

Du délire dans *Les Bacchantes* d'Euripide

Geneviève MOREL

« Il faut souligner avec une netteté particulière que tout morceau du passé qui revient se fraie un chemin avec une puissance particulière, qu'il exerce une influence incomparablement forte sur les masses humaines et élève une prétention irrésistible à la vérité, contre laquelle l'objection logique reste impuissante – à la manière du *credo quia absurdum*. Ce curieux caractère ne se comprend que sur le modèle de la folie délirante des psychotiques. Nous avons saisi depuis longtemps qu'un morceau de vérité oubliée réside dans l'idée délirante, lequel, en revenant, a dû subir des déformations et a été mal compris, et que la conviction contraignante qui se constitue en délire part de ce noyau de vérité et s'étend sur les erreurs qui l'entourent. Nous devons concéder aussi aux dogmes des religions un tel contenu de vérité, une vérité que nous devons nommer *historique* ; les religions portent certes en elles le caractère de *symptômes psychotiques*, mais en tant que *phénomènes de masse* elles sont soustraites à la *malédiction de l'isolement*¹. »

Sigmund Freud

Rappelons-le en ces temps contemporains où les religions, dit-on, marquent des points : pour Freud, *la religion est apparentée au délire*. Certes, il amène cette thèse à propos du monothéisme, et il la tempère en remarquant que tout délire, même psychotique, a un noyau de vérité. Cependant, son affirmation, dont il faut rappeler la force, concerne en fait le caractère délirant de toute croyance religieuse, en tant que la conviction qu'elle recèle nécessairement plonge ses racines dans l'infantile. Elle s'étend aussi de ce fait – mais c'est un tout autre problème –, à la conviction obtenue à partir des constructions dans l'analyse.

La radicalité de cette affirmation freudienne revient en mémoire lorsqu'on lit *Les Bacchantes* d'Euripide², composée en 406 A. C. Il s'agit en effet d'une pièce sur la reli-

Geneviève Morel, g.morel-kaltenbeck@wanadoo.fr

1. S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1986, p. 175-176. Je souligne en italiques.

2. Je me suis intéressée à cette pièce à l'invitation de Jean Bollack qui en a fait une nouvelle traduction avec Mayotte Bollack, ainsi qu'un livre de commentaires auquel je dois beaucoup. La pièce a été créée à cette occasion à la *Comédie Française* dans une mise en scène d'André Wilms (11 février 2005). Le présent article

gion où un dieu « nouveau », Dionysos, apparaît et se mêle aux hommes. Or – je le montrerai en un premier temps –, c'est évidemment aussi une pièce sur le délire, ce qui nous amènera, dans un second temps, à la réflexion ultime de Freud sur la différence sexuelle comme conflit irréductible à l'intérieur du sujet.

Avant d'entrer dans le vif de notre propos, rappelons brièvement l'argument de la tragédie, qui est quasiment contenu dans le prologue, un monologue du dieu. Dionysos y raconte l'histoire de sa naissance, qui comporte d'ailleurs plusieurs versions successives dans la pièce, et y annonce ses intentions. Il est le fils de Zeus, le roi des dieux, et d'une mortelle, Sémélé, la fille de Cadmos, le fondateur de Thèbes. Pour des raisons obscures, Sémélé a été foudroyée par Zeus alors qu'elle était enceinte de Dionysos. Celui-ci impute cet acte à la rage jalouse et vengeresse, l'*ubris* d'Héra, l'épouse légitime de Zeus. Mais la famille de Sémélé, composée de Cadmos, son père, d'Agavé, Ino et Autooné, ses sœurs, et de Penthée, le fils d'Agavé, devenu roi de Thèbes en succédant à Cadmos, interprète le foudroiement comme le châtimement divin d'un mensonge bien humain : Sémélé aurait en fait inventé l'histoire de ses amours divines pour masquer une liaison humaine illicite. De ce fait, la famille royale refuse de reconnaître le dieu et ne lui rend donc aucun culte. En fait, le fœtus a été sauvé par Zeus qui l'a porté dans sa cuisse jusqu'au terme de la gestation avant de le confier à une nourrice. Il en a fait un dieu homme, le seul de cette catégorie dans l'Olympe. Dionysos revient à Thèbes, sous l'apparence d'un homme, un étranger, pour y faire triompher la vérité, venger sa mère, et se faire reconnaître comme un dieu à part entière. Pour cela, il a plongé les Thébaines dans la folie et les a envoyées dans la montagne. Sa vengeance passera par Penthée, son cousin germain. En effet, l'attitude butée du roi, son négativisme borné et son refus d'endosser les nouvelles croyances dionysiaques, alors même que Cadmos et le devin Tirésias l'incitent diplomatiquement à faire au moins « comme si », en font l'obstacle que le dieu doit renverser pour sa reconnaissance. Pour cela, il va le manipuler savamment et le rendre fou grâce à ses « tours » avant de l'anéantir. L'histoire finit de façon sinistre par le démembrement de Penthée par sa propre mère, rendue folle furieuse par Dionysos, et par l'exil de la famille royale.

