

CANAL
PSY

EXPÉRIENCES
DU DOUBLE



CANAL PSY - Bimestriel - N°88/89 - Avril-Mai-Juin-Juillet 2009 - 6,00 €

JOHANN JUNG
OLIVIER MOYANO
ANGELO MICHELI
FRANÇOISE FRONTISI-DUCROUX
JULIEN LAMY
ANTOINE MASSON

À PROPOS RE-CO-NAISSANCE/RENÉ ROUSSILLON



en kiosque ...

Les adolescents victimes/délinquants

Observer, écouter, comprendre, accompagner

Il n'y a pas d'un côté, les adolescents victimes et de l'autre, les adolescents délinquants. Ce sont souvent les mêmes. Les adolescents victimes/délinquants sont ceux qui, ayant subi – ou ayant hérité – des maltraitances dans l'enfance et/ou à l'adolescence, affichent des comportements déviants, violents, agressifs, tout en se mettant constamment en danger.

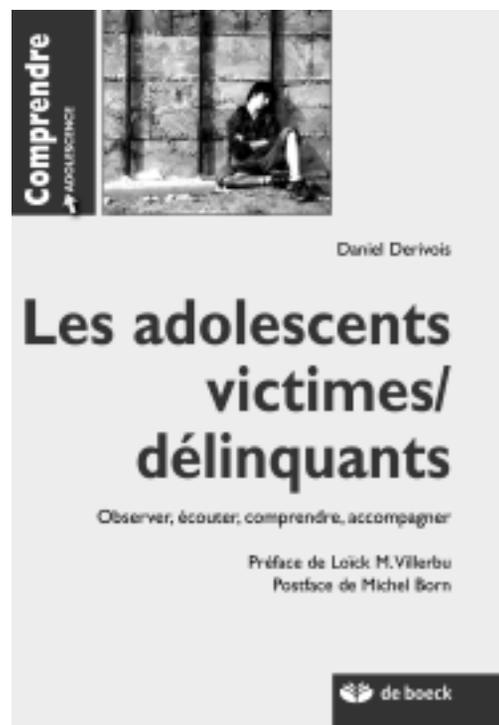
Ces adolescents ont une préhistoire. À la naissance, l'enfant découvre le monde externe à l'échelle familiale. Vers la latence, il connaît déjà suffisamment le monde social et institutionnel. À l'adolescence, c'est le monde global et politique qui s'offre à lui comme cadre général de construction de son identité dans ses dimensions familiales, sociales et géopolitiques.

Dès lors, observer, écouter, comprendre et accompagner ces adolescents en difficultés requiert de la part des professionnels des milieux socio-judiciaire, sanitaire et scolaire un changement d'échelle pour dépasser certains clivages idéologiques, affronter la complexité des processus et adopter la mondialité comme posture clinique. Cette posture invite le professionnel à un examen de soi afin d'être disponible pour amener l'adolescent à se penser dans le monde, par-delà la famille, les institutions et le cadre national de la rencontre.

De la famille biologique à la famille d'accueil ou d'adoption, des institutions de protection au milieu carcéral, en passant par l'école, le Centre d'Éducation Renforcée et les zones urbaines sensibles – la banlieue –, il est question de cheminement au décours de trajectoires existentielles, interculturelles, dans le monde adolescent et dans l'environnement monde.

Il n'est pas nécessaire d'être psy et il ne suffit pas d'être psy pour avoir cette démarche clinique décomplexée. Tout professionnel en relation avec des adolescents victimes/délinquants devrait prendre part à ce voyage inorganisé afin de travailler aux conditions du Vivre ensemble dans la Cité.

Daniel DERIVOIS



... aparté

Le double est souvent envisagé en sciences humaines comme une aire de transformation d'un état vers un autre... ainsi ce numéro double de Canal Psy est une sorte de cocon, ni tout à fait comme les précédents ni encore comme ceux à venir.

A partir du numéro 90 en effet, Canal Psy passera en périodicité trimestrielle et se verra enrichi pour l'occasion d'un article supplémentaire et d'un espace pour une nouvelle rubrique.

De plus, sa couverture sera désormais en quadrichromie.

Nous remercions nos lecteurs, nos partenaires ainsi que le département de Formation en Situation Professionnelle sans qui tous ces projets n'auraient été réalisables.

La rédaction de Canal Psy

Points de vente :

A Bron : à l'Institut de Psychologie : Canal Psy (salle K33), à la Librairie U

En centre ville : Librairie Passages (11, rue de Brest Lyon 02), F.P.P. (86, rue Pasteur, Lyon 07)

sommaire

Métapsychologie et Cliniques du Double

Ni tout à fait un même, ni tout à fait un autre : Le double transitionnel
Johann JUNG p. 5

Le double originel : description, perspectives psychopathologiques
Olivier MOYANO p. 8

Ce que révèle et recèle le reflet : figures culturelles du Double

Doubles portraits dans la photographie d'Afrique de l'Ouest : images de la gémellité
Angelo MICHELI p. 12

Singularités et fonction de la gémellité chez les Grecs
Travaux de Françoise FRONTISI-DUCROUX
Frédéric GUINARD p. 15

Connaissance, conscience et création : le sujet au risque de se dédoubler

L'expérience de la pensée et le dédoublement de soi
Julien LAMY p. 19

PESSOA : être un sujet pluriel
Antoine MASSON p. 24
Biographie de Fernando PESSOA :
Etrange étranger de Robert BRÉCHON
Frédéric GUINARD p. 28

Rubriques

Coup de cœur
Gilbert GATORE, *Le passé devant soi*
Jean-Marc TALPIN p. 23

A propos
Intervention de René ROUSSILLON
Re-Co-Naissance : Être et Devenir
Psychologue p. 29

EXPÉRIENCES DU DOUBLE

édito

Le double, la gémellité, l'identique et le même, font partie des thématiques que l'on rencontre de manière récurrente dans les écrits scientifiques contemporains. Au fil des pratiques cliniques, des recherches psychosociales et des investigations expérimentales, le double se fait tour à tour « alter ego », « dédoublement », « autoreprésentation », « inquiétante familiarité », « relation en miroir »...

Les textes qui composent ce numéro insistent tous, avec leur spécificité, pour décrire le double et sa figurabilité comme une expérience paradoxale, multiple et singulière, que nous ne pouvons tenter de saisir sans recourir à une pluralité d'angles de vue. En travaillant sur la constitution de ce dossier, trois thématiques principales se sont dessinées et nous ont permis de vous proposer des portes d'entrée différentes vers l'expérience du double.

Les textes de Johann Jung et d'Olivier Moyano se penchent sur la recherche d'une compréhension métapsychologique de la fonction du Double dans l'organisation psychique d'un sujet et dans ces avatars psychopathologiques.

Les travaux d'Angelo Micheli et de Françoise Frontisi-Ducroux nous amènent à un décentrement de notre représentation des jumeaux dans notre culture occidentale contemporaine. En parcourant les représentations de jumeaux dans la culture grecque ancienne et les doubles portraits photographiques en Afrique de l'Ouest, ces deux auteurs nous rendent sensibles à ce qui peut se révéler et se receler dans ces originales figures du double.

Enfin, Julien Lamy et Antoine Masson nous feront faire un détour par la philosophie et par la poésie pour approcher l'expérience de dédoublement du sujet aux prises avec la nécessité de créer, de penser, d'être au monde. Au travers des recherches d'Hannah Arendt et de Gaston Bachelard plus particulièrement, seront abordées les questions du dédoublement du sujet rationnel et de la division originelle du psychisme. L'œuvre plurielle de Fernando Pessoa a retenu notre attention dans ce qu'elle implique la re-naissance du poète en sujet pluriel et une réflexivité en abîme qui ne sera pas sans rappeler la lecture clinique que fait Johann Jung du *Horla* de Maupassant.

Le travail graphique de Marie Avril accompagnera subtilement ces pages... de ces portraits et de ces textures étonnantes, elle a su donner une tonalité tantôt apaisante, tantôt inquiétante à ce numéro.

Aussi, je tiens à remercier chaleureusement tous les auteurs de nous avoir proposé ces contributions d'une grande qualité et d'avoir patienté les nombreux mois qu'auront duré la gestation de ce numéro double de Canal Psy pour sa parution.

En rubrique nous retrouvons l'intervention de René Roussillon qui, dans le contexte de la première journée de travail du M2 Pro – Re-co-naissance, nous avait proposé un après-coup de ces journées sur les thèmes des réseaux des psychologues et sur les questionnements qui agitaient et travaillent encore l'université et le monde du soin plus généralement.

Il ne me reste plus qu'à vous souhaiter une excellente lecture...

Frédéric Guinard

Directeur de la publication : André TIRAN, Président de l'Université, Andre.Tiran@univ-lyon2.fr
Directeur délégué : Georges GAILLARD, George.Gaillard@univ-lyon2.fr
Rédaction : Frédéric GUINARD, Frederik.Guinard@univ-lyon2.fr
PAO, abonnements : Marc-Antoine BURIEZ, Marc-Antoine.Buriez@univ-lyon2.fr
Couverture et Illustrations : Marie AVRIL, marie.avril.pro@gmail.com

Font partie du comité de lecture, les enseignants élus au Conseil du Département.
Journal édité par l'Institut de Psychologie
Département Formation en Situation Professionnelle
Imprimé par l'imprimerie SACIPRINT
Commission paritaire n° 1112 B 07996
ISSN 1253-9392

Canal Psy
Institut de Psychologie
5, av. P. MENDÈS FRANCE
69676 BRON Cedex
Tél. 04.78.77.23.23 - Poste 20.59
Site WEB Canal Psy :
<http://psycho.univ-lyon2.fr>
puis « RECHERCHE » de Canal Psy

JOHANN JUNG
OLIVIER MOYANO



MÉTAPSYCHOLOGIE ET CLINIQUES DU DOUBLE

« Notre visage, expression éminente de notre identité, est le seul visage qu'on ne connaîtra jamais directement. [...] Cette évidence que notre propre visage nous est invisible implique pour les jumeaux une conséquence non dénuée d'intérêt : Ils sont les derniers à voir qu'ils se ressemblent. S'ils se confondent dans les premiers temps de la vie, comme tout enfant avec ses objets d'attachement, cela ne tient pas à leur ressemblance physique, à leur indiscernabilité. L'indiscernabilité n'existe que pour les autres. De ce point de vue, on peut dire qu'on devient jumeau, et jumeau identique, sous le regard de son environnement. » René ZAZZO (1986)

NI TOUT À FAIT UN MÊME, NI TOUT À FAIT UN AUTRE : LE DOUBLE TRANSITIONNEL

JOHANN JUNG

La question du double

Depuis son introduction dans la littérature psychanalytique, la compréhension du double s'est considérablement élargie, au point de recouvrir aujourd'hui de multiples formes, difficiles à rassembler sous la même notion. On assiste alors à une pluralité de modalités du double classiquement décrites autour de ses aspects défensifs et régulateurs, sans doute au détriment des formes potentiellement élaboratives et symbolisantes.

Par exemple, pour O. RANK (1922) qui en recense les catégories dans la culture, les mythes, les religions et la psychopathologie, le double est d'abord considéré comme une assurance contre la disparition du moi, un démenti énergique de la puissance de la mort. Pour autant, si le double constitue une défense pour le psychisme en proie à l'anéantissement, pour FREUD (1919) il se modifie lors du dépassement du narcissisme primaire : « d'assurance de survie qu'il était, il devient l'inquiétant avant-coureur de la mort » (pp.236-237)

On passe ici d'un double garant narcissique à un double dont la charge d'« inquiétante étrangeté » menace potentiellement l'organisation du Moi : « le double est devenu une image d'épouvante de la même façon que les dieux deviennent des démons après que leur religion s'est écroulée » (*Ibid.* p.239).

Néanmoins, dans la pensée de FREUD, le double ne saurait se limiter au narcissisme primaire dans la mesure où il peut se trouver chargé d'un nouveau contenu en fonction des stades d'évolution du Moi.

Dans son article « Les motifs du double » (1995), C. COUVREUR tente de dégager les fonctions du double en soulignant surtout son rôle de médiateur et d'articulation. Les motifs du double peuvent alors prendre des formes très différentes « aussi bien persécutives, intrusives, que bénéfiques et garantes ». De ces formes dépend alors « le sentiment de continuité narcissique et d'identité du sujet » (*op. cit.*, p.26).

Le double se trouve donc fortement mobilisé au plan défensif, principalement au moment où une menace pèse sur l'identité. Cette situation signifierait un échec transitoire du système de

défense du sujet, précipitant la figure du double comme ultime recours défensif destiné à lutter contre une menace de désorganisation. Comme ont pu le montrer C. et S. BOTELLA (2001), le double surgirait face à la crainte de la mort psychique. Confronté à une menace traumatique, le double aurait pour fonction de protéger le Moi contre l'anéantissement, tout en cherchant à figurer ou à pallier, sur un mode hallucinatoire, l'échec de la perception et de la représentation. Dans sa critique du fantastique et de l'insolite, J. GOIMARD (2003) repère deux grandes modalités du double, mais néanmoins complémentaires : la perte du double, c'est-à-dire le double par division, renvoyant à la possibilité pour l'homme de perdre son âme, ce que symbolise le pacte avec le diable et, à l'inverse, le double en surnombre ou par multiplication que l'on trouve dans les figures gémellaires ou encore dans les histoires de monstre. Dans les deux cas il s'agit toujours d'un changement du Moi provisoire ou durable, lié à des phénomènes d'origine externe (possession) ou interne (métamorphose). On peut parler aussi de doubles par fission ou par fusion, de doubles subjectifs ou objectifs, naturels (les ombres, les reflets) ou artificiels (portraits, mannequins, etc.). Devant cette pluralité de formes de double et pour sortir de cette « captation fascinante » induite par les déclinaisons quasiment infinies de ses figures, J.J. BARANES (2002) propose de penser le double, en l'articulant avec les autres concepts de la métapsychologie. Penser le double suppose alors de passer de la figure au concept, c'est-à-dire à l'étude du ou des processus de mise en forme du double dans ses différentes modalités. Pour cet auteur, le double s'inscrit au cœur même du processus de symbolisation primaire et comprend une dimension élaborative étroitement associée à la transitionnalité. Il contribue par ailleurs d'une façon centrale à la constitution de l'identité et à l'auto-représentation, en réunissant les conditions indispensables à la rencontre avec l'altérité.

L'identité, la réflexivité et le double

Comme le double, l'identité est une notion complexe, difficile à saisir d'emblée, renvoyant là aussi à une pluralité

de formes et de définitions. Dans le cadre d'une recherche sur ces deux notions menée depuis quelques années à l'Université Lumière Lyon 2, j'ai été amené à proposer l'hypothèse générale suivant laquelle l'identité est un processus dont la visée est de lier dialectiquement, au sein de la psyché des éléments psychiques (traces, affects, représentations) appartenant à des catégories ou à des ensembles opposés ou contraires comme le dedans et le dehors, le Moi et le non-Moi, le même et le différent, etc.

Cette perspective permet d'envisager l'identité comme une organisation réflexive, qui intègre et structure la dimension de l'altérité au sein d'une relation de soi à soi (soi / non-soi), elle-même issue de la relation à l'autre semblable. De façon spécifique, cette modalité de l'identité interroge la façon dont un sujet se saisit lui-même dans son rapport à l'autre, dont il organise un lien réflexif de soi à soi, à partir de sa rencontre avec l'objet conçu alors comme double de soi. Cette hypothèse permet d'envisager le double comme la figure à partir de laquelle l'identité se transitionnalise. En dérivant la problématique de l'identité sur celle du double, il s'agit de décaler l'identité par rapport à elle-même, en introduisant un écart suffisant pour commencer à penser l'identité dans une perspective paradoxale, comme étant à la fois identique et non identique à elle-même. Cette articulation permet de penser en outre le double et l'identité comme les deux faces d'un même processus.

Ainsi, l'exploration des figures du double telles qu'elles se déploient dans le champ de la clinique ou de la culture nous paraît constituer un axe privilégié pour approcher les processus identitaires par lesquels un sujet tente de se penser lui-même par l'intermédiaire du double.

Ces différentes conceptions nous amènent à situer le double à des niveaux plus ou moins différenciés du fonctionnement psychique suivant qu'il fait appel à la perception ou à une des modalités de la représentation. Suivant cette optique, le double constituerait une sorte de spectre allant d'un pôle perceptif / hallucinatoire à un pôle représentatif, du Moi au non-Moi, du narcissisme à l'objectal. Le double peut être alors considéré

comme la première modalité d'investissement de l'objet (objet-double), qui sera trouvé-crée avant d'être découvert dans son extériorité comme séparé. Outre sa fonction défensive contre l'anxiété et l'émergence d'affects d'inquiétante étrangeté, le double peut remplir aussi une fonction élaborative et différenciatrice, qui rend notamment compte du passage du narcissisme primaire au narcissisme secondaire.

Cette double polarité du double, à la fois organisatrice par l'établissement d'une différence à soi et d'une relation d'objet différenciée, et défensive par la préservation unitaire, permet donc d'interroger la nature énigmatique et paradoxale de l'identité sous un angle dynamique et processuel. Représentant plus ou moins différencié de l'activité identitaire du sujet, la question du double introduit ici un écart qui permet de penser la différence et le rapport de soi à soi à partir de l'investissement de l'objet conçu à la fois comme autre et semblable.

La découverte des neurones miroir par G. RIZOLATTI (1996) et les travaux qu'ils ont inspirés depuis, nous éclairent sur les processus en jeu dans la constitution de l'identité par l'intermédiaire du double. Cette propriété des neurones miroirs de s'activer aussi bien lorsqu'un sujet réalise une action que lorsqu'il l'observe chez autrui, sont à l'origine de représentations partagées entre plusieurs individus, organisées à partir d'un codage commun entre perception et action.

Selon J. DECETY (2002), ces représentations « sous-tendent l'empathie et permettent d'expliquer pourquoi ce qui affecte autrui est susceptible de nous affecter ». L'auteur évoque notamment l'existence dès la naissance d'un partage d'états émotionnels entre le nouveau-né et les personnes qui l'entourent sans pour autant qu'une confusion existe entre soi et l'autre.

À partir de la découverte des neurones miroirs, deux points nous semblent importants à relever. Le premier concerne la mise en évidence d'une propriété transitive et spéculaire du cerveau permettant de générer des représentations analogues entre soi et l'autre à partir du champ moteur à savoir des représentations partagées (GEORGIEFF N., 2007).

Le second concerne, au-delà de cette propriété transitive et spéculaire du cerveau, la capacité du nouveau-né à distinguer d'emblée, au sein de ces différentes formes de représentations d'action et des représentations partagées issues de la relation transitive entre individus, ce qui vient de lui ou de l'autre sujet. Ces considérations nous renvoient à l'impasse théorique d'un narcissisme primaire défini par FREUD successivement comme un état

autarcique, indépendant de l'objet et comme un état anobjectal caractérisé par l'indifférenciation primitive sujet / objet.

Le double transitionnel

En écho avec la découverte des neurones-miroirs, l'hypothèse winnicottienne d'une fonction miroir de l'environnement (WINNICOTT 1971) permet au contraire de commencer à envisager au sein du narcissisme primaire, la coexistence d'un investissement continu en double où l'objet est d'emblée constitué comme soi-même et d'un investissement objectal à visée différenciatrice.

Plus récemment, les travaux de D. N. STERN sur les accords précoces et de R. ROUSSILLON (2008) sur la relation en double permettent de soutenir l'hypothèse d'une forme transitionnelle du double susceptible de dépasser les paradoxes du narcissisme et de l'identité.

Parmi les différentes modalités du double, le « double transitionnel » serait le point autour duquel s'équilibrent sans s'opposer les investissements narcissiques et objectaux, mais aussi les catégories du même et de la différence, du dedans et du dehors, les registres de l'identité et de l'altérité.

Ni tout à fait un même, ni tout à fait un autre, le double transitionnel conjoint en les harmonisant les registres de l'identité et de l'altérité. En établissant la liaison des catégories du dedans et du dehors, ainsi que celle qui relie la perception à la représentation, cette forme transitionnelle du double protégerait le sujet contre la terreur d'une continuité animique (C. et S. BOTELLA, 2001) dedans / dehors, perception / représentation, tout en assurant les conditions nécessaires à la « retransitionnalisation » de l'expérience.

Il est cet objet à partir duquel le sujet traite, met en forme, symbolise le rapport à ce qui lui échappe dans sa relation à l'objet et à lui-même. Suivant cette perspective, le double peut être envisagé comme un objet à partir duquel l'identité se transitionnalise, c'est-à-dire un objet permettant au sujet de se rencontrer et de se saisir lui-même, subjectivement, au sein de la relation de soi à soi, ce que G. LAVALLÉE nomme l'espace réflexif interne (1999). L'espace réflexif interne constituerait de ce point de vue un analogon de l'espace transitionnel (sujet / objet), réunissant dans l'intrapsychique, les conditions de possibilité d'un espace transitionnel interne et subjectif (sujet / sujet), indispensable au jeu identitaire.

La création d'un tel espace renvoie à la manière dont le sujet a pu rencontrer l'objet comme double et à la manière dont l'écran réflexif incarné

le « double transitionnel » serait le point autour duquel s'équilibrent sans s'opposer les investissements narcissiques et objectaux

par l'objet-double a été intériorisé. La qualité de l'espace réflexif interne dépendra alors des modalités d'intériorisation de l'objet-double transitionnel dans le moi.

La question du double transitionnel nous semble pouvoir être repérée à *contrario* à chaque fois qu'un sujet se trouve confronté à une menace qui pèse sur son identité. Le recours à cette forme de double soutiendrait la capacité du sujet à rétablir une réflexivité en souffrance, à rétablir une limite dedans / dehors, entre l'identité et l'altérité, etc. Cette question de la réflexivité caractéristique des souffrances narcissiques identitaires trouve sa pleine expression dans les formes d'affects qui sous-tendent le sentiment d'identité, à savoir principalement le registre de l'inquiétante étrangeté.

Les traductions françaises d'« inquiétant » ou encore d'« inquiétante familiarité », d'« intime étrangeté » renvoient à l'énigme d'une identité vécue dans le double registre de l'étrangeté inquiétante et de l'inquiétante familiarité. Cette catégorie d'affect engage en effet le sujet dans son rapport à ce qui lui échappe en même temps qu'à ce qui le concerne au plus profond de lui-même.

Dans « l'inquiétante étrangeté », FREUD souligne un tel paradoxe dans l'analyse qu'il propose du terme allemand *heimlich* en certains points identiques en son contraire :

« (...) parmi ses multiples nuances de signification, le petit mot *heimlich* en présente également une où il coïncide avec son contraire *unheimlich* (...) Cela nous rappelle plus généralement que ce terme de *heimlich* n'est pas univoque, mais qu'il appartient à deux ensembles de représentations qui, sans être opposés, n'en sont pas moins fortement étrangers, celui du familier, du confortable, et celui du caché, du dissimulé » (FREUD S., 1919, p.221).

Pour rendre compte de ce sentiment, FREUD évoque un peu plus loin une anecdote personnelle. La situation qu'il décrit, aussi banale qu'elle puisse paraître au premier abord, nous apparaît très éclairante tant sur le plan des processus qui sous-tendent l'affect d'inquiétante étrangeté que sur les liens que ce type d'affect entretient avec la problématique de l'identité et du double.

