

Table des matières

1.	Introduction.....	1
2.	De l'Art Ésotérique.....	3
2.1	<u>Le Mode d'Expression Symbolique</u>	5
2.2	<u>Le Mode d'Expression Mythologique</u>	6
2.3	<u>Le Rite : Vécus Calculés ou Spontanés</u>	8
3.	De la Cure Ésotérique.....	9
4.	Fascination pour la Circularité.....	13
5.	Le Cercle et la Psychanalyse.....	14
5.1	<u>Objets Rituels Circulaires et Psychanalyse : le Tambour</u>	17
6.	Discussion.....	20
7.	Conclusion.....	21

1. INTRODUCTION

La question du cercle m'a fascinée depuis la première fois où je me souviens être montée au volant de la décapotable rouge du carrousel. Un adulte m'a demandé si je comptais aller loin comme ça. Très assurée, je lui ai répondu que j'allais visiter la ville B, puis la ville C... avant de revenir. Il a rit à gorge déployée en me répondant, implacable et triomphant dans sa logique : « C'est impossible, tu es ici dans la ville A et tu vas y rester ! Cet engin tourne en rond. » Je savais qu'il avait platement raison mais je sentais aussi intuitivement que je n'avais pas tort. Clouée au poteau faute d'arguments, je me suis promis de prendre ma revanche plus tard... et j'ai continué à faire des voyages extraordinairement jouissifs sans jamais revenir au point de départ, que ce soit dans le temps ou dans l'espace. J'expérimentais sans le savoir l'art du déplacement circulaire. C'était bien avant d'avoir lu l'affirmation de Desargues, mathématicien et ami de Descartes, selon laquelle toute ligne droite allongée à l'infini de part et d'autre est un cercle. Avec la réciproque qui en découle : toute ligne resserrée sur elle-même est un point, soit une condensation. On peut donc considérer tout déplacement comme un mouvement circulaire, constitué d'une série de condensations en mouvement... Le carrousel était tombé dans l'oubli. Pendant longtemps le symbolisme resta pour mon esprit rationnel par éducation et culture un moyen de représenter la réalité concrète et visible ou son idéalisation conceptuelle : le signifiant-forme lié conventionnellement à un signifié porteur de sens univoque, habité par le matériel sensible représenté. Un point c'est tout.

Ma rencontre avec l'ésotérisme, et plus particulièrement le chamanisme, créa d'abord une faille dans mon esprit, qui, devenu aussi critique que celui de l'homme à côté du carrousel, rangea cette découverte dans un tiroir séparé de mes activités et connaissances scientifiques, considérant les deux sphères incompatibles. Ce n'est que des années et de nombreuses lectures plus tard que je commençai à entrevoir des ponts et voies d'échange possibles. L'expérience de la vie, une psychothérapie et des études de psychologie contribuèrent à ce rapprochement.

Avec la matière « Art et psychanalyse », j'ai compris qu'on pouvait s'autoriser un éclairage du champ épistémique de la psychanalyse au moyen des manifestations artistiques les plus décriées par Freud. C'est-à-dire celles dont le substrat archaïque est positivé en tant que fond archétypal du psychisme, en particulier de l'inconscient avec ses dimensions d'atemporalité, absence de contradiction ou continuité. À l'intérieur de tout espace créatif, il existe ainsi un potentiel d'émergence de phénomènes liés significatifs, un espace dialogique entre le créateur et son œuvre où l'absence, la perte et la rupture jouent un rôle opérant. Dans l'art ésotérique, cet espace se dévoile par la *transcendance immanente*, dans la continuité et la simultanéité des mondes terrestres et subtils, du monde des morts et des vivants. Ce processus implique la présence réelle, occulte, révélée ou réactualisée, d'une force supérieure parmi les hommes, postulat de l'initiation ésotérique. Quelque chose dans ces rites archaïques, transmis ou vécus, a frappé mon inconscient, sollicitant des ressentis précoces

(directement associés à la petite fille sur le carrousel ?), suivis d'un travail d'élaboration et surtout de la réouverture d'un espace depuis longtemps oublié, vecteur de voyages extraordinaires... À travers la « matérialité » de ces rêves obtenus en ondes thêta par le truchement du tambour chamanique, des choses jusque là invisibles se sont révélées, qui ont à leur tour modifié ma réalité matérielle. Ce mouvement de va-et-vient m'a donné l'idée d'explorer l'art du cercle dans la cure ésotérique, sous l'angle de la psychanalyse.

Dans un premier temps, j'ai fait une brève présentation de l'ésotérisme et des trois principaux supports de l'art ésotérique : le symbole, le mythe et le rite. Puis, je me suis attardé sur la cure ésotérico-chamanistique, dont le point culminant est la transfiguration du trouble en don artistique porteur de jouissance, au sens lacanien du terme. Après un survol de la circularité sacrée, j'ai consacré un chapitre au cercle dans la psychanalyse, basé sur l'étude originale d'un interprète de Lacan, s'appuyant sur la topologie des nœuds, simples et borroméens. Enfin, un dernier chapitre est consacré au rituel de fabrication d'un tambour chamanique, auquel j'ai personnellement participé, et qui est exemple de ce que l'art du cercle peut apporter à la cure, de même qu'à la compréhension intuitive et expérimentale des concepts composant le champ épistémique de la psychanalyse.

Fig. 1 - Vol au-dessus de mon double (2007)



2. DE L'ART ESOTÉRIQUE



Fig. 2 – Gravure de Hugo Hermann, *Gottselige Begierde*, Augsbourg, 1622 (Roob, 2005, p.189)

Dans la gravure ci-dessus (Fig. 2), un pèlerin se laisse guider vers la Source d'en Haut par le verbe divin (représenté dans cette cosmogonie chrétienne sous la forme d'un fil tenu par l'ange qui lui montre le bon chemin à travers le labyrinthe sacré ; tout autour, des non-initiés (ou des mécréants) tombent dans les pièges du pêché).

Du point de vue des sociétés traditionnelles, il s'agit d'accéder ainsi au principe central de *transcendance immanente*, basé sur l'idée d'une force venue d'en haut enseigner les valeurs spirituelles et supra-individuelles en guise d'axe de référence pour l'organisation globale de la société, la formation et la justification de toute réalité, de toute activité subordonnée ou simplement humaine. Julius Evola (cité par Lippi, 1998, p. 26) décrit cette force comme étant « *une présence qui se transmet, et la transmission (...) représente précisément la Tradition.* » La transcendance immanente implique la présence réelle, occulte ou révélée, de cette force du haut parmi les humains, soit par incarnation dans des êtres supérieurs (proclamés de droit divin), soit à l'intérieur d'objets sacrés de consécration rituelle.

Le mot ésotérique provient du grec εσωτερικός, signifiant « de l'intérieur, de l'intimité ; réservé aux seuls adeptes » (étymologie du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, CNRTL). L'ésotérisme peut se révéler par contraste avec l'exotérisme, dans le même sens qu'on oppose le dedans et le dehors, l'intérieur et l'extérieur, la science et la nature, le conscient et l'inconscient. Si l'exotérisme est ce qui est perceptible directement ou à l'aide d'outils matériels, explicite, quantifiable ou scientifiquement mesurable, l'ésotérisme est un ensemble de connaissances cachées, révélées à une élite d'initiés, ensemble qui forme la doctrine métaphysique. Selon Julius Evola, la compréhension intime des principes de la doctrine est destinée à un petit nombre d'élus en raison du danger intrinsèque à toute connaissance signifiante inaccessible directement par les voies de la raison.