Dans *Les Bacchantes*, je différencierai trois modes du délire, d'abord celui des Lydiennes qui accompagnent le dieu, ensuite celui des Thébaines et, enfin, celui de Penthée. J'opposerai ensuite ces trois délires au non-délire de Dionysos qui est une « raison divine » très particulière³.

reprend l'exposé fait à un débat sur « le délire au théâtre », organisé le 25 mai 2005 à la *Maison des écrivains* à Paris. J'exprime ici ma reconnaissance à Jean Bollack pour ses remarques éclairantes et critiques sur mon exposé qui m'ont permis de mieux entrer dans la problématique si singulière de la tragédie et je reproduis ces remarques en appendice de cet article, avec son aimable autorisation.

3. Expression que j'emprunte au titre de l'excellent article de Fabienne Blaise : « L'expérience délirante de la raison divine » dans les *Bacchantes* d'Euripide, *Methodos* 3, 2003, p. 72-93.

Il existe deux points communs à ces trois délires : d'une part, ils sont inspirés par Dionysos, et d'autre part, ils sont féminins (ou féminisant, dans le cas de Penthée).

Les dévotes lydiennes

Le premier délire est le plus normatif au sens d'une norme religieuse partagée par une masse – ce qui fait qu'il n'apparaît justement pas comme un délire mais comme la normale. C'est celui des Lydiennes, « les dévotes », comme les nomme, non sans humour, Jean Bollack. Leur croyance repose sur une initiation qui revêt les caractères de l'hypnose ou de la « foule à deux⁴ » – ainsi Freud qualifie-t-il la relation hypnotique. En effet, cette initiation repose sur le consentement intime à un rapport secret d'amour mystique avec Dionysos dont on peut penser qu'il se fait sur le modèle décrit par « l'étranger » dans son rapport à son double divin⁵ (v. 470) :

« Il me voyait, je le voyais. Il me donne le culte. »

Dans la création d'André Wilms à la Comédie Française, on voit ce rapport de chaque femme avec le dieu lorsqu'il les relève une par une après la chute, hallucinée collectivement peut-être, du palais royal, au début du troisième épisode (v. 608-609) :

« Ô lumière la plus intense que nous ayons vue dans la danse bachique du dieu de l'évohé,
Quelle joie j'ai eue à te contempler, dans le désert de ma solitude ! »

ou encore (v. 612) :

« [...] Qui serait mon gardien s'il t'arrivait malheur ? »

déclame en effet leur porte parole, le coryphée. Le rapport de la croyante à son Dieu est en effet un rapport seul à seul.

Un autre aspect du côté normatif de ce groupe religieux est son discours « populiste », qui prône l'égalité de tous dans le refus de tout savoir, rejeté comme inutile (v. 421-432) :

« À part égale, il a donné au riche
Et au petit d'avoir le charme
Sans chagrin du vin.
Il hait l'homme indifférent à cela :
Vivre jusqu'au bout le bonheur,
Dans la clarté et le long des nuits aimées ;

4. S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi » (1921), *Essais de psychanalyse*, nouvelle trad., Paris, PBP, Payot, 1981, p. 180.

5. Toutes les citations des *Bacchantes* sont extraites de la nouvelle traduction de Jean et Mayotte Bollack : Euripide, *Les Bacchantes*, trad. Jean et Mayotte Bollack, Paris, Minuit, 2005.

Tenir loin de soi cœur et tête de sophiste
 Comme en ont les prétentieux !
 Ce que croit la masse,
 La pratique des gens ordinaires,
 Dans ce lieu, je voudrais l'accueillir. »

Jean Bollack a souligné le caractère militant, « fanatique et missionnaire » de ce discours⁶. En fait il est caractéristique des foules freudiennes : chacun s'imagine être en relation seul à seul avec le *leader* mis à la place de l'idéal du moi, ce qui crée une égalité horizontale de tous ces mois identifiés entre eux par cette relation souvent fanatisée à l'idéal. Ce caractère hypnotisé des Lydiennes s'accompagne d'une profonde méconnaissance de leur état : aveuglée par l'amour, aucune ne reconnaît le dieu adoré sous le masque de l'étranger qui les conduit. Il faut ajouter, avec Freud, que cet amour, pour être durable et efficace, suppose que les tendances sexuelles soient « inhibées quant au but ».