« J'étais assis tout seul dans un compartiment de wagon-lit, lorsque sous l'effet d'un chaos un peu plus rude que

les autres, la porte qui menait aux toilettes attenantes s'ouvrit, et un monsieur d'un certain âge en robe de chambre, le bonnet de voyage sur la tête, entra chez moi. Je supposai qu'il s'était trompé de direction en quittant le cabinet qui se trouvait entre les deux compartiments et qu'il était entré dans mon compartiment par erreur ; je me levai précipitamment pour le détromper, mais m'aperçut bientôt, abasourdi, que l'intrus était ma propre image renvoyée par le miroir de la porte intermédiaire. Je sais encore que cette apparition m'avait foncièrement déplu » (*Ibid.*, p.257).

Cet exemple est remarquable à plus d'un titre surtout lorsque l'on connaît le lien particulier que FREUD entretenait avec les trains. Toutes les conditions semblent ici réunies pour qu'apparaissent le double et l'affect d'inquiétante étrangeté : la solitude, le chaos, le miroir, mais aussi l'insistance sur le terme de « compartiment ».

Il s'agit de la description d'un double d'abord non reconnu, vécu comme un intrus. Le compartiment semble fonctionner ici comme l'extériorisation d'une topique interne menacée d'intrusion et la scène comme une auto-représentation des processus engagés, l'insistance sur le terme de compartiment renvoyant à l'importance de s'assurer de ses propres limites internes. Le wagon-lit comme lieu intime, le fait d'être « tout seul », l'ouverture inopinée de la porte des toilettes extérieures sous l'effet d'un « chaos » et enfin le miroir constitueraient les conditions d'émergence d'un double inquiétant.

La reconnaissance de son propre visage dans le miroir de la « porte intermédiaire » marque un temps de flottement permettant un réagencement de son propre espace identitaire à travers le rétablissement d'une zone intermédiaire et réflexive.

Ce passage correspondrait à un moment transitionnel, lequel suppose une suspension quant à l'assignation topique – dedans / dehors ; Moi/non-Moi – de l'objet. La question : « S'agit-il d'un intrus ou de moi-même ? » ne saurait être posée de la même manière que la question de savoir si l'objet transitionnel a été créé ou non par le sujet.

Comme le souligne WINNICOTT, l'aire intermédiaire d'expérience au sein de laquelle est suspendue l'opposition entre la réalité intérieure et la réalité extérieure n'a pas à être contestée. Au contraire, c'est bien l'existence de ce champ intermédiaire et la tolérance du paradoxe qui le sous-tend qui permettront au sujet de « maintenir, à la fois séparées et reliées l'une à l'autre, réalité intérieure et réalité extérieure » (1971, p.9).

Cet exemple qui renvoie à la psycho-

pathologie de la vie quotidienne permet de repérer autrement, via le surgissement d'un affect d'inquiétante étrangeté, comment le double d'abord méconnu et intrusif peut prendre une valeur transitionnelle – ici, le reflet de soi dans le miroir de la porte intermédiaire – et être utilisé pour « retransitionnaliser » l'identité et rétablir une réflexivité de soi à soi.

L'investissement d'un objet double transitionnel permettrait ainsi de maintenir à la fois reliés et séparés les registres de l'identité et de l'altérité, du même et du différent, du familier et de l'étranger. Il aurait pour fonction ici de protéger le sujet contre une menace de confusion et d'aliénation qui pèse sur son identité.

À l'inverse, lorsque le sujet en proie à une menace identitaire échoue à rétablir une réflexivité de soi à soi, il peut se trouver confronté à des formes négatives ou détransitionnalisées du double. L'hallucination négative dans le miroir dans *Le Horla* de MAUPASSANT peut en constituer un exemple.

Dans cette nouvelle, MAUPASSANT décrit sous la forme d'extraits d'un journal intime le cheminement du narrateur de plus en plus convaincu qu'un être invisible qu'il nomme le *Horla* hante sa vie au point de prendre possession de son esprit. Le passage où le narrateur se voit être le *Horla* correspond précisément au moment où il ne se voit plus dans le miroir, ce qui a pour effet de confondre le sujet avec son double. En ne se voyant plus dans le miroir, l'objet-double transitionnel s'efface de l'espace psychique du sujet (miroir comme analogon de l'espace psychique du sujet) et cède la place au *Horla*, forme détransitionnalisée du double (Hors/là).

Sans image, sans un travail minimum de représentation, le double ne peut alors conserver sa valeur transitionnelle et dépasser le paradoxe d'être simultanément même et différent, dedans et dehors, ici et ailleurs, imperceptible et matériel, présence et absence, etc. Au contraire, le *Horla* apparaît comme une figure négative (inversée, mais aussi destructrice) et détransitionnalisée du double, menaçant l'identité d'un état de confusion : l'invisible se voit, le dedans devient le dehors, l'absence se présente, ce qui est familier devient étranger, le je devient un autre, etc.²

Ces remarques nous amènent à nous interroger sur ce qui se passe lorsque l'objet n'a pu historiquement réfléchir d'une façon suffisamment adéquate les mouvements psychiques du sujet, c'est-à-dire lorsque l'objet n'a pu être rencontré comme double. Cette problématique renvoie à celle des accor-dages précoces et de la « relation homosexuelle en double » (ROUSSILLON R. 2008) qui en découle et de ses

conséquences sur l'organisation réflexive interne du sujet.

On entrevoit ici toute la psychopathologie du double et au-delà, celle du narcissisme et de l'identité. Au lieu d'un double transitionnel, on assiste dans ce type de conjoncture à l'émergence de figures « détransitionnalisées » du double, c'est-à-dire des figures qui ne permettent pas ou plus l'élaboration du paradoxe identitaire d'être et de ne pas être identique à soi-même.

Ces conjonctures cliniques rendent compte d'un trouble de l'organisation réflexive renvoyant aux premières formes d'intériorisation de l'objet-double. Si l'introjection de l'objet-double permet une intégration dans le moi contribuant à enrichir celui-ci des qualités « réfléchissantes » de l'objet, au contraire, l'incorporation de l'objet-double peut produire des formes d'aliénation du moi liées au maintien de l'altérité de l'objet dans le moi. Le sujet est alors confronté à un miroir déformant, voire aliénant, qui répète dans l'intrapsychique, de soi à soi, mais aussi sur la scène transférentielle le rapport à certaines particularités « inassimilables » de l'objet.

Dans ces situations où le sujet n'a pu s'inscrire historiquement dans une relation en double satisfaisante, lorsque l'objet n'a pu se laisser suffisamment utiliser comme un miroir psychique propice à la figuration et à l'intériorisation des processus réflexifs, le sujet cherchera à répéter, à chaque fois qu'il sera menacé dans sa continuité d'être, à rétablir, dans l'actuel, parfois par des moyens extrêmes (clivage, hallucination négative), une continuité identitaire. C'est le cas des modalités du double organisées essentiellement sur un mode défensif, révélatrices d'une distorsion du miroir psychique interne. L'identité se trouve alors menacée d'un état de confusion conduisant à une désorganisation de la relation réflexive de soi à soi. Ne pouvant être contenu au-dedans, le paradoxe identitaire cherchera à se figurer et à être contenu au-dehors. Comme l'indique J.J. BARANES, le double comme « toile de fond de tout événement psychique » se retourne en figure : « le décor (normalement silencieux) du théâtre psychique devient alors le scénario lui-même » (2003).

Johann JUNG
Psychologue Clinicien
Chargé de cours à l'Université Lyon 2

Notes :

1. Au sens où l'on parle de sujet transitionnel par analogie à l'objet transitionnel.

2. Ici, la figure du double échoue à « transitionnaliser l'identité » autrement dit à suspendre les paradoxes qui la constitue pour les intégrer et les dépasser.

LE DOUBLE ORIGINAL : DESCRIPTION, PERSPECTIVES PSYCHOPATHOLOGIQUES

OLIVIER MOYANO

Mes travaux m'ont amené à poser comme hypothèse l'existence d'un stade précoce, ou plutôt d'une posture singulière de la psyché naissante, qui va s'appuyer sur l'autre en tant que double de soi, premier objet d'identification primaire, posture permettant de dépasser la non-différenciation primitive de soi et de l'autre.

La psychanalyse a longtemps témoigné d'une position autarcique de la psyché sous le règne du narcissisme primaire, un état dit anobjectal. Depuis, de nombreux travaux issus de disciplines connexes ont démontré une capacité, tôt acquise chez le nourrisson, à différencier soi de l'autre, à repérer l'autre comme une première forme de l'objet. Pour résumer certains de ces travaux, il convient de rappeler les éléments suivants : le monde visuel du nouveau-né est très hautement organisé et le nouveau-né se montre très compétent dans les apprentissages visuels précoces (SLATER, A.M., et KIRBY, R., 1998). Pour ces auteurs, la perception du visage par le nouveau-né de zéro à sept jours surpasse les autres perceptions et catégorisations visuelles testées. Si, notamment depuis les travaux de SPITZ (dès 1957) nous connaissons l'intérêt tout particulier que porte le nourrisson à l'égard du visage humain, réel ou schématisé, il est maintenant admis que cet intérêt ne réside pas seulement dans la perception et la discrimination du visage humain ou d'une gestalt le représentant préférentiellement de face. En effet, dès la naissance le nouveau-né reconnaît une physionomie – photographie ou visage réel (STUCKI, M., KAUFMANN-HAYOZ, R., & KAUFMANN, F., 1987) –, le nouveau-né de quatre jours habitué à une photographie de visage la reconnaît après un délai de deux minutes (PASCALIS, O., & DE SCHONEN, S. 1994) et dès six à huit semaines l'enfant reconnaît le visage maternel, même lorsque sa mère et l'étrangère portent un foulard (MORTON, J., 1993). À partir de l'âge de quatre mois, l'enfant reconnaît sur une photographie le visage de sa mère, même si tout le contour de son visage est masqué par un foulard (DE

SCHONEN, S., DE DIAZ, G., & MATHIVET, E., 1986).

Il y a là un paradoxe heuristique : le postulat d'une non-différenciation primitive de soi et de l'autre d'un côté et, par ailleurs, une capacité précoce acquise chez le nourrisson à différencier soi de l'autre. Un paradoxe qui ne peut être dépassé que par l'hypothèse de la construction et la reconnaissance d'un premier objet comme « double » de soi, comme premier miroir du soi (WINNICOTT D.W., 1971).

Les origines du double : le double narcissique-psychosomatique

Nous connaissons la place prépondérante du visage dans l'établissement des toutes premières relations entre un enfant et son entourage ainsi que dans l'établissement de la relation d'objet libidinal (les trois organisateurs de SPITZ en sont les principaux témoins). Selon SPITZ, dès la naissance, lorsque le bébé tète le sein, il « fixe sans discontinuer le visage de sa mère pendant toute la durée de la tétée jusqu'au moment où il s'endort sur place » (SPITZ R.A., 1965). WINNICOTT partage ce point de vue, pour lui « peut-être un bébé au sein ne regarde-t-il pas le sein. Il est plus vraisemblable qu'il regarde le visage » (1971). Ce visage qu'il voit constitue alors le précurseur du miroir. Encore indifférencié par rapport à son environnement, ce que le bébé voit quand il regarde le visage maternel, c'est son propre visage. « Généralement, ce qu'il voit, c'est lui-même. En d'autres termes, la mère regarde le bébé et ce que son visage exprime est en relation directe avec ce qu'elle voit » (*Ibid.*). Le visage de la mère reflète celui de l'enfant ; grâce à la circularité des échanges expressifs, des multiples interactions, l'enfant a l'illusion d'avoir pour visage ce visage qui le regarde et qui lui répond, lui conférant un premier sentiment d'identité.

Le premier visage que nous possédons est celui de l'autre, un autre qui nous possède tout autant que nous le possédons, « La figure humaine abrite l'insaisissable de l'Autre au cœur du je » commente LE BRETON dans un essai sur le visage (1992). L'autre qui

saisit le sujet naissant pour le porter dans le registre du même, l'autre-enous, premier double médiatisé par le visage.

« Ce maternel (...) n'est pas d'ordre objectal, mais de continuité substantielle » dit GANTHERET (1983) en s'appuyant sur les écrits de WINNICOTT pour écarter l'existence de motion pulsionnelle dans ce processus. Continuité substantielle entre un visage maternel, premier miroir, et le visage du nourrisson. Cela évoque une relation au visage dans un temps pré-sexuel de l'innocence, comme l'écrit GANTHERET. Le visage maternel renvoie dans ce sens à « l'élément féminin à l'état pur », « relié au sein ou à la mère dans un sens très différent : le bébé devient le sein (ou la mère), l'objet est alors le sujet » (WINNICOTT D.W., 1971). Nous pourrions dire alors que le bébé devient le visage, l'objet (visage) est le sujet. L'objet dont il est question est selon WINNICOTT un « objet subjectif », premier objet par lequel l'idée d'un soi apparaît, « objet qui n'a pas encore été répudié en tant que phénomène non-moi. (...) avec le sentiment du réel qui naît de la conscience d'avoir une identité » (*Ibid.*).

Le visage est donc le support du miroir primitif, du double qui s'inscrit dans la relation d'attraction et de captation du regard du nourrisson par le visage maternel. Le bébé s'identifie à ce qu'il voit et, dans ce rapport où « le sujet est en quelque sorte immédiatement et originellement l'objet », comme le souligne GUILLAUMIN (1996), nous ne sommes pas dans le processus généralement admis par FREUD où l'identification est identification à l'objet perdu, inscription interne d'un objet perdu au-delà de soi. Cette expérience primaire a lieu avant que ne s'établissent les premières relations objectales, une relation à l'objet préexiste à la relation

Le premier visage que nous possédons est celui de l'autre, un autre qui nous possède tout autant que nous le possédons



d'objet. C'est la relation fondamentale d'attachement au double, une relation où l'indistinction sujet/objet aboutit à une identification des plus immédiate et absolue au visage maternel, l'identification primaire. Le visage maternel est un objet subjectif et un objet d'identification primaire par lequel le sentiment de soi en tant qu'identité s'édifie. L'objet subjectif ouvre la voie et le rapport vers l'autre, sans toutefois que la distance et la séparation entre le sujet et l'objet soient abordées. C'est autour de ce noyau d'étranger constitutif de l'identité que le sentiment d'exister en tant que visage peut s'édifier. « Étant simultanément lui-même et l'autre, familier et cependant étrange, le sujet est celui qui n'a pas de visage et dont le visage se met à exister du point de vue de l'autre » (SAMI-ALI 1974, p.43). « Le double fonctionne dans le registre du visuel et c'est par là qu'il se rattache au maternel. Il y a un jeu de réciprocité entre la mère et l'enfant dans un contact "œil à œil" qui n'est pas assujéti à la reconnaissance d'un dehors et d'un dedans » écrit MÉNAHEM (1995, p.126).

Ainsi pour que la relation primitive soit satisfaisante pour le bébé, il est nécessaire qu'il puisse construire avec le premier objet une relation dans laquelle l'autre représente le miroir de soi, un miroir des expériences primaires du soi, des expériences impliquant un enchevêtrement des éprouvés corporels et psychiques. Un *double psychosomatique*, en quelque sorte. Cette relation au double passe par des accordages corporels, des ajustements réciproques dans lesquels la malléabilité maternelle tient une part prépondérante. La mère s'accorde à son enfant par ses postures, ses mimiques, sa gestuelle, elle lui offre un miroir corporel qui vient soutenir le miroir affectif de l'accordage (STERN D. 1995). Dans cette double association, le miroir psychosomatique se lie à l'intégration des éprouvés affectifs du nourrisson et, de *double psychosomatique*, nous pouvons dès lors parler de *double narcissique-psychosomatique*. Dans la relation à ce double, investissement de l'autre et investissement de soi ne sont pas antagonistes, ils vont alors de pair, narcissisme et objectalité ne sont pas différenciables. Cette relation au

double narcissique-psychosomatique vient confirmer que le narcissisme primaire ne serait pas une donnée d'emblée présente, mais qu'il se construit par la qualité des ajustements mimétiques et affectifs premiers. Dans un lien psychique et corporel intense, peut-être par ce canal que nous avons nommé ailleurs ombilic psychosomatique (MOYANO O. 2003), l'intégration chez le nourrisson et la représentation de ses expériences psychosomatiques premières s'effectue progressivement, à travers la saisie dans le miroir narcissique-psychosomatique du double maternel, des vécus tactiles, kinesthésiques, sensoriels et des vécus corporels internes. L'intégration de la totalité du vécu psychosomatique doit passer par une expérience de « saisie » de ces éprouvés restitués au sein même de la relation au double narcissique-psychosomatique.

La pathologie du double primaire : une désorganisation somato-psychique

Si la mère se montre inadéquate, elle se désajuste de cette relation où elle est pour un temps le double de l'autre en se désaccordant corporellement et affectivement. Un autre destin de ce désaccordage peut-être la persistance de ce lien unique, primaire, entre la psyché maternelle et celle de son enfant.

Dans le premier cas, l'enfant est perdu dans l'impossibilité de correspondance entre leurs expériences corporelles et affectives et ne peut plus construire sa mère comme miroir de son soi en constitution. Ses vécus corporels, sensoriels, psychiques, ne pourront plus être métabolisés et représentés par le miroir désormais manquant et viendront se sédimenter au sein de son noyau psychosomatique, comme ce qu'ils sont, c'est-à-dire des éprouvés bruts. Ces éprouvés seront en manque de représentation, d'auto-représentation pourrions-nous dire et, en cas de poursuite du désaccordage au double narcissique-psychosomatique, ils viendront s'accumuler au fil des expériences vécues.

Dans le second cas, une formation psychique singulière, que nous avons nommé *l'isthme narcissique* (MOYANO O. 2002) vient témoigner d'une continuité du passage de représentations primaires, d'éprouvés corporels, d'affects, entre la mère et son enfant, y compris celui-ci devenu grand.

Dans les deux cas, le retentissement psychopathologique est à risque : que se passe-t-il, en effet, lorsque l'enfant éprouve de manière durable l'effet d'une impossibilité à intégrer et reconnaître l'ensemble de ses vécus, soit en creux, soit en plein ?

Nos observations cliniques et projectives (RORSCHACH) nous ont confrontés à ce que l'on peut nommer la clinique des expériences primaires de désintégration ou de dissociation de soi. Le nourrisson perd l'objet qui avait pour fonction de réguler le soi, il perd le miroir de l'autre. C'est une atteinte fondamentale du narcissisme en construction dont il est question, une atteinte de la capacité à se reconnaître soi-même en soi-même. Le sujet se trouve alors coupé de la reconnaissance de son vécu corporel et psychique, il éprouve l'expérience de la perte de soi.

Quand la relation au double narcissique-psychosomatique échoue, que les excitations externes ou internes ne peuvent s'intégrer au sein d'expériences suffisamment tempérées, l'intégrité psychosomatique du nourrisson est déjà menacée. Le lien psychosomatique au nourrisson est vidé de sa substance, sa capacité à métaboliser les éprouvés se déconstruit, l'accordage corporel et affectif ne peut plus maintenir le sentiment de la continuité du soi et du bon fonctionnement du noyau psychosomatique. La relation maturante que véhicule l'ombilic psychosomatique ne peut plus se maintenir et commence à prendre des formes négatives chez le nourrisson comme la dépression, le risque somatique, le risque désintégré du soi.

On peut retrouver plus tard, dans les consultations d'enfants ou d'adolescents, de tels avatars pathologiques. Selon MISÈS, dans les pathologies limites de l'enfance, « la pathologie narcissique occupe une place centrale » (1990), comme en témoignent les « failles narcissiques, les échecs dans l'élaboration de la phase dépressive et de l'absence, la quête d'étayage » (*Ibid.*). L'enfant « limite » est ainsi confronté à des angoisses d'insécurité intérieure, aux menaces d'intrusion et de perte d'objet. MISÈS relève aussi régulièrement des défauts d'étayage, des défauts d'élaboration de la fonction de contenance, des défauts de régulation des rapports entre processus primaire et secondaire, des blessures narcissiques majeures. Ainsi, l'absence de l'amour de soi relayée dans le défaut d'intériorisation pourra « sceller de façon durable cette fragilité narcissique de fond et les représentations du « soi » qui s'y reliant » (*Ibid.*).

De tels avatars psychopathologiques peuvent conduire à la structuration de la personnalité sur un mode limite, souvent en lien avec des troubles psychosomatiques patents. Ces troubles peuvent évoquer chez le consultant l'idée de l'existence de difficultés ayant eu cours dans les premiers processus d'intégration ou de « person-
nation » pour reprendre les termes de

RACAMIER (1980), ce qui renvoie au vécu narcissique primaire de base. KREISLER (1985) évoque dans ce cadre les dysharmonies narcissiques primaires. Le vécu narcissique, contemporain des processus précoces de séparation du soi et du non-soi, a pu rencontrer des perturbations éventuelles traversant cette phase pré-objectale de la vie psychique. Dans de tels cas, ce vécu primaire altéré va retentir dans l'apparition des fonctions instrumentales, cognitives (DEBRAY R. 1989 et 1996), mais aussi celles touchant les processus intimes de représentation de soi, pouvant conduire à des vécus chez l'enfant ou l'adolescent de troubles de la conscience de soi, tels que des expériences dissociatives dépersonnalisantes ou déréalisantes. Enfin, l'altération précoce de ce vécu peut inaugurer des troubles de la régulation psychosomatique et ouvrir la voie à toute une série de somatisations. L'intégration psychosomatique, au sens winnicottien, est défaillante et ne permet plus la régulation nécessaire dévolue au fonctionnement psychosomatique sain chez le sujet.

Olivier MOYANO
Enseignant FPP
(Groupe de Bordeaux)

Bibliographie

Métapsychologie et Cliniques du Double

BARANES J.-J., « Penser le double », in Revue Française de Psychanalyse, vol. 66, n°5, PUF, Paris, 2002, pp.1837-1843.
BARANES J.-J., Les balafres du divan, PUF, Paris, 2003.
BOTELLA C. et S., La figurabilité psychique, Delachaux et Niestlé, Lausanne-Paris, 2001.
COUVREUR C., « Les motifs du double », in Le double, Monographies de la RFP, PUF, Paris, 1995, pp.19-37.
DEBRAY R., Clinique de l'expression somatique, Delachaux et Niestlé, Lausanne-Paris, 1996.
DEBRAY R., DOUET B., « La "réanimation cognitive" à la pré-adolescence », in Psychologie Française, 34, 4, 1989, pp.285-292.
DECETY J., « Neurobiologie des représentations motrices partagées », in L'imitation pour découvrir l'humain, PUF, Paris, 2002, pp.105-130.
FREUD S., « L'inquiétante étrangeté », in L'inquiétante étrangeté et autres essais, Folio essais, Paris, 1919, pp.213-263.
GANTHERET F., « L'impensable maternel et les fondements maternels du penser », in Nouvelle revue de Psychanalyse, 28, 1983, pp.7-27.
GEORGIEFF N., « Neurosciences en psychopathologie, une psychopathologie plurielle », in Manuel de psychologie et de psychopathologie clinique générale, Masson, Paris, 2007.
GOMARD J., Critique du fantastique et de l'insolite, Pocket, Paris, 2003.
GUILLAUMIN J., « L'objet », in collection Perspectives Psychanalytiques, L'Esprit du Temps, Paris, 1996.
JUNG J., De l'identité au double, DEA de psychologie et de psychopathologie cliniques sous la direction de ROUSSILLON R., Université Lumière Lyon 2, Bibliothèque du CRPPC, 2004.