La doctrine métaphysique stipule que c'est l'union de la volonté, du savoir et de la pratique de l'enseignement reçu par l'initié qui ouvre l'accès vers les niveaux de réalité cachés derrière les apparences du réel. Le chemin inconnu d'avance, non cartographié, qui se dévoile au fur et à mesure de l'avancement, est parsemé d'innombrables épreuves et détours que l'initié apprend à déjouer. Par analogie, en psychanalyse ce sont les conditions de la cure qui permettent un accès relativement sécurisé à l'*Unheimlich*. Le non respect des règles expose au danger de précariser les limites identitaires du patient ou d'être saisi brutalement par l'inconscient pour être projeté « *hors de soi* », plus précisément livré aux pulsions naturelles qui guettent celui qui ne contrôle plus ses limites. Dans la métaphysique traditionnelle, par contre, la précarité des limites est loin d'être une disposition nécessairement pathologique ou négative, le psychisme étant simplement un sous-système ouvert, recelant des ressources insoupçonnées pour voyager entre le Monde et le ou les Supra-mondes à la recherche de l'Unité primordiale (autrement dit du Paradis narcissique perdu). Certains psychanalystes, comme Michel de M'Uzan, ont également exploré le sentiment de flottement des limites entre les mondes, avec une connotation d'étrangeté, non pas sur le mode clinique mais sur celui du saisissement originel de l'artiste au sens large (y compris de l'artisan psychanalyste).

En considérant cette perspective et malgré certains aspects réducteurs de la métapsychologie, l'étude comparative des processus ésotériques et de la cure psychanalytique révèle d'étonnantes correspondances, dont je vais développer quelques aspects tout au long de cet exposé.

Tout d'abord, pour revenir au discours ésotérique, celui-ci va insister sur « *l'homologie des niveaux de l'Être (...) qui ne peut s'expliquer que par le postulat d'une Unité primordiale, toujours présente encore qu'occultée (...) C'est pourquoi la perspective métaphysique ne peut être que celle dans laquelle tous les contraires trouvent résolution de leur antagonisme apparent, y compris ces contraires irréductibles que semblent être, pour la conscience exotérique tout au moins, le Monde et le Supra-monde. Cette puissante construction intellectuelle (est) classiquement traduite sur le mode sensible par l'image du cercle* » (Evola cité par Lippi, 1998, p.30). Au-delà de certaines prises de positions discutables présentes dans sa vie et son œuvre, Evola, métaphysicien et penseur politique, s'insurge contre le dualisme irréductible de la conscience exotérique du monde moderne. Ici, les hommes, conditionnés au rationalisme scientifique qui standardise les jugements, obnubilés par des pratiques de consommation irresponsables, se sont coupé des influences spirituelles que recèle l'ésotérisme pour se livrer à l'individualisme, au matérialisme et à sa rhétorique stérile et morbide. Ce processus a culminé au XXe siècle dans deux guerres mondiales et de nombreux conflits et destructions de masse. Par contraste, il dégage de l'étude comparative des doctrines de la Tradition spirituelle trois catégories de sagesse fondamentales et transversales, embrassant les époques et les civilisations les plus variées : le symbole, le mythe et le rite.

Or, à la base même de l'art ésotérique on retrouve précisément ces trois catégories qui sont autant de matériaux de savoir universels. Au-delà des perceptions profanes qui ne peuvent accéder qu'à l'esthétisme immédiatement perceptible de ces créations, s'ouvre la voie de l'initié, la vision de sa quête, le cheminement vers l'unité perdue dans la fragmentation du monde et révélé par le travail des initiateurs à l'aide de ces matériaux. Dans toute culture il existe donc au moins trois composantes ou supports équivalents, dont les principes fondateurs sont à la fois immuables, normatifs et déclinables à l'infini, dont deux modes de structuration anthropologique de l'imaginaire que sont le symbole et le mythe, et une instance qui permet leur actualisation : le rite. « *Le symbole, le mythe et le rite expriment sur des plans différents et avec les moyens qui leur sont propres, un système complexe d'affirmations cohérentes sur la réalité ultime des choses, système qu'on peut considérer comme constituant une métaphysique.* » (ibid. p. 24).

2.1 LE MODE D'EXPRESSION SYMBOLIQUE



Fig. 3 - Attrape-icône (2011)

Le symbole peut se définir selon plusieurs points de vue. En tant que représentation d'une réalité concrète, il ne renvoie à aucune réalité invisible ou dimension subtile. En tant qu'idéalisation du monde concret, il est flottement archétypal désincarné, conservant le référent sémantique seul. Je retiens ici une troisième qualité du symbole, opérative et multidimensionnelle, qui fait que chaque réalité concrète est la manifestation d'une réalité sur un plan subtil, invisible. Cette voie d'accès privilégiée à la Connaissance, soit à des vérités d'ordre métaphysique, est accessible grâce à l'intuition intellectuelle.

Connaître symboliquement revient ainsi à changer de niveau de conscience, à plonger dans l'ordonnement même du Monde, loin d'une création arbitraire. René Guénon (ibid. pp 24-25) évoque le caractère naturel et universel du symbole : « *Le véritable symbolisme, loin d'être inventé artificiellement par l'homme, se trouve dans la nature même ou, pour mieux dire, c'est la nature toute entière qui n'est qu'un symbole des réalités transcendantes.* » Quant à Luc Benoist (ibid.), il définit la science des symboles comme « *la correspondance qui existe entre les divers ordres de réalité, naturelle et surnaturelle, la naturelle n'étant alors considérée que comme l'extériorisation du surnaturel.* » Pour Mircea Eliade l'homme de la société archaïque baigne dans le symbolisme par : « *le fait même de vivre (...) dans un monde créé par des êtres surnaturels (où) son village ou sa maison est l'image du cosmos.* » (ibid.).

En guise d'illustration de ces propos, voir l'image d'une création personnelle (Fig. 3 ci-dessus) hybridant des symboles qui plongent leurs racines dans les similitudes fondamentales de l'humanité, indépendants de leur *Weltanschauung* d'origine (l'attrapeur de rêve ailé, tissé en cercle à la manière d'une toile d'araignée – symbole de tout processus d'engendrement, dont le centre se clôture par un icône orthodoxe représentant la Vierge et l'Enfant – symbole de la maternité).

Quant au sens donné par Freud au symbolique, le Vocabulaire de la psychanalyse de Laplanche et Pontalis (2009) relève les traits suivants (p. 478-479) : en lien avec l'interprétation des rêves où les symboles apparaissent comme des éléments muets (le sujet étant incapable de fournir des associations à leur propos) ; en tant que rapport constant entre un élément manifeste et sa ou ses traductions, constance qui se retrouve dans de multiples formes d'expression (mythes, folklore, religion) et dans des aires culturelles éloignées les unes des autres ; échappe aux prises de l'initiative individuelle (qui peut choisir parmi les sens d'un symbole mais non en créer de nouveaux) ; ce rapport constant est fondé soit sur l'analogie soit sur l'allusion ; dans de nombreux symboles viennent se condenser des relations multiples entre symbolisé et symbole.

On voit qu'au-delà de la diversité des cultures, les symboles appartiennent à un langage commun : l'interprétation des rêves s'appuie aussi bien sur les associations du rêveur que sur une interprétation indépendante des symboles évoqués. Selon Jung, cette langue commune appartient elle-même à l'inconscient collectif où elle se cristallise sous la forme d'archétypes et s'organise pour former des corpus de connaissance, c'est-à-dire des mythes.

2.2 LE MODE D'EXPRESSION MYTHOLOGIQUE

Le mythe est un modèle exemplaire qui relate « *l'histoire sacrée d'un événement primordial qui a eu lieu au commencement du Temps, ab initio* » (Eliade, 1965, p. 84). Pour Evola, il serait un impératif humain qui découle d'un processus éminemment projectif « *où les puissances mêmes qui forment les choses agissaient sur la faculté plastique d'une imagination partiellement dissociée des sens corporels, pour se dramatiser en images et en symboles qui s'insinuaient dans la trame de l'expérience sensible et la complétaient avec des significations spirituelles.* » (cité par Lippi, 1998, p. 25)



Fig. 4 – « La Chute d'Icare » de Jacob Peter Gowi (1636), d'après Rubens

Par mythe l'auteur entend ici le sens particulier d'une idée dont la force de persuasion se situe dans un autre registre que rationnel, et qui s'impose par la force d'évocation qu'elle condense, donc par sa capacité à se traduire en actions signifiantes.