À cet aspect normatif appartient encore le bonheur des Lydiennes, paisible et idyllique, sans excès choquants, dans la musique et la nature, qui obéit au principe de plaisir freudien dans l'homéostasie : ni trop ni trop peu (cf. le premier stasimon, v. 386-392) :

« Bouches débridées,
 Dérison sans loi,
 Leur fin est le malheur.
 La vie de tranquillité
 Et la pensée
 Restent stables, sans secousses. »

La folie d'Agavé

Dionysos est aussi l'instigateur du délire des Thébaines, qui prend une autre tournure que celui des bacchantes lydiennes « rangées » et consentantes, parce qu'il est l'effet d'un forçage qui nous est annoncé dès le prologue (v. 32-36) :

« Je les pique de l'aiguillon de la folie
 Et je les sors de leur maison. Elles habitent la montagne, hors de leur sens.
 Je les ai forcées à porter l'appareil de mon culte.
 Et, avec elles, j'ai frappé de folie et chassé de leur maison
 Toute l'engeance femelle, tout ce qu'il y avait comme femmes chez les Cadméens. »

Dans la *Parodos*, le chœur accentue le contraste entre les rites bachiques des Lydiennes, leur « douce peine pour Dionysos le Rugissant », leur « belle fatigue » et les

6. J. Bollack, *Dionysos et la tragédie. Commentaire des Bacchantes d'Euripide*, Paris, Bayard, 2005, p. 77.

hordes de femmes thébaines aux « bâtons en délire », « piquées par le dard de Dionysos » (v. 66, 67, 118, 113). S'il existe bien un fond commun de pratiques entre les Lydiennes et les Thébaines, il concerne le culte et les plaisirs dispensés par le dieu : sources spontanées de miel et de lait, « plaisir de la chair crue », communion voire mélange avec la nature (allaitement des animaux), vêtements et danses rituelles. Fait défaut dans leur cas la dimension du consentement et l'initiation religieuse quasi amoureuse, les yeux dans les yeux avec le dieu. Du moins, n'en est-il pas fait mention, même si Agavé et ses sœurs croient servir le dieu et le défendre contre ceux qui veulent violer son culte. Plutôt pourrait-on leur appliquer ce que dit Tirésias des pouvoirs dionysiaques où l'extase vire au délire, « quand le dieu entre en masse dans le corps » (v. 300). On observe une progression du plaisir à la violence dans ce qui nous est seulement rapporté par les messagers, puisque, mis à part la fin de la pièce avec le retour funèbre d'Agavé délirante à Thèbes, nous ne voyons ni n'entendons directement les Thébaines.

Comme l'a remarqué Jean Bollack, les deux rapports des messagers, concentrés sur les trois reines puis sur Agavé, se complètent, le second récit répétant le premier en pire. Si au départ, les femmes sont paisibles, sagement endormies, on voit subitement Agavé, réveillée par le mugissement des bœufs, se dresser en meneuse hurlante et « hypermasculine », dit Bollack, de sa bande pour s'affairer à leur équarrissage et leur démembrement, faute d'attraper les bouviers qui voulaient se saisir d'elle. Puis les Thébaines mettent à sac des villages entiers et, protégées par le dieu dans leur assaut à mains nues, vont même jusqu'à dévorer toute crue de la chair animale voire peut-être humaine. Du moins, cela est-il suggéré par l'image des serpents qui viennent lécher leurs joues ensanglantées. Cette dimension de folie furieuse, de possession est certes entièrement voulue et dominée par le dieu, qui, à la fin, intervient en tant que tel, appelant par deux fois, du haut du ciel, les filles de Cadmos au massacre de Penthée.

Et pourtant, on peut se demander s'il n'y avait pas, dès le départ, une certaine folie chez Agavé. En tout cas, une remarque de Tirésias à Penthée, au début, pourrait le laisser entendre (v. 314-318) :

« Ce n'est pas Dionysos qui forcera les femmes à la raison
En amour, la raison
Fait partie de la nature, en toute chose, toujours.
C'est cela qu'il faut avoir en vue. En pleine extase bachique,
La femme de raison ne se perdra pas. »

Or Agavé a bien perdu toute raison. Agavé, qui a adhéré au déni paternel de la naissance divine de Dionysos, était-elle une « femme de raison » ou était-elle déjà un peu folle avant d'être piquée par le dard de Dionysos ? Cela reste équivoque. Et on peut aussi se demander pourquoi seul son père arrive à la dégriser, à la fin, comme s'il avait une connaissance intime de la folie de sa fille.