KREISLER L., « La clinique psychosomatique du nourrisson », in LEBOVICI S., DIATKINE R., SOULÉ M., Traité de psychiatrie de l'enfant et l'adolescent, T.2, PUF, Paris, 1985, pp.695-705.
LAVALLÉE G., L'enveloppe visuelle du Moi, Dunod, Paris, 1999.
LE BRETON D., « Des visages », in Essai d'anthropologie, Métailié, Paris, 1992.
MÉNAHEM R., « Qui a peur de son double ? », Le double, in Monographies de la Revue Française de psychanalyse, 1995.
MISÈS R., Les pathologies limites de l'enfance, PUF, Paris, 1990, pp.23-24.
MORTON J., « Mechanisms in infant face processing », in BOYSSON-BARDIES B. et al., Eds, Developmental Neurocognition : Speech and face processing in the first year of life, Dordrecht, Kluwer, 1993, pp.93-102.
MOYANO O., Le stade du double, le double comme organisateur de l'espace psychique, du moi et des processus identitaires, Thèse de Doctorat en Psychopathologie et Psychologie Cliniques, Université Lumière Lyon 2, 2000.
MOYANO O., « L'isthme narcissique, une hypothèse clinique dans les troubles de la conscience de soi chez l'enfant et l'adolescent », in Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'adolescence, 50, 2002, pp.183-192.
MOYANO O., L'ombilic psychosomatique et la pathologie du double, texte Lauréat du Prix Michel Sapir Fondation de France, 2003.
PASCALIS O., & DE SCHONEN S., « Recognition memory in 3-4-day-old human neonates », in Neuroreport, 5, 14, 1994.
RACAMIER P.-C., Les schizophrènes, Payot, Paris, 1985.
RANK O., Don Juan et le double, Payot, Paris, 1922.
ROUSSILLON R., Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité, Dunod, Paris, 2008.

ROUSSILLON R., « Le partage de l'affect et la réflexivité par l'homosexualité primaire en double », in Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité, Dunod, Paris, 2008.
SAMI-ALI, « L'espace de l'inquiétante étrangeté », in Nouvelle Revue de Psychanalyse, 9, 1985, p.43.
DE SCHONEN S., DE DIAZ, G., & MATHIVET E., « Hemispheric asymmetry in face processing in infancy », in ELLIS H.D. et al., Eds, Aspects of face processing. Dordrecht : Martinus Nijhoff, Publisher, 1986.
SLATER A.M., & KIRBY R., « Innate and learned perceptual abilities in the newborn infant », in Experimental Brain Research, 123, 1-2, 1998, pp.90-94.
STERN D.N., Le monde interpersonnel du nourrisson, PUF, Paris, 1989.
STERN D. (1995) La constellation maternelle, Calmann-Lévy, Paris, 1997.
STUCKI M., KAUFMANN-HAYOZ R., & KAUFMANN F., « Infant recognition of a face revealed through motion : contribution of internal facial movement and head movement », in Journal of experimental Child Psychology, 44, 1, 1987, pp.80-91.
SPITZ R.A. (1965) De la naissance à la parole, la première année de la vie, PUF, Paris, 1968.
WINNICOTT D.W., Jeu et réalité, Gallimard, Paris, 1971.
WINNICOTT D.W. (1971) « Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant », in Jeu et réalité, Gallimard, Paris, 1975.
WINNICOTT D.W., « Objets et phénomènes transitionnels », in Jeu et Réalité, Gallimard, Paris, 1975.

ANGELO MICHELI

Françoise FRONTISI-DUCROUX

Ce que révèle et recèle le reflet : FIGURES CULTURELLES DU DOUBLE



« Le double n a cessé de hanter la psyché humaine, en témoignent les traces laissées dans la mythologie, les arts, les religions et, plus récemment, dans le champ du savoir scientifique. Sa présence dans tous les domaines de la culture en fait une thématique universelle et en même temps énigmatique, dès lors qu'on cherche à en cerner le sens. Cette difficulté nous semble pouvoir être repérée à partir de la multiplicité des formes du double marquée par le caractère inépuisable de ses figures. » Johann JUNG (2009)

DOUBLES PORTRAITS PHOTOGRAPHIQUES D'AFRIQUE DE L'OUEST : IMAGES DE LA GÉMELLITÉ

ANGELO MICHELI

Le portrait photographique de studio est une pratique très répandue dans plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest. Il permet à chacun, comme dans d'autres pays et cultures, de conserver la mémoire des événements de la vie, mais aussi de se révéler autre et de transformer le réel. Tout en gardant à l'esprit les différences culturelles dans cette partie du continent, on peut noter une similitude entre de nombreux doubles portraits exposés dans les vitrines des studios photo ainsi que dans les albums de famille. De Mopti à Bobo Dioulasso et de Porto Novo à Kpalimé¹, les portraits de deux personnes semblables ou parfaitement identiques traduisent un goût partagé du double formel supposant une profondeur sémantique et relèvent, plus que d'une mode, d'un phénomène artistique ancien et largement répandu. Ces figures du double, fondues dans l'ensemble des portraits photographiques, ont intéressé l'anthropologie et l'histoire² qui les ont perçues comme des témoins de la famille, de la société et de l'histoire, des signatures de la modernité et des indices culturels. Certes elles le sont, mais comme artefacts conçus intentionnellement ce sont moins des indices que des icônes. En tant que telles, elles relèvent ainsi d'une création formelle, s'inscrivent dans une histoire des arts entre Afrique et Europe et suggèrent un contenu dans lequel une définition particulière de soi est liée à un imaginaire de la gémellité commun à plusieurs cultures. C'est pourquoi les doubles portraits seront approchés³ du point de vue de leur schème de représentation, de leur filiation artistique et de leur signification, apparaissant alors comme une production esthétique spécifique de cette partie de l'Afrique.

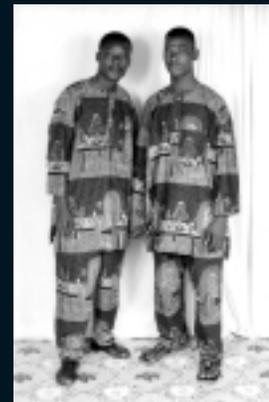
L'examen d'un corpus de trois cents doubles portraits, réalisés des années 1960 à nos jours par quatre-vingts photographes, ainsi que les entretiens avec ces derniers et avec autant de clients des studios situés dans les quatre pays cités, autorisent l'établissement de deux motifs formels : les *portraits doubles* et les *portraits doublés*. Dans le premier motif, photographes et photographiés conçoivent

ensemble l'image de deux personnes distinctes, mais de même sexe, dont la ressemblance provient du port de vêtements et d'accessoires similaires, ainsi que des attitudes ou poses le plus souvent identiques et symétriques (n° 1, 2). Dans le second motif, l'image d'une seule personne est produite deux fois par le photographe sur la même photographie : soit à la prise de vue dans deux poses différentes (grâce à la surimpression du film négatif) ou par reflet dans un miroir (n° 3, 4), soit au développement par duplication en symétrie ou en juxtaposition (n° 5, 6). Les circonstances des portraits, très proches pour les deux motifs parce qu'elles motivent la venue au studio et que l'image produite en rappelle le souvenir, semblent secondaires au regard de la transposition opérée par les portraits du réel sensible vers une réalité distincte. En effet, pour ponctuer les cérémonies familiales, célébrer une réussite, fêter des retrouvailles entre deux ami(e)s, une image simple pourrait suffire. La personne y apparaîtrait dans sa singularité sans le trucage d'une composition dédoublante, soit accompagnée d'un proche dans des poses différenciées. Les doubles portraits sont des commandes complexes : il s'agit non pas de « prendre » des photographies⁴, mais de les « faire » selon des conventions formelles, esthétiques et symboliques. Ce sont des fictions visant une image idéale pas nécessairement ressemblante, au sens d'une *mimesis* du réel empirique dont le procédé photographique est habituellement garant, mais ressemblant à l'image mentale que les individus ont d'eux-mêmes, à l'image de leur réalité. La photographie - plus poétique (la *poiesis* comme transfiguration du réel) que mimétique, comme la sculpture africaine dite « traditionnelle » - est ainsi pensée en tant qu'art de la représentation. Et l'art du double photographique est alors celui des images iconiques. Au point où une personne seule, consciente de son dédoublement à venir, ou bien deux personnes dans des habits semblables et prédisposées à exister en double, se transforment en images d'elles-mêmes et en figures du double devant l'objectif. L'art du double est encore celui des

Reproductions photographiques



1. El Hadj Tidiani Shitou, *Deux sœurs peul*, Mopti, 1978, négatif 6x6 noir et blanc scanné, coll. Shitou



2. Cadéri Labara Koda, *Les bons amis*, Lomé, 2002, tirage couleur, 10 x 15 cm, coll. privée



3. Ibrahim Sanlé Sory, *Sans titre*, Bobo Dioulasso, 1977, double exposition argentique, 18 x 24cm, coll. privée

poses parallèles et des constructions symétriques, autant de compositions notées dans les deux motifs des *portraits doubles* et des *portraits doublés*, répandus de manière stéréotypée chez tous les photographes des différentes cultures approchées. Cette constatation permet de réunir les motifs dans le seul schème du double esthétique dont les formes archétypales puisent autant aux sources de la sculpture africaine qu'à celles des modèles issus de la photographie européenne.

De nombreux photographes déclinent, consciemment ou non, l'héritage formel et conceptuel de la statuaire où abondent les formes doubles et les représentations de jumeaux. Les *portraits doubles* leur empruntent des compositions hiératiques, statiques et symétriques, ainsi qu'une esthétique symbolique de l'équilibre et de l'équité. En ce qui concerne les *portraits doublés*, leur origine est due en partie aux photographes yoruba (Nigeria) qui, dès les années 1970 et probablement avant⁵, ont substitué, dans le cadre d'un culte, des portraits photographiques doublés aux *ere ibeji*, ces statuettes vouées aux jumeaux décédés. L'image du jumeau survivant, dupliquée à l'identique (n°7), assure la présence du mort sur l'autel familial. Les photographes yoruba ont ensuite transformé un usage cultuel en usage profane et l'ont diffusé auprès des photographes de studio d'Afrique de l'Ouest. Ces derniers ont aussi été mis en contact avec les doubles portraits par la photographie européenne. Dans les années qui ont suivi l'invention de la photographie et jusqu'à nos jours, les modèles sont parvenus en Afrique par le biais des photographes européens, des missionnaires, des cartes postales coloniales et enfin par des manuels d'apprentissage de la photographie. Dès 1860, Hippolyte BAYARD (1801-1887), puis beaucoup d'autres photographes de studio⁶ déclinent les doubles expositions - faisant apparaître un double de soi, un jumeau (n°8) - comme autant de trucages dont la conception doit être resituée dans son contexte. En effet, au XIX^e siècle, les littératures de France, d'Allemagne et de Grande-Bretagne sont traversées par la question du double⁷. Elles traduisent les préoccupations artistiques et scientifiques du temps où l'individu découvre les différentes formes de sa dualité. C'est à cette conception de soi, à cette identité, que les photographes donnent une image, une forme visible, comme ils le font également en multipliant les portraits d'une personne dans un miroir, de deux personnes semblables et de jumeaux. Et

les deux types de doubles portraits, posant autant les questions esthétiques et plastiques de la représentation et de la ressemblance que celles de la définition de l'être, ne cesseront plus jamais d'intéresser les photographes et les plasticiens, européens ou africains⁸.

En déclinant les schèmes de la sculpture endogène et en accueillant les modèles exogènes, les photographes et leurs clients ont effectué une synthèse des sources. Loin de leur avoir été imposés, les modèles ont été adoptés, transformés, adaptés à leurs propres besoins de représentation. Et si les doubles portraits connaissent un tel succès depuis les années 1960, époque à partir de laquelle les Africains de l'Ouest se sont réapproprié leur image, c'est évidemment parce que leur forme convient au fond qu'ils souhaitent exprimer. C'est encore parce que les moyens plastiques propres à la photographie sont aptes à rendre accessible dans le visible une dimension invisible des êtres dont la réalité se situe au-delà du réel immédiat. En effet, selon diverses conceptions des cultures locales, la personne est pensée comme duelle et son double a souvent un caractère gémellaire⁹. Elle peut être définie par sa relation gémellaire à un autre : deux enfants nés simultanément de coépouses, deux individus issus de deux villages ou de deux populations entretenant un rapport de gémellité, volonté de reconnaître un jumeau dans un(e) ami(e), etc. La personne peut encore être susceptible de posséder un jumeau dès la naissance : son propre placenta ou un esprit du monde invisible. La gémellité est souvent le signe d'une perfection et d'une ambivalence offerte par les origines, où dieux et mythes gémellaires des religions anciennes prolifèrent, et dont les nombreuses naissances de jumeaux - l'Afrique de l'Ouest en détient le taux le plus élevé au monde (PISON, 1989) - sont un écho dans le quotidien visible et profane. Enfin, bien que la gémellité ait pu receler des aspects maléfiques (c'est encore le cas dans quelques cultures d'Afrique) et signifier un danger pour la famille et la communauté en raison de sa dimension extraordinaire, de son signe d'excès de fertilité propre à l'animalité, des risques d'instabilité et de maladie que font courir les enfants jumeaux contrariés, etc., elle a pris une tournure heureuse dans les sociétés d'aujourd'hui. La gémellité, sous la protection de laquelle se placent de nombreux événements de la vie privée ou collective, est à présent un porte-bonheur. La plupart des individus ont choisi de retenir les images



4. Abderamane Tiekoura, dit « Vieux », Sans titre, Tombouctou, 2002, tirage couleur, 10 x 15 cm, coll. privée



5. M. Mehomey, *Autoportrait en ibeji*, Porto Novo, 1974, reproduction numérique d'une double exposition argentique, 38,5 x 49 cm, coll. privée



6. Ibrahim Sanlé Sory, Sans titre, Bobo Dioulasso, 1977, photomontage argentique, 9 x 14 cm, coll. privée

des jumeaux qui leur sont les plus propices. Ils ont ainsi produit un imaginaire fécond dont est issue une iconographie contemporaine. Grâce à cette iconographie comprise de tous, le portrait restitué au-delà du corps visible une invisible gémellité, au-delà de la présence physique une dimension métaphysique de l'être et au-delà du réel tangible une réalité plus vaste et conforme aux conceptions locales. On peut enfin penser les doubles portraits - souvent appelés « *fotos de jumeaux* » dans les différentes langues - comme des représentations idéales d'équilibre, d'équité et surtout de complétude, comme les formes adéquates d'une identité gémellaire. Dans les *portraits doublés*, la figure dupliquée fait apparaître le jumeau latent et dans les *portraits doubles*, la gémellité est révélée par un mimétisme. Il est d'autant plus flagrant qu'il se produit entre deux personnes de même sexe, dans des vêtements identiques signifiant autant des événements de la vie que la spécificité du lien exposé grâce à l'autorité d'une image de jumeaux. Pour des raisons de pudeur, de différenciation des sexes et surtout d'efficacité de l'image, plus rares sont les *portraits doubles* de personnes de sexes différents. Vrais ou faux jumeaux, peu importe aux yeux de tous, car les doubles portraits fixent et propagent en Afrique de l'Ouest un imaginaire collectif de la gémellité dont ils sont les fruits, et désormais les germes.

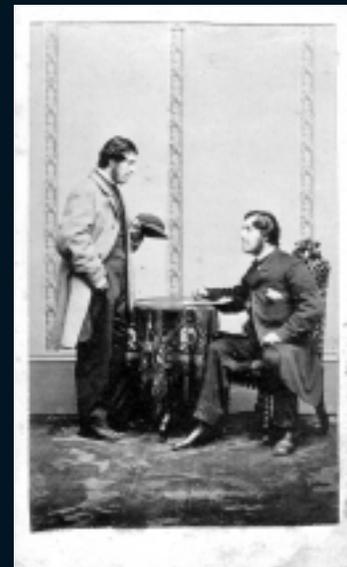
Angelo MICHELI

Notes :

1. Pour ne citer que quelques villes visitées au Mali, au Burkina Faso, au Bénin et au Togo.
2. HOULBERG 1973, SPRAGUE 1978, VOGEL 1991, OGUIBÉ 1996, WERNER 1996, BEHREND et WENDL 1997, BUCKLEY 2000, NIMIS 2005.
3. Cet article propose une brève approche des doubles portraits dont le sujet est plus amplement traité dans un article en anglais (2008) et dans une thèse de doctorat en histoire de l'art (2009), et largement illustré sur le blog « Afrique : Doubles portraits photographiques » qui leur est dédié.
4. De nos jours encore, « prendre l'image » d'une personne peut équivaloir au vol de son double. La photographie (papier ou négatif), comme le reflet dans un miroir et l'ombre sur le sol, constitue un double de la personne. Quelques photographes restituent les négatifs à leurs clients sous peine d'être soupçonnés d'un rapt ou d'une ré-animation intempestive de leur image. Et de nombreux interlocuteurs confient, offrent ou vendent avec méfiance leur portrait : leur double sur lequel quiconque pourrait intervenir par moqueries, usages commerciaux ou maléfiques.
5. Selon HOULBERG (1973), SPRAGUE (1978) et NIMIS (2005).
6. H. BAYARD, *Autoportrait double debout et assis*, circa 1860, Château-musée de Nemours. Il est intéressant de consulter le site Internet de l'American Museum of Photography (<http://www.photographymuseum.com/seeingdouble.html>), sur lequel une publicité de la fin du XIX^{ème} siècle présente des doubles expositions en ces termes : "Every Man His Own Twin !", ainsi que les manuels de photographie de P. MONIER (1982, 1^{ère} éd. 1972) et de COKIN (1978) où sont déclinés les modèles anciens.
7. Chez T. HOFFMANN, G. SAND, R.L. STEVENSON, G. de MAUPASSANT, M. TWAIN.
8. Nous nous en tenons aux œuvres photographiques, bien que ces questions soient posées depuis longtemps par des œuvres peintes et sculptées dans l'histoire de l'art européen.
9. On peut se référer aux textes recueillis dans *La Notion de personne en Afrique noire* (1973), et à DIETERLEN (1959 et 1981) et ZAHAN (1964) pour les cultures du Mali, à LE MOAL (1973) et BONNET (1981-1982) pour celles du Burkina Faso et à BRAND (1995) et MERCIER (1999) pour celles du Bénin et du Togo.



7. Ibrahim Sanlé Sory, *Foto woin ou Foto ibeji*, Bobo Dioulasso, 1980, photomontage argentique, 9 x 14 cm, coll. privée



8. E. R. Curtiss, sans titre, Madison Wisc., circa 1890, double exposition épreuve sur papier albuminé, 6 x 10 cm, coll. privée

Bibliographie :

- BEHREND, HEIKE, WENDL, TOBIAS, « Photography: Social and Cultural Aspects », in MIDDLETON J., Éd., *The Encyclopedia of Africa, South of the Sahara*, New York, Simon & Schuster, vol. 3, 1997, pp.409-415.
- BONNET D., « La Procréation, la femme et le génie Les Mossi de Haute-Volta », *Cahiers de l'O.R.S.T.O.M., Série Sciences Humaines*, n° XVIII 4, 1981-1982, pp.425-430.
- BRAND R., « Réalité anthropologique des Jumeaux et Cultes Vod au Sud-Bénin », in SAVARY C., et GROS C. (sous la dir. de), *Des jumeaux et des autres*, Genève, Musée d'ethnologie/Georg, 1995, pp.216-236.
- BUCKLEY L., « Gambian Studio Photography », in *Visual Anthropology*, n° 16 2, Fall/Winter 2000-2001, pp71-91.
- Cokin, *Creative Filter System*, Manuel de photographie édité par la marque Cokin, Paris, 1978, ou pour une version plus récente : sur le site Internet de Cokin : <http://www.cokin.fr>
- DIETERLEN G., « Mythe et organisation sociale en Afrique Occidentale », in *Journal de la société des africanistes* XXIX-I, 1959, pp.119-138.
- DIETERLEN G., « Jumeaux : l'un des thèmes dominants des mythologies d'Afrique occidentale », in BONNEFOY Y. (sous la dir. de), *Dictionnaire des Mythologies*, Flammarion, Paris, 1981, t.I, pp.614-617.
- HOULBERG M., « Ibeji Images of the Yoruba » in *African Arts*, n° VII 1, 1973, pp.20-27, pp.91-92.
- LE MOAL G., « Quelques aperçus sur la notion de personne chez les Bobo », in *La Notion de personne en Afrique noire*, Actes du colloque du C.N.R.S., 11-17 octobre 1971, Paris, C.N.R.S./L Harmattan, 1973, pp.193-203.
- MERCIER P., « The Fon of Dahomey », in Forde, Daryll Ed., *African Worlds, Studies in the cosmological ideas and social values of African peoples*, Oxford/Hamburg, Currey Publishers/LIF Verlag, 1999, pp. 210-234. 1^{ère} éd., Oxford University Press, 1954.
- MICHELI C.-A., « Doubles and Twins. A new Approach to Contemporary Studio Photography in West Africa. », *African Arts*, vol.41, n°1, Spring 2008, pp.66-85.
- MONIER P., *Photo trucages*, Montel, Paris, 1982, 1^{ère} éd. 1972.
- NIMIS E., *Photographes d'Afrique de l'Ouest. L'expérience yoruba*, Paris/Ibadan, Karthala/IFRA, 2005.
- La Notion de personne en Afrique noire*, Actes du colloque du C.N.R.S., 11-17 octobre 1971, C.N.R.S./L Harmattan, Paris, 1973.
- OGUIBÉ O., « Photography and the substance of the image », in BELL, CLARE, ENWEZOR, OKWUI, TILKIN, DAVID, et al., *In-sight, African photographers, 1940 to the present*, catalogue de l'exposition du Solomon R. Guggenheim Museum de New York, 24 mai-29 septembre 1996, New York, Guggenheim Foundation, 1996, pp.231-250.
- PISON G., « Les Jumeaux en Afrique au sud du Sahara : fréquence, statut social et mortalité », in *Mortalité et société en Afrique au sud du Sahara*, PISON G., VAN DE WALLE E., SALA-DIAKANDA, Mpembele, Paris, PUF, 1989, pp.245-269.
- SPRAGUE, Steven F., « Yoruba photography : how the Yoruba see themselves », *African Arts*, n°12, november 1978, pp.52-59, p.107.
- VOGELS., *Africa explores : Twentieth-Century African Art*, catalogue de l'exposition du Center for African Art de New York, 16 mai-31 août 1991, New York/Munich, Center for African Art/Prestel-Verlag, 1991.
- WERNER J.-F., « Produire des images en Afrique : l'exemple des photographes de studio », *Cahiers d'études africaines*, n° XXXVI 141-142, 1996, pp.81-112.
- ZAHAN D., « Note sur la gémellité et les jumeaux en Afrique Noire », in *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, mars 1964, pp.351-353.

SINGULARITÉS ET FONCTION DE LA GÉMELLITÉ CHEZ LES GRECS

TRAVAUX DE FRANÇOISE FRONTISI-DUCROUX

Frédéric Guinard

Les travaux d'anthropologie historique de l'helléniste Françoise FRONTISI-DUCROUX sont d'une richesse et d'une rigueur contagieuses... une démarche plurielle (linguistique, historique, esthétique) qui tente d'appréhender son objet d'étude dans ses dimensions sociale, technique, artistique et psychologique.

Au fil des découvertes ou des retrouvailles que nous offrent la lecture scientifique des mythes et la description de la vie culturelle et politique de la Grèce ancienne, difficile de ne pas se laisser vagabonder à son tour sur les chemins de la transdisciplinarité. Trois thématiques ont particulièrement retenu notre attention et nous ont permis de circonscrire autant que possible cette synthèse des recherches menées par Françoise FRONTISI-DUCROUX sur la problématique du double et de la gémellité : la place du féminin, les singularités du lien gémellaire dans la cité grecque, ainsi que la question de l'altérité dans le mythe de Narcisse.