Dans la représentation en Fig. 4, la bouche d'Icare, criant le nom de son père, « est engloutie dans l'onde azurée », déclame Ovide dans ses *Métamorphoses* (traduction de G. Lafaye, Gallimard, 2002). Lecture et illustration possibles d'une thématique universelle : la mort guette celui qui transgresse les Lois de la Nature transmises par la sagesse initiatrice du père (qui lui-même pourrait l'avoir reçu *ab initio* du Saint-Esprit...).

Enfin, Evola affirme que « *l'aspect le plus important de la spiritualité du monde antique risque de rester lettre morte pour nous si, épousant le préjugé positiviste, nous ne voyons dans le mythe et dans le symbole que des figurations fantastiques, arbitraires et superstitieuses, ayant tout au plus une valeur artistique.* » (ibid.)

Dans l'histoire des civilisations, ces corpus de comptes-rendus de vécus, transmis par réélaboration dans un discours logique (contes, légendes, histoires...) s'organisent dans de véritables « *prêt-à-porter* » symboliques (selon le terme utilisé par Boccara, 2002). Aujourd'hui, nous continuons à nous référer à ces corpus dans toutes les sociétés humaines, et de nombreuses études pluridisciplinaires ont mis en évidence leurs similitudes fondamentales. Quant au vécu mythique, Boccara le définit comme une rencontre entre un être mythique archétypal et n'importe quel membre vivant d'un groupe, sujet qui se métamorphose pour devenir cet être, qui possède par ailleurs des formes d'expression transmises propres, anonymes, atemporelles et non reliées à une expérience personnelle. Ce vécu métaphorique permet à celui qui l'expérimente de devenir mythique lui-même, de prendre conscience de sa place dans le mythe et donc dans le monde d'ici-bas (appelé aussi monde du milieu dans de nombreuses sociétés traditionnelles). Dans ce sens, le bouddhisme enseigne que tout être est un bouddha, car ce statut sacré d'éveillé ne serait qu'une prise de conscience soudaine, au milieu d'un monde dominé par la raison, de la nature mythique du soi.

Selon Boccara, les concepts fondamentaux de Freud sont eux-mêmes mythiques, du fait qu'ils proposent une interprétation du réel en termes subjectifs « *présentant par là-même la première critique moderne du point aveugle de la science : celui d'une description objective du réel, indépendante de sa perception par un sujet.* » (2002, p. 81) Car si le réel est un monde indépendant du sujet, sa perception est forcément subjective (passe par l'intermédiaire du sujet). Quant au caractère épistémologique du mythe, il suffit de se référer à l'explication de la naissance du totémisme à travers le mythe d'Œdipe ou à la théorie des pulsions, que Freud qualifie de « *notre mythologie* ». Pourtant, prisonnier de son temps, des velléités scientistes de sa culture qui oppose barbares aux civilisés, Freud rejette une quelconque ressemblance de sa conception du mythe avec la pensée mythique traditionnelle des peuples dits « primitifs ». Elle ressort néanmoins avec force de ses écrits.

Le symbole et le mythe relèvent donc d'un ordre de significations supra-mondaines dissimulées derrière chaque chose du monde des apparences – objets, être vivants ou communautés humaines – significations qui se présentent continuellement à nous pour être relus, revécues et réactualisées. Selon les traditionnistes, c'est la condition fondamentale d'une vie bénéfique et équilibrée. Le rite intervient ainsi lorsqu'il s'agit de mettre en œuvre la réélaboration symbolique du mythe : « *Rites et cérémonies variées servent à actualiser et à alimenter cette influence originelle qui, de par sa nature, apparaît comme un principe de salut, de fortune, de félicité.* » (Evola, cité par Lippi, 1998, p. 26).

2.3 LE RITE : VÉCUS CALCULÉS OU SPONTANÉS

Fig. 5 – Aujourd'hui, la forêt m'a prêté des yeux



Répétition de l'origine, sortie hors du temps, aller-retour dans le monde de la mort, le rite est l'expression de contenus mythiques dans une forme scénarisée, calculé ou spontané. Cette répétition dynamique du mythe originel, en spirale plutôt que circulaire, c'est-à-dire tridimensionnelle (s'inscrivant dans une évolution spatio-temporelle cyclique), est une manière de rendre agissante, ici et maintenant, la puissance créatrice ou guérissante des archétypes mythiques, en se laissant posséder par elle.

Les anneaux de croissance des arbres, avec leurs dimensions horizontales et verticales, m'apparaissent comme une métaphore pertinente de cette répétition toujours renouvelée et créatrice de matière, dans le respect des principes originels et immuables, attributs du modèle archétypal agissant au commencement (voir en Fig.5 la photo que j'ai réalisée ce printemps, dans le cadre d'un atelier chamanique sur le thème de la mort).

Jung relie pulsions agissantes et archétypes, qui ne serait que le résultat d'une tendance instinctive ramenée au grand jour par des modes de représentation universellement accessibles. Pour lui, avant d'avoir été une représentation, l'archétype a été un acte ou un ensemble d'actes, conception qui le rapproche de la phrase empruntée par Freud au Faust de Goethe (dans Totem et Tabou) : « *Au commencement était l'action* ». L'invocation de l'archétype au sein des rituels permet par la suite de se connecter périodiquement à la pulsion qu'il représente, avec tout ce qu'elle implique en termes de circulation d'énergies. C'est ainsi que, pour Pierre Gordon, la pulsion-archétype est aussi bien un outil d'ancrage que de transcendance : « *l'univers rituel est un secteur du monde physique où les êtres et les objets sont vus comme immergés dans l'énergie transcendante et se trouvent, par la suite, identifiés ontologiquement avec les dynamismes propres à la surnature.* » (cité par Lippi, 1998, p. 26). Et, pour en

référer à la conception d'Evola : « *Tout culte traditionnel vise essentiellement à l'actualisation de la présence réelle d'une certaine activité suprasensible dans un milieu donné, ou bien à la transmission participative à un individu ou à un groupe de l'influence spirituelle correspondante.* » (ibid.)

Le rite a simultanément une valeur symbolique, analogique, virtuelle et imaginaire – idéale et réelle, d'intention (de signification) et de réalisation (pragmatique). Selon les traditionnistes, un rite bien interprété se prête à l'exégèse et donc à la recherche métaphysique au même titre que le symbole et le mythe. Mais pour que les résultats de cette recherche restent enracinés au mouvement fluide et vivant qui circule entre la nature et la surnature, il faut dépasser la compilation savante, fragmentée et profane de l'expert en dissection. Le chercheur doit impliquer sa personne et son humanité, en appeler à sa propre faculté d'« *illumination* ». Or, la mobilisation de cette faculté passe par les voies de l'intuition intellectuelle et des ressentis psychocorporels, confrontant les pulsions les plus enfouies, et non par celles de la raison qui sépare les choses (selon les croyances et les pratiques des modernes, dont Freud dans sa théorisation).

3. DE LA CURE ESOTÉRIQUE

J'ai choisi ici de parler de la cure ésotérique, soit de la quête d'un sens caché dans un monde invisible en vue de la guérison ou d'un accomplissement personnel, en référence à la cure chamanistique, telle que rapportée par Lévy-Strauss, par analogie avec la cure psychanalytique. Cette vision a été introduite dans un article célèbre écrit en 1949, sur la base de l'analyse d'un chant chamanique d'accouchement des indiens Kunas de Panama (publiée par Holmer et Wassen en 1947). D'emblée, Lévy-Strauss précise que « la cure du chamane n'est pas une quelconque magie : c'est l'analogue de la démarche du psychanalyste freudien. » Preuve en sont les conceptions et les rituels de guérison des maladies mentales, conceptions et rituels qui mobilisent le pouvoir guérisseur des cosmogonies traditionnelles, et dont Freud n'aurait fait qu'une traduction en termes nouveaux. L'auteur poursuit avec l'exemple rapporté des Kunas, qui peut se résumer brièvement comme suit : une femme a de la peine à accoucher ; le chamane chante puis rapporte un récit métaphorique relatant son voyage surnaturel à la recherche de l'âme perdue, attirée dans l'au-delà par des esprits malfaisants, âme qu'il aide à réintégrer le corps malade ; la femme accouche. Il n'y a aucune manipulation du corps dans ce processus ; le chamane s'en remet au seul discours pour induire la guérison. Pourtant, le monde des esprits et le monde biologique sont sollicités pour résoudre un trouble physiologique dans un processus à caractère psychologique et social. « *En exposant les causes de la maladie, et en racontant ses aventures dans l'au-delà, le sorcier évoque, chez son auditoire, des représentations familières empruntées aux croyances et aux mythes qui sont le patrimoine du groupe social tout entier. D'ailleurs, c'est en assistant à de telles cures, qui ont un caractère public, que l'adolescent s'initie en détail aux croyances collectives.* »

