croyant rompre avec un système de représentations — celui de la science biologique —, Freud construit avec les éléments de celle-ci la théorie neuronique de l'appareil psychique. Il veut rendre compte du désir, et il démonte une mécanique physiologique. Tel est, un temps, Freud utopiste, coincé entre un système dont il veut se dégager et un autre qu'il veut différent, mais qui ironiquement le trahit en revenant vers l'ancien, le même en pire.

Mais Freud n'est pas — ou pas seulement —, un utopiste. Il est créateur mythopoétique. Il accepte le démenti tout comme la confirmation de ses pensées, il invente sur des pensers anciens des découvertes et il crée un cadre pour un processus de découverte inouï. Et ce processus est toujours ouvert, il tolère et suscite l'interprétation polyphasique qui se différencie en niveaux, formes et effets. Freud fournit un cadre — sa métapsychologie —, nécessaire à un processus de pensée et à l'élaboration de l'expérience de l'inconscient. Ce cadre, il est à hériter par chacun de nous, comme il le dit lui-même en citant Goethe (5), après avoir été légué par nos prédécesseurs. Là est la **mythopoésie** : dans la reprise créatrice d'une parole déjà dite et insuffisante.

Il serait sans doute possible de repérer ce passage dans la position des philosophes, comme Baranger l'a esquissé, ou dans celle des grands fondateurs de religions. Le dogme et l'idéologie ne sont que l'avenir régressif de ces « illusions ».

L'élaboration de la position mythopoétique dans les groupes, se caractérise par le passage de la métonymie à la métaphore. La métonymie est le résultat de l'élaboration du dedans et du dehors, par le clivage organisateur des limites du groupe, de sa peau (G.P.P., G.B., 4) et de son unité. La métaphore indique que la capacité de nommer les objets comme différents des choses qu'ils représentent est en voie d'acquisition ; elle autorise qu'une pluralité de significations soit émise : ainsi la Baleine condense les nécessités antérieures de la métonymie (contenant-contenu) et les exigences nouvelles de rendre les relations d'objet mobiles et fluctuantes, les 'places de chaque sujet repérables dans l'agencement des relations multiples entre la partie et le tout. La réduction fantasmatique à laquelle l'idéologie avait procédé (il n'y a pas d'ailleurs ni d'autre du désir) est abolie et l'activité réprimée peut à nouveau s'effectuer.

R. Barthes écrit dans ses **Mythologies** (1957, p. 215-216) que la « privation » d'histoire est la condition d'existence du mythe. De l'idéologie aussi, qui naît d'un mouvement premier pour organiser le groupe en un corps viable, afin de le conserver et de l'éterniser (idéologies politiques conservatrices) ou pour le transformer selon la croyance dans la réalité prochaine du bon objet partageable (idéologies politiques progressistes). L'histoire manquante est relative à l'origine et à la fin du groupe : le mythe en fournit une version et une herméneutique, sur le canevas desquelles peuvent s'articuler le flux toujours imprévisible de l'inconscient et du désir inconscient. Alors que la pensée mythopoétique accepte d'être faite par l'histoire, la pensée idéologique tend à contenir l'histoire dans la limite du dessein volontaire, et à la réécrire sans cesse, comme dans le grand roman de G. Orwell, 1984, si besoin est.

(5) « Was du ererbt von deinen Vätern hast Erwirb es, um zu besitzen ». « Ce que tu as hérité de tes pères, gagne-le, afin de le posséder ». Cité par Freud à la fin de l'*Abrégé de Psychanalyse*, publié en 1938, un an avant sa mort et la publication de son *Moïse*.

#### REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ARLOW (J.A.). — 1961. Ego psychology and the study of mythology. *Journal of American Psychoanalytic Association*, 9, 371-393.

BARTHES (R.). — 1957. *Mythologies*, Paris, Editions du Seuil.

BEJARANO (A.). — 1972. Résistance et transfert

dans les groupes, in : ANZIEU, D., BEJARANO, A., et al., *Le travail psychanalytique dans les groupes*, Paris, Dunod.

DUBOR (P.). — 1976. *La dialectique du faire et du dire en pathologie et en thérapeutique. L'expression agie (extrajection réifante) temps premier et*



fondateur de la mentalisation. Communication au X<sup>e</sup> Congrès International de Psychothérapie, Paris. Ronéo, 9 p.

GORI (R.). — 1976. Essai sur le « savoir préalable » dans les groupes de formation. A corps perdu dans le langage, in : KAES, R., ANZIEU, D. et al., *Désir de former et formation du savoir*, Paris, Dunod.

GORI (R.). — 1978. *Le corps et le signe dans l'acte de parole*, Paris, Dunod.

GRESSOT (M.). — 1953. Le mythe dogmatique et le système moral des manichéens. *Revue Française de Psychanalyse*, XVII, 4, 398-427.