Les naissances gémellaires et le féminin

Loin de susciter la suspicion ou l'inquiétude, les naissances gémellaires ne sont pas reliées dans la vie de la cité grecque aux catégories de l'anormalité ou du monstrueux. Dans les théories des philosophes, des savants et des poètes, les naissances gémellaires ne sont jamais présentées comme un prodige. Les Grecs les considéraient comme un signe de fécondité et d'abondance et elles étaient expliquées par un surcroît de semence masculine.

Les stoïciens évoquent la structuration double de la matrice : deux matrices disposées de manière symétrique et également accessibles vont permettre à la semence de se diviser en parts égales surtout si elle est en quantité importante. *Les Traités hippocratiques* précisent : « Une semence vigoureuse – épaisse et forte – donne deux mâles ; plus humide et plus faible deux femelles ; inégale, un mâle et une femelle » (cité par FRONTISI-DUCROUX F., 1992, p.241).

La nature symétrique du corps humain (de nombreuses parties de notre organisme vont par paire) amène l'idée que ce serait plutôt la naissance d'un seul et unique enfant qui serait incomplète. Pour les savants, la naissance gémellaire n'aurait donc rien de mystérieux même si elle demeure moins fréquente que la naissance unipare.

ARISTOTE hésite à définir l'espèce humaine comme unipare ou multipare et ne considère pas comme tout à fait phé-

noménale la naissance de jumeaux. La catégorie de l'anormalité commencerait en effet à partir d'un écart... or, quoi de plus cohérent pour un être construit en symétrie de donner naissance à des jumeaux conçus qui plus est par un couple ? À cet égard, la naissance d'une fille au lieu d'un garçon représente un bien plus grand écart à la norme...

Le féminin inquiète, dérange, dérouté les Grecs bien davantage que la gémellité. Si la naissance de jumeaux n'est pas connotée par de l'animalité, mais plutôt envisagée comme une humanité par excellence, leur conception – lorsqu'elle est expliquée par un second accouplement – va par contre placer la femme du côté des espèces animales qui tolèrent les rapports sexuels pendant la grossesse.

Du côté des mythes, les Gémeaux, Castor et Pollux sont les jumeaux favoris du peuple grec : dits *diptuchoi*, c'est-à-dire « dépliés en diptyque », éternellement séparés-réunis dans la mort et l'immortalité, moitiés symétriques inversées, ils se révèlent exemplaires y compris dans leurs crimes (vol, enlèvement, bagarre, meurtre...) qui n'empêcheront pas pour autant leur accès au ciel. Ces Gémeaux ne sont cependant pas nés du même œuf. Castor est le frère jumeau de Clytemnestre et Pollux, celui d'Hélène. Lesquelles, qui ne seront jamais définies comme « jumelles », se révéleront responsables de tous les maux. La mythologie grecque ne se préoccupe pas ou peu des jumelles... sauf lorsqu'elles sont la moitié d'un couple gémellaire comprenant un mâle.

La thématique de l'abandon est souvent présente dans les histoires de jumeaux, moins parce qu'il s'agit d'une double naissance qu'en raison de la nature parfois adultérine de leur conception. Lorsque les jumeaux sont issus d'une double conception, l'un des pères est souvent d'essence divine, l'autre non. De nombreux personnages mythiques sont issus de ces naissances gémellaires où l'un des enfants hérite du caractère divin de l'un des géniteurs et l'autre du caractère mortel du second. Les jumeaux abandonnés sont alors exposés à leur naissance et nourris ou protégés par une nourrice de substitution (parfois bergère, parfois animale).

La place de la femme dans la culture grecque antique n'est certes pas à envier, contrairement à la société égyptienne qui lui reconnaît à la même époque une indispensable complémentarité à l'homme. Elle est ici considérée comme une éternelle « mineure » qui, lorsqu'elle donne la vie à des jumeaux,

est déshumanisée jusqu'à dans ses capacités d'enfantement et de maternage.

Le lien gémellaire : un cas particulier de l'amitié

Françoise FRONTISI-DUCROUX insiste sur le fait que la langue grecque a un mode particulier pour parler du nombre deux, une forme spécifique intermédiaire entre le singulier et le pluriel : le duel. Cette forme est très importante, car, dans la société grecque, les hommes vont par paire et on accorde une importance particulière aux compagnons qui sont « nés la même nuit ».

Dans l'épopée, les hommes combattent par deux, ils sont frères, parents ou tout simplement alliés ; un guerrier seul étant considéré comme un homme mort (Hector sans Deïphobe et Achille sans Patrocle...). La dualité est pour eux une nécessité technique : pour à la fois conduire un char et le défendre par exemple ; mais cette relation est aussi d'ordre affective et symbolique. Les jumeaux ne sont qu'un cas particulier de cette organisation en duo, mais ils en sont la figure exacerbée. Car en Grèce antique, les jumeaux ne fascinent pas pour leur similitude, les couples gémellaires mythiques ne sont d'ailleurs les acteurs d'aucun quiproquo, d'aucune confusion. Les jumeaux ne se ressemblent pas, ni dans leur qualité, ni dans leur destin.

On leur prête une incontestable supériorité guerrière en raison de la combinaison de leurs qualités antithétiques et complémentaires. D'ailleurs, tuer un couple de jumeaux constitue un extraordinaire fait de gloire : l'épopée de l'Iliade mentionne de nombreuses paires de jumeaux qui ne semblent être nommées que pour succomber sous les coups des héros. Ces doubles meurtres sont décrits pour rappeler que le héros détient une force « amplifiée, dédoublée ou redoublée, qui appartient à un monde qui n'est pas un pur doublet du nôtre. » (FRONTISI-DUCROUX F., 1980, p.119).

Dans les situations de rivalité, qu'elles commencent dans le ventre maternel ou qu'elles se déclarent lors du partage de la royauté, les jumeaux grecs s'en sortent généralement mieux que les jumeaux romains – qui après avoir été étroitement unis, finissent par s'entretuer – ou que leurs homologues chrétiens. Dans les récits mythiques, la mise en scène de jumeaux va au contraire servir à explorer les thématiques de la différence et du partage. Le schéma narratif bien connu de la succession à l'unique trône paternel est ainsi le prétexte à

« penser » la question de la division du pouvoir. Ainsi, la séparation précoce des jumeaux et leur mésentente donnent des figurations possibles à tous les désaccords politiques, les difficultés institutionnelles, les antagonismes de tribus. Cependant, ces dissensions ne sont pas perçues comme néfastes par les Grecs. À l'image de Castor et Pollux, les récits de souveraineté de jumeaux permettent donc de figurer l'idée d'un dédoublement plutôt que celui d'un redoublement.

En définitive, en Grèce antique, les doubles authentiques ne sont pas forcément frères. Ainsi, les jumeaux ne sont que des pairs qui réunissent un grand nombre de caractéristiques du duel : « nés la même nuit », similaires, mais dont l'un surpasse toujours l'autre. Il sera l'aîné, le chef, le plus fort, le plus divin ou le plus royal. La complémentarité et la solidarité sont les caractéristiques de tous les couples de héros. Au sein d'une même classe d'âge, c'est la *philia*, l'amitié, qui cimenterait le corps social en rassemblant les individus deux par deux. La démocratie athénienne a pour fondement le principe de fraternité, tous semblables, tous homologues, tous interchangeables, tous issus d'une même mère, la terre d'Athènes.

Mais « L'homme grec a besoin de la transition du deux pour construire son identité par similitude à un modèle collectif. Tout se passe en un jeu de doubles. Après la duplication initiale qui donne au fils la semblance physique du père, explicitement énoncée dans le patronyme, le jeune mâle façonne son individualité en cherchant son image dans un *heteros ego*, camarade, ami, ou même amant » (FRONTISI-DUCROUX F., 1992, p.254).

Dans la langue grecque, il est observé une fusion constante entre les notions de réflexivité et de réciprocité. La notion de *l'un et l'autre* se dit en grec *l'autre et l'autre*. Le pronom réflexif *autos*, c'est-à-dire « Le même » fait également fonction de pronom de la troisième personne : lui. Comme si l'homme grec s'observait lui-même comme un autre méconnu qui ne pourrait se re-connaître qu'au sein d'une relation duelle avec un autre sujet : « Dans l'œil de son "autre soi-même" l'homme grec se perçoit comme objet avant de se concevoir sujet. Cet œil est le seul miroir qu'il puisse utiliser. Car le citoyen mâle s'interdit l'usage de l'instrument, le disque de bronze, parure et emblème de la féminité. » (FRONTISI-DUCROUX F., 1992, p.255).

Sans ce double de soi, l'homme ne peut espérer se connaître, il limite donc le nombre de ses amitiés pour ne pas multiplier le nombre des miroirs. La plupart du temps, la relation homoérotique avec un aîné marque le passage vers l'âge adulte, cette relation est considérée comme une condition idéale de l'accès à la connaissance : « L'aimé – *éromenos* – ne se rend pas compte que dans son amoureux – *érastès* – ainsi qu'en un miroir, c'est lui-même qu'il voit... ayant un contre-amour qui est une image réfléchée d'amour » (*Phèdre*, cité par FRONTISI-DUCROUX F., 1992, p.256).

humain (dans la relation homme-femme) ou une belle théorie (dans la relation d'homme à homme). Quant à l'Éros du « troisième » type réunissant deux moitiés d'une créature primordiale toute-femelle, aucune allusion n'est décelable ni chez SOCRATE, ni chez ARISTOPHANE. À croire que « les Grecs se méfient plus des siamoises que des jumelles. » (FRONTISI-DUCROUX F., 1992, p.257).

Narcisse, le reflet d'un autre ?

Les préliminaires du drame de Narcisse prennent place à Thespies, en Béotie où le beau jeune homme dédaigne les sortilèges d'Éros en n'accédant à aucune des demandes répétées de tous les jeunes *érastès* qui lui font la cour. « Narcisse refuse la réciprocité qu'exige l'amour. En termes platoniciens, il demeure insensible à la contagion érotique que sa beauté déclenche et repousse le courant qui de ses amoureux fait retour vers lui. » (FRONTISI-DUCROUX F., 1992, p.258).

Au lieu de l'aimer en retour, Narcisse envoie une épée à son amant le plus pressant, Ameinias, qui se tue avec celle-ci devant sa porte. Rejetant le glaive (emblème masculin), le geste de Narcisse renvoie à la mort là où l'on attendait du côté de l'amour. Une faute qui va être punie par Éros qui met en œuvre un châtiment comparable : il envoie Narcisse devant un miroir d'eau (emblème féminin) qui le plonge dans l'inclination érotique qu'il rejetait jusque-là et qui lui inflige la même non-réponse qu'il opposait à ses *érastès*. Le suicide de Narcisse est ainsi inversement symétrique à celui d'Ameinias.

Dans la version la plus courante du mythe, Éros favorise la passion amoureuse de Narcisse pour son propre reflet après que celui-ci ait

dédaigné Ameinias et la nymphe Écho. Cependant, de nombreuses questions demeurent en suspens y compris lorsqu'on accepte le fait que Narcisse pourrait effectivement éprouver de l'amour avant même d'avoir rencontré son *heteros ego* : que recérait l'obstination de Narcisse à méconnaître Éros et Antéros dans sa relation aux autres ? Que dévoile le soudain transport qui l'anime sous l'impulsion d'un Éros vengeur ? De qui la Nymphe Écho est-elle vraiment la réplique sonore ?

Une autre version du mythe attribuée à PAUSANIAS, jugée plus « rationnelle » pour certains commentateurs, se révèle



*Comme si l'homme grec
s'observait lui-même
comme un autre méconnu
qui ne pourrait se re-connaître
qu'au sein d'une relation duelle
avec un autre sujet*

Éros est considéré comme particulièrement contagieux et cette affection qui nous prend à son contact prolongé, cette émotion en retour, ce désir qui déconcerte celui qui est aimé, a pour nom Antéros ou « contre-amour ». Tels dans l'anthropogonie racontée dans *Le Banquet* de PLATON, Éros et Antéros, inversement semblables et symétriques, chercheraient désespérément à reformer la créature androgyne des origines de l'Homme. Mais la poussée qui conduirait les deux moitiés désunies à s'éprendre l'une de l'autre n'aurait pas pour finalité de mener à la fusion, mais de créer un troisième terme : un nouvel

particulièrement intéressante dans l'optique de notre parcours des couples jumeaux en Grèce Antique : « Narcisse avait une sœur jumelle ; ils étaient en tous points d'apparence semblable, avaient tous deux la même chevelure, portaient des vêtements semblables et allaient à la chasse ensemble. Narcisse était amoureux de sa sœur, mais la jeune fille mourut. Il prit alors l'habitude de se rendre à la source, sachant fort bien qu'il voyait son propre reflet, mais tout en sachant cela, il trouvait un soulagement à son amour en s'imaginant qu'il voyait, non point son reflet, mais l'image de sa sœur. » (cité par FRONTISI-DUCROUX F., 1992, p.259).

Cette variante du mythe de Narcisse propose deux nuances importantes :

- L'origine du drame n'est plus à chercher du côté d'un Narcisse insensible aux avances amoureuses des gens de Béotie et indifférent aux émotions qui pourraient naître en lui face à leurs sollicitations répétées ; mais serait relatif à l'amour incestueux des jumeaux et, plus grave, à la faute de la sœur de Narcisse qui refuse les attributs de son sexe en s'identifiant à son frère jusqu'à lui ressembler en tous points.

- Face à son reflet, Narcisse ne serait pas dupe... il rechercherait dans celui-ci un effet apaisant qui soulagerait la souffrance du deuil et de l'absence. « Les Anciens attribuaient à l'odeur capiteuse du narcissus des propriétés calmantes, et procédaient à un rapprochement étymologique entre *narkissos* et *narké*, l'engourdissement. Le Narcisse de PAUSANIAS demande à sa propre image un effet narcotique. Le dédoublement agit comme une drogue, dont l'abus, sans doute, entraîne la mort. » (FRONTISI-DUCROUX F., 1992, p.260).

La mention d'un couple jumeaux mixte est suffisamment rare dans les récits de jumeaux mythiques pour être noté. Il déstabilise de nombreux repères de la culture grecque en plaçant l'amour partagé des jumeaux comme la réelle raison du châtement des dieux. Un transport amoureux vers un autre qui préexisterait au rabattement de la passion amoureuse de Narcisse sur son propre reflet. « L'intrusion, probablement tardive, dans la légende de Narcisse, de ce couple jumeaux insolite indique bien que ce qui intéresse les Grecs dans le cas des jumeaux est moins ce qu'en retiennent d'autres cultures – l'anomalie d'une naissance duelle ou la totale similitude allant jusqu'à l'indistinction – que le problème de l'identité de chacun. » (FRONTISI-DUCROUX F., 1992, p.261).

Ainsi, les jumeaux grecs les plus authentiques correspondent à nos « faux jumeaux » et le couple jumeaux formé par Narcisse et sa sœur pourrait donc être considéré comme parfait, car différencié jusqu'au genre même. L'écart, qui s'exprime dans la complémentarité des genres pour caractériser la jumelle (elle est à la fois la sœur et le jumeau de Narcisse), accentue l'opposition décisive qui définit les jumeaux en Grèce Antique.

Cependant, comme nous l'avons précédemment relevé, le genre féminin n'est pas le genre adéquat pour constituer ces paires de guerriers ou ses frères apparés dont les épopées décrivent les prouesses. La situation de ce couple incestueux est donc face à une impasse : en recherchant l'apparence du genre masculin qui ouvrirait les possibilités d'une relation d'amour avec Narcisse, sa sœur s'est aussi rapprochée d'une position où sa ressemblance physique avec Narcisse ne lui permet plus de jouer pleinement ce rôle d'*heteros ego* si important dans les relations homoérotiques entre jeunes grecs. En étant trop similaire et pas assez complémentaire, la « fausse jumelle » n'est parvenue qu'à devenir un « double en miroir », un doublon symétrique qui ne reflétait rien d'autre que du même, dans un redoublement plutôt qu'un dédoublement, dans un « singulier » plutôt qu'un « duel ».

Dans la version du mythe d'OVIDE, la nymphe Écho, subit un sort similaire, ne parvenant pas à communiquer son amour à Narcisse : « Dévorée du désir de lui adresser la parole, mais incapable de lui parler la première [...] elle passa le restant de sa vie dans des vallons abandonnés » (GRAVES R., 1958, p.307). De n'être parvenue à se faire connaître dans son altérité, Écho finit par ne faire plus qu'un avec le voyageur esseulé...

Le premier écart de la différence des sexes des deux jumeaux n'ayant pas suffi à les séparer, les dieux donnent une seconde chance à Narcisse de se trouver un « bon » double en faisant disparaître sa sœur. Cependant, la ressemblance physique qui empêchait leur union devient la condition même de l'illusion à laquelle recourt Narcisse pour atténuer sa douleur.

En parcourant les différentes recherches de Françoise FRONTISI-DUCROUX, nous sommes donc amenés à considérer que ce qui intéresse les Grecs anciens dans la thématique du jumeaux est bien la relation en double qui permet de se reconnaître dans une identité à la fois distincte et semblable à celle de l'autre. Par le regard énamouré d'un *heteros ego*, l'homme grec se fait le double d'un autre homme grec... cette réflexivité permettant la construction d'individualités à la fois originales et interchangeables dans le cadre de la société démocratique Athénienne. Cette structuration des liens sociaux n'étant possible qu'au prix du maintien dans le silence et l'oubli d'un premier lien d'amour et de contre-amour avec un autre-que-soi qui aurait les particularités d'un double féminin. Pourtant, cet affranchissement de la question de la différence des sexes, cette impossible rencontre de la question du féminin à pour contreparties de récurrentes attaques des fonctions maternelles que nous avons vues tour à tour inquiétantes, rejetantes, animales, incestueuses.

Dans la cosmogonie grecque d'HÉSIODE, le monde fait émergence à partir d'une

hétérosexualité primitive en étai, celle d'une terre-mère, la déesse Gaïa, perpétuellement fécondée par son double, Ouranos, qui refuse ainsi la naissance de leurs nombreux enfants. C'est l'un d'eux, Cronos qui avec la serpe que lui tend Gaïa va séparer enfin le couple parental, créant ainsi le monde et ses doubles polarités : masculin/féminin, ciel/terre, jour/nuit, etc. La société grecque semble s'être organisée en maintenant nettement à distance les deux sexes en séparant les relations d'amour et les fonctions humaines de reproduction. L'apparente prépotence des hommes grecs dans ce système social étant contrebalancé par le fait que l'individualité de ceux-ci est négligeable au profit d'une pluralité : la patrie d'Athènes. La démocratie grecque étant la prolongation politique de cette organisation culturelle garante d'un équilibre entre frères.

Les différentes versions du mythe de Narcisse mettent en évidence la manière dont le jeune homme, en rejetant le glaive masculin et la catégorie du duel, va s'exclure de la vie de la cité en remettant en cause son organisation profonde. Alors que les philosophes grecques et la mythologie rappellent comment les deux genres ont été séparés définitivement, le sacrilège de Narcisse d'un "retour au féminin" matérialisé par le recours au miroir, est intéressant dans ce qu'il représente une tentative de réunir en lui-même cette double composante masculine et féminine de chaque être humain. Dans les deux versions du mythe, cette tentative de ré-union échoue et Narcisse finit par se perdre dans cette image féminine de lui-même, dans le reflet de cet *autos* qu'il recherche dans la contemplation directe de sa propre image. La tragédie de Narcisse est d'avoir tenté de se regarder sans l'interface humaine d'un autre-que-soi, déniait à tout autre la possibilité d'aimer et de se faire aimer de lui. Narcisse, égaré et isolé, poursuit dans les reflets visuel ou sonore qui l'environnent, la survivance d'un double primitif disparu sans laisser d'autres traces qu'une étrange familiarité. Incliné au-dessus de son reflet, un état particulier de conscience permet à Narcisse de (re)percevoir quelque chose de ce double qu'il ne peut espérer rejoindre finalement qu'en disparaissant à son tour.

Synthèse réalisée avec l'accord de
Françoise FRONTISI-DUCROUX
par Frédéric GUINARD

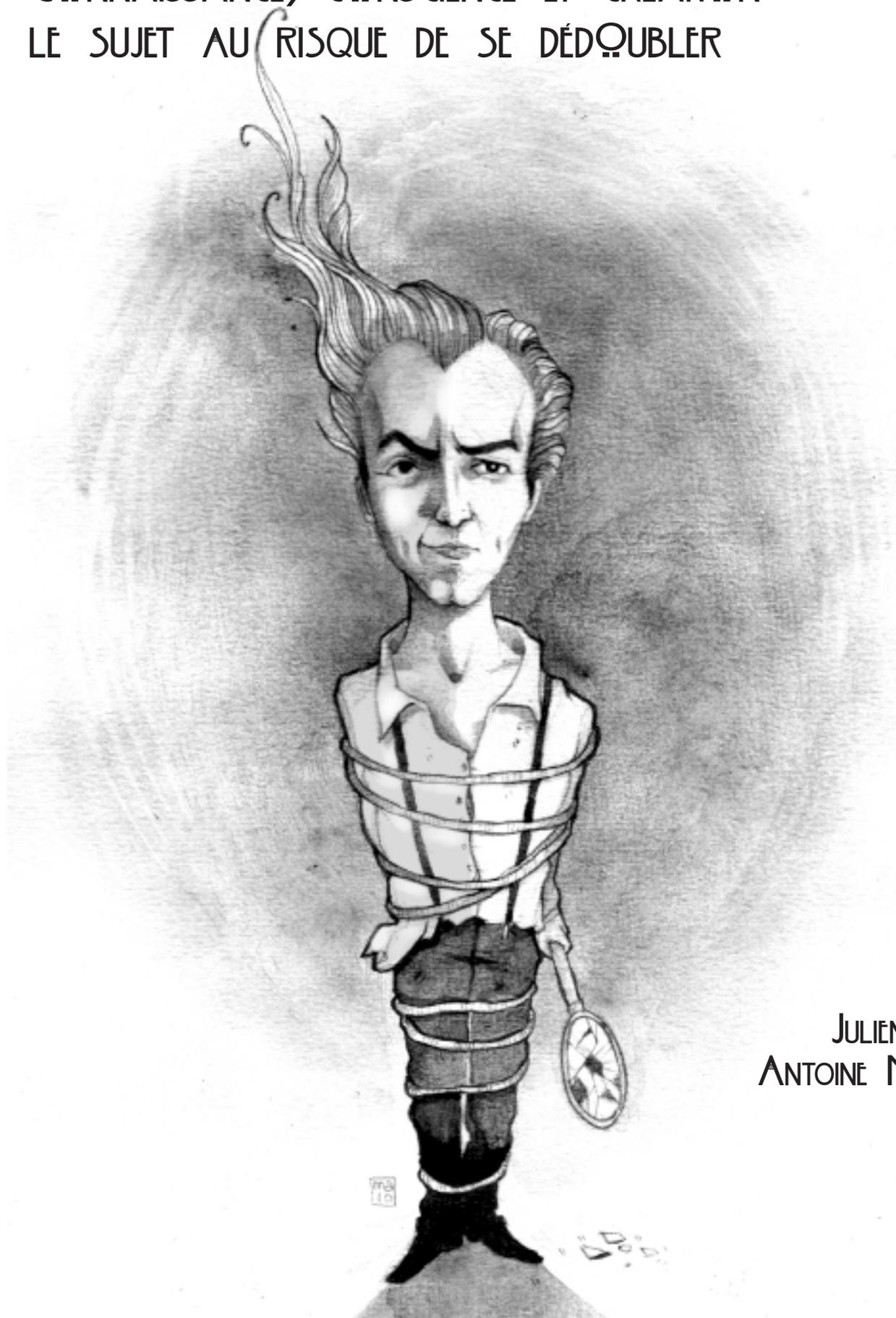
Articles cités :

FRONTISI-DUCROUX F., « Les Grecs, le double et les jumeaux », in *Topique*, n°50, Dunod, Paris, 1992.