On retrouve dans la possession divine d'Agavé, mais comme grossis, caricaturés, les traits de ce que Lacan appelle l'Autre jouissance et qu'il situe du côté des femmes⁷. D'abord, cet Autre est insaisissable, c'est un Autre sans substance qui agit avec elle sous une forme désincarnée : voix, lumière, production d'hallucinations et de délire. Et dans un autre lieu, un ailleurs de la cité, dans la montagne. Ensuite, cette possession se fait sur une base mystique, l'amour de Dionysos qui leur offre ici une jouissance non phalique (pour Lacan, la jouissance Autre serait la jouissance éprouvée à son insu par une femme frigide). Enfin, l'une des caractéristiques de cette jouissance est qu'elle puisse se déchaîner en actes insensés et extrêmes, où plus rien ne compte que la passion, où s'abolissent les liens que l'on croyait les plus solides : exemple le meurtre de ses enfants par Médée pour faire souffrir son époux ou la vengeance suicidaire de Phèdre. Ici le démembrement de son fils, qu'elle ne reconnaît plus, par une mère égarée par la passion religieuse est du même ordre, à la différence près de son instrumentalisation par le dieu. Mais, comme je l'ai dit, il n'est pas si facile de savoir quelle part y prend aussi Agavé. C'est tout le problème de ce que l'on appelle en droit contemporain l'assujettissement psychique : quelle est la responsabilité de ses actes qui revient quand même à un sujet qui s'éprouve comme assujetti à un autre, dans une secte par exemple ? Freud a bien noté que « seule l'extase religieuse peut ramener » au jour des motions affectives infantiles qui sont « dans une toute autre mesure que celle des adultes, intenses et inépuisiblement profondes⁸ ». Mais tout le monde est-il également susceptible de succomber à la séduction de telles extases religieuses ? N'y a-t-il pas un moment où intervient une décision du sujet, un consentement, si inconscient soit-il ? Toute l'équivoque de la différence entre les délires des Lydiennes et des Thébaines repose sur cette frontière, ténue et aussi insaisissable que Dionysos, entre le forçage par l'autre et l'adhésion subjective.

Penthée, l'excité

Dans le cas de Penthée, le fils d'Agavé, Euripide rend sensible cette même équivoque entre délire induit et folie propre, peut-être familiale. Penthée que son grand-père Cadmos traite d'entrée de jeu « d'excité », alors même qu'il fera de lui, à la fin, une oraison funèbre d'une grande tendresse (v. 214), est traité de fou par Tirésias (v. 326). Penthée, le roi, choisi par Dionysos pour accomplir sa vengeance terrifiante, est d'abord un être emporté et sûr de lui qui refuse de céder aux raisonnements sophistiques de Tirésias comme aux arguments politiques et opportunistes de Cadmos, qui a changé d'avis tardivement (trop tard !) quant à la naissance du dieu. Il est animé de croyances

7. J. Lacan, *Le séminaire, livre XX, Encore* (1972-1973), texte établi par J.-A. Miller, Paris, Le Seuil, 1975, p. 73 sq.

8. S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), *op. cit.*, p. 239.

erronées quant aux Bacchantes et persuadé que seuls les hommes intéressent véritablement les femmes dans cette affaire (v. 222-225) :

« [...] chacune se replie dans son coin
De désert pour servir le plaisir des hommes,
Comme des ménades dévotes, à les entendre.
En fait, elles mettent la déesse Aphrodite au-dessus du dieu bachique. »

Il pense en même temps que l'étranger, parfumé, bouclé et « aux allures de femelle » (v. 353), qui répand en ville le culte de Dionysos, séduit les femmes « en faisant miroiter devant elles les mystères de la jouissance » (v. 238) et que c'est la seule raison de sa présence à Thèbes (v. 454). Comme il dénie à ce séducteur tout talent pour la lutte guerrière, il n'entrevoit nullement qu'un combat meurtrier se prépare sous un mode totalement inédit. Prisonnier d'une obsession à proprement parler phallique, qui produit d'ailleurs un effet comique sur le spectateur, il voit tout à travers le prisme déformant de ce fantasme unique, et méconnaît absolument que tout autre chose est en jeu. Après l'épiphanie spectaculaire de Dionysos, et alors même qu'il a « souffert l'horreur » et a été victime d'illusions fortes comme de prendre un taureau pour l'étranger (v. 642 et 617-618)), il s'obstine à croire encore à cette causalité phallique du départ des reines, bien que le messager l'ait clairement détrompé sur ce point (v. 686). Dans son second dialogue avec l'étranger, il se sent pris au piège de la parole divine qui lui indique l'échec probable de toute action guerrière face aux femmes déchaînées par le dieu (v. 800-801) :

« Je suis pris dans un piège par cet étranger impossible ;
Qu'il agisse ou qu'il subisse, il ne se taira pas. »

C'est le moment choisi par l'étranger pour se servir à la fois de la peur de l'échec guerrier prévisible et du désir fasciné de Penthée pour les mystères de la jouissance féminine, que Bollack rapproche de celui d'Actéon voyeur d'Artémis⁹ (v. 802) :

« Cher ami, il reste un moyen d'arranger ça. ».