Par rapport à la cure psychanalytique, Lévy-Strauss identifie des ressemblances troublantes :

- L'origine de la maladie est identifiée comme étant psychologique et nécessitant un traitement de même nature
- Le malade fait appel au médecin / chamane, dont l'autorité est sanctionnée par le groupe, pour l'aider à réintégrer le groupe dont il se sent exclu
- Dans les deux cas, il s'agit d'extraire du malade des événements significatifs oubliés qui continuent à influencer les ressentis, les représentations et la santé actuelle du patient

« Or, qu'est-ce qu'une histoire assignée à une époque très ancienne, si ancienne souvent, que même son souvenir est perdu, mais qui continue, cependant, à expliquer – mieux que des événements plus récents – les caractères de ce qui se passe actuellement ? Très exactement, ce que les sociologues appellent un mythe. »

Concernant la différence des rôles, passif dans le cas du psychanalyste, actif dans celui du chamane, la différence ne serait pas finalement si grande, puisque l'interprétation du psychanalyste ramène l'origine des troubles au contexte mythologique de la petite enfance du patient. Dans les deux cures il y a donc production d'un mythe, avec cette différence que, chez les Cunas, *« il s'agit d'un mythe tout fait, connu de tous et perpétué par la tradition, que le sorcier se contente d'adapter à un cas particulier ; disons, pour être plus précis encore, de traduire dans un langage qui ait un sens pour le malade et lui permettant de nommer, et donc de comprendre – peut-être ainsi de dominer – des douleurs qui étaient jusqu'alors inexprimables, au propre et au figuré. »* Je trouve que cette affirmation suscite au moins une critique : la différence évoquée n'en est pas une car, à mon avis, dans la psychanalyse il s'agit également d'adhérer à un système de croyances reposant sur des mythes fondateurs ayant cours dans la culture occidentale, dont tout particulièrement le mythe œdipien. L'interprétation du psychanalyste pourrait dès lors être conçue comme l'adaptation de ce système au cas particulier de l'analysant. Les formules utilisées par Lévy-Strauss *« traduire dans un langage qui ait un sens pour le malade... »*, donner sens pour comprendre et dominer ce qui était jusqu'alors inexprimable... peuvent tout aussi bien s'appliquer à la cure psychanalytique. D'ailleurs, l'auteur nuancera son propos dans ce sens par la suite.

Lévy-Strauss mentionne encore l'aventure du psychologue et anthropologue Kilton Stewart, raconté par celui-ci dans son livre *Pygmies and Dream Giants* (Les Pygmées et les Géants du rêve, New York, 1954). Stewart s'était rendu chez les Négritos, ou Pygmées des Philippines, pour étudier leur structure mentale par des méthodes voisines de celles de la psychanalyse. Les sorciers du groupe l'avaient accueilli comme l'un des leurs et, à sa surprise, étaient intervenus fort pertinemment dans ses analyses, démontrant leur compréhension et maîtrise des techniques utilisées par Stewart. Lévy-Strauss place les interventions de Stewart comme la cure chamanistique en général dans le cadre de la psychothérapie collective, dont le psychodrame, où plusieurs membres du groupe incarnent des

figures archétypales adaptées au mythe du patient, pour le soustraire aux forces obscures et activer des ressources de guérison. Si cette participation collective est possible c'est en raison des similitudes fondamentales entre les situations critiques intrinsèques à notre condition humaine. Lévy-Strauss cite Stewart : « *Comme à Paris et à Vienne, les psychiatres négritos aidaient le malade à retrouver des situations et des incidents appartenant à un passé lointain et oublié, des événements douloureux enfouis dans les couches les plus anciennes de cette expérience accumulée qu'exprime la personnalité.* »

Mais ce qui m'intéresse tout particulièrement ici est ce qui s'est passé à la fin du traitement. Avant de simplement ramener le malade à sa conscience éveillée, « *il fallait que l'esprit de la maladie ait fait un présent à sa victime, sous forme d'un nouveau rythme de tambour, d'une danse ou d'un chant. Selon la théorie indigène, il ne suffit donc pas que l'infériorité sociale, due à la maladie, soit effacée ; elle doit se transformer en avantage positif, supériorité sociale de la nature de celle que nous reconnaissons à l'artiste créateur.* »

Et à Lévy-Strauss de conclure que les Négritos des jungles de Bataan ont compris que la transfiguration du trouble en œuvre d'art est un moyen de le dissiper. Aujourd'hui j'irais encore plus loin avec nombre d'auteurs qui se sont penchés sur la question du processus artistique, aussi bien dans le chamanisme que dans la psychanalyse, en disant que cette transfiguration n'est pas nécessairement réservée aux cas cliniques « lourds » mais aussi à ceux qui cherchent à rétablir les connexions perdues entre le Monde et le Supra-monde, à renouer avec les mythes originaux et la nature, au travers des rites de récréation individuels et collectifs. Le geste artistique d'origine multiple dont il est question chez les Négritos, tissant des messages multidimensionnels, venus d'ici et d'ailleurs simultanément, est un rite par excellence, qui déploie ses effets en dehors des contraintes de performativité esthétique ou conventionnelle ; il est au-dessus de la critique rationnelle ; il est simplement porteur de vie et possède les caractéristiques des processus primaires de la métapsychologie ; il représente l'individu en tant qu'œuvre d'art unique et authentique en soi, aussi bien sur un plan subtil que personnel et collectif. Par ce geste rituel, le sujet accède un bref instant à l'état originel, s'identifie à un archétype pour y puiser les ressources de guérison dont il a besoin, puis réintègre à nouveau le monde dual – et ce cycle se répète dans un mouvement circulaire aussi souvent que nécessaire. Enfin, ce geste rituel est par excellence porteur de *la jouissance qui n'existe pas*, au sens lacanien du terme.

Nasio (2001) se demande après avoir assisté au ballet « L'Après-Midi d'un faune » où se trouvait la jouissance dans ce spectacle. Était-elle dans le regard des spectateurs ? Était-elle dans le corps des danseurs ? La réponse le saisit pendant la nuit : pour lui, la jouissance était à situer dans le pied du danseur Bortoluzzi à un moment très éphémère de la séquence culminante du spectacle. « *D'abord parce que (à ce moment) le pied du danseur concentrait toute la tension du corps en équilibre. Et puis, parce que Bortoluzzi avait tellement travaillé son corps et s'en était tellement servi (...) imaginez la*

discipline et la rigueur de cet homme qui de plus était déjà un artiste confirmé – que je n’hésiterais pas à dire que Bortoluzzi avait perdu ce pied, que du point de vue de la jouissance il s’en séparait sans cesse. Le pied était devenu le lieu du corps qui n’appartient déjà plus au danseur. » (p. 171-172) Nasio situe la perte ici non pas dans le rapport nourrisson-mère mais dans un ordre relatif à la sublimation et à l’art. La discipline à laquelle doit se soumettre le corps de l’artiste représente l’incidence signifiante, alors que les heures et les jours de travail pour enfin arriver à saisir le point exact et harmonieux « où le pied effleure le sol avec art » représentent la répétition signifiante, qui a fini par engendrer la perte du pied du danseur. Car si on peut effleurer brièvement l’Unité, on ne peut y demeurer tant que nous habitons le monde du milieu ; c’est ce qu’il propose après sa première leçon sur la théorie de Lacan : de la jouissance le sujet est exclu, ou, autrement dit, s’il peut en avoir le goût ou l’usage par des brefs incursions dans le supra-monde, il est exclu qu’il y demeure tant qu’il n’est pas mort. Le psychanalyste comme le chamane vont aller chercher les ressources utiles au processus de guérison à la manière d’un boomerang, qui revient près du point de départ. Mais si de ce fait nous sommes condamnés à l’éternel retour, il n’est pas nécessaire que celui-ci soit tragiquement nietzschéen ou tragiquement freudien ! Nous pouvons décider de l’entreprendre délibérément, comme dans les sociétés de la Tradition, en sacralisant à nouveau le sens de notre l’existence et en l’inscrivant dans un ordre cyclique constitutif de notre nature.