FRONTISI-DUCROUX F., « Du simple au double », in *Revue d'Esthétique*, 1/2, collection 10/18, Union Générale d'Éditions, Paris, 1980, p.119.

GRAVES R. (1958) *Les mythes grecs I*, Fayard, Paris, 1967, p.307

CONNAISSANCE, CONSCIENCE ET CRÉATION : LE SUJET AU RISQUE DE SE DÉDOUBLER



JULIEN LAMY
ANTOINE MASSON

« Art et existence sont liés, non pas en général, comme dans un concept, mais là où, présent à une œuvre, je ne suis pas en face d'un objet, mais ouvert au déploiement de son être-œuvre, ouvert à ce par où elle existe. J'ai, dans cette rencontre, la révélation de l'existence dans la surprise d'exister. Cette situation n'est pas exprimable dans le langage traditionnel de la conscience comme visée intentionnelle d'un objet, ni de la conscience dite de « soi ». Dans la conscience, la représentation est différente du représentant et du représenté et se rapporte en même temps aux deux. » Henri MALDINEY (2004)

L'EXPÉRIENCE DE LA PENSÉE ET LE DÉDOUBLEMENT DE SOI

JULIEN LAMY

De l'unité du sujet au cogito « brisé » ?

On considère généralement la catégorie de sujet comme fondatrice de la modernité philosophique. Avec la *cogito* de DESCARTES, en effet, le geste philosophique consisterait à placer au centre de la réflexion philosophique la notion de conscience, au sens psychologique et cognitif du terme, comme vérité première sur laquelle pourrait se constituer toute vérité sur le monde, mais aussi et surtout sur l'homme. La pensée s'identifierait donc essentiellement à la conscience comprise comme cette connaissance immédiate des représentations qui se forment en chacun de nous. Cependant, la conscience désigne également chez DESCARTES l'existence d'une substance pensante, en sorte que la conscience s'articule à l'idée de sujet, de fondement immuable et invariant de toutes les pensées et représentations. Les différents actes de l'esprit (douter, percevoir, sentir, aimer, concevoir, etc.) sont autant de modifications ou de manière d'être du sujet pensant, qui demeure un et identique à lui-même à travers tous ces changements. Dans cette perspective, tout acte de la pensée se résorbe dans la conscience et se présente comme une activité volontaire du sujet. Le psychique se réduit au conscient.

Par ailleurs, le fait de concevoir toute pensée comme ne pouvant être que l'acte d'un « je » qui pense conduit, avec DESCARTES ou même avec KANT, à souligner que l'un des traits essentiels de la conscience réside dans une sorte de dédoublement : la conscience ne se porte pas seulement sur des objets extérieurs situés dans le monde, mais se rapporte avant tout à sa propre intériorité, à elle-même. Elle se considère, se regarde, s'examine elle-même, dans un mouvement qui n'est autre que celui de la réflexion. En réfléchissant sur sa propre pensée, le sujet se met à distance de ses représentations, peut s'en abstraire pour les évaluer ou les juger. Comme le souligne DESCARTES dans l'Entretien avec BURMAN (1648), « être conscient, c'est assurément penser et réfléchir

sur sa pensée ». Dès lors, la conscience directe, spontanée ou immédiate devient inséparable d'une conscience réflexive, redoublée, comprise comme conscience de soi du sujet pensant maître de ses représentations et de ses actes de pensée. Mais ce dédoublement propre à la réflexion ne semble en aucun cas remettre en cause, dans la perspective de la philosophie moderne, l'unité originaire du sujet, qui demeure un tout en se rapportant à lui-même de façon spéculaire. Car il ne pourrait pas, en effet, y avoir pour DESCARTES ou KANT de pensée en dehors de la conscience et du « je pense ». Comme le souligne KANT : « *Le : je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ; car autrement quelque chose serait représenté en moi, qui ne pourrais pas du tout être pensé, ce qui revient à dire que la représentation serait impossible, ou que du moins elle ne serait rien pour moi* »¹. On comprend par-là que le « je pense » constitue l'unité du sujet à travers la diversité de ses représentations, qu'elles soient intuitives ou discursives, internes ou externes.

La tradition de la philosophie moderne se caractériserait ainsi, en tant que philosophie de la conscience et philosophie du sujet, par la position de soi comme vérité première et indubitable. C'est ce que souligne avec force Paul RICŒUR dans *De l'interprétation*, ouvrage dans lequel se joue pour lui un dialogue nécessaire et salutaire du philosophe avec les acquis de la psychanalyse depuis FREUD : « *J'admets ici que la position du soi est la première vérité pour le philosophe placé au cœur de cette vaste tradition de la philosophie moderne qui part de DESCARTES, se développe avec KANT, FICHTE et le courant réflexif de la philosophie européenne. Pour cette tradition, que nous considérons comme un tout avant d'en opposer les principaux représentants, la position du soi est une vérité qui se pose de soi-même ; elle ne peut être ni vérifiée, ni déduite ; c'est la position d'un être et d'un acte ; la position d'une existence et d'une opération de pensée : Je suis, je pense : exister, pour moi, c'est pen-*

ser ; j'existe en tant que je pense ; puisque cette vérité ne peut être vérifiée comme un fait, ni déduite comme une conclusion, elle doit se poser dans la réflexion ; son autoposition est réflexion »². Or une telle position de soi du sujet devient problématique dès lors que l'on tient compte – ainsi que le fait notamment RICŒUR en se risquant à examiner l'intérêt et les enseignements philosophiques de la psychanalyse – de l'« humiliation » et de la blessure narcissique que la psychanalyse inflige avec FREUD aux prétentions de la conscience de constituer le centre et le maître de la vie psychique³. Car c'est bien là que l'on peut identifier la difficulté majeure de la psychanalyse au regard de la philosophie, dans la problématisation, par l'introduction de l'hypothèse d'un inconscient psychique, de l'identité et de l'unité du sujet. Avec la psychanalyse freudienne, l'inconscient n'est plus défini par rapport à la conscience comme un manque, une absence de la conscience, mais comme un autre « lieu » dans lequel naissent des représentations qui peuvent rester actives en dehors de l'activité de la conscience. On débouche sur la conception d'un autre mode de fonctionnement du psychisme, faisant éclater l'unité du sujet classique. En sorte que la question du sujet se déplace, dans la mesure où celui-ci apparaît non seulement comme celui qui n'est jamais celui que l'on croit, mais surtout comme celui qui est divisé en différentes instances psychiques, en proie à des conflits et tissé de contradictions, le désaccord avec soi devenant la situation « normale » du sujet humain. À la position du soi comme vérité première de la modernité philosophique, fondement fixe et stable de la vie psychique et de la pensée, la psychanalyse substitue un décentrement inquiétant du sujet ainsi qu'un déplacement du sens vers l'inconscient. Caractérisée par une inadéquation irréductible, la conscience se trouve ainsi dessaisie d'elle-même au profit d'une autre instance du sens, enracinée dans le désir et la vie pulsionnelle. Faut-il pour autant, du point de vue philosophique, renoncer à faire de la

le dédoublement de soi constitue le fondement même du sujet, le cœur vivant de l'expérience de la pensée

conscience ou du *cogito* une catégorie essentielle pour comprendre l'expérience de la pensée ? Ne peut-on pas, en tenant compte des acquis de la psychanalyse, reprendre la question du sujet comme dédoublement de soi et division du *cogito*, compris non pas simplement comme réflexion spéculaire, mais comme dialogue intime et effectif de soi à soi ? À quelles conditions la pensée peut-elle ainsi s'autoriser d'un accord de soi à soi en dehors de toute unité originnaire du sujet ? Ne risque-t-on toujours pas, en instituant le dédoublement de soi au cœur de la pensée, de briser le *cogito* et de faire de la contradiction le tissu même du sujet ?

Pour apporter des éléments de réponse à ces questions, dont l'enjeu consiste selon nous à concilier, pour le philosophe, la possibilité d'inscrire la conscience au cœur même de l'expérience de la pensée avec l'idée d'un sujet en lui-même divisé, d'un être pensant double, nous proposerons un rapide parcours à travers quelques textes suggestifs et décisifs sur ces questions, tirés des œuvres de Hannah ARENDT et de Gaston BACHELARD. Nous y remarquerons, au-delà des différences constatables chez les deux philosophes en termes de contextes, de thématiques et de problèmes traités, une convergence féconde vers l'idée que le dédoublement de soi constitue le fondement même du sujet, le cœur vivant de l'expérience de la pensée, sans pour autant qu'une telle position duelle du *cogito* ne nous reconduise à affirmer une division de soi problématique, malheureuse sinon « pathologique », du sujet pensant.

Le « deux-en-un » de la pensée selon Hannah Arendt

Dans les *Questions de philosophie morale*⁴, dont le texte publié restitue le contenu de conférences prononcées en 1965 et en 1966 aux États-Unis, Hannah ARENDT nous propose de considérer le sujet pensant comme un « deux-en-un » supposant une division originnaire de soi.

Se référant aux fameuses formules de PLATON, présentes dans le *Théétète* ou *Le Sophiste*, selon lesquelles la pensée consiste en un dialogue silencieux de l'âme avec elle-même, ARENDT reprend à son compte l'idée que pen-

ser consiste à se parler à soi-même. Il s'agit d'insister sur l'activité, les processus et l'expérience de la pensée, non pas sur les contenus particuliers, les connaissances positives ou les jugements précis qui en résultent. Par ailleurs, si le contexte de la réflexion de la philosophie est initialement celui de la morale dans ce texte, plus précisément du rôle accordé à la conscience dans la moralité (en référence à l'examen de soi prôné par SOCRATE : ce que je décide moi-même en me considérant, à partir du souci de soi), il s'agit avant toute chose de clarifier ce que désigne et ce que présume la conscience en tant que telle. Comme le souligne en effet ARENDT, ce qui apparaît en premier lieu comme une affaire morale, à savoir ce que je décide de faire et la façon dont j'agis dans des circonstances données, dérive en fait de l'expérience de la pensée, dans la mesure même où le sens cognitif de la conscience – comme faculté par laquelle nous nous connaissons et prenons conscience de nous-mêmes – constitue une condition du sens moral de la conscience – comme faculté de connaître ou de juger du juste et de l'injuste, du bien et du mal. Or la conscience ne se résorbe pas selon ARENDT dans l'intimité d'un sujet replié sur son intériorité et ne faisant qu'un avec lui-même. C'est même tout le contraire qui se dévoile sous sa plume. L'être pensant est un être divisé, dans lequel s'inscrit une différence originnaire. La conscience ne peut alors plus se comprendre comme substance pensante, comme *cogito* inaugural se posant en principe de ses représentations, dans un face-à-face avec des objets (ce dont on est conscient), ni même comme connaissance immédiate de soi-même. La conscience, dans son principe, est surtout différence originnaire, cette différence qui s'insère dans mon unité en tant que je suis un être pensant. L'activité de penser se comprend par conséquent comme un « deux-en-un », une division interne du sujet, qui se donne à voir comme une relation de soi avec soi-même, dont le dialogue silencieux et l'entretien intérieur constituent le vecteur herméneutique. Il faut comprendre par là que la conscience, telle que la conçoit ARENDT, ne se réduit pas au conscient, à la sphère de ce qui apparaît à la conscience en tant qu'objet et représentations. Il s'agit de considérer la conscience sous l'angle de l'activité de la pensée, à partir des actes de la conscience et non pas des objets qu'elle vise ou se représente. En un autre sens, plutôt que de considérer les résultats de l'activité pensante, les

produits dérivés de nos cogitations, nous aurions tout à gagner, pour comprendre ce qui se joue avec la conscience, de nous intéresser à l'expérience même du penser, à son processus, à son exercice concret. Dans cette perspective, ARENDT soulignera dans un autre texte, intitulé *Pensée et considérations morales*, que la conscience ainsi comprise comme différence originnaire s'articule et se tisse avec l'activité pensante, dont elle constitue même la condition : « La conscience n'est pas la même chose que la pensée : mais sans elle, penser serait impossible. Ce que la pensée actualise dans son processus, c'est la différence donnée par la conscience » (H. ARENDT, *op. cit.*, p.241). Que faut-il comprendre par là ? Que signifie cette actualisation par l'activité de la pensée de la différence originnaire qu'est la conscience ? La différence dont il est ici question se comprend comme différence toujours déjà présente dans l'unité qui me constitue comme sujet. L'unité propre au sujet dans l'expérience de la pensée est ainsi paradoxalement double. C'est le deux-en-un évoqué plus haut. Le *un* qui est censé me constituer est d'emblée un *deux*, car si penser consiste à dialoguer avec soi – ce qui présuppose l'instauration d'une différence entre deux instances pouvant se rapporter l'une à l'autre – alors c'est la différenciation et non pas l'unité qui se pose comme première. Étant relié à moi-même, je ne peux être simplement un. L'altérité et la différence s'inscrivent au cœur même du sujet pensant. Nous n'apparaissions un qu'au regard des autres selon ARENDT, par notre façon d'apparaître dans le monde : « Cette chose curieuse que je suis n'a pas besoin de pluralité pour établir la différence en elle-même quand elle dit : Je suis moi. Tant que je suis conscient, c'est-à-dire conscient de moi-même, je ne suis identique à moi-même que pour les autres auxquels j'apparais un et même. Pour moi, qui articule cet être-conscient-de-moi-même, je suis inévitablement deux-en-un » (*Ibid.* p.241). Nous comprenons par là que l'altérité et la différence sont d'abord en nous, non pas au-dehors. L'autre est déjà en moi avant d'être rencontré dans le monde. Nous pouvons en retenir deux choses : premièrement, que c'est notre rapport aux autres ainsi qu'au monde extérieur qui nous fige dans une unité, masquant notre altérité intime originnaire au profit de l'altérité dérivée de l'extérieur ; deuxièmement, que c'est la relation que nous entretenons avec nous-même qui nous révèle notre division et notre dédoublement en tant que sujets pensants.

Dans la solitude de la rêverie se joue un dialogue entre le masculin et le féminin qui caractérise tout être humain

Cependant, comment le *deux-en-un* de la conscience peut-il se révéler et se manifester ? Quelle en sera l'expérience privilégiée ? Si l'extériorité nous fait redevenir *un* alors que nous sommes doubles – *deux-en-un* – n'est-ce pas dès lors en nous soustrayant au monde et à l'extériorité que nous pouvons faire véritablement l'expérience de la pensée ? Si le monde extérieur et autrui nous arraisonnent, n'est-ce pas dès lors la solitude qui pourra constituer l'unique lieu possible de la pensée ? Voilà ce que nous en dit ARENDT, cette fois-ci dans les *Questions de philosophie morale* : « *Le mode d'existence qui est présent dans ce dialogue silencieux, je l'appellerai maintenant solitude [...] La solitude implique que, bien que seul, je sois avec quelqu'un (c'est à dire moi-même). Elle signifie que je suis deux-en-un* » (*Ibid.*, p.146). Il convient de remarquer ici que la solitude ne se réduit pas à la simple absence d'autrui. Elle constitue une modalité spécifique de l'être seul, à bien distinguer de l'isolement comme de l'esseulement. En effet, pour ARENDT, la solitude n'est pas marquée essentiellement par le manque de quelqu'un avec qui être ou parler, comprise comme simple absence de compagnie. D'une certaine façon, elle est au contraire toujours « peuplée », dans la mesure où nous nous y retrouvons nous-mêmes en faisant l'expérience de la pensée et du dialogue intérieur. Ainsi, la solitude est la compagnie que chacun se donne à lui-même, l'être avec soi qui nous tient auprès de nous-mêmes comme dédoublé, expérimentant l'altérité et la différence dans l'identité. La différence avec l'isolement et l'esseulement s'articule autour de cette expérience de dédoublement de soi. Dans le cas de l'isolement, il s'agit de se couper du milieu social et de se soustraire à la présence d'autrui, afin de pouvoir réaliser une activité particulière. On est alors seulement « concerné par les choses du monde » (*Ibid.*, p.147), sans rapport à nous-mêmes ni aux autres. L'isolement se caractérise ainsi par une absorption de l'individu dans une activité précise qui le sépare à la fois de lui-même et d'autrui. Pour lire ou écouter de la musique par exemple, comme pour fabriquer un objet ou produire une œuvre, il faut s'isoler pour ne faire qu'un avec soi dans l'activité en cours, « il faut être protégé de la présence des autres » (*Ibid.*, p.147). Or cela met un terme au dédoublement de soi dans la pensée. Il en va de même, dans une certaine mesure, de l'esseulement, car il se caractérise plus par l'absence de compagnie avec soi-même que par l'absence d'autrui. On

peut se sentir esseulé au milieu de la foule, dans l'incapacité d'établir aucun contact. On comprend par là que l'esseulement se définit en référence à l'autre, plus précisément à une certaine visée ou recherche manquée de la présence d'autrui, qui par principe nous tient loin de nous-mêmes. L'esseulé, bien que sans la compagnie des autres, n'entre pas pour autant dans la solitude, c'est-à-dire dans la compagnie avec soi. Nous voyons par-là que l'expérience de la pensée, cette « dichotomie intérieure » ou « schisme » (*Ibid.*, p.146) qui nous caractérise comme être divisé, comme deux-en-un, peut cesser dans bien des circonstances et nécessite des conditions particulières : non seulement l'absence d'autrui, mais aussi, et surtout la cessation de toute autre forme d'activité. C'est ce que souligne explicitement ARENDT : « *La solitude et l'activité qui lui correspond, qui est la pensée, peuvent être interrompues par quelqu'un d'autre qui s'adresse à moi ou, comme toute autre activité, lorsqu'on fait quelque chose d'autre, ou encore par la simple fatigue. Dans tous ces cas, les deux que j'étais dans la pensée redeviennent un* » (*Ibid.*, p.146).

Cependant, peut-on en rester à une telle description du dédoublement de soi, circonscrite dans l'expérience de la pensée comme dialogue intérieur et rapport de soi à soi ? Bien que déterminant le sujet comme un *deux-en-un*, ARENDT ne demeure-t-elle pas tributaire d'une présupposition, sinon d'une valorisation de l'unité, dans la mesure où le *deux* se rapporte d'emblée au *un* ? Ne peut-on pas aller jusqu'à établir plus radicalement une véritable bipolarisation au cœur de chaque être humain ? Par ailleurs, étant donné que la plupart des activités autres que l'activité de la pensée nous privent de la solitude selon ARENDT, ne faut-il pas restituer le dédoublement de soi dans un « devenir autre » ? Ne peut-on pas réinscrire le dédoublement de soi dans une pratique de la démultiplication de soi ?

L'être-double et la division du cogito selon BACHELARD

Nous pouvons trouver des éléments de réponse à ces questions chez Gaston BACHELARD, plus précisément dans deux ouvrages principaux, dont certaines analyses nous paraissent capitales sur ces questions : *La poésie de la rêverie*⁶ et *Le rationalisme appliqué*⁶. Nous y découvrirons tout l'intérêt des réflexions bachelardiennes sur le thème du double, dont il convient d'emblée de souligner que l'enjeu consiste non seulement à inscrire une altérité originaire au cœur de

l'être humain, mais aussi à examiner en quel sens et dans quelle mesure on peut redevenir autre, en se dédoublant et en se démultipliant à l'intérieur de soi. Il s'agit de trouver l'autre en soi et de déterminer le double comme opérateur de différenciation de soi.

Soulignons, dans un premier temps, que BACHELARD semble lui aussi renouer dans une certaine mesure avec la conception platonicienne de la pensée comme dialogue intérieur, ainsi qu'avec l'idée d'un dédoublement intime de soi, dont les acquis de la psychanalyse – comme nous le verrons dans un deuxième temps – viendront cependant déplacer les termes et les enjeux. Dans le chapitre II de *La poésie de la rêverie*, BACHELARD nous invite à considérer le dédoublement de l'être sous le signe de la parole, dans la perspective de la rupture que la parole poétique introduit par rapport au langage surveillé de la pensée rationnelle et par rapport au prosaïsme de l'usage courant du langage. En se plaçant sur l'axe de la rêverie poétique et de la solitude rêveuse, il s'agit pour BACHELARD de mettre en évidence qu'« un homme et une femme parlent dans la solitude de notre être » (p. 50) et que « plus on descend dans les profondeurs de l'être parlant, plus simplement l'altérité essentielle de tout être se désigne comme l'altérité du masculin et du féminin » (*Ibid.*). Que faut-il comprendre par là ? Dans un premier temps, il convient de remarquer la référence à la parole et au langage. Dans la solitude de la rêverie se joue un dialogue entre le masculin et le féminin qui caractérise tout être humain, qu'il soit homme ou femme. Il ne s'agit pas de reconduire la nature double du psychisme à une quelconque dualité sexualisée. Comme le souligne l'emploi des termes d'*animus* et d'*anima* pour désigner respectivement le masculin et le féminin – empruntés à la psychologie des profondeurs de JUNG – BACHELARD refuse toute réduction de type physiologique, sexuel ou social. L'altérité du masculin et du féminin inscrite dans chaque être humain se présente comme un outil d'analyse pour différencier les puissances à l'œuvre dans le psychisme, plus précisément dans l'âme rêveuse (cette précision est d'importance dans la mesure où le dédoublement de l'esprit dans le cadre de la pensée rationnelle, comme nous le verrons par la suite, se développera selon une autre

ligne conceptuelle). Tout psychisme se caractérise par une dialectique interne, une division intime, à partir d'un dédoublement de soi en être réel et en être idéalisant – que nous révèle le langage sans censure que constitue la parole poétique.