L'étranger, en l'interrogeant, dévoile d'une façon maïeutique les sentiments opaques et contradictoires du roi, où se mêlent la souffrance, mais aussi le désir et la jouissance de *voir* lui-même ce que font les femmes ensemble dans la montagne. Pour cela, connaissant le sort terrible que les bacchantes réservaient aux bouviers, il n'y a qu'une seule solution, le travestissement féminin en costume de ménade avec ses accessoires, ruse qui heurte par-dessus tout Penthée. Mais, à ce moment-là, s'il est ébranlé voire séduit par les arguments et les « trucs » de l'étranger, il n'est pourtant pas encore décidé (v. 845-846) :

9. J. Bollack, *Dionysos et la tragédie. Commentaire des Bacchantes d'Euripide*, Paris, Bayard, 2005, p. 32-33.

« Je vais y aller. Soit je partirai avec les armes,
Soit je me soumettrai à tes conseils. »

Jusque-là, donc, Penthée est certes manipulé par le dieu qui connaît ses sentiments intimes et son aliénation à la fois royale (ne pas perdre la face) et virile (contempler les reines dans leur jouissance dionysiaque), mais il agit encore de son propre gré. Ce n'est plus le cas après. Dionysos sait que le travestissement en femme est la limite de l'impossible à admettre pour Penthée (v. 847-853) :

« Dionysos ! À toi de jouer – car tu n'es pas loin !
Faisons-le payer. D'abord fais-lui perdre la raison,
Et mets en lui une rage légère. Car s'il l'a, sa raison,
Jamais il n'acceptera de porter une robe de femme.
S'il dévie de son sens, il la mettra. »

Pour Dionysos, ce travestissement féminin est absolument nécessaire à l'accomplissement de sa vengeance parce que c'est seulement ainsi qu'il ridiculiser le roi devant la cité dont il est le chef et excitera la colère d'Agavé jusqu'au meurtre aveugle de son fils (cf. les prédictions du chœur dans le quatrième stasimon, v. 977-990). Ainsi, le moment de sujétion à la folie dionysiaque coïncide, pour Penthée, avec le franchissement de la limite de la différence des sexes. C'est uniquement parce que Dionysos l'a rendu fou qu'il franchit cette limite. On doit donc en distinguer son aliénation propre, celle qui est de son fait, au contraire virile et phallique, qui produit ce malentendu sur la jouissance féminine, qui est d'ailleurs de structure¹⁰ : prendre pour phallique ce qui est une autre jouissance, sans loi prévisible, et qui est donc beaucoup plus difficile à appréhender. C'est d'ailleurs, on l'a vu, cet excès de virilité fantasmatique qui l'aveugle et le perd, en le livrant aux ruses séductrices du dieu.

Une caractéristique de Dionysos est, semble-t-il, de faire miroiter une jouissance à ses victimes au moment où il les fait entrer dans le délire, quel que soit le degré de celui-ci : les dévotes « s'éclatent » en le servant religieusement, les Thébaines ont leur lot de prodiges agréables avant de devenir les folles furieuses qui accompliront la vengeance du dieu, et Penthée, qui avait justement bien repéré ce trait du comportement séducteur du dieu, succombe à la vaine promesse de satisfaire son fantasme. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce que le dieu dit de lui-même (v. 859-861) ?

« Il reconnaîtra le fils de Zeus,
Dionysos, qui est à la fin
Le dieu le plus terrible, et la suprême douceur des hommes ! »

10. Jean Bollack pense que la libido de Penthée est déjà orientée par le dieu vers cette obsession jalouse. Mais le dieu ne fait que nommer quelque chose que le roi a déjà manifesté, dès le début, donc ce n'est pas si clair. D'autant qu'un fantasme phallique est tout ce qu'il y a de plus répandu chez les êtres parlants pour se représenter imaginativement ce qu'ils n'arrivent pas à saisir du féminin, et qu'il est donc structural (*op. cit.*, p. 32).

