

**C o n n a i s s a n c e**  
de  
**L'INCONSCIENT**

**MAX MILNER**

**On est prié  
de fermer  
les yeux**

**nrf**  
**Éditions Gallimard**

















PREMIÈRE PARTIE

*Mythologie*



## TOUCHER DU REGARD

La mythologie grecque est pleine de regards interdits, contrariés, maléfiques, dispensateurs de terreur ou déclencheurs de catastrophes. Avant de s'interroger sur leur signification, il conviendrait de se demander si les Grecs regardaient comme nous. La question aurait pu paraître étrange avant la publication du livre de Gérard Simon, *Le Regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'Antiquité*<sup>1</sup>. Mais ce livre bouleverse profondément l'idée que nous pouvons nous faire de ce que représentait pour un Grec de l'Antiquité l'action de regarder. Sans doute s'appuie-t-il essentiellement sur des textes de savants ou de philosophes, et il est légitime de se demander si l'expérience commune de leurs contemporains n'était pas plus proche, en fin de compte, de la nôtre que celle qui s'exprimait à travers leurs théories. Mais Gérard Simon nous invite d'emblée à retourner la question. Ne serait-ce pas notre expérience à nous qui est irrésistiblement influencée par une conception de l'optique datant, pour l'essentiel, du xvii<sup>e</sup> siècle? Quelle que soit la connaissance que nous ayons de ces théories, il ne fait pas de doute pour nous que la vision est provoquée par des rayons lumineux issus de l'objet regardé, qui frappent notre œil, et dont les messages sont transmis de là au cerveau. Les textes étudiés par Gérard Simon démontrent au moins qu'il est possible de se représenter les choses d'une manière toute différente, et que l'humanité occidentale a vécu jusqu'à une époque récente sur une conception de la vision que nous avons de la peine à assimiler.

Cette conception se caractérise tout d'abord précisément par l'absence de la notion de rayon lumineux issu de l'objet, à laquelle se substitue celle de rayon visuel issu de l'œil. On saisit immédiatement la conséquence de ce renversement en ce qui concerne le sta-

1. Paris, Seuil, 1988.

tut du regard. Alors que celui-ci constitue encore très largement, pour la science moderne, une sorte de *terra incognita*, dont l'exploration est confiée aux psychologues ou aux philosophes<sup>1</sup>, il est, chez les anciens, absolument indissociable de tout phénomène de vision. L'idée d'un enregistrement passif de données externes leur est tout à fait étrangère. Toujours le regard se porte au-devant de ce qui lui est proposé, ce qui explique sans doute pour une large part l'intensité (et éventuellement le danger) du *contact* qu'implique toute expérience de vision.

Ce contact est rendu possible par la similitude de nature entre le rayon issu de l'œil et la lumière, en raison d'une indistinction entre le sujet et le monde extérieur qu'il nous est très difficile, compte tenu de nos habitudes mentales, de nous représenter. Gérard Simon insiste, en fonction de ses préoccupations personnelles, sur les conséquences épistémologiques de cette réduction de la distance entre le vu et le voyant, qui ne permet pas de distinguer, comme le fait la science moderne, l'action physique de la lumière sur les organes sensoriels, le transport de l'information au cerveau et la prise de conscience de l'information. Mais cette manière de concevoir les choses a également des incidences, dont nous parlerons dans un instant, sur le statut du regard comme véhicule du désir.

Les modalités du contact envisagé varient avec les auteurs. Platon se le représente, dans le *Timée*, comme une fusion entre le feu intérieur de l'être humain, filtré et purifié par le globe oculaire sous forme de lumière, et la lumière émanant du monde extérieur.

Ainsi, écrit-il, lorsque la lumière du jour enveloppe le flux visuel, le semblable rencontre le semblable, se fond en lui complètement, et il se forme une seule substance unifiée droit devant les yeux, dans la direction où le feu jailli de l'intérieur fait pression sur ce qu'il heurte à l'extérieur. Comme cette substance est affectée de la même façon dans sa totalité à cause de son homogénéité, quel que soit ce qui entre en contact avec elle, elle en transmet les mouvements à tout le corps jusqu'à l'âme et produit cette sensation par laquelle nous disons voir<sup>2</sup>.

Pour Chryssippe (III<sup>e</sup> s. av. J.-C.), la rencontre s'opère sous la forme d'une pression que l'air extérieur, mis en tension par le regard, exerce sur les objets :

1. « La notion de regard est absente des travaux psychophysiologiques ; elle n'apparaît que dans des études plus spécifiquement psychologiques ou philosophiques, référée aux notions d'*attention délibérée* et d'*intentionnalité* dont l'origine, toutefois, n'est jamais précisée. » Christian Flavigny, « De la perception visuelle au regard », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 35, « Le champ visuel », 1987, p. 183.