KAES (R.). — 1968. *Images de la culture chez les ouvriers français*, Paris, Cujas.

KAES (R.). — 1976. *L'appareil psychique groupal. Constructions du groupe*, Paris, Dunod.

KAES (R.). — 1978. L'utopie dans l'espace fon-

damental : entre jeu et folie raisonneuse, *Bulletin de Psychologie*, XXXI, 336, 853-879.

KAES (R.). — 1980. *L'idéologie. Etudes psychanalytiques*. Paris, Dunod.

KAES (R.), ANZIEU (D.). — 1976. *Chronique d'un groupe. Le groupe du Paradis perdu*, Paris, Dunod.

KRIEGEL (A.). — 1972. *Les grands procès dans les systèmes communistes*, Paris, Gallimard.

PAGES (M.). — 1968. *La vie affective des groupes*. Paris, Dunod.

SLOCHOWER (H.). — 1970. Psychoanalytic distinction between Myth and Mythopoesis. *Journal of American Psychoanalytic Association*, 18, 150-164.

TARACHOW (S.). — 1964. Mythology and Ego Psychology. *The Psychoanalytic Study of Society*, 3, 9-12.

## à travers les revues

BAUCHOT (R.). — Les indices encéphaliques chez les mammifères insectivores et les primates. Etude des corrélations fonctionnelles et des parentés taxinomiques. *J. Ps.*, 1978, n° 2, pp. 173-196.

Les indices encéphaliques (volumes de l'encéphale et de ses parties constituantes) chez 63 espèces d'insectivores et de primates, permettant d'une part de comparer les diverses espèces indépendamment de leur taille, d'autre part de classer les centres encéphaliques suivant leur degré de stabilité. L'étude des corrélations qui lient chaque centre encéphalique aux autres confirme ou suggère des connexions fonctionnelles. Enfin, ces indices encéphaliques permettent le calcul de distances interspécifiques, qui rapprochent les espèces taxinomiquement proches ou biologiquement voisines par convergence (vie semi-aquatique par exemple).

SCHARBACH (H.). — Complications psychiques des neuroleptiques. Etats confuso-oniriques. *Encéph.*, 1978, n° IV, pp. 163-171.

L'auteur rapporte cinq observations cliniques concernant des femmes relativement jeunes, en bon état général, en dehors de l'une d'elles présentant une perturbation hépatique alcoolique qui ont présenté un épisode confusionnel alors qu'elles recevaient une chimiothérapie neuroleptique : une butyrophénone largement utilisée, prescrite pour une symptomatologie psychotique.

En raison de la faible fréquence de cet effet secondaire, des cas cliniques méritaient d'être rapportés. Par ailleurs, un essai d'interprétation amène à concevoir ces déstructurations du champ de la conscience sous le jour de résistances à la thérapeutique.

ROBERT (G.). — Essai comparatif du sultopride et de la fluansone. *Encéph.*, 1978, n° IV, pp. 145-161.

Un essai thérapeutique a été réalisé sur 50 sujets, hospitalisés pour la plupart, aux fins de comparer les propriétés d'une benzamide nouvelle, le **Sultopride**, à celles d'une butyrophénone, le **Fluansone**, dans le traitement des états d'agitation graves et chroniques. Cliniquement, il s'agit surtout d'états psychotiques, souvent dissociatifs.

L'essai a pu mettre en lumière une supériorité du Sultopride quant à l'effet sédatif et aussi des particularités spécifiques de ce produit : propriétés antipsychotiques très puissantes — sources véritables de l'action sur l'agitation — et renforcement de l'efficacité avec le temps, amélioration d'agitations infantiles incoercibles.

Cette étude a donc permis de vérifier l'action sédatrice évidente de la **Fluansone** et de révéler un nouvel antipsychotique majeur, le **Sultopride**, dont la supériorité tient à un champ thérapeutique beaucoup plus large.

VAN AMERONGEN (P.). — Appréciation objective de l'efficacité de l'amineptine dans le traitement des états dépressifs sévères, par l'échelle de dépression d'Hamilton. *Encéph.* 1978, n° IV, pp. 131-143.

L'activité antidépressive de l'Amineptine est établie chez des malades présentant un état dépressif sévère névrotique, psychotique ou réactionnel. L'appréciation clinique de l'efficacité est objectivée par l'Echelle de Dépression d'Hamilton.

L'évolution des items de cette échelle sous traitement montre que l'Amineptine agit sur l'humeur dépressive, le sentiment de culpabilité, les idées suicidaires et le retentissement sur le travail et les activités, ainsi que sur le ralentissement intellectuel et moteur. L'Amineptine semble dénuée d'effet anti-cholinergique et cardio-vasculaire et n'a pas d'incidence clinique sur la vigilance.