Un autre bel exemple d’expression artistique de perte de jouissance dans le geste est la calligraphie Zen au service de la maîtrise du Hara dans les arts martiaux ésotériques (Dürckheim, 1974). Le hara correspond à un point qui se situe au milieu de l’abdomen en-dessous du nombril et qui sert de centre de gravité en même temps que de point de concentration de l’énergie subtile du corps (le ki).

Fig. 6 – Représentation du hara (anonyme)



Tout l’art est d’apprendre à le sentir, à l’exercer et à le projeter en focalisant le ki à cet endroit. Le hara peut-être représenté par un cercle dont le centre est considéré comme le point unique d’équilibre de l’ensemble de l’énergie vitale du corps, permettant de développer puissance, rapidité et précision dans les gestes (Fig. 6). Ce point est le lieu géométrique, spirituel et psychique où les lois de l’esprit et du corps se conjuguent. Sa connaissance, nécessitant des années d’entraînement et de discipline, permet une

coordination mentale et physique du même type que celle obtenue par le danseur Bortoluzzi au moment même où il transcende la technique pour perdre son pied (à défaut de pouvoir le prendre pour toujours, rajouterait peut-être Lacan...). On peut dire ici que la jouissance est dans la main qui trace le trait autant que dans le bout du pinceau qui est animé par cette main, à l’instant précis où le geste est accompli d’un seul mouvement, après des heures de méditation.

4. FASCINATION POUR LA CIRCULARITÉ

« *Un univers prend naissance en son centre, il s'étend d'un point central qui en est le nombril* » nous dit Mircea Eliade (Le sacré et le profane, 1965, p.44), se référant à la conception du Rig Veda, puis à la tradition juive dans laquelle c'est à partir d'un embryon (soit d'un point) que le Très Saint a créé le monde, pour ensuite le répandre à la ronde dans les directions cardinales. Eliade nous explique qu'il en est ainsi dans la cosmologie de l'ensemble des sociétés traditionnelles parce que le centre (ou le cercle condensé) est « *la place où s'effectue une rupture de niveau, où l'espace devient sacré, réel par excellence. Une création implique surabondance de réalité, autrement dit irruption du sacré dans le monde.* » (ibid. p. 45). Le centre duquel émane la création, par cercles de plus en plus larges, représente l'archétype même de tout geste créateur humain, indépendamment de son plan de référence. L'humain habitant son geste se retrouve par succession d'allers-retours au centre du monde, soit à la source du tout, que ce geste soit mystique, poétique, physique, chamanique ou psychanalytique. Le Zen va plus loin, puisqu'il étend la possibilité d'habiter le geste de manière sacré aux activités quotidiennes les plus triviales, suivant l'intention qui leur est donnée. Il est ainsi possible de créer un espace sacré en balayant ou en épluchant des pommes de terre ! « Pourquoi travailles-tu si dur ? » demande le passant à une vieille femme qui fait sécher des légumes au soleil. « Parce que je suis là ! », répond-t-elle. « Mais pourquoi travailler sous un soleil si brûlant ? », insiste le passant. « Parce que le soleil est là », dit-elle simplement (histoire adaptée de Tsai Chich Chung, 1990, p. 54). Quand la boucle est bouclée, le sacré fait irruption dans les circonstances les plus improbables.

Maints rites célèbrent la répétition annuelle de la cosmogonie du jour où la création du monde a eu lieu. Le concept d'un temps linéaire et irréversible découlant de la nécessité de sa quantification



**Fig. 7 - Bhaktivedanta Book Trust, 1987,
(Roob, 2005, p. 178)**

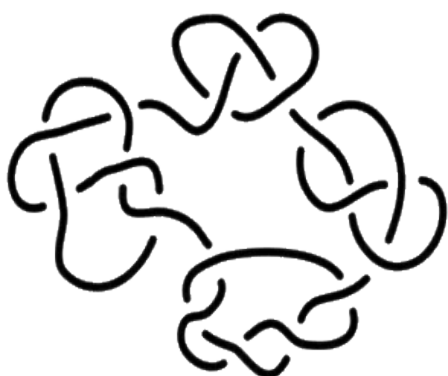
marchande, est une représentation moderne, une réification destructrice de sens pour les sociétés traditionnelles, qui lui substituent la conception cyclique prévalant à l'origine. Julius Evola précise que le temps sacré « *n'est pas une quantité mais une qualité ; il n'est pas une série mais un rythme. Il ne s'écoule pas uniformément et indéfiniment mais se fracture en cycles, en périodes, dont chaque moment a un sens donc une valeur spécifique par rapport à tous les autres moments, une individualité vivante et une fonctionnalité propre.* » (cité par Lippi, p. 30) Cyclique, le temps de la Tradition s'inscrit dans une circularité dynamique et ascensionnelle, ce qui suffit à le distinguer, encore une fois, de l'éternel retour nietzschéen.

Qualifié, il se divise en périodes dont chacune correspond à l'actualisation des potentialités éternellement présentes dans l'Unité originelle.

L'image de la page précédente (Fig. 7) est une parabole hindoue de l'homme en tant qu'attelage porté par des roues. Le voyageur est le Soi (le noyau divin dans le cœur de l'homme), le quadrigé représente le corps, le conducteur, les facultés intuitives et cognitives, les rênes sont celles de la pensée alors que les cheveux incarnent les cinq sens au contact de l'objet de perception, soit la route.

5. LE CERCLE ET LA PSYCHANALYSE

C'est vers Lacan que je me suis tournée pour faire la transition entre le chapitre précédent et la psychanalyse, notamment sur la base d'un article publié en ligne le 17 décembre 2009, intitulé *L'art de l'interprétation et le nœud borroméen*, où le psychanalyste Guy Massat donne un aperçu de la topologie lacanienne des nœuds par le cercle et la circularité, en partant de la ligne qui est aussi chez Lacan un symbole de la fente palpitante des orifices érogènes. Pour illustrer son propos, Massat se réfère au raisonnement géométrique formulé par Girard Desargues, mathématicien et ami de Descartes, qui affirmait que toute ligne droite allongée à l'infini de part et d'autre est un cercle. « À l'inverse, on pourrait imaginer resserrer une ligne sur elle-même jusqu'à ce qu'on obtient un point. Pour la métapsychologie, le point représenterait ainsi la condensation et la ligne qui devient cercle un déplacement » (Massat, 2009). Si on considère qu'un nœud simple se définit par trois croisements circulaires, qu'une fois resserré le nœud devient point et que le cercle est fait d'une infinité de nœud-points, le périmètre du cercle peut également se définir par une infinité de nœuds, soit par une infinité de croisements circulaires...



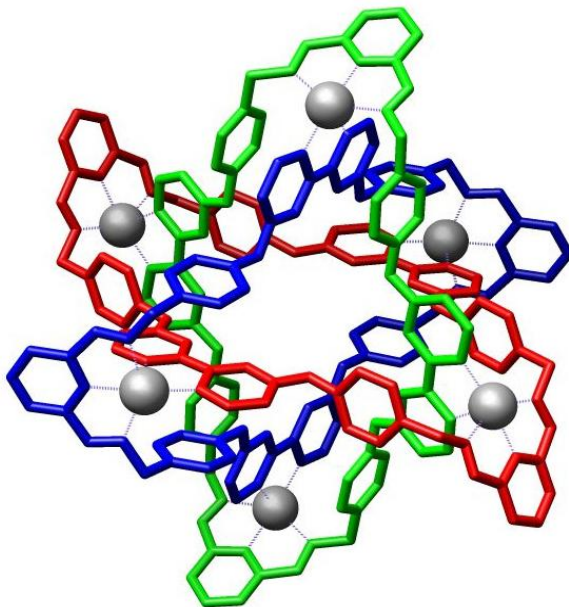
« Dans le monde constamment mouvant de l'inconscient les lignes, selon le principe de Desargues, se ferment sur elles-mêmes. Même si l'on coupe une ligne, ses extrémités continuent d'avancer jusqu'à former d'autres cercles, c'est-à-dire d'autres nœuds, puisqu'il y a toujours mouvement. » (ibid.)