2. *Timée*, 45 b-d, cité et traduit par G. Simon, *op. cit.*, p. 29.

Certains disent que la vision est produite par la mise en tension de l'air. Frappé en effet par la vue, l'air touchant à la pupille prend la forme d'un cône. Quand celui-ci est comme marqué à sa base par les objets visibles, la sensation se produit de la même façon que pour le toucher à l'aide de bâtons<sup>1</sup>.

Telle est encore à peu près la conception dont Ptolémée s'inspire, quatre siècles plus tard, pour rendre compte de la perception de la profondeur :

(...) ce qui englobe extérieurement est concave; et ce qui est englobé, convexe. De même on comprend qu'une chose est concave par la convexité de la base du cône visuel, et qu'elle est convexe par sa concavité, exactement comme on le sent par le tact : une chose convexe est identifiée comme telle grâce à la concavité de la main qui l'englobe, et une chose concave, grâce à la convexité de la main qu'elle-même englobe<sup>2</sup>.

Ces quelques exemples, qui situent le phénomène de la vision en quelque sorte en dehors du corps, au point de rencontre entre ce qui émane du sujet et ce qui émane de l'objet, nous permettent de nous représenter une expérience du monde très différente de la nôtre, pour laquelle tout ce qui touche la vue est automatiquement mis à distance, aussi forte que soit l'impression que nous en ressentons, et référé à une extériorité par rapport à laquelle nous nous sentons solidement retranchés. Solidement? C'est ici que les textes de l'Antiquité grecque – ceux des poètes et des dramaturges autant ou plus que ceux des savants – nous intéressent et nous interrogent. D'abord au point de vue d'une psychologie de la conscience, parce qu'ils supposent une harmonie préétablie entre l'homme et le monde dont nous avons perdu le secret. Dans le texte du *Timée* que j'ai cité, il est dit que « le feu qui réside en nous (...) est frère » de celui que les dieux ont allumé dans le monde et adouci sous forme de lumière. Mais à côté de la vision heureuse que les dieux ont ainsi réservée aux humains, et dont témoignent tant d'œuvres de l'art grec tout imprégnées de luminosité, combien d'autres évoquent les drames provoqués par la rupture de ce dosage bénéfique, soit que le rayonnement intense émanant d'un corps divin condamne l'œil humain à la cécité, soit que ce qui lui est donné à voir émane d'un fond de ténèbres, pour lequel il n'est pas plus fait

1. Cité par G. Simon, *ibid.*, p. 110.

2. Ptolémée, *Optique*, texte établi et traduit par A. Lejeune, Publications de l'Université de Louvain, 1956, II, 67, cité par G. Simon, p. 100.

que pour une lumière excessive! De telles expériences constituent l'essentiel des mythes que nous aurons à examiner, et il est permis de penser que la force de pénétration avec laquelle ils se présentent à nous n'est pas sans rapport avec la manière dont était vécu dans l'Antiquité le phénomène de la vision.

Cette force de pénétration s'explique encore bien davantage si l'on fait intervenir les composantes inconscientes du voir et de l'être-vu. Dans le compte rendu qu'il a consacré au livre de Gérard Simon<sup>1</sup>, Gérard Bonnet remarque que celui-ci, à force d'insister, conformément au propos qui est le sien, sur les obstacles épistémologiques que l'optique des anciens opposait à la constitution d'une théorie moderne de la vision, a tendance à négliger ce qui, dans cette optique, entre en résonance avec ce que la psychanalyse nous apprend sur les racines inconscientes de tout ce qui se trame autour de l'acte de regarder. A cet égard, note-t-il encore, la mise entre parenthèses du corps, qui caractérise selon Gérard Simon les théories optiques en question, n'est vraie que si l'on réduit le corps à son rôle d'organe fonctionnel permettant la transmission au cerveau des messages véhiculés par le rayon visuel. Il en est tout autrement si l'on prend en compte le corps imaginaire, dans lequel se projettent nos désirs et nos fantasmes. Sur ce corps imaginaire et sur la manière dont s'y combinent, s'y transposent et s'y négocient les différentes composantes d'un désir de voir qui a toujours pour objet, selon Freud, le sexe et la différence sexuelle, les textes littéraires et les représentations plastiques de l'Antiquité, profondément ancrés dans la mythologie, ont beaucoup à nous apprendre. Avant de nous tourner vers eux pour les interroger, ajoutons encore deux remarques.