L'ordre dionysiaque

Ordonnateur et metteur en scène des extases et des délires, Dionysos est-il lui-même emporté par la folie qu'il induit chez les autres ? On a l'impression, bien au contraire, qu'il ordonne lucidement l'intrigue, dans un dessein bien précis qu'il annonce d'emblée dans le prologue, et dont le plan se dévoile au fur et à mesure dans tous ses détails, jusqu'à l'épiphanie finale. Je suivrai là-dessus la thèse de Jean Bollack : le drame se développe, dit-il, autour d'une impossible reconnaissance, celle de la nature divine, de la double naissance de Dionysos, par sa famille humaine. Le spectateur est troublé parce qu'il a l'impression que cette reconnaissance est possible, voire même qu'elle a déjà eu lieu dans le cas de Cadmos, d'Agavé et de ses sœurs transformées en bacchantes, et donc, que le châtement est disproportionné, ce que répond d'ailleurs Cadmos à son petit-fils divin (v. 1345-1347) :

- Dionysos : « Vous avez appris tard à me connaître. Quand il le fallait, vous n'avez pas vu.
- Cadmos : Nous reconnaissons cela. Mais tu vas trop fort.
- Dionysos : Non ! Né dieu, j'étais outragé par vous. »

L'explication de Bollack est convaincante. D'une part, le mal est déjà fait, l'outrage de la non-reconnaissance du dieu est d'emblée situé dans un passé mythique. Dionysos est en effet un dieu sans âge « exilé » pour toujours sur terre. « Le déni n'est pas réparable, ne le sera jamais. La conquête se fera à répétition, à chaque représentation. » La reconnaissance ne peut donc se faire que par une destruction totale qui répond à un outrage irréparable et qui est aussi une vengeance terrible : « Il fallait ce "n'auraient pas dû" [de ses tantes qui auraient dû être les dernières à dénier que Dionysos était né de Zeus, au v. 26], qui conduisait à l'acte sanguinaire de la fin¹¹. » Une logique implacable porte donc le dieu vers le dénouement de la pièce. Et, d'autre part, cette logique est conforme à l'ordre divin, elle est en accord avec la volonté de Zeus, le père, comme le montre la suite du dialogue précédent (v. 1348-1349) :

- Cadmos : « Il n'est pas bon que les dieux ressemblent aux hommes par leur colère !
- Dionysos : Zeus, mon père, m'a accordé cela depuis longtemps. »

Cette logique implique une cohérence de l'action qui utilise les diverses facettes de la singularité du dieu homme, « nature » double et excessive qui ne pourra être reconstruite par les humains que dans la destruction. Nature excessive car le dieu hérite de la double colère (*l'hubris*) d'Héra à sa naissance et de ses tantes humaines qui l'ont rejeté en répandant l'idée d'une faute de sa mère (ainsi que son grand-père Cadmos qui ne se compte, même à la fin, lorsqu'il a saisi l'ampleur de la tragédie, qu'un seul « fils », son petit-fils Penthée). Nature double car le dieu à la double gestation, à la double naissance,

11. J. Bollack, *op. cit.*, p. 9-10.

issu à la fois d'une femme mortelle et d'« un ventre mâle » divin, est *un hybride* : dieu et homme, homme et femme, animal et homme, soi et autre, joie et cruauté, etc. Mais c'est un hybride masqué qui se dédouble pour jouer son rôle à la fois comme un homme (l'étranger) et comme un dieu. Contre lui, les humains, à la nature beaucoup trop univoque, n'ont aucune chance de s'en sortir.

C'est justement face à ce côté hybride du dieu, qui leur reste étranger, incompréhensible, inassimilable, que les hommes succombent : on l'a vu, les moments de folie induite par Dionysos s'accompagnent d'un franchissement de limites qui anticipe la mise à mort tragique : animalité violente et « hypermasculinité » chez les bacchantes, travestissement ridicule en femme, voire en sa mère, pour Penthée.

D'un point de vue psychanalytique, la reconnaissance d'une chose exclue au sens fort (forclose, dirait Lacan), comme l'a été, dans sa famille mortelle, la naissance divine de Dionysos, ne peut se faire que par un retour quasiment halluciné dans le réel, dans la psychose : c'est bien ce que nous représente la fin d'Agavé et de Penthée. On retrouve ici le propos radical de Freud que j'ai cité en exergue : la religion contient un morceau de vérité passée oubliée, rejetée, qui revient hanter le présent avec une force irrésistible, sous la forme d'une conviction délirante : ce délire constitue le noyau de toute croyance religieuse. Le dieu forclos de sa filiation et de sa divinité ne pourra donc être reconnu qu'au moyen de ce passage par la folie et l'horreur. Ainsi de sa reconnaissance ambiguë par Agavé contemplant, les yeux dessillés, la tête de son fils (v. 1296) :

« Dionysos nous a perdues, je viens de *le* reconnaître ! »

Freud, Empédocle et l'ambiguïté sexuelle

Les analystes se sont intéressés aux *Bacchantes*. Leur interprétation, en général œdipienne, porte sur le rapport du fils à la mère.