Fig. 8 – Cercle de nœuds simples

D'où la formule de Lacan : « Dans l'inconscient la castration (la coupure) a une fonction de nœud. » (Écrits, p. 685, cité par Massat, 2009). Si le nœud est un croisement où trois points se resserrent, une coupure produirait une action de nouage, soit un nouveau croisement dont chaque partie se ferme pour former de nouveaux nœuds. Coupure et action de nouage se produisent donc simultanément, avec des conséquences opposées, de type creux et plein, dans le conscient respectivement l'inconscient. Ainsi, la coupure-castration est une perte dans le conscient alors que dans l'inconscient

elle devient production. À la question : « *Le but de l'analyse est-il de défaire le nœud ?* », Lacan répond : « *Non, ça tient ferme !* » (Silicet, 1976, p. 60 cité par Massat 2009). Les nœuds ça tient bon. Si on considère l'inconscient comme une dimension en perpétuel mouvement, toute coupure a deux effets possibles : production de croisements supplémentaires ou réduction d'un nœud à un nœud trivial : 0, zéro. Quant au nœud borroméen, « *il est constitué de trois cercles noués de telle manière qu'en coupant l'un quelconque d'entre eux les deux autres se libèrent. Mais aussi, en inversant n'importe quel dessus dessous, on libère un des cercles tandis que les deux autres restent liés. Dans le nœud du fantasme, par exemple, le rond en huit et le rond trivial peuvent s'inverser l'un en l'autre comme peuvent s'inverser le signe et le sens, ou A en non-A et inversement.* » (ibid.)

Fig. 9 – Nœud borroméen construit avec de l'ADN circulaire mitochondrial, ChengMao (université de New York, 1997)



Il existe des nouages borroméens sur des armoiries européennes comme en Afrique, au Japon ou chez les Celtes. Dans l'inconscient, un dessus-dessous borroméen peut se transformer en dessous-dessus par la force d'un traumatisme, par exemple, ou une parole hors norme dont les effets s'avèreraient infinis, comme un instant qui serait éternel. « *Les croisements des nouages dans l'inconscient sont donc des effets abrupts de langage. Un mot, un phonème, un silence, une énigme peuvent opérer l'inversion d'un croisement créant subitement un nouveau*

nouage. Une parole d'apparence insignifiante peut devenir un événement radical dans une existence, même microscopique, et par son obstination joindre les dimensions de l'absolu. » (Massat, 2009)

Et Massat conclut que dans la succession des nouages heureux, tragiques, exaltants, constructifs, désespérants, douloureux ou transformatifs, pour n'en citer qu'un tout petit nombre parmi des possibilités infinies, la topologie lacanienne est résolument tournée vers l'amour. Par exemple, le non-rapport sexuel ouvre la possibilité de tous les rapports sexuels, car toute absence ou perte dans le conscient est toujours opérante au niveau de l'inconscient. « *Cette topologie des nœuds montre que le temps réel dans son insaisissabilité ne s'arrête jamais. Il métamorphose les temps chronologiques dans une pulsation éternelle. Il fait que le vide est les formes et que les formes sont le vide comme dit le Chan.* » (ibid.)



Pour rester dans le Chan, le Satori (illumination) implique un brusque réveil (événement signifiant) qui doit briser l'équilibre de l'esprit. La marée de l'inconscient envahit alors le champ de la conscience ordinaire. *« C'est l'instant où l'esprit fini se réalise enraciné dans l'infini. »* En termes chrétiens, c'est l'instant où l'âme perçoit directement le verbe divin. (Suzuki, 1971, p. 53). En Fig. 10 ci-contre, une autre métaphore possible de la circularité des interactions entre conscient et inconscient. Les astrophysiciens prédisent que ces deux galaxies fusionneront dans 100 millions d'années, une belle cure de durée intersidérale !

Fig. 10 - Galaxies jumelles (Gemini Science Archive, hili)

5.1 OBJETS RITUELS CIRCULAIRES ET PSYCHANALYSE : LE TAMBOUR

Inducteur de transe, le tambour est l'instrument du voyage chamanique par excellence, *l'épouse du chamane*. Contrairement à une croyance répandue, la plupart des traditions chamaniques utilisent les percussions (tambours, hochets) sans leur associer la prise de substances hallucinogènes ou autres drogues réputées faire « voyager ».



Fig. 11 – Marques naturelles et cartographie sacrée

Des études citées par Levet (2009, p. 48) portant sur les effets d'un battement rythmé sur les ondes cérébrales ont trouvé que l'exposition à 4,5 battements par seconde pendant un quart d'heure, de même qu'à une fréquence comprise entre 4-7 hertz, tendraient à induire l'apparition des ondes thêta, les mêmes que celles qui sont produites pendant l'hypnose ou les périodes de sommeil paradoxal. Ces ondes sont classiquement associées aux expériences de « voyage » dans la surnature d'en haut ou d'en bas, voyage dit en état de conscience modifiée. La construction du tambour est un rituel en soi, dont le but est non seulement de fabriquer un instrument mais aussi de le rendre vivant. Car aussi bien pendant sa fabrication que juste après, l'instrument du chamane n'est pas encore symboliquement un esprit ou un support d'esprit animé.

Lorsque j'ai construit mon propre tambour en peau brute non traitée, non décorée (photos de ce chapitre), dans un atelier de trois jours animé par une chamane, nous avons commencé par « rencontrer » les esprits de chaque matière première utilisée : le bois ayant donné le cadre et l'animal ayant donné sa peau. Le but de ces voyages au rythme du tambour de la chamane était de remercier ces esprits et de les prier d'accepter leur nouvelle « maison », nous permettant de l'utiliser dorénavant dans nos futures cérémonies. Cela veut dire créer une alliance entre ces esprits « réincarnés » et le propriétaire du tambour, se mettre d'accord pour que d'autres esprits puissent animer l'instrument au service de l'intention avec laquelle il a été fabriqué (transe, guérison, extractions, recouvrements d'âme, enseignement, etc.)

« *La force du tambour est donc d'être un instrument vivant (le cerf murmure à l'oreille du chamane)* », mais provenant de la mort (l'arbre a été amputé d'une branche ou coupé, l'animal tué – dans mon cas, la chèvre était morte de vieillesse – ce qui n'est pas aussi intense qu'une chasse mythique, certes, mais n'enlève rien à la symbolique de la mort et de la renaissance par transfert de l'esprit dans un objet, lui rendant ainsi une dimension sacrée). Le tambour est

comme le chamane, « prêt à mourir après son ensauvagement pour pouvoir voyager dans le monde des esprits, avant de renaître dans le monde des hommes pour raconter son voyage et accomplir ses différentes missions. » (Levet, 2009, p. 47)

Les messages transmis par l'esprit de l'arbre et celui de l'animal peuvent être dessinés ou gravés sur l'instrument. Mais quoi qu'il en soit, les décorations faites sur le tambour comme ses marques naturelles, représentent ou prennent la signification d'une cartographie de l'univers, qui n'est qu'une variante d'un mythe originel que chacun est libre d'interpréter au gré de son inspiration.