La première découle de l'intime liaison entre le sujet et l'objet inhérente à l'acte de vision selon la perspective des anciens. Si celui-ci consiste dans la rencontre ou dans le mélange entre deux flux, il va de soi que regarder et être regardé sont les deux faces d'une même situation, sur lesquelles l'accent peut être mis tour à tour, selon les circonstances. C'est ce que souligne Nicole Loraux à propos du rôle que joue la vision d'Athéna dans le mythe de Tirésias : « Le voir de la déesse : formule ambiguë, mais de l'ambiguïté inhérente à la pensée grecque de la vision, où, dans une totale réciprocité du voir et de l'être vu, apercevoir un dieu revient à tomber sous son regard – comme si, en fin de compte, on ne voyait rien mieux que l'œil de l'autre, comme si, à chaque coup d'œil, tout se

1. « Du rayon visuel au rayon lumineux », *Psychanalyse à l'Université*, n° 55, juillet 1989, p. 121-131.

jouait entre deux regards <sup>1</sup>. » Réciprocité d'autant plus troublante qu'on peut se demander si elle consiste bien, comme le pense Nicole Loraux, en un échange de regards, et si l'œil de l'autre, quand on se sait regardé par lui, n'est pas précisément ce qui échappe, tout au moins en tant que regard, à toute possibilité d'appréhension <sup>2</sup>.

La seconde remarque est d'ordre méthodologique. Les apports de la psychanalyse à l'interprétation des mythes sont si décisifs qu'on éprouve la tentation, pour peu qu'on en ait expérimenté l'efficacité, de présenter l'éclairage par l'inconscient comme atteignant le fond des choses. Cela se comprend parfaitement, dans la mesure où c'est par là que nous communiquons le plus facilement avec le passé de l'humanité. Mais les productions mythiques ont des dimensions sociologiques, anthropologiques, religieuses, existentielles, dont la prise en compte peut être précieuse non seulement pour avoir, historiquement, une image exacte du passé, mais aussi pour ajuster les paramètres nous permettant de transposer sans la trahir l'expérience d'êtres humains qui ont vécu vingt-cinq siècles ou plus avant nous <sup>3</sup>. En suivant, à travers les mythes grecs, les vicissitudes du regard, nous nous efforcerons de ne pas négliger ce qu'ils nous apprennent sur le contact avec le sacré, sur le rapport au savoir et au langage, sur les relations entre la nature et la culture, et de ne pas neutraliser la charge poétique qu'ils contiennent.

1. « Ce que vit Tirésias », *L'Écrit du temps*, n° 2, 1982, p. 108. Il va de soi que nous reviendrons sur le mythe de Tirésias et sur la vision d'Athéna ou d'autres déesses. Article repris dans *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Gallimard, 1989, p. 253-271. Voir aussi Françoise Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Maspero, 1975, p. 110 : « Contempler l'image d'une divinité risque de causer la cécité, en être regardé provoque parfois la folie. Ce double danger – voir le visage du dieu, tomber sous son regard – correspond en fait à un principe de réciprocité qui semble constant en grec dans la conception et l'expression de la vision. »

2. Telle est la thèse de Sartre, contestée par Lacan (Séminaire XI, p. 79), mais avec des arguments qui ne me paraissent pas s'appliquer au cas présent. Ce que nous voudrions souligner, c'est qu'il n'y a pas *réciprocité*, mais *rétorsion*, renvoi sur le sujet de son désir coupable.

3. Un exemple significatif des malentendus pouvant naître de l'adoption d'un point de vue exclusif est constitué par le débat entre Jean-Pierre Vernant et Didier Anzieu à propos de l'interprétation du mythe d'Œdipe. Cf. Didier Anzieu, « Œdipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes », *Les Temps modernes*, n° 245, oct. 1966, p. 675-715, et Jean-Pierre Vernant, « Œdipe sans complexe », *Raison présente*, n° 4, 1967, p. 3-20. J.-P. Vernant a reproduit son article dans *Œdipe et ses mythes* (Editions Complexe, 1988, en collaboration avec Pierre Vidal-Naquet), comme il l'avait déjà fait dans *Mythe et tragédie dans la Grèce antique* (Maspero, 1972, avec le même collaborateur), mais avec une préface qui dépasse cette polémique.