Ainsi Arvanitakis souligne l'incapacité de Penthée à faire le deuil de sa fusion primitive avec la mère¹². De ce fait, il resterait « paranoïde », et serait soumis à un démembrement réel. L'essence du tragique serait donc à situer dans la violence primordiale de la différenciation de l'enfant d'avec sa mère.

Helene Deutsch se penche sur le cas de l'autre fils, Dionysos¹³. Selon elle, le dieu veut que sa mère devienne immortelle comme (et avec) lui. C'est dans ce dessein qu'il

12. K. I. Arvanitakis, « Some Thoughts on the Essence of the Tragic » (1998), *Int. J. Psycho-Anal.*, 79: 955-964.

13. Cf. J. Donadeo, « Meetings of the New York Psychoanalytic Society » (1968), *Psychoanal Q.*, 37: 321-322, qui commente une conférence d'Helene Deutsch, « Bisexuality and Immortality in the Dionysos Myth », faite le 11 avril 1967 à l'occasion de la « Freud Anniversary Lecture ».

détruit la partie mortelle de sa famille. De plus, d'une façon inattendue et quelque peu comique, Helene Deutsch affirme que Dionysos serait un féministe révolutionnaire parce qu'il libère les femmes du joug patriarcal en les envoyant comme ménades dans la montagne. Par ailleurs, selon cette analyste, le dieu lutterait contre sa propre féminité, visible dans la pièce, et on le constaterait à la fin : la victoire sur sa féminité aurait lieu par la réunification œdipienne du dieu et de sa mère dans l'Olympe. Sauf qu'on pourrait objecter à cette curieuse interprétation que c'est justement comme morte, Bollack y insiste, que la mère de Dionysos devient immortelle, ce qui est assez inhabituel.

On mettra à part le travail du philologue Richard Seaford qui s'appuie sur le stade du miroir de Lacan et contraste a priori avec les précédentes interprétations œdipiennes¹⁴. Le déguisement en femme de Penthée ne lui semble pas nécessaire à l'intrigue (au contraire de ce que nous venons de voir). Le transvestisme est normalement un rite de passage qui échouerait dans le cas de Penthée. Au lieu d'un franchissement au-delà de l'imaginaire, qui créerait une nouvelle place dans l'ordre symbolique, il y aurait régression au stade du miroir (le démembrement vaudrait comme morcellement de l'image du corps) et identification terminale, narcissique et léthale, avec la mère.

Il n'existe pas, à ma connaissance, de références freudiennes aux *Bacchantes* d'Euripide. Cependant, Freud évoque Dionysos à trois reprises.

La première fois dans *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*¹⁵, à propos des divinités androgynes ou hermaphrodites égyptiennes, à laquelle il adjoint certains dieux grecs, dont Dionysos. Il note que la mythologie, qui interprète la présence du phallus sur le corps féminin comme un signe de perfection divine, n'explique pas pour autant l'énigme de la fantaisie de la mère phallique chez les hommes et il propose de l'éclairer par les théories sexuelles infantiles.

Les deux autres occurrences se trouvent dans *Totem et Tabou*. Lisant Robertson Smith, Freud étudie le repas totémique, substitut, selon lui, du repas cannibalique où les fils consommaient la chair du père de la horde primitive : il fait allusion à l'expression « le sang de la vigne¹⁶ » pour désigner le vin comme à une survivance linguistique d'un sacrifice animal. S'appuyant sur Reinach dans le contexte de sa thèse sur le meurtre du père primitif qui a engendré une culpabilité éternelle chez les fils, Freud note¹⁷, comme origine orphique du mythe chrétien du péché originel, le démembrement du jeune Dionysos-Zagreus par les Titans : les hommes, descendants des Titans, auraient été accablés par le poids de ce crime.

14. R. Seaford, « In the Mirror of Dionysos », in *The Sacred and the feminine in Ancient Greece*, ed. S. Blundell and M. Williamson, London and New York, Routledge, 1998, p. 128-146.

15. S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910), Paris, Gallimard, trad. nouvelle, 1989, p. 109-110.

16. S. Freud, *Totem et Tabou*, (1912), trad. Jankélévitch S., Paris, Payot, PBP, p. 201.

17. *Op. cit.*, p. 229-230.

Il existe cependant un passage célèbre de « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », dans le chapitre 6, où Freud s'interroge sur la bisexualité. Il note qu'il y a toujours eu des êtres qui prenaient des objets sexuels des deux sexes sans que l'une des orientations ne porte préjudice à l'autre. Cependant, dit-il, c'est loin d'être le cas général :

« Alors que dans le premier cas, les deux orientations s'accordent sans heurt, elles se trouvent dans l'autre cas, qui est le plus fréquent, dans un état de conflit excluant toute conciliation¹⁸. »

Et ce n'est pas une question de quantité de libido, car si c'était le cas, un partage, une répartition de cette libido serait possible, comme on le voit pour d'autres manifestations pulsionnelles.