Si le rituel de construction d'un tambour peut s'apparenter à de l'art, en quoi s'apparente-t-il à la psychanalyse ? La chamane en appelle à notre conscience chaque fois qu'un incident de parcours survient, puis nous incite à l'associer librement à divers événements de notre vie ; après tout, en s'animant, le tambour est aussi censé porter une partie de nous-mêmes, et de



loin pas la plus visible (ou consciente). Ainsi, au cours de la délicate opération de découpage et d'étirement des lanières en cuir, différents événements peuvent troubler le travail : il s'agit, en effet, de découper dans la même peau brute que la membrane, 14 mètres ininterrompus de lanière entre deux et trois centimètres de large, avec une paire de ciseaux comme seul outil. Si la lanière est trop mince ou trop sèche, elle casse, si elle est trop large, elle déchire la membrane !

Fig. 12 - Motif de lanières tissées

Il faut ensuite étirer les lanières, qui sont encore très élastiques tant qu'elles sont mouillées, en les accrochant à la poignée d'une porte, puis en utilisant tout son poids et sa force pour les tendre, avant et après tissage, plus de trois heures durant (voir le résultat sur la photo en Fig. 12).

Parmi les contrariétés d'ordre matériel intervenant au cours de ce processus de fabrication, toutes les conditions sont posées pour que leur correspondance symbolique se révèle (ou non) à chacun, souvent dans un mouvement de saisissement et de répétitions signifiantes, sous des formes et représentations qui appartiennent et se réfèrent à sa cosmogonie propre (il n'y a aucune interprétation intempestive, influence ou suggestion de la part de la chamane, qui se contente de nous accompagner à *point nommé* de son tambour). Chez un des participants la lanière s'est cassée cinq fois à cinq endroits différents, de manière brutale, nécessitant de fastidieux re-nouages. La mienne, bien que trop fine par endroits, ne s'est jamais cassée ; par contre, elle a fait plusieurs fois des nœuds très difficiles à réduire à un nœud trivial (!), me

contraignant à un travail d'acceptation et de patience qui a donné lieu à une élaboration symbolique inattendue.

La construction du battant est un rituel à part entière au cours duquel nous nous sommes rendus dans la forêt pour choisir (être choisi ?) et couper une branche contre une offrande (en général, on répand un sachet de tabac au pied de la plante qui fournit le bâton). Si le tambour est *l'épouse du chamane*, le battant incarne l'aspect phallique ; c'est l'objet qui va troubler la quiétude du creux, à travers la mince membrane qui les séparent, en la chauffant et en la faisant vibrer et s'étendre dans toutes les directions à la fois, de l'épicentre à la périphérie, à l'image du premier son de l'univers. D'un point de vue archétypal, ce son est porteur du verbe divin et rend l'esprit perméable aux messages surgis de l'inconscient.



Fig. 13 - Battant en action

Il est aussi fertilisant, porteur de vie, nous renvoyant par là même au fait qu'il n'est pas suffisant d'avoir un principe féminin et un principe masculin pour créer la vie, mais aussi un principe invisible, médiateur de l'interaction dynamique entre les deux premiers.

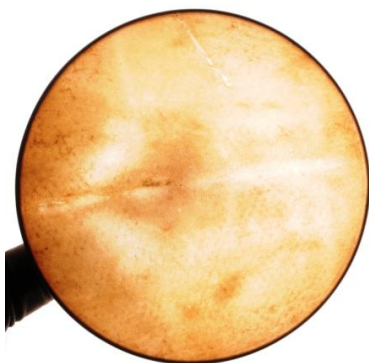
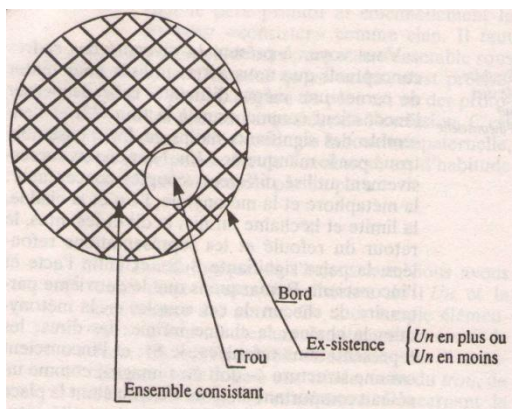


Fig. 14 - Tambour nouveau-né

Le lendemain a lieu la cérémonie d'animation des tambours. Les membranes ont séchées pendant la nuit ; c'est l'heure de vérité. Sur les quatre tambours fabriqués cette fois-là, un a gondolé, sa peau ne s'étant pas bien tendue. Il s'est avéré inutilisable pour son propriétaire, qui a vécu l'incident comme un rejet. Un autre avait une vibration parasite désagréable ; il a fallu deux semaines pour trouver l'origine de cette voix intrusive – un poil oublié dont la correspondance symbolique s'est révélée spontanément au propriétaire de ce tambour.

6. DISCUSSION

Pour Lacan, la jouissance est le moteur de la cure, qui n'est pas « *une pure abstraction mais revêt diverses figures corporelles telles le sein, les fèces, le regard... Toutes représentations figuratives de la jouissance trouvent leur place dans les différents fantasmes construits consciemment ou inconsciemment par l'analysant.* » (Nasio, 2001, p. 56). Le geste de l'artiste, comme celui de l'artisan du sacré, s'inscrit dans cette même logique. Il est mû par la jouissance et c'est la jouissance qui est donnée à voir et à expérimenter dans un mouvement contre-transférentiel (le terme de *jouissance* recouvre ici toute la palette des états émotionnels, de la terreur et du dégoût au plaisir et à l'extase). Les sujets pris dans leur intersubjectivité suivent ainsi la filière du symbolique, pour rattacher les signifiants à des corpus mythologiques qui s'emboîtent les uns dans les autres, de l'individuel présent au collectif le plus archaïque. Ce déplacement du signifiant, rendu intelligible par l'intermédiaire du rite comme de la cure, détermine les sujets « *dans leurs actes, dans leur destin, dans leurs refus, dans leurs aveuglement, dans leurs succès et dans leur sort, nonobstant leurs dons innés et leur acquis social, sans égard pour le caractère ou le sexe* » (Lacan, cité par Nasio, 2001, p. 89). C'est parce que l'inconscient travaille à la répétition qu'il peut connaître la jouissance. Comme toute structure, le monde de l'inconscient est représentable graphiquement (voir Fig. 15) : Lacan le voit à l'image d'une chaîne d'éléments matériellement distincts (signifiants) bien que semblables dans leur appartenance à une même matrice. Les signifiants s'articulent entre eux dans un mouvement de connexion (métonymie) ou de substitution (métaphore, définie ici comme le mécanisme grâce auquel l'inconscient s'extériorise sous la forme d'un signifiant). Quant à la métonymie, c'est le principe qui relie un maillon avec le suivant, construisant la chaîne. Elle permet à la structure de déléguer un signifiant de la trame matricielle, à *point nommé*, en le déplaçant de la trame à la périphérie pour qu'il se « mette » en acte (provoquant la substitution). Le double phénomène de connexion (nouage) et de substitution (rupture et re-nouage) des signifiants entraîne l'actualisation permanente de la structure. Un élément se place à la périphérie et le trou laissé vacant par le signifiant devenu bord et limite de la structure est simultanément



absence dans la chaîne, appel de vide qui remanie l'ensemble. Seule l'absence est opérante !

« *Ce qui se répète est l'occupation de la place du UN. L'élément dans le rôle du UN perd sa singularité et devient identique à l'élément qui l'avait précédé et à celui qui lui succédera.* » (ibid. p. 74)

Fig 15 - Matrice de la Structure : L'Ensemble, le Trou et le Un (Nasio, 2001, p. 82).