## L'ÉBLOUISSEMENT MORTIFÈRE DU SACRÉ

Ce que nous avons dit de la réciprocité entre le regardant et le regardé rend parfois bien difficile de savoir à qui revient l'initiative dans la rencontre de l'homme avec un spectacle qui menace sa vue ou sa vie. Il est cependant des cas où cette rencontre ne paraît être ni prévue ni souhaitée, et où ses conséquences funestes découlent simplement de l'éclat excessif dont se trouve revêtu un personnage divin, avec lequel un être humain a été fortuitement confronté. C'est là, sans doute, l'aspect le moins original des mythes relatifs aux dangers de la vision que nous nous proposons d'étudier, car il n'est guère de mythologies dans lesquelles certaines théophanies ne se présentent sous un jour redoutable, lié au caractère *tremendum* de toute manifestation du sacré. La mythologie la plus familière à notre culture occidentale, celle de l'Ancien Testament, contient de nombreux avertissements concernant ce rayonnement mortifère émané de l'être divin. Il ne sera pas inutile de s'y attarder quelque peu, dans la mesure où, sous des similitudes évidentes, la comparaison fera mieux ressortir ce que la rencontre a de spécifique dans la mythologie grecque.

La formulation la plus catégorique de l'interdiction de voir Iahvé se trouve dans l'Exode (33,20) : « Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne saurait me voir et vivre », dit le Seigneur en réponse à Moïse, qui lui avait demandé, en confirmation de l'Alliance : « Fais-moi donc voir ta gloire » – gloire qui est apparue (de loin) « aux fils d'Israël comme un feu dévorant, au sommet de la montagne » (24, 17<sup>1</sup>). Le risque est le même en dehors de toute demande émanant de l'homme, et même si l'être qui s'offre à ses regards n'est pas Dieu lui-même, mais l'un de ses émissaires. Gédéon n'a pas demandé à voir l'ange du Seigneur, et c'est seule-

1. Le texte que nous citons est, sauf indication contraire, celui de la traduction œcuménique de la Bible.

ment après avoir accompli le sacrifice qui confirme sa vocation qu'il découvre l'identité de son hôte. Il n'en craint pas moins de mourir (« j'ai donc vu l'ange du Seigneur face à face! »), jusqu'à ce que l'ange le rassure (Juges, 6, 22-23). De même Manoah, après avoir également offert un sacrifice, avec sa femme : « Nous allons sûrement mourir, car nous avons vu Dieu » (Juges, 13, 22).

Il est cependant évident que si la lumière joue un rôle dans les théophanies judéo-chrétiennes, et jusque dans le Nouveau Testament, avec l'éclat qui entoure le Christ durant sa transfiguration (Matthieu 17 et parallèles), l'interdit porte sur la vision de la *face* de Iahvé, qui, procurant à l'homme une connaissance directe de Dieu et de ses desseins, lui donnerait en quelque sorte barre sur celui-ci<sup>1</sup>. C'est pourquoi, dans la conclusion de son entretien avec Moïse, Dieu annonce qu'il ne se laissera voir que de dos : « Puis j'écarterais ma main et tu me verras de dos; mais ma face, on ne peut la voir » (Exode, 33, 23). Ce que les notes de la T.O.B. interprètent de la façon suivante : « On ne peut voir Dieu que *de dos*, c'est-à-dire, après qu'il est passé, constater les effets de sa *gloire* dans l'histoire et dans la création. Mais on ne peut le voir *de face*, c'est-à-dire avant : ce serait prévoir son action, lui fixer un programme, alors qu'il est souverainement libre. » Et même si le terme de *gloire* conserve le plus souvent des connotations lumineuses, il implique cependant une révélation de l'être intime de Dieu et de son action qui en interdit la communication directe.

De telles considérations ne pouvaient évidemment pas intervenir dans la mythologie grecque, où le fossé est beaucoup moins grand entre l'homme et la divinité, et dont l'anthropomorphisme contraste fortement avec la répugnance du judaïsme devant toute représentation de Dieu ouvrant la voie à l'idolâtrie. Dans les exemples de théophanies mortifères qu'on serait tenté de rapprocher des exemples bibliques, c'est l'action quasi physique de la lumière émanant de la divinité qui anéantit l'être humain assez imprudent pour l'affronter. Ainsi de Sémélè, à qui Héra, jalouse, a suggéré de demander à Zeus de s'unir à elle sous sa véritable apparence, et non sous les déguisements dont il avait coutume

1. Les rapports complexes entre la vision et la connaissance intime permettant de pénétrer les desseins de Dieu apparaissent bien dans la divergence des traductions de la première demande de Moïse (Exode 33, 13). La traduction Chouraqui insiste sur la connaissance, sans parler encore de vision : « fais-moi donc pénétrer ta route, que je te pénètre »; de même la T.O.B., avec moins de force dans les termes : « fais-moi connaître ton chemin et je te connaîtrai ». Le texte des Septante unit vision et connaissance, en indiquant leur rapport : « manifeste-toi à moi; que je te voie de manière à te connaître (*emphanison moi gnôstôs, hina idô se*) ». De même la Vulgate, de façon ramassée : « montre-moi ta face afin que je te connaisse ».