Deux précisions sont ici nécessaires pour bien comprendre le sens et le but de ce réinvestissement bachelardien des notions jungiennes d'animus et d'anima. Premièrement, il s'agit de souligner la dynamique de transformation de soi opérée par la rêverie poétique, grâce à laquelle le sujet se dédouble par la projection d'un monde idéalisé : « *la rêverie en transportant le rêveur dans un autre monde fait du rêveur un autre que lui-même. Et cependant, cet autre est encore lui-même, le double de lui-même* » (p. 68) ». En permettant au rêveur d'aller au-delà de la réalité donnée et de doubler la réalité sociale (fonction du réel) par une réalité rêvée (fonction de l'irréel), la rêverie poétique conduit à « *séjourner dans la vie double, à la frontière sensibilisée du réel et de l'imaginaire* » (p. 139). Or une telle fonction de l'irréel n'est pas réductible chez BACHELARD à une puissance d'illusion, fabriquant de l'imaginaire fantasmatique à partir du réel perçu, des souvenirs vécus ou des désirs inconscients enracinés dans l'histoire personnelle du sujet. Elle ne consiste pas à projeter des désirs refoulés sur une réalité marquée par des valeurs sociales inhibitrices, à des fins de fuite ou de refuge dans une réalité fantasmée. La division de l'être promue par la rêverie idéalisante et la fonction de l'irréel n'est pas une forme pathologique ou morbide de dédoublement, comme dans les cas de dédoublements de la personnalité étudiés par la psychiatrie. Loin de se dissoudre en deux personnalités étrangères, incapables de communiquer et de se rapporter l'une à l'autre, l'être dédoublé par la rêverie garde la maîtrise du dédoublement. Il s'agit donc, avec la rêverie idéalisante, d'une fonction psychique normale et féconde selon BACHELARD, qui non seulement se caractérise par une certaine maîtrise du dédoublement de soi par le rêveur et la présence d'un *cogito* de la rêverie éveillée⁷ ; mais aussi rend possible une « *incorporation d'un idéal de vie dans la vie même* » (p. 77), constituant par-là un opérateur de transformation de soi du sujet. Par ailleurs – c'est la deuxième précision qu'il nous faut apporter – si le rêveur tend selon BACHELARD vers la constitution d'un « être intégral » ou « androgyne », par une communion d'*animus* et d'*anima* dans l'âme du sujet rêvant, il n'en demeure pas moins que la dimension

de division et de dédoublement demeure essentielle au psychisme et ne s'annule pas dans une quelconque fusion ou unité d'être. Comme le souligne avec force BACHELARD, toujours dans le chapitre II de *La poésie de la rêverie* : « *L'être humain pris aussi bien dans sa réalité profonde que dans sa forte tension de devenir est un être divisé, un être qui se divise à nouveau à peine s'est-il confié un instant à une illusion d'unité* » (pp.78-79). Dès lors, l'être humain est pensé comme fondamentalement double dans ses activités psychiques, que ce soit d'un point de vue archéologique (dimension de l'originale et de l'archaïque) ou du point de vue téléologique (dimension du devenir et de la transformation) : la tension vers une certaine forme d'unité pour le sujet divisé, vers la constitution d'un « être intégral » pour l'être double, demeure une visée plus qu'un terme pour le sujet humain, auquel l'accès à une unité de soi primordiale – fantasmatique – demeure interdit.

Cependant, qu'en est-il du sujet divisé dans le cadre de la connaissance ? La conception d'un sujet originellement double, d'un psychisme divisé, ne rend-elle pas problématique la constitution de connaissances objectives ? Le travail du scientifique ne requiert-il pas une réduction du dédoublement du sujet ? Les exigences épistémologiques et méthodologiques de la recherche scientifique n'impliquent-elles pas en effet la constitution d'une pensée « claire », rationnelle, maîtresse d'elle-même ? Peut-on aller jusqu'à inscrire la division et le dédoublement non plus seulement au cœur du sujet rêvant dans la solitude, mais au fondement même du sujet épistémique ? Le *cogito* rationnel peut-il lui aussi se comprendre dans le sens d'une dualité principale ?

Nous suivons ici les pénétrantes analyses proposées dans *Le rationalisme appliqué*. Comme le souligne BACHELARD, la recherche scientifique telle qu'elle se développe au 20^e siècle nous demande de rompre avec la figure du savant solitaire, parvenant à ses découvertes dans la solitude de son cabinet de travail. Il s'agit de prendre acte de la dimension sociale de la recherche. C'est le sens du concept de « cité savante » ou de « cité scientifique ». La science s'organise en fonction d'une communauté scientifique « en marge de la cité sociale » (p. 23), disposant de ses institutions de recherche, d'enseignement, de diffusion des savoirs. De ce point de vue, on ne peut faire l'économie de l'intersubjectivité de l'activité scientifique et de la pratique concrète de la science.

C est dans le dialogue et la confrontation des esprits que se construit la connaissance scientifique

C'est pourquoi le véritable sujet de la pensée scientifique, selon BACHELARD, n'est pas un *je*, mais un *nous*, non pas un simple *cogito*, mais un *cogitamus*. C'est dans le dialogue et la confrontation des esprits que se construit la connaissance scientifique. Toutefois, cela ne semble pas devoir conduire à la suppression de toute forme de division intime du sujet épistémique au profit de la seule discussion « publique » entre les savants. En effet, BACHELARD nous invite à prendre en compte une structure dialogique inscrite au cœur même du sujet rationnel, dont la première conséquence consiste à appliquer la bipolarisation à chaque sujet. Car par ses exigences méthodologiques de vérification de ses opérations et de ses connaissances, la pensée scientifique implique un dédoublement intime du sujet épistémique. Le calcul en fournit un premier exemple paradigmatique, dans la mesure où il s'agit de se dédoubler en celui qui fait le calcul et en celui qui en vérifie la validité en fonction de règles, de se diviser en celui qui opère et en celui qui juge ces opérations. Un autre exemple réside dans la découverte et l'invention. Avant même de confronter ses découvertes aux autres – surtout s'il rompt avec les savoirs acquis et la science constituée – le chercheur met déjà en œuvre un dédoublement de soi par son travail de vérification. Le « travail de la preuve » que le sujet applique à lui-même constitue ainsi la condition même de la communicabilité de l'idée nouvelle aux autres chercheurs, à partir de la dissociation au sein du même du sujet d'une instance contrôlante et d'une instance contrôlée. Le dialogue s'établit par conséquent au préalable dans le sujet, dédoublé en un *je* et en un *tu* : le sujet rationnel se rapporte à lui-même comme à un *tu* constituant une instance interne de surveillance qui lui demande des preuves. En intériorisant les processus de surveillance et de contrôle de la pensée réfléchie, le sujet se caractérise ainsi par l'introjection de la structure dialogique de la connaissance scientifique. Dans ce contexte, BACHELARD réinvestit et déplace les acquis de la métapsychologie freudienne, afin de mettre en évidence le rapport au sein du sujet épistémique d'un moi rationnel à un surmoi de la cité scientifique⁸. Et BACHELARD d'insister non seulement sur la dépersonnalisation du surmoi

rationnel par l'apodicticité de la connaissance, mais aussi et surtout sur la nécessité, pour le besoin de progrès du psychisme, d'instituer un surmoi positif – c'est à dire qui ne soit pas que censure – opérant une dialectique du contrôle et de l'encouragement, de la confiance en soi et de la surveillance de soi. C'est à cette condition essentielle que le dédoublement du sujet rationnel – en résonance avec la division originaire du psychisme – devient une heureuse division du *cogito*, esquisant la perspective d'une articulation féconde de l'être double selon ses différents facteurs de division ; et déterminant par contraste deux types de pathologies du dédoublement de soi, à savoir celle qui consiste à figer son identité en s'appréhendant soi-même dans un double spéculaire et celle qui consiste à se démultiplier de façon indéfinie et anarchique.

Julien LAMY

Institut de Recherches Philosophiques de Lyon
Université Jean Moulin Lyon II

Notes :

1. KANT E., Critique de la raison pure [B132], Gallimard, Paris, 1980, p.159.
2. RICŒUR P., De l'interprétation. Essai sur Freud, Éditions du Seuil, Paris, 1965, p.53.
3. Sur la question de l'« humiliation » que la psychanalyse fait subir à l'homme, cf. FREUD S. (1916) Introduction à la psychanalyse, Éditions Payot, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1969 et FREUD S. (1917) « Une difficulté de la psychanalyse », in Essais de psychanalyse appliquée, Éditions Gallimard, Paris, 1971, pp.137-147.
4. Cf. ARENDT H., « Questions de philosophie morale », in Responsabilité et jugement, Éditions Payot et Rivages, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2009, pp.94-198.
5. BACHELARD G., chapitre II : « Rêveries sur la rêverie. Animus – Anima », in La poétique de la rêverie, P.U.F., Paris, 1960, 5^{ème} édition « Quadrige », 1999, pp.48-83.
6. BACHELARD G., Le rationalisme appliqué, P.U.F., Paris, 1949, 3^{ème} édition « Quadrige », 1998.
7. Qui se distingue, comme le souligne BACHELARD, de l'anéantissement de toute conscience à l'œuvre dans le rêve nocturne, c'est-à-dire de l'onirisme de la nuit, où le sujet est dépossédé de lui-même.
8. BACHELARD G., chapitre IV : « La surveillance intellectuelle de soi » in Le rationalisme appliqué, P.U.F., Paris, 1949, 3^{ème} édition « Quadrige », 1998.

COUP DE COEUR

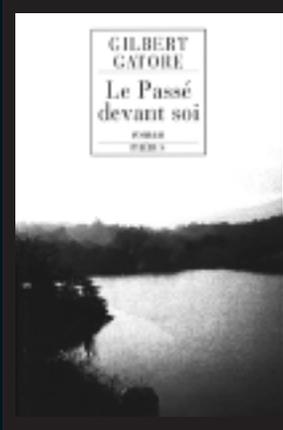
Gilbert GATORE, *Le passé devant soi*, Paris, Phébus, 2008, 216 p., 18,50 €

« *Le passé devant soi* » est le premier livre d'un jeune auteur né en 1981 au Rwanda. Il pourrait se lire comme le pendant romanesque de l'exceptionnelle trilogie de Jean HATZFELD (*Dans le nu de la vie*, *La saison des machettes*, *La stratégie des antilopes*, Ed du Seuil). Un pendant romanesque qui donne la parole à deux personnages dont les récits alternent, sont menés en parallèle et en même temps se répondent. Deux récits dont en fait le premier est produit par le personnage du second. Il peut aussi, à la lecture, éveiller le souvenir du non moins admirable « *W ou un souvenir d'enfance* » de Georges PÉREC.

La première voix, énigmatique au début, est celle d'un homme, on croirait toujours un peu un enfant, maltraité par le groupe du fait de sa différence ; pourtant quelques rencontres le soutiennent dans la vie, lui offrent un métier dans une belle affiliation. Ce récit est tout autant un mythe tant il imbrique la réalité et sa relecture imaginaire nourrit des figures de la culture de ce personnage.

La seconde voix est celle d'une jeune femme, rwandaise qui a été adoptée et donc sauvée, durant le génocide, par des Français. Tout semble lui réussir jusqu'à ce que sa vie bouscule pour une phrase prononcée au sujet de son pays de naissance, aussi banale que terrible, terrible parce que banale : « c'est terrible, mais bon... ». Dès lors, son passé la rattrape, s'impose à elle, le traité devient son projet : *le passé devant soi*, donc. Elle décide de partir au Rwanda et de collecter des témoignages afin de participer à la construction d'une mémoire collective.

La puissance de ce livre tient autant à la voix de chacun des deux personnages qu'à la mise en tension créée par leur alternance au sein d'un même chapitre. Si le destin de chacun de ces personnages est tragique, la réussite de l'auteur, qui travaille ainsi sa propre histoire, est remarquable : même si le livre est, évidemment, bien informé, il réussit, encore une fois comme G. PÉREC, à produire un riche travail de transformation, de métaphorisation, de poésis, travail qui ébranle le lecteur tant il met à mal les positions confortables que l'on tente le plus souvent de s'aménager face aux détresses des hommes dans le monde.



Jean-Marc TALPIN

Dans le cadre de cette brève contribution, nous ne pourrions tirer qu'un modeste fil parmi la pelote inépuisable qu'est l'œuvre du grand poète portugais Fernando PESSOA. Le brin choisi sera déployé en trois étapes : d'abord, le récit des expériences infantiles de dédoublement, ensuite l'écriture dramatique puis avant-gardiste du passage à la limite vers la prolifération du multiple où s'actualise de manière singulière le circuit pulsionnel et enfin, sur fond de cette expérience, la naissance événementielle du poète comme surgir en plusieurs. En même temps que la poésie hétéronymique déploie les voix plurielles, c'est la vie même du poète qui se fait comme un rêve.

Premières expériences de dédoublement

Comme il le relatera 20 ans plus tard dans un poème, PESSOA a vécu des crises de dédoublement, sinon de la personnalité du moins de la conscience, dès son enfance :

« Il se sentit jouer

Et s'exclama : Je suis deux :

Il y en a un qui joue

Et l'autre qui le sait... »

Le caractère singulier de l'expérience mérite d'être noté d'emblée : ce n'est pas tant l'enfant qui s'invente un double comme compagnon de jeu, mais bien plus radicalement, l'enfant, délogé de lui-même, qui s'éprouve « ici en deux »¹. L'unité perdue éclate en deux.

Confronté aux difficultés de l'existence, PESSOA ne se contente pas de créer un personnage qui serait son double et avec qui il pourrait dialoguer, se reconforter ou se tenir compagnie : il voit surgir, en place de lui-même, deux ou plusieurs personnages. Ainsi, durant la période entre la mort de son père et le départ à Durban avec sa mère et son beau-père (de ses 5 ans à ses 8 ans), il se remplace par la paire constituée du Chevalier de PAS et du Capitaine THIBAUDET. Qu'advient-il alors de lui-même ? Il se trouve à la fois exilé de la paire et tout entier devenu la paire, ce qui lui permet d'énoncer cette chose étonnante à propos du Chevalier de PAS : « Je m'écrivais des lettres de lui. »

PESSOA n'est pas encore né comme poète, il ne s'est pas encore incorporé

à l'hétéronymie comme nom, lieu et corps de déploiement en poème d'une vie plurielle : ce ne sont ici encore, selon l'expression de Patrick QUILLIER, que des proto-hétéronymes. Il est cependant déjà remarquable qu'il ne s'agisse pas simplement d'un double inventé, mais plus radicalement d'un devenir deux dans l'exil de soi.

Au-delà du dédoublement...

La crise vécue ira plus loin que cet éclatement en deux : PESSOA est à la fois saisi par la terrible expérience d'être plusieurs et transi par la soif de tout vivre et tout ressentir de toutes les manières. Il s'agit dès lors d'endurer, penser et faire vivre la pluralité en tant que telle.

L'écriture dramatique est une première approche pour tenter d'articuler les enjeux de cette pluralité. Dans le drame inachevé *L'heure du diable*², PESSOA, à travers le personnage du diable, vient subvertir et fait éclater le schéma classique de la vision d'un Dieu, source créatrice de l'univers, se séparant de son double qu'est le Diable, figure incarnée du mal. Et c'est au diable lui-même que PESSOA prête les mots pour dire qu'une telle conjonction de Dieu et du Diable est insuffisante à expliquer l'univers.

« Il y a, madame, en ce qui concerne ce monde, trois théories différentes – que tout soit l'œuvre du hasard, que tout est l'œuvre de Dieu et que tout est l'œuvre de plusieurs choses, combinées ou entrecroisées. Nous pensons, en général, en accord avec notre sensibilité, et ainsi tout devient pour nous un problème de bien et de mal ; il y a longtemps que je subis moi-même de grandes calomnies à cause de cette interprétation. Il semble qu'il n'est jamais venu à l'esprit de personne que les relations entre les choses – à supposer qu'il y ait des choses et des relations – sont trop compliquées pour qu'un dieu ou un diable les explique, ou qu'ils les expliquent tous les deux. »

Si une des figures du double est celle de la conjonction des faces opposées – en l'occurrence Dieu et le diable, le bien et le mal, comme ailleurs, Dr JEKYLL et Mister HYDE – qui rendent compte de l'organisation du monde, PESSOA ouvre à une origine bien plus vertigineuse : le monde serait trop compliqué pour être expliqué par une

figure rassemblant les opposés. Le diable se pose alors comme tout autre chose que la doublure maligne de la bonté divine : il accompagne la pluralité jusqu'aux possibles qui n'existent pas, devenant la vie d'un rêve au regard duquel la réalité n'est rien :

« Je suis le maître lunaire de tous les rêves, le musicien solennel de tous les silences. Les aspirations vagues, les désirs futiles, les dégoûts des choses ordinaires, même lorsque nous les aimons, l'ennui de ce qui n'ennuie pas – tout cela est mon œuvre, née lorsque, allongé sur la berge des grands fleuves de l'abîme, je pense que je ne sais rien moi non plus. Je suis l'éternel Différent, l'éternel Ajourné, le Superflu de l'abîme. Je suis resté hors de la Création. Je suis le Dieu des mondes qui ont existé avant le Monde. [...] Ma présence dans cet univers est celle de celui qui n'a pas été invité. Je porte en moi les souvenirs de choses qui ne sont pas parvenues à être, mais qui étaient sur le point d'être. (Il n'y avait alors aucun face à face ni aucun équilibre). »

Alors qu'aucune figure du double n'est suffisante pour rendre compte de l'organisation du monde et de soi-même, ce n'est pourtant que la puissance organisatrice des doubles qui puisse attester d'une existence, autant dire dès lors que le diable (PESSOA en poète démiurge) n'existe pas : « La vérité, cependant, c'est que je n'existe pas, ni moi, ni rien d'autre ». Si exister ne peut consister qu'à être un être ou une réalité issue d'un couple de contraire, alors l'univers, conçu comme pluralité pure issue du multiple, n'existe pas, il ne serait que le mirage d'une existence sur fond vertigineux d'une pluralité abyssale :

Tout cet univers, et les autres univers, avec leurs différents Créateurs et leurs différents Satans – plus ou moins parfaits et dressés – sont des vides dans le vide, des riens qui tourment, des satellites, sur l'orbite inutile d'aucune chose.

Personnifiée en Satan, la tentation de la pluralité s'est insufflée en PESSOA, le plongeant, à son plus grand péril d'inexistence, au-delà de toute existence constituée. La formulation dramatique reste cependant limitée, voire en impasse. Elle ne permet pas de poser une nouvelle existence, ce sera

dès lors en poète fictionneur et en prosateur de l'intranquillité que PESSOA va tenter de se tenir à hauteur de cette pluralité qui l'habite, afin de faire monde de ce rêve.

Pulsion plurielle : être pluralisé, vivre multiple, se faire être multiple

Il est important de noter que la pluralité ne constitue pas pour PESSOA une simple thématique intellectuelle, mais bel et bien une épreuve pulsionnelle d'où il jaillira en sujet-poète.³

Dans le drame *L'heure du diable*, une autre facette de PESSOA se mettait en scène dans la figure de madame, en laquelle nous le voyons gagné par cette puissance de la pluralité qui lui est insufflée par le diable en tentation : ce premier temps de passivation pulsionnelle se décline comme "être pluralisé".

Ailleurs, PESSOA reprendra régulièrement à son compte l'audace exploratrice, affirmant sa volonté de vivre et ressentir toutes choses de toutes les manières : ce second temps actif de la pulsion se décline comme une volonté de "vivre multiple", une sorte de passage à l'acte de la multiplicité.

Quant au troisième temps, réflexif, de l'actualisation du circuit pulsionnel, il se présenterait comme la tentative de "se faire être multiple", tentative de donner forme à ce qui d'abord le saisit, captation de la pulsion plurielle dans un dispositif qui l'articule en un monde corrélatif d'un sujet trouvé-inventé. Un tel labeur d'où émergera le sujet, nous pouvons le reconnaître dans les différents courants avant-gardistes, au sein desquels PESSOA s'est investi dans les années entourant 1914 et qui constituent chacun une tentative singulière de capter dans l'espace du poème la pulsion du multiple : le *paülisme* va déployer les processus alchimiques, le *sensationnisme* entrelacer les sensations exacerbées, l'*intersectionnisme* organiser de subtiles et complexes croisements.

La poésie paüliste consiste en un creuset alchimique, lieu mental de fermentation ou bouillon de culture primordial. Elle opère, sur le plan des images et des sensations, une sorte de recyclage, par décomposition, d'une matière poétique héritée des mouvements antérieurs dans l'espoir qu'y émerge du nouveau. PESSOA veut aller plus loin que l'expérience rimbal-dienne du « je est un autre » qu'il juge trop limitée et à propos de laquelle il dira : « Le dédoublement du moi est un phénomène, dans un grand nombre de cas, de masturbation ». Pour PESSOA, il s'agit plus radicalement de se faire être à travers le multiple qui l'exile de toute réalité et de tout repère sur le vrai, la sincérité devenant dès

lors une fidélité paradoxale à ce qui l'intoxique : il définit le paülisme comme une « intoxication d'artificialité » et comme un « culte sincère de l'artificialité ». Mais une fidélité sincère à l'artificialité ne peut guère être rationnelle, ni s'avérer incompatible avec l'intelligence : « C'est si dur d'être sincère quand on est intelligent ! C'est comme d'être honnête quand on est ambitieux ». Cela conduit alors PESSOA à redéfinir le *paülisme* comme un « culte insincère de l'artificialité », bel oxymore qui maintient bel et bien la puissance du culte, mais sans aucune garantie subjective ou visée objective. Plus tard, cet engagement alchimique dans le démontage de la pulsion apparaîtra au poète de la maturité comme quelque chose de « puéril » ou de « clownesque ». Si PESSOA cherche ensuite à s'en détacher – « Dans aucune de mes œuvres faites sérieusement, avec des idées de grandeur, ne se trouve la moindre phrase paüliste » –, il lui aura cependant fallu passer par ce temps paüliste qui se maintiendra comme une fièvre à contenir, une « nécessité de dominer l'élément paülique ».

Après cette première tentative alchimique de se faire être à partir du chaos, la stratégie du *sensationnisme* se pose comme une nouvelle étape visant à se faire exister à partir de l'entrelacement des sensations multiples. PESSOA élargit la notion de sensation, en affirmant que la sensation est la seule réalité et en l'appliquant à l'espace mental tout entier. Outre « les sensations apparemment venues de l'extérieur, et les sensations apparemment venues de l'intérieur », PESSOA identifie cette « troisième espèce de sensations qui résultent du travail mental : les sensations de l'abstrait ». Le but de l'art sensationniste est dès lors pensé comme « l'organisation des sensations de l'abstrait. »⁴

Quant à l'*intersectionnisme*, il s'agit d'une étape supplémentaire entremêlée aux précédentes. Alors, que le *sensationnisme* déroulait les entrelacs des mêmes métaphores que le paülisme mêlait dans la densité, l'*intersectionnisme* va créer des intersections précises quoique vertigineuses entre les sensations, entre les paysages et entre les unes et les autres. PESSOA s'est inspiré des premiers tableaux cubistes où la netteté des arêtes et l'énergie brute des couleurs sont autant de lignes de force. De la fréquentation des œuvres cubistes, il ressent l'injonction d'obtenir des effets équivalents dans la création poétique de formes nouvelles pourvues de clarté et de dynamisme. Mais PESSOA relève le défi au-delà du modèle, il a l'ambition d'aller plus loin : au lieu de

PESSOA élargit la notion de sensation, en affirmant que la sensation est la seule réalité et en l'appliquant à l'espace mental tout entier

juxtaposer, il s'agirait de multiplier entre les procédés artistiques, les images et les sensations. De plus, au-delà du simple jeu des croisements entre sensations et images dans une sorte de flux labile et fugitif, il s'agit encore de trouver un tropisme du multiple qui fasse monde, une forme particulière de *clinamen* créateur pluriel à l'intérieur d'objets littéraires multidimensionnels, clinamen capable de disposer un monde tissé de multiplicité.

Les expériences acousmatiques et acroamatiques

Les manifestations concomitantes de la crise – perte dans l'action du multiple et menace de dispersion – et de la tentative de se retrouver dans les courants futuristes – mouvement réflexif de la pulsion – resteront toujours hantées par des voix. Dès le poème paüliste, *Paludes*, les voix résonnent : « Oh quel cri muet d'anxiété met ses griffes sur l'Heure ». Dans les poèmes sensationnistes, le poète se met à l'écoute, comme l'énonce ce vers du poème *Heure absurde* : « Puisse mon écoute de ton silence n'être point nuages qui attristent ». Quant à la dernière strophe du poème *Saudade administrée*, elle déploie, dans les suites d'un désenchantement repeuplé par des pensées, la pluralité des voix, tant selon leurs résonances propres que selon l'attention et l'écoute que le poète leur prête.