Imaginons maintenant que chaque coup du battant sur le tambour provoque un effet de métonymie sonore, dans le sens où la vibration qui en résulte est porteuse d'un signifiant qui se déplace, par inversion de pression, du lieu où le « trou » s'est formé dans la membrane vers la périphérie. Le système entier est ébranlé et se réajuste en permanence à ces ondulations pour tenir bon. En même temps, l'ensemble du processus se reproduit par résonance sur d'autres plans avec lesquels il interagit, le psychisme, la nature et la surnature, par exemple, induisant l'état de jouissance. Imaginons, enfin, un groupe de personnes réunies en cercle qui battent leurs tambours à l'unisson, avec des intentions similaires (selon les indications du chamane ou du rite qui est accompli). Au bout d'un certain temps, nous pouvons faire l'hypothèse que les matrices de l'inconscient des sujets finissent par s'interpénétrer et pulser ensemble, comme s'ils prenaient ensemble le train des signifiants pour remonter la filière jusqu'à la Source. C'est ce qui pourrait faire la force de l'action conjuguée du groupe, chez les Négritos de Stewart comme chez les chamanes urbains d'aujourd'hui. Bien sûr, le tambour n'est pas indispensable pour créer ces conditions. Si les phénomènes répétitifs et circulaires de métonymie et de connexion-substitution se manifestent aussi bien dans la cure ésotérico-chamanistique que dans le psychodrame, dans l'art ou dans la cure psychanalytique, c'est que les rites spécifiques utilisés dans chacun de ces contextes font appel aux mêmes processus d'initiation et tendent vers des buts similaires.

7. CONCLUSION

Arrivée au terme de ce voyage, je me suis demandé s'il était possible de transcender l'éternel retour tragiquement freudien, issu des rapports tumultueux entre le principe de plaisir et le principe de réalité, et si, à côté du monde de l'inconscient, il y avait une once de marge dans notre libre arbitre. En d'autres termes, le sujet est-il entièrement prédéterminé ? Peut-il parfois transgresser la Loi du Père sans subir le sort d'Icare ? Ou alors, toute tentative d'en échapper ne serait qu'une illusion de plus, le précipitant dans les pièges du labyrinthe de Dédale ? Le philosophe roumain G. Liiceanu disait qu'autant l'action de voler est conditionnée par la force de la gravitation, autant la liberté est conditionnée par l'existence des limites. Dans un espace de liberté « pure » il peut arriver n'importe quoi, et c'est justement à cause de cela que tout ou rien peut arriver ! C'est le tout et le rien qui contiennent toutes les potentialités, l'état d'avant la création du monde. Cet état stable, indéterminé et sans limites, que les traditionnistes appellent l'Unité originelle ou la Source, est peut-être le mythe le plus ancien de l'Humanité. Le méta-mythe dans lequel puisent surtout les traditions archaïques et orientales. Dans la voie du tantra, par exemple, il s'agit d'apprendre à reconnaître immédiatement et dans chaque être vivant son essence spirituelle libre de tout conditionnement, de toute limite. L'espace infini en chacun de nous. La difficulté de cette démarche est qu'elle suppose d'emblée « *la mise à nu de l'esprit, l'abandon des stratagèmes de l'intellect et la présence continue dans l'ici et le maintenant.* »

(Odier, 2004, p. 173, Odier) donc de ce que précisément nos limites ne nous permettent pas de faire *d'emblée*. Or, comme nous l'avons vu, ces stratagèmes peuvent être considérés comme des constructions de l'esprit de nature mythologique. Pour les mettre à jour, il faut passer par tous les mythes intermédiaires emboîtés entre le sujet dans l'ici et le maintenant et le méta-mythe. C'est à cette condition qu'on peut les libérer au fur et à mesure qu'ils affleurent, ramenés par le train des signifiants depuis le centre vers la périphérie. Ne retrouve-t-on pas encore une fois le processus psychanalytique ? Est-ce à dire que la psychanalyse a redécouvert le préalable incontournable à toute initiation ésotérique ?

Une ébauche de réponse apparaît lorsqu'on regarde plus attentivement la relation qui s'établit entre le maître tantrique et son disciple, telle que rapportée par Odier (ibid.). Dans une première étape, l'enseignement est classique : étude de textes et exercices de relaxation individuelle. Puis, les entretiens particuliers entre maître et disciples s'intensifient, ainsi que les exercices physiques partagés, comme le yoga tantrique. Leur complicité s'étend progressivement de la sphère cognitive et spirituelle à un partage plus intime, impliquant les premiers contacts corporels. Le but ici est de mettre à jour les tensions relationnelles et de les résoudre au fur et à mesure qu'elles se présentent, par l'abandon progressif des limites personnelles et des perceptions duales (de part et d'autre). Le processus tend vers une confusion des identités et les exercices de la troisième étape visent justement à affronter les *mécanismes de défense* qui affleurent. À caractère ascétique, ces pratiques exigent que l'attention se concentre sur la région du cœur (qui s'obtient par la transe : danse extatique et certaines pratiques d'origine chamanique, comme le yoga du rêve). Enfin, la dernière étape implique un isolement du maître et du disciple pour la transmission des enseignements les plus secrets. Cette présence continue à soi et à l'autre simultanément ouvre la voie vers l'amour absolu, soit un état complet de *fusion / dissolution* qui provoque l'éveil de cet amour en même temps que la libération du lien entre le maître et son disciple, leur permettant de réintégrer la réalité ordinaire (en bouclant une étape supplémentaire de l'éternel retour). Ce n'est peut-être que remplacer des défenses par d'autres, dans une tentative de réajustement identitaire qui rendrait l'expérience supportable. N'empêche qu'au-delà du risque d'asservissement ou de co-dépendance, cette confusion ponctuelle des identités (qui se confondent en même temps à celles de Shiva et Shakti unis dans la même conscience), lorsqu'elle se passe bien, enrichit le disciple « initié » de sa capacité redécouverte à saisir dans un éclair son appartenance au méta-mythe, soit sa propre liberté absolue habitée par l'amour absolu et affranchie de la dualité exotérique véhiculé par les mythes intermédiaires. Ici, la génitalité non seulement y participe activement, mais est intégrée au rite en tant que moyen privilégié d'accéder à l'amour absolu (on peut objecter qu'une structure psychotique risque de s'y perdre).

Chez Freud, au contraire, il est inconcevable d'atteindre le bonheur par la voie de l'amour en conservant la génitalité physique, car celle-ci est dépendante de l'agrément de l'objet. S'il reconnaît que la voie des religieux (comme Saint François d'Assise, dans *Malaise dans la civilisation*) est une

technique susceptible de réaliser le principe du plaisir, en déplaçant la génitalité dans une disposition pour l'amour universel, il en soulève cependant deux réserves capitales : un amour qui ne fait pas de choix perd une partie de sa valeur (se montrant injuste envers son objet) et le fait que les êtres humains ne sont pas tous dignes d'être aimés (on a vu précédemment comment la pratique tantrique travaille ces deux aspects). Pour Freud, le principe de plaisir gouverne dès l'origine les opérations de l'appareil psychique alors que le macrocosme comme le microcosme « *cherche querelle à son programme* ». Programme absolument irréalisable dans la mesure où tout l'ordre de l'univers s'y oppose, le bonheur de l'homme n'étant pas partie des plans de la création. Certains phénomènes épisodiques nous dispensent parfois une jouissance intense, par contraste. Ce n'est de loin pas le cas pour l'état de jouissance lui-même, qui est beaucoup plus *tiède* à vivre.

À mon avis, Freud, comme les modernes et la plupart des contemporains, marqués par une vision pessimiste et fataliste du monde, est resté empêtré dans les mythes intermédiaires, se réfugiant derrière l'apparence de leur déterminisme dual et rigide. De ce fait, on peut regretter qu'il n'a pas su pousser sa démarche jusqu'au bout, c'est-à-dire jusque dans la dimension artistique et totale de sa circularité. Si au moyen de la cure il a abouti à une forme de fusion symbolique et ponctuelle entre analyste et analysant (la cure étant symboligène et donc subjectivante), par l'interpénétration opérante des inconscients respectifs, cette fusion reste partielle et sélective (car tous les êtres ne sont pas dignes d'être psychanalysés et une hiérarchie de pouvoir subsiste entre le psychanalyste et le patient).

Je quitterai ce « tour de carrousel » avec un poème de Lalla, maître tantrique cachemirienne du XIV^e (Odier, 2004 , p. 176), illustré en Fig. 16 par une autre de mes créations récentes.

*Moi, Lalla, en mon cœur
J'ai franchi la porte du jardin.
Ô joie ! J'ai touché Shiva et Shakti enlacés
Et j'ai bu le nectar au lac de leur extase.
Vivante, morte au monde, vivante !
Une fois le soleil coulé, la lune