d'user pour féconder les mortelles. Le dieu a beau tenter d'atténuer le feu de la foudre qui l'habite, la rencontre n'en est pas moins funeste pour la mère de Dionysos : « Le corps d'une mortelle ne peut supporter le tumulte céleste, et Sémélé périt dans les flammes, don de son époux<sup>1</sup>. » Plus directement liée au regard, et d'autant plus significative que celui-ci est dirigé vers la représentation divine en toute innocence, est l'aventure d'Ilos. Selon l'une des versions, c'est en essayant de sauver des flammes la statue d'Athéna, miraculeusement placée dans le temple de la déesse à Troie, que le fondateur de la ville aurait été aveuglé<sup>2</sup>. Pareille chose arriva à Aepytos, ayant pénétré, contre l'interdiction des dieux, dans le temple de Poséidon à Mantinée<sup>3</sup>.

Cette action destructrice du rayonnement issu d'un être divin n'est peut-être pas sans rapport avec la nature et l'origine de la lumière. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, le *Chaos* primordial donne naissance à *Erebos* (le Noir absolu) et à *Nux* (Nuit), qui engendrent à leur tour *Aithêr* (Ether) et *Hémérê* (Lumière du Jour)<sup>4</sup>. Née de l'obscur et informe Chaos, la lumière, dont on se plaît à faire le symbole de la vision grecque du monde, reste liée, par un lien de complémentarité plutôt que d'opposition, avec l'obscurité qui partage la même origine, si bien qu'elle n'est pas concevable sans un envers de ténèbres.

L'ambiguïté de la figure d'Apollon est, à cet égard, caractéristique. Le plus rayonnant des dieux, né dans Délos, la Brillante, et assimilé depuis Eschyle au soleil, vit, en quelque sorte, en symbiose avec des animaux issus de la terre, comme les lézards et les rats<sup>5</sup>, et il est porteur d'un feu, qui, de même que les traits de son arc, frappe au loin et effraie. Témoin l'image que l'*Hymne homérique à Apollon* donne de son entrée à Delphes :

Passant à travers les trépieds d'un grand prix, il pénétra dans son sanctuaire et y alluma la flamme, en faisant luire ses traits fulgurants. L'éclat se saisit de Crisa tout entière : les femmes des Criséens et leurs filles aux belles ceintures poussèrent un long cri, au choc de Phoibos, car il jeta en tous une grande terreur<sup>6</sup>.

1. Ovide, *Les Métamorphoses*, III, 315.

2. P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, p. 229 b.

3. *Ibid.*, p. 15 b. Sur le thème de l'éblouissement mortel lié à la vision d'un être divin, voir J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, 1989, p.32-33.

4. *Théogonie*, 744-747.

5. Cf. l'épithète de *smintheus* (« dieu au rat »), souvent associée au nom d'Apollon.

6. *Hymne homérique à Apollon*, v. 442-446.





**MAX MILNER**

# **On est prié de fermer les yeux**

**Le regard interdit**

« On est prié de fermer les yeux... » La phrase (est-ce une injonction ? une recommandation ? une imploration ?) que Freud vit en rêve écrite sur la devanture d'une boutique, la veille des funérailles de son père, paraît surgir de la nuit des temps. D'où viennent les interdits qui pèsent sur le regard ? Qu'y a-t-il à voir de si terrible, pour que tant de mythes s'emploient tout à la fois à nous le cacher et à nous le révéler ? Quels sont ces liens qui se tissent entre le sexe, la mort et le sacré, autour des figures d'Orphée, d'Actéon, de Psyché, de Penthée, de Méduse, d'Œdipe, de Mélusine... ? Et pourquoi est-ce sur l'organe de la vue que pèse tout le poids du défendu ? Pulsions scopiques, scopophilie, épistémophilie... ces mots ne suffisent pas à rendre compte de l'attrait de ce qui se dérobe, de la fascination mortifère redoutée, attendue. Il faut interroger la littérature, assumer la part de voyeurisme que nous assigne le regard aux aguets de l'écrivain, non pas pour s'y maintenir dans un attachement fétichiste au visible, mais pour garder intacte, vivante, vigilante, l'attente d'une révélation que rien ne viendra combler — et accepter cependant le risque d'être par elle anéanti.



9 782070 724758



91-XI

A 72475

ISBN 2-07-072475-1

140 FF tc

Extrait de la publication