« Et il est de brumeux désenchantements

De l'enchantement attaché aux pensées

Chez les saints lents des recoins et des rechants

Aux coins nimbés de chants bénis des couvents...

*Lamentos car intenses, lents, et tantôt
Tellement qu'ils enchantent les vents attentifs. »*

Afin de préciser la hantise de la pulsion par les voix plurielles de l'Autre, expérience inquiétante du site d'où vont se détacher les hétéronymes, reprenons le commentaire de Patrick QUILLIER justifiant sa lecture et sa traduction :

« une question circonscrite se pose sur les mots *cantos* et *recantos*, qui ont chacun deux sens. *Cantos* c'est, d'après les contextes, "chants" ou "rechants", *recantos*, "recoins" ou "rechants". L'indécidabilité, très nette dans le texte portugais (les deux

acceptions lui conviennent), conduit à juxtaposer les deux termes français : "recoins et rechants". Il semble qu'il y a là une polysémie emblématique : les coins et recoins des couvents construisent sans nul doute, dans ce poème, une sorte de labyrinthe sacré qui est le lieu par excellence de l'expérience hétéronymique, laquelle est indissociable des chants et rechants qu'elle produit et dans lesquels elle a lieu. D'où l'insertion du mot "nimbés", assez proche de "bénis" dans ses sonorités, et doté d'un sens d'aura trouble et vertigineuse qui en fait une condensation d'harmoniques plutôt à leur place dans un tel contrepoint. [...] À la façon d'un musicien, car c'est ainsi que PESSOA lui-même a travaillé, le traducteur tisse donc ses propres méliques, chargés, comme dans le texte portugais, de faire retentir l'émoi paradoxal dont ce poème, attente des échos tout autant qu'échos construisant l'attente, est l'instrument. »⁵

Naître en sujet pluriel, surgir en poète hétéronyme

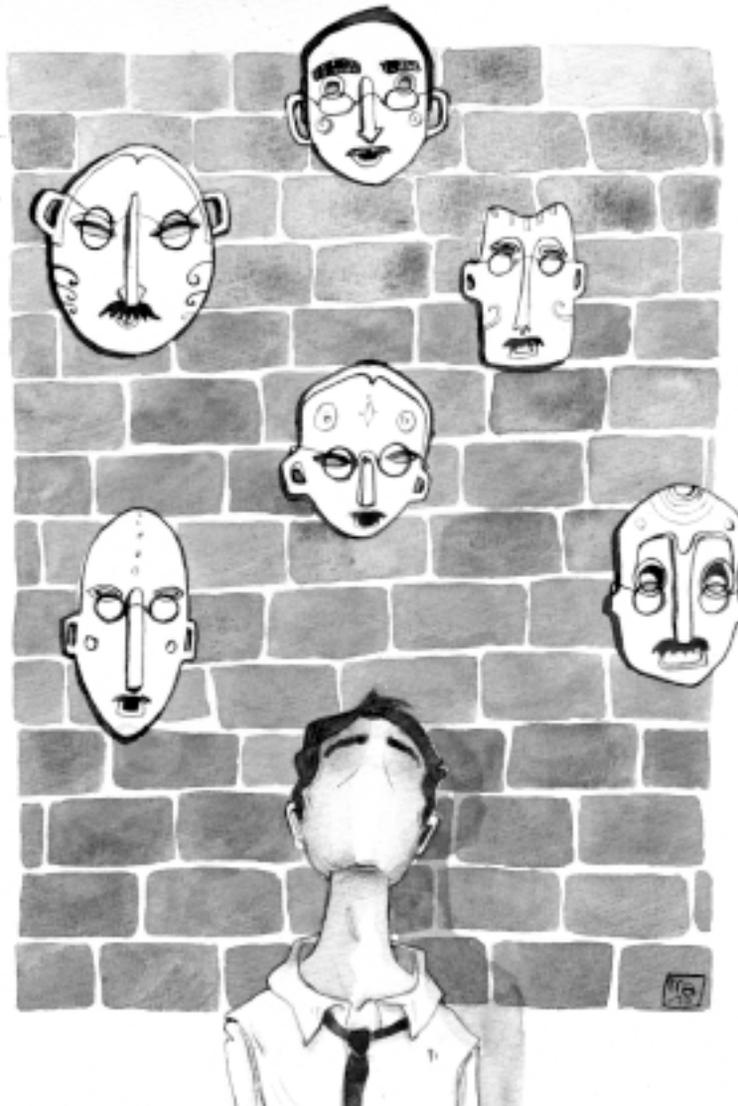
La conjonction du parcours pulsionnel du multiple que PESSOA endure et la manifestation des voix qui le saisissent et auxquelles il prête attention, voilà dressé le site d'où PESSOA va surgir en poète pluriel – c'est-à-dire tout à la fois en son maître CAEIRO qui le (dé)possède, en ses disciples REIS et CAMPOS et en « lui-même » transi par la *saudade* et identifié aux formes de la négation habitant les vides interstitiels de l'ensemble de la coterie inexistante. La vocation du poète consistera dès lors à s'incorporer aux conséquences de ce surgissement ; par cette incorporation il donne corps à l'œuvre hétéronymique. Si au troisième temps de la pulsion, « il est nouveau qu'un sujet apparaisse », dans le cas PESSOA, cela ne pourra être qu'un sujet pluriel. Le surgissement aura lieu en rupture de ce qui l'a préparé, il va s'imposer hors de toute maîtrise ; ce n'est donc que dans un après-coup tardif – c'est-à-dire dans la

lettre devenue célèbre du 13 janvier 1935 à Casais MONTEIRO⁶ – que PESSOA relatera ce qui l'a saisi lors du jour triomphal du 8 mars 1914. Judith BALSÒ précise, avec des mots adaptés à PESSOA, les enjeux de la nouveauté de l'apparaître en sujet pluriel :

« Surgir comme poète, selon l'injonction de son ami SA-CARNEIRO en 1913 (« Oui j'ai pleinement raison dans ce que je vous dis depuis que je vous connais : il faut surgir comme poète »), ce fut, pour PESSOA, surgir en quatre poètes : Alberto CAEIRO le maître, Fernando PESSOA-en-personne, Ricardo REIS et Álvaro DE CAMPOS. Ce sont ces auteurs distincts de quatre œuvres poétiques singulières qu'il nommera par la suite, bien plus tard, des "hétéronymes". Mais l'apparition de ces poètes et de leurs poèmes, qui s'offrent d'emblée comme constellation et comme disjonction, a lieu antérieurement à toute pensée par PESSOA de ce que cet ensemble porte et signifie. Le poème se donne inauguralement dans une figure multiple et problématique. Penser ce que cette disposition poétique singulière pense, interroger et nommer cette configuration sont des tâches qui s'imposeront du même coup d'emblée au poète. »⁷

En suivant les propos de PESSOA dans la lettre de 1935, nous reconnaissons d'abord le fond sur lequel va avoir lieu ce surgissement. D'une part, « aux alentours de 1912, si je ne me trompe [...], il me vint l'idée d'écrire quelques poèmes de caractère païen. J'ai ébauché certaines choses en vers irréguliers [...] puis j'ai laissé tomber. S'était toutefois esquissé, dans une pénombre mal définie, un vague portrait de la personne qui était en train de faire cela. » D'autre part, « Un an et demi ou deux ans plus tard, j'eus un jour l'idée de faire une blague à SA-CARNEIRO – d'inventer un poète bucolique, d'une espèce compliquée, et de le lui présenter, je ne me souviens plus comment, comme une sorte de réalité. Je mis plusieurs jours à élaborer le poète sans y réussir. » Voilà deux versants d'un mouvement volontaire interrompu, en contrepoint duquel un nouveau sujet va apparaître, irrémédiablement composé de plusieurs voix. PESSOA relate ce surgir : « Un jour où j'avais finalement renoncé – ce fut le 8 mars 1914 –, je m'approchai d'une haute commode et, prenant un papier, je me mis à écrire [...] dans une sorte d'extase dont je ne saurais définir la nature. Ce fut le jour triomphal de ma vie et je

ne pourrai jamais en connaître un autre de pareil. J'ouvris par un titre, *Le Gardeur de troupeaux*. Et ce qui suivit fut l'apparition en moi de quelqu'un à qui je donnai immédiatement le nom d'Alberto CAEIRO. Excusez l'absurdité de la phrase : mon maître était apparu en moi. » Le revers de cette apparition qui prend possession de lui est la perte de son moi antérieur, perte qui s'atteste de la tentative en retour de se récupérer, en donnant voix à cette partie de la subjectivité naissante qui se maintient comme un soi-même exilé de tout, sur fond de vide. PESSOA explicite ce mouvement en forme de rappel en expliquant que, à peine écrits les poèmes de CAEIRO, « je pris un autre papier et j'écrivis, d'affilée [...] *Pluie oblique* de Fernando PESSOA.



**et dans tout cela il me semble
que ce fut moi, le créateur de tout,
qui fus le moins présent**

Immédiatement et dans leur entier... Ce fut le retour de Fernando PESSOA - Alberto CAEIRO à Fernando PESSOA seul. Ou mieux, ce fut la réaction de Fernando PESSOA contre son inexistence en tant qu'Alberto CAEIRO. » Mais tout sujet doit aussi inclure une instance qui en assure la perpétuation, et, pour celui qui apparaît en ce jour de 1914, cette instance est dédoublée, en un disciple classique soutenant une éthique de vie tendue entre le stoïcisme et l'épicurisme et un autre exacerbant la vitalité pulsionnelle et l'inscription du sujet dans le tumulte de la modernité. « Alberto CAEIRO ainsi apparu, je m'efforçais – instinctivement et inconsciemment – de lui découvrir des disciples. J'arrachai à son faux paganisme le Ricardo REIS latent, je lui trouvai un nom que j'ajustai à sa mesure, car dès lors je le voyais déjà. » Le poète païen de 1912 advient ainsi à lui-même comme REIS discipline de CAEIRO. Ne pouvant assumer l'ensemble de l'enseignement du maître, il ne restera pas seul : « Et soudain, selon une dérivation inverse à celle de Ricardo REIS, surgit impétueusement un nouvel individu. D'un jet, et à la machine à écrire, sans interruption ni correction, jaillit l'Ode triomphale d'Alvaro DE CAMPOS – l'Ode avec ce titre et l'homme avec le nom qui est le sien. » Il y aurait ici à déployer la spécificité de chacun des hétéronymes, y compris dans sa biographie propre et ses caractéristiques physiques, à montrer comment chacun participe à la « coterie inexistante ». PESSOA explique comment il a accompagné sa mise en place : « J'ai placé tout cela dans les moules de la réalité. J'ai gradué les influences, connu les amitiés, entendu en moi les discussions et les divergences d'opinions, et dans tout cela il me semble que ce fut moi, le créateur de tout, qui fus le moins présent. Il semble que tout s'est passé indépendamment de moi. Et il semble qu'il en est encore ainsi. Si je peux publier un jour la discussion esthétique entre Ricardo REIS et Álvaro DE CAMPOS, vous verrez combien ils sont différents et à quel point je ne suis pour rien dans l'affaire. » La vocation à laquelle PESSOA s'astreint consistera dès lors à se tenir à la hauteur de sa naissance en sujet poétique pluriel. Les hétéronymes s'avèrent être bien plus que des masques : ils sont les noms de la composition du

poète en sujet pluriel ; ils ne cachent rien : ils sont autant de vies du sujet qui se déploient dans l'articulation de leurs directions. Et ces vies articulées incarnées dans les poèmes entraînent avec elles des biographies spécifiques et singulières, chacune à partir d'éléments signifiants d'une histoire puisée bien au-delà de l'individualité empirique.

Quant à la consistance de la réalité poétique qui se déploie alors, PESSOA la conçoit comme « sonho » – traduit en français tantôt par "rêve", tantôt par "rêverie" – par rapport à quoi l'intrusion de la réalité commune constitue une véritable menace. Nous terminerons dès lors par une hypothèse : le modèle freudien du rêve pourrait-il éclairer les dimensions de l'hétéronymie, la manière dont la vie d'un sujet consiste en une pluralité irréductible, pluralité nouée selon le fil d'un désir qui s'y infiltre et l'organise ? Nous verrions la vie en sujet du rêve pessoen se déployer à travers les différents personnages du rêve (CAEIRO, REIS, CAMPOS, PESSOA lui-même), tandis que le semi-hétéronyme (Bernardo SOARES) se tiendrait moitié dans le rêve hétéronymique et moitié sur sa marge pour en faire le récit. SOARES est donc bien le plus proche de PESSOA, la vie de sa personnalité en moins, celle-ci étant incluse dans le rêve hétéronymique lui-même. Pris dans son ensemble, et tout particulièrement dans la figure de lui-même, PESSOA est donc bien le fictionneur, le tisserand de la consistance oxymorique du rêve. Mais attention, si l'œuvre a la structure du rêve, elle est la seule réalité du sujet PESSOA, d'où la menace de déréalisation par intrusion de choses brutes venues du dehors. Comment dès lors appréhender un tel rêve qui ne se limite pas à être une fenêtre vers l'ailleurs, ni à tracer la voie royale vers l'inconscient, mais qui, bien plus radicalement, s'instaure comme seule consistance inexistante d'un sujet à plusieurs voix, dont il n'est dès lors plus aucune possibilité pensable de s'en réveiller ?

Être plusieurs

Ponctuons notre brève promenade dans la galaxie PESSOA. Parti de son expérience infantile d'être deux, nous avons ensuite esquissé la menace de dispersion, puis la première tentative de mise en drame de la tentation diabolique du multiple. Finalement, ce qui fera de PESSOA le grand poète qu'il est, c'est sa naissance en sujet pluriel, surprenante à ses propres yeux et sans aucun retour possible. Nous avons montré qu'un tel surgir ne pouvait avoir lieu sans avoir au préalable parcouru les temps du parcours de la

pulsion du multiple, pulsion hantée par la pluralité des voix de l'Autre. Quant à l'œuvre hétéronymique, elle n'a pris consistance que de l'engagement du poète à s'incorporer tout entier aux conséquences de son surgir en sujet. L'œuvre qui se déploie s'organise alors selon la structure freudienne du rêve – avec les personnages incluant l'index de soi-même (l'orthonyme), la pensée en acte du rêve (le maître et ses disciplines) et le narrateur qui se tient à la frontière (le semi-hétéronyme). Mais l'œuvre n'est pas seulement un rêve bordé par la réalité : l'œuvre-rêve est la seule consistance du sujet pluriel. PESSOA n'est plus à rechercher derrière des masques, il ne consiste qu'en ce sujet pluriel et son nom devient l'index de ce lien qui fait tenir ensemble l'hétéronymie. PESSOA n'a d'autre consistance que son œuvre hétéronymique comme corps de vérité poétique.

Antoine MASSON,
Psychiatre Psychanalyste,
Professeur chargé de cours au
département de Philosophie
de l'Université de Namur

Notes

1. Selon le mot du poète André DU BOUCHET, Ici en deux, Mercure de France, Paris, 1996.
2. PESSOA F., L'heure du diable, édition bilingue, Les éditions José CORTI, Paris, 1989.
3. Nous suivrons de manière analogique le parcours des temps de la pulsion : « Il faut bien distinguer le retour en circuit de la pulsion de ce qui apparaît – mais aussi bien de ne pas apparaître, – dans un troisième temps. À savoir l'apparition d'un *neues Subjekt* qu'il faut entendre ainsi – non pas qu'il y en aurait déjà un, à savoir le sujet de la pulsion, mais qu'il est nouveau de voir apparaître un sujet. » (Lacan J., Séminaire XI, séance du 13 mai 1964, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Seuil, Paris, 1973).
4. Cité dans Le Chemin du serpent, essais et pensées, Christian BOURGOIS Éditeur, Paris, 1991, p.76.
5. PESSOA F., Œuvres poétiques, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 2001, p.543 pour le poème, p.1815 pour la note.
6. Lettre reprise dans BLANCO J., PESSOA en personne, Minos, La différence, Paris, 2003, pp.323-341.
7. BALSÒ J., PESSOA, le passeur métaphysique, Seuil, Paris, 2006, p.7.

BIOGRAPHIE DE FERNANDO PESSOA :

ÉTRANGE ÉTRANGER DE ROBERT BRÉCHON

Et si dans les années 1910-1920, en France, Paul VALÉRY, Jean COCTEAU, Blaise CENDRARS, Guillaume APOLLINAIRE et Valéry LARBAUD avaient été une seule et même personne ?

Par cette comparaison, le lecteur peut se faire une meilleure idée de l'extraordinaire aventure vécue au début du XX^{ème} siècle au Portugal. Alvaro DE CAMPOS, Ricardo REIS, Alberto CAIERO, Bernardo SOARES et quelques autres proto-hétéronymes constituent avec Fernando PESSOA « lui-même » une « coterie inexistante » où chacun apporte son style, ses obsessions, sa biographie au profit d'une œuvre composite, plurielle, mouvante, qui ne fut jamais fixée du vivant de son auteur : il existe d'ailleurs plusieurs versions possibles de la plupart de ses écrits inachevés (*Faust, Le livre de l'intranquillité*, par exemple...).

Robert BRÉCHON considère que le phénomène hétéronymique même s'il peut être entendu sur le versant de l'artifice (ce qui est crédible quand on connaît le goût de PESSOA pour les mystifications), n'est pas pour autant une tentative dénuée de significations et d'implications profondes. Le poète, nous dit PESSOA, est celui qui est capable de tout feindre y compris la vraie douleur qu'il ressent. Chez lui, c'est à partir de la duplicité, réflexivité du faux-semblant, que semble se entrevoir la sensation d'une émotion perdue : « Cela n'ôte rien à l'authenticité de ces poèmes où PESSOA tente héroïquement de penser l'absence de pensée » (2001, p.XVI)

Dans sa préface aux Œuvres poétiques complètes de Fernando PESSOA, Robert BRÉCHON se penche sur les textes signés de PESSOA « lui-même » :

« Le ressort de cette poésie [...] est le mouvement d'une conscience perdue en elle-même, incapable de se situer dans le monde ; une conscience prise à son propre piège, devenue labyrinthique, errant dans un espace empli de signes – visuels ou auditifs – qui ne renvoient à rien, ou qui renvoient les uns aux autres. » (2001, p.XXXI).

Pour le lecteur clinicien, la biographie que Robert BRÉCHON consacre au poète portugais en 1996, *Étrange étranger*, permet de présenter une véritable description sensible du vertige existentiel vécu non-vécu par PESSOA :

Tout commence et tout se poursuit avec l'intuition d'un amour non partagé, non réfléchi par le regard de l'autre : « Quand j'étais petit enfant, je m'embrassais dans les miroirs [...]. C'était le signe avant-coureur que je devais n'aimer jamais. J'avais pour moi, divination en négatif, la tendresse qui devait ne m'être jamais donnée. » (PESSOA P., *La mort du Prince*, publié en 1989).

Plus tard, dans un poème d'amour intitulé *Analyse* :

« Si abstraite est l'idée de ton être
Qui me vient en te regardant, qu'à laisser
Mes yeux dans les tiens, je les perds de vue,
Et rien ne reste en mon regard, et ton corps
S'écarte si loin de ma vue,
Et l'idée de ton être reste si proche
De la pensée que je te regarde, et d'un savoir
Qui me fait savoir que tu es, que, par le seul fait d'être
Conscient de toi, je perds jusqu'à la sensation de moi-même.
Ainsi dans mon obstination à ne pas te voir,
je mens
L'illusion de la sensation et je rêve :
Je ne te vois pas, je ne vois rien, je ne sais pas
Que je te vois ni même que je suis, souriant
Du fond de ce triste crépuscule intérieur
En lequel je sens que je rêve ce que je me sens être. »

D'où provient, chez PESSOA, cette conscience d'un vide intérieur ? se demande le biographe. Cette conscience consciente d'elle-même, mais conscience d'un vide qui ne permet pas de prises sur les choses. Un paradoxe qui est présent chez le poète dans l'énoncé de son *cogito* inversé : « Je pense, donc je ne suis pas. Je pense, je pense sans cesse ; mais ma pensée ne contient pas de raisonnements, mon émotion ne contient pas d'émotion. » (PESSOA F., *Le livre de l'intranquillité*, publié en 1988).

Toute sa vie sera marquée par cette quête du « sens du sens de l'univers » et par la conscience aiguë de « ne pas être quelqu'un », de « n'être personne ». C'est sur ce vide, nous dit BRÉCHON, que PESSOA va se construire l'édifice vertigineux de l'hétéronymie : pour se « re-crée » en tant que PESSOA « Lui-même », être différencié au sein d'une coterie inexistante, il lui aura fallu « s'absenter » en tant que sujet de sa propre création.

Une conscience en abîme ?

En se penchant au plus près des poèmes de PESSOA précédemment cités, nous rencontrons les thématiques de la tendresse sans adresse devant le miroir de son enfance, du regard vide d'une personne aimée, de son propre regard se perdant dans l'expérience de réflexivité, des émotions qui errent sans contenants, des êtres qui se définissent par ce qu'ils ne sont pas...

Ainsi, ces textes tendent à décrire un trouble profond dans « la capacité à s'auto-informer ou à s'auto-représenter » tel que ce trouble produirait un éclatement des systèmes sensoriperceptifs, des autoéro-

tismes et de leurs dérivés (plaisir/déplaisir de sentir, de voir, d'entendre). Cet éclatement est sensible dans les vers d'Alberto CAIERO, hétéronyme de PESSOA et adepte du paganisme :

« Tous les jours maintenant, je m'éveille avec joie et avec peine.
Autrefois je m'éveillais sans aucune sensation : je m'éveillais.
J'éprouve joie et peine parce que je perds ce que je rêve
Et je puis vivre dans la réalité où se trouve ce que je rêve.
Je n'ai que faire de mes sensations.
Je n'ai que faire de moi en ma seule compagnie.
Je veux qu'elle me dise quelque chose afin de m'éveiller de nouveau. »
(in Œuvres complètes 2001, p.86)

Cette capacité à se sentir soi-même dépend, nous dit René ROUSSILLON, « de l'histoire de la manière dont le sujet a été senti, vu, entendu par les objets investis libidinalement et/ou les objets dont le sujet fut ou est objectivement dépendant. » (2001, p.153).

Si nous sommes avec PESSOA face à un échec de la capacité à se voir et à se sentir « lui-même », cet échec n'impliquerait pas seulement un retrait subjectif : un dés-étayage de la fonction de synthèse du Moi pourrait rendre compte de cette étrange personne, étrangère à elle-même, de ce « surgissement en un sujet pluriel » analysé précédemment par Antoine MASSON.

Pour aller plus loin, il faudrait certainement se pencher sur la manière dont la langue portugaise, à un moment du parcours du poète, toute en nuances et en paradoxes, est (re-)venue maintenir séparés-ensembles des éléments impossibles de sa vie psychique. En effet, les premiers poèmes d'adulte de PESSOA étaient pour la plupart écrits en anglais sous le proto-hétéronyme d'Alexandre Search, mais quel autre berceau que cette langue métisse et plurivoque aurait pu mieux mettre en mot cette conscience en abîme, cette réflexivité en souffrance ?

Comme en témoigne la notion de *saudade* : « cette forme de nostalgie portugaise traditionnelle, qui ont illustrée la poésie populaire et le fado, et qui se complique chez PESSOA, puisqu'elle est le regret du passé réellement vécu, de celui qui aurait pu l'être, du présent ou même du futur ; la distance intérieure, avec l'ambiguïté du proche et du lointain, qui fait de l'univers une sorte d'espace des pas perdus ; la confusion temporelle enfin, qui empêche de distinguer nettement l'avant de l'après : le premier coup de cloche qui "sonne déjà comme un écho". » (BRÉCHON R. 2001, p.XXXI).