« On a bel et bien l'impression que la tendance au conflit est quelque chose de particulier, une nouveauté qui s'ajoute à la situation, indépendamment de la quantité de libido. »

Freud rapporte cette « tendance au conflit » (*Neigung*, inclination) à la manifestation de la pulsion de destruction ou d'agression, et se demande si il ne faudrait pas « globalement réviser, de ce nouveau point de vue, tout ce que nous savons du conflit psychique ». C'est d'autant plus intéressant qu'il s'agit d'un texte de 1937, quasi testamentaire, de Freud qui a basé, on le sait, sa théorie de la névrose sur celle du conflit. Or Freud pense retrouver l'équivalent de sa théorie du dualisme de la pulsion de vie (ou Éros) et d'une pulsion de mort (ou de destruction) dans le couple *philia/neikos* d'Empédocle au point de se demander si sa prétendue invention n'est pas « une production de la cryptomnie ».

En lisant *Les Bacchantes*, on est frappé, on l'a vu, par l'ambiguïté qu'incarne Dionysos, « le Dieu des contraires¹⁹ » selon Bollack : ambiguïté entre le dieu et l'homme, la vie et la mort, le masculin et le féminin, l'animal et l'humain, la puissance et la faiblesse, la cruauté et la douceur, la joie et l'horreur, le soi et l'autre, l'excès et la mesure. Or ce Dieu homme, que Bollack rapproche d'ailleurs du *daimon* ou homme Dieu des *Purifications* d'Empédocle²⁰, à la fois intègre parfaitement en lui-même le dépassement des différences, notamment sexuelles, de par sa double gestation, femelle et mâle, et, en même temps, entraîne des conflits irrésolubles et mortels chez les autres (les membres de la famille royale de Thèbes), comme s'il n'était pas donné aux simples mortels de pouvoir aller au-delà de ces oppositions qui les limitent.

18. S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » (1937), *Résultats, idées, problèmes*, tome II, 1921-1938, Paris, PUF, 1985, p. 259.

19. J. Bollack, *op. cit.*, p. 87-88.

20. *Idem* p. 14-15 et Empédocle, *Les purifications*. Un projet de paix universelle, édité, traduit et commenté par Jean Bollack, Paris, Points, Le Seuil, p. 71 sq.

Le dieu est à la fois celui qui résout pour lui-même ces ambiguïtés dans la mesure où elles ne créent pas de conflit en lui, mais qui les extériorise dans le monde d'une façon intenable, folle, explosive et mortifère pour les autres : ainsi, lorsque Penthée, subjugué et manipulé par le dieu, consent à se déguiser en femme, c'est « la toilette du condamné » dit Bollack. D'un point de vue métapsychologique, on pourrait alors voir en Dionysos l'incarnation de cette liaison instable des deux pulsions freudiennes, qui se délient de façon mortelle dès qu'il apparaît dans le monde.

Mais, si la pulsion de mort est une spéculation freudienne dont la force s'impose toujours davantage, ce que dit Freud de la différence sexuelle et de son combat mortel à l'intérieur du sujet reste-t-il aussi vrai aujourd'hui ? N'assistons-nous pas au contraire au bouleversement contemporain des oppositions duelles du féminin et du masculin, de l'homme et de l'animal, que des individus toujours plus nombreux arrivent à transcender, d'ailleurs souvent non sans excès et dommage ? Pensons par exemple aux mouvements trans-genres où le conflit interne ne semble pas être ce qui domine des individus qui ne sont pas forcément des névrosés.

Peut-être sommes-nous plus tentés aujourd'hui par l'hybridation de Dionysos que ne pouvaient l'être les Thébains, trop univoques, et plus à même de comprendre ce qu'incarne le dieu : n'est-ce pas l'un des points où la pièce nous interpelle comme spectateurs, nous qui ferons bientôt naître nos enfants hors des utérus féminins²¹, tels Dionysos né d'un « ventre mâle » ? Finalement, Nietzsche ne se serait-il pas trompé sur le sens de la dernière tragédie d'Euripide qu'il voyait comme une médiocrité bourgeoise, une dégénérescence, un suicide artistique²² ? Loin d'y tuer le dionysiaque, Euripide nous montre qu'il est au cœur de notre problématique intime, sexuelle ou religieuse, qu'il est une figure clé, masquée comme il se doit, de la (dé)raison contemporaine.

21. Cf. H. Atlan, *L'utérus artificiel*, Paris, Le Seuil, 2005 et M. Iacub, *L'empire du ventre. Pour une autre histoire de la maternité*, Paris, Fayard, 2004.

22. F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, Paris, Folio, 1977, p. 72-74.