Frédéric GUINARD

Ouvrages cités :

BRÉCHON R., « L'existence multipliée », in Œuvres poétiques, Gallimard, Paris, 2001.
BRÉCHON R., *Etrange étranger*, Christian Bourgeois, Paris, 1996.
PESSOA F., *La mort du Prince*, Christian Bourgeois, Paris, 1989.
PESSOA F., *Le livre de l'intranquillité*, Christian Bourgeois, Paris, 1988.
ROUSSILLON R., *Le plaisir et la répétition*, Dunod, Paris, 2001.

Intervention de René ROUSSILLON

1ère Journée du Master Professionnel
de Psychopathologie et Psychologie Clinique

Re-Co-Naissance : Être et Devenir Psychologue

“ Je me suis beaucoup tu et j'ai beaucoup écouté. Ce que j'ai à dire est pour partie en articulation avec ce que j'ai entendu et aussi pour partie en articulation avec ce que j'ai pensé.

Premier point qui m'a frappé, une des difficultés majeures d'ailleurs : notre pratique a un versant clinique et un autre politique, qu'il me paraît important de différencier. Or, j'ai le sentiment qu'il y a toujours la menace de la contamination d'un niveau par un autre. C'est-à-dire la crainte de la contamination de la clinique par des positions qui seraient politiques, on a vu ce que ça pouvait donner dans la mouvance « post-soixante-huit ». D'autre part, la menace d'une contamination de nos positions politiques par des positions cliniques : on interpréterait volontiers des résistances inconscientes de la population, ce qui n'est pas très efficace.

Au début de cette journée, Albert CICCONE avait commencé par un cri d'alarme qui me semble tout à fait salutaire. J'avais envie pour ma part d'essayer de voir ce que l'on pourrait faire dans l'état actuel des choses. Je n'en ferai sûrement pas le tour, mais j'évoquerai un certain nombre d'actions à entreprendre en différenciant ce qui concerne précisément le niveau politique de ce qui concerne le niveau proprement clinique ; ce que l'on a appelé très joliment la « résistance du quotidien »¹.

Il faut qu'il y ait une action au niveau social et cette action ne peut être menée de façon isolée. Il existe à l'heure actuelle une série de mécontentements qui affecte les professionnels de la santé, de la recherche, etc., mécontentements qui se sont traduits par une multitude d'appels. Et l'idée qui a émergé au sein du Séminaire Inter Universitaire Européen² qui rassemble tous les enseignants de Psychologie clinique et psychopathologique d'orientation psychanalytique, est que tous ces appels soient rassemblés. « L'appel des appels »³ circule actuellement, pointant ainsi qu'il y a une direction politique problématique et une opposition à cette direction politique. C'est un premier niveau d'action.

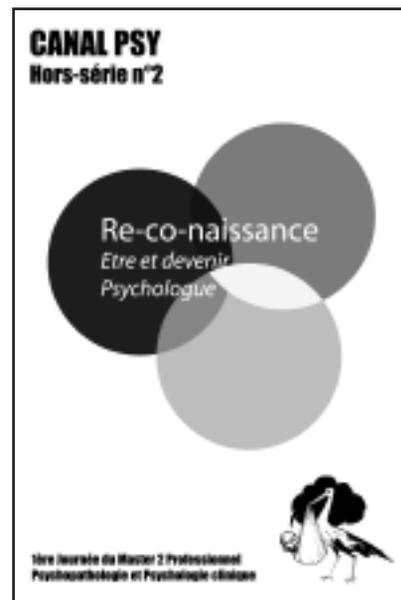
Deuxième point auquel il faut réfléchir sur un plan collectif : Alain FERRANT évoquait tout à l'heure 200 syndicats de

psychologues, je crois que l'on est plus proche de 350... peu importe le nombre, le fait est que les psychologues cliniciens ont une multitude de syndicats, c'est une situation tout à fait exceptionnelle sur laquelle il y a lieu de réfléchir... En écoutant ces réflexions sur le groupe⁴, je me disais que, peut-être, l'appétence du psychologue à travailler sur les groupes est directement proportionnelle à son isolement comme professionnel souvent unique de son espèce, sur un terrain donné. Vous savez qu'une série d'actions a donc été entreprise. En juin dernier une première action s'appelait « Sauvons la clinique »⁵, à partir d'une pétition, elle a donné ensuite lieu à un congrès.

Depuis, dans le cadre du SIUEERPP², nous préparons les États généraux de la psychologie clinique avec l'optique que l'ensemble des cliniciens de Lyon, et même de la région Rhône-Alpes, se rencontrent, se réunissent, évoquent les différents problèmes qui peuvent se poser à eux : la gratification des stages, les dispositifs d'isolement des symptômes et leur traitement expéditif sur les terrains de soin, les inquiétudes concernant l'état et l'évolution de notre système de santé, suffisamment alarmant dans cette conjoncture pour mobiliser les choses.

Je suis extrêmement sensible à cette démarche qui consisterait à dire qu'il ne s'agirait pas de créer un syndicat "de plus" mais de faire une association, un « réseau des psychologues »⁷, hors syndicat et mis au service de tous. Sur ce site-là, qui existe avec maintenant 7000 adhérents, apparaissent des demandes d'emploi, les grands textes qui concernent la profession, toutes les informations vous permettant d'être tenus au courant de ce qui se passe en France... Il se trouve qu'à l'heure actuelle avec les débats sur les arrêtés d'application du décret sur le titre de psychothérapeute, les représentants du réseau ont été reçus de manière préférentielle à des tas d'autres organisations de psychologues qui étaient nettement moins représentatives.

Alain le disait tout à l'heure et je le pense aussi : on ne peut pas s'en tenir à une seule position qui est une position de lutte sociale. Il faut que nous ayons un certain travail de regroupe-



ment à organiser, un travail qui pourrait être facilité avec des initiatives comme « Sauvons la clinique ». J'avais d'ailleurs remarqué que c'est bien joli de vouloir « sauver la clinique » mais peut-être faudrait-il commencer par la définir. Je crois qu'en premier lieu, un travail est à faire qui est de trouver une définition de la clinique qui soit à la fois suffisamment unificatrice, pour que les quelque 45.000 psychologues s'y retrouvent ainsi que les 13.000 psychiatres et les 5.000 psychothérapeutes (parmi lesquels au moins la moitié de psychologues). De cette manière, nous avons potentiellement un poids considérable pour autant que les psychologues s'inter-reconnaissent entre eux comme tels. Cette inter-reconnaissance, ce serait quelque chose dont on peut témoigner par l'appartenance à un réseau. Un travail à faire pour définir ce qu'est la clinique donc, non seulement dans sa démarche, mais aussi au niveau de ce que sont les dispositifs des cliniciens. Cette définition devrait être suffisamment unificatrices pour que tout le monde s'y retrouve et en même temps autoriser suffisamment de diversité, là aussi, pour que différents types de pratiques qui se sont développées sur différents lieux puissent s'y retrouver. Là encore, on oscille. Dans la définition de la clinique, un des composants qui a été avancé avec une certaine pertinence a été la notion d'une méthode implicite à tous les dispositifs cliniques. Cette méthode est l'associativité que l'on va retrouver aussi bien dans les tests projectifs que dans les groupes et les entretiens individuels. L'idée mérite d'être assise et ceci pourquoi pas aussi sur des bases biologiques. Dans le débat social, ces arguments-là ont du poids. Or, il faut penser aussi une stratégie à ce niveau. Nous organisons le 27 novembre 2009 à Lyon un colloque international sur l'associativité en psychanalyse⁸ et, d'une manière générale, dans la clinique et les neurosciences. Et la bonne nouvelle

c est que, vraisemblablement, le cerveau fonctionne de manière associative. Ainsi, si FREUD a eu une telle pertinence, c est parce qu il avait mis le doigt sur quelque chose qui ne concernait pas seulement un épiphénomène de surface, mais véritablement un mode de fonctionnement de fond de l être humain. Peut-être bien que la biologie, le vivant, fonctionne de manière associative, avec des couples, des copulations et tout ce que vous pouvez imaginer qui va avec...

À l heure actuelle, et cela n a pas été suffisamment dit, mais ce serait sous-jacent à ce qui se passe dans les institutions en particulier lorsque les psychologues sont menacés, la question se pose de savoir « A quoi ils servent ? » Et je dois dire que là, les petites hordes de cognitivistes qui se sont emparées d un certain nombre de terrains ont eu beau jeu de dire : « Nous, on a des évaluations, regardez, nous sommes sérieux, scientifiques ». Car dès lors, les gens se sont tournés vers les cliniciens et ont dit : « Et vous, qu avez-vous à dire ? » Et les cliniciens ont répondu : « Nous, on est contre l évaluation ». Le problème c est que comme tout le monde n est pas contre l évaluation parmi les gens qui nous emploient, nous gouvernement, nous nous sommes immanquablement retrouvés en position de relative faiblesse. Or si cela a un sens d être psychologue clinicien, si cela a un sens de monter ces groupes, ces psychodrames, si cela a un sens de se bagarrer, c est bien parce que cela marche ! Ce n est pas parce que je suis clinicien que je fais un groupe à médiation. Parce que si c était uniquement ça, ce serait effectivement uniquement pour notre jouissance personnelle et il ne faudrait pas se plaindre de ne pas être mieux payé. Non, il y a une efficacité certaine de nos dispositifs soignants.

L autre bonne nouvelle, c est qu un certain nombre de chercheurs, notamment américains, se sont mis à reprendre la question des évaluations. En particulier, ils ont repris ces fameuses évaluations sur lesquelles le Livre noir de la psychanalyse⁹ s était appuyé pour dire qu il n y a que les thérapies cognitivo-comportementales qui sont efficaces. Ces chercheurs se sont ainsi employés à repasser sur les résultats chiffrés et ont ré-analysé l ensemble des données. Et là, oh surprise, ils ont constaté qu il y avait des biais tout à fait considérables dans les premières évaluations. Ces biais provenaient du fait que ces évaluations surgissaient de commandes d assurances qui avaient comme projet de rembourser les soins. Elles ne se posaient donc pas tant la question de l efficacité thérapeutique que la question de l efficacité à court terme puisque c est ce qui était remboursable. Alors, lorsque l on ré-ana-

lyse ces chiffres, avec des travaux qui sont tout à fait considérables (je tiens à votre disposition les versions anglaises de deux articles qui sont sortis dans le *Journal of American Medical Association* en septembre 2008 que l on va prochainement faire traduire bientôt dans une revue de psychanalyse¹⁰, les résultats de ces études sont sans ambiguïté : dès que des troubles sont installés depuis un an au moins, dès qu il y a une comorbidité importante, c est-à-dire que les individus présentent des symptomatologies un peu complexes et plurielles, ce qui est de loin la situation la plus fréquente, le seul système de soin qui "marche" est celui donné par les psychothérapies d orientation psychanalytique. Et celles-ci marchent mieux quand il n y a pas de médicament plutôt que lorsqu il y en a. Non seulement, il faut le faire savoir, mais il faut aussi que l on s appuie sur cet exemple-là pour que nous acceptions d évaluer nos pratiques. Il nous faut établir nos propres critères d évaluation et nous les avons potentiellement, ils sont déjà disponibles. Par contre, il faut les extraire, les travailler, les faire connaître, il faut voir ce que ça donne dans une application avec un groupe, dans une thérapie au long cours et ceci, dans tous les dispositifs de soin dans lesquels nous sommes amenés à pratiquer. Nous ne pouvons faire l économie de ce travail-là, non seulement en direction des autres, mais aussi pour nous.

Cela fait des années que j ai le sentiment qu il faut développer dans les doctorats de psychologie des évaluations des dispositifs de soin. Il y a quelques années on avait essayé avec l ancien directeur du Vinatier de monter ces dispositifs de recherche.

Je passe à l idée de « résistance du quotidien »¹¹. J aime beaucoup le terme, notamment parce que si le psychologue est du côté de la résistance, peut-être que l on aura un petit peu moins tendance à interpréter les résistances des autres et que l on sera amené à penser que la résistance du quotidien, ce serait aussi notre propre résistance. La polysémie du terme l autorise. Première des choses qui paraissent importantes parce qu elle est extrêmement dommageable pour notre santé psychique : il y a lieu de rompre l isolement dans lequel sont de nombreux psychologues sur leur lieu de soin. Quand il n y a qu un seul psychologue sur un lieu de soin, ce n est pas très facile de rompre l isolement si il n y avait pas de regroupements entre psychologues, les groupes de supervision payants, les groupes d intervision non payés, de nombreuses possibilités qui sont à organiser, à penser. Je considère que la psychologie n est pas une pratique solitaire. C est une pratique qui comporte un temps solitaire, mais qui a

aussi des temps collectifs, des temps groupaux et des temps universitaires. Je crois que nos équipes de praticiens-chercheurs à l université pourraient avoir une fonction à ce niveau-là pour penser, aider à penser, l émergence des nouvelles pratiques, leurs paramètres principaux, leurs caractéristiques : Nous essayons de le faire. Nous allons renouveler avec Albert CICCONE et Alain FERRANT, les samedis après-midi du CRPPC¹² centrés sur les nouvelles pratiques, cette émergence et les efforts pour les penser. Il y a des va-et-vient à faire ici. Stéphanie RANÉA disait tout à l heure que nous avons de la chance à Lyon d avoir pas mal de contacts entre les universitaires et les praticiens ; c est vrai que c est une situation très particulière. À Paris par exemple, il est très difficile de le faire, car les praticiens sont référés aux cinq différentes universités qui font de la psychologie. Dans le Sud, d autres problèmes se posent. En tout cas, nous avons cette possibilité-là et il faut absolument l utiliser. Je crois que si les enseignements universitaires sont coupés de la pratique, un moment va venir où ils vont se dessécher. Je pense aussi que si les pratiques sont coupées de l université, quelque chose risque fort de s y scléroser.

Cela fait quelques années que je travaille dans cette université et je peux vous dire que j ai vu évoluer les formations, les psychologues et... leur look. Il y a une certaine époque, celle des post-soixante-huitards, on ne pouvait pas être psychologue si on n avait pas une barbe, une pipe et l air assez profondément déprimé, du côté des femmes cela ne valait guère mieux. On n est plus du tout là-dedans maintenant dans notre manière de nous présenter et de nous reconnaître comme psychologue. Évelyne GRANGE-SÉGÉRAL l a évoqué tout à l heure : la problématique du jeu, la capacité de jouer sont tout à fait importantes concernant notre identité professionnelle. Donc il me semble que c est une première direction que d affirmer haut et fort que nos pratiques, même si elles s exercent de manière individuelle, sont sous-tendues par des groupes, des références collectives et par un travail d élaboration de la profession.

Il ne faut pas oublier qu il y a une hostilité ambiante à l égard des psychologues dans les institutions. Mais cette hostilité-là, qui est vraiment de constat courant, n est pas simplement liée au fait qu on dérange ou qu on est comme un « cheveu sur la soupe ». Cette dimension existe, mais elle est aussi liée à quelque chose qui est beaucoup plus important : Il n y a pas de psychologue si il n y a pas de manque, si il n y a pas de sentiment d une blessure, de quelque chose qui est à traiter d une manière ou d une autre. Alors quand on travaille sur ces dimensions-là, on les

La complexité de la psyché humaine, de la vie humaine, et du comportement des gens dans les institutions est telle que jamais un sujet, fut-il extrêmement bien formé à la psychologie, n est détenteur de L interprétation

rappelle et ce n est pas tout le temps agréable. Ainsi, Il y a de quoi interpréter l hostilité du côté du rapport au manque et à la zone blessée.

Mais je crois que cela ne suffit pas et qu il y a autre chose, pour des raisons qui seraient liées aux défenses des psychologues entre autres. En effet, il y a un certain nombre de moments où les psychologues sont vécus, et pas tout le temps de manière projective, comme ceux qui vont critiquer les pratiques des autres. Corentin GIDROL¹³ disait bien ce matin « Je suis arrivé, j étais perçu comme le sauveur ! ». Quelle est cette position-là ? Qui serions-nous pour penser que l on pourrait débarquer sur un lieu de soin, rencontrer des gens qui se sont frottés à des difficultés depuis une vingtaine d années et dire : « Là, dans votre institution, il y a un dysfonctionnement et là dans votre pratique, il doit y avoir un aspect pervers. Êtes-vous sûrs d avoir bien nettoyé votre transgénérationnel ? ».

À la sortie comment voulez-vous que les gens le prennent bien ? C est-à-dire qu il y a quelque chose d extrêmement dommageable qui est précisément la confusion entre une position d analyse et une position surmoïque. C est comme si on oubliait que l analyse se fait à partir d une position de neutralité bienveillante. Du coup, elle virait à une forme sophistiquée du Surmoi. Sur ce point-là, je pense qu une réflexion serait à engager aussi du côté de la formation et également du côté de nos interventions. Sachant qu on travaille sur des zones fragiles, blessées, douloureuses, il faut que soient prises des précautions tout à fait particulières quand on est sur ces zones-là, chez les autres et aussi chez nous.

Troisième point qui me paraît être tout à fait important et qui a surgi implicitement dans la discussion. C est l idée qu il y aurait par exemple une interprétation pour une séquence clinique et une seule. Quand je suis face à un travail d étudiant et que j ai le sentiment que la conviction de l étudiant est qu il a la vérité, la seule interprétation valable, je considère que nous ne sommes plus alors dans la psychologie clinique, mais que nous avons viré dans l idéologie. La complexité de la psyché humaine, de la vie humaine, et du comportement des gens dans les institutions est telle que jamais un sujet, fut-il extrêmement bien formé à la psychologie, n est

détenteur de L interprétation. Ce qui veut dire que dans notre contact avec les autres soignants, ce n est pas simplement des résistances auxquelles nous sommes confrontés, c est aussi d autres manières de concevoir les choses. J ai beaucoup aimé le processus de découverte de cette donnée-là chez Julie PASCAL¹⁴. Partie d une position surmoïque, on a pu voir son évolution vers une position qui consiste à se dire : « Mais peut être que dans ce que disent les éducateurs, les infirmiers, les lacaniens, que dans toutes ces positions-là il y a quelque chose à entendre ». Alors, entendre pas nécessairement pour s y rallier, mais en tout cas entendre qu il y a une pluralité. Parce que en effet la réalité psychique et la réalité humaine sont à multiples facettes et, travailler ces facettes, ce n est pas simplement déconstruire un clivage, c est aussi expérimenter les différents aspects d une situation, déjà commencer à jouer, ce qui fait peut-être tout autant partie du travail de symbolisation. Le travail de symbolisation dans les institutions de soin, ce n est pas un travail individuel, c est un travail collectif.

Dernier point concernant cette question de l hostilité. On en rit un peu de temps en temps, il arrive que des étudiants de Licence me disent : « Je voudrais faire une analyse ». Je les reçois, on discute un peu et je m aperçois que leur représentation de l analyse est « Je vais voir un psychanalyste une fois. Il me fait ma psychanalyse et c est fini ». Alors effectivement on se dit « bigre ! ils ont fait trois ans de psychologie et voilà la représentation qu ils ont... ». Or, ce sont des étudiants en psychologie. Alors, dites-vous bien que lorsque vous arrivez dans une institution, que vous avez derrière vous plus ou moins l ombre de la psychanalyse, vous êtes un objet bizarre parce que les gens ne savent pas ce que c est. Un intervenant évoquait ce matin l idée de l explicitation du cadre. Eh bien oui, il faut expliciter. Expliquer, je ne suis pas sûr que cela soit intéressant. Car on s y perd dans les explications. Mais nous pouvons faire l hypothèse qu une partie de l hostilité n est pas liée en premier lieu à une résistance à l égard de l inconscient, à la vie psychique profonde, aux zones en souffrance. Mais elle serait liée à une méconnaissance assez importante de ce qui est notre pratique, de ce qui nous meut, de ce qui fait qu on dit telle chose, de ce qui fait qu on a telle raison d apporter tel type de réponse dans une situation donnée plutôt que tel autre. Expliciter cela me semble en effet être le préalable. Et on va s apercevoir que, très souvent, cette explicitation va être une ouverture en direction d une meilleure connaissance. Peut-être qu on peut aussi essayer de faire en sorte que les autres explicitent

aussi quels sont les sous-tendus de leurs propres démarches. Je pense qu on se fait trop le crédit de se comprendre *a priori*, comme si ça allait de soi de rencontrer un psychologue et de savoir ce que c est et comme si ça allait de soi pour un psychologue de rencontrer des éducateurs, des infirmiers et de savoir quels étaient les ressorts de leur profession. Mais ce n est pas parce que nous sommes les spécialistes de la vie psychique inconsciente qu on doit négliger la vie psychique consciente. Parce que dans une institution, avant de se rencontrer sur la base de l exploration mutuelle de nos inconscients, on commence par se rencontrer à un niveau manifeste, à partir de la secondarité. Je souhaiterais terminer sur une phrase de TALEYRAN : « Aimer la chose à double sens - disait TALEYRAN, mais assurez-vous d abord qu elle ait un sens ». C est le préalable, c est le premier temps. »

Université Lumière Lyon 2
24 janvier 2009

René ROUSSILLON
Professeur de psychologie clinique
et de psychopathologie,
Psychanalyste, membre de
la Société Psychanalytique de Paris

Liens :

1. Voir Introduction de Albert CICCONE, Canal Psy, Hors Série n°2, Re-Co-Naissance, janvier 2010.
2. <http://www.sieueerpp.org/> Séminaire Inter Universitaire Européen d'Enseignement et de Recherche de la Psychanalyse et de la Psychopathologie.
3. <http://www.appeldesappels.org/>
4. Voir intervention « Le cheveu sur la soupe : psychologue stagiaire et dispositif groupal » de Stéphanie RANEA et Laurence LEBRETON, in Canal Psy, Hors Série n°2, Re-Co-Naissance, janvier 2010.
5. <http://sauvons-la-clinique.org/petition/> Pétition « Sauvons la Clinique »
6. <http://www.causefreudienne.net/> École de la Cause Freudienne.
7. <http://www.wmaker.net/reseauspsycho.fr/> Réseau national des psychologues.
8. Le CNEP (Cercle Neuropsychologie et Psychanalyse) et le Psychopole Rhône-Alpes ont organisé leur premier colloque : L'Associativité à L'interface psychanalyse/neuroscience, le samedi 28 novembre 2009 au Centre Social du Centre Hospitalier Le Vinatier.
9. BRUSSET B., « Une lecture du Livre noir de la psychanalyse », in Revue Française de Psychanalyse, Tome LXX, P.U.F., Paris, 2006, pp.571-582.
10. contacter René ROUSSILLON, CRPPC, Lyon 2
11. Alain FERRANT parlait aussi au cours de cette journée de faire « progressivement entendre notre petite musique de psychologue dans l institution ».
12. <http://recherche.univ-lyon2.fr/crppc/> Centre de recherche en psychologie et psychopathologie clinique de l Université Lumière Lyon2.
13. Voir intervention : « Souffrance et place du psychologue en institution » de Corentin GIDROL et Françoise GREPET, in Canal Psy, Hors Série n°2, Re-Co-Naissance, janvier 2010.
14. Voir intervention : « Écoute(s) clinique, dialogue de sourds : peut-on s entendre quand on ne parle pas le même langage ? » de Julie PASCAL, in Canal Psy, Hors Série n°2, Re-Co-Naissance, janvier 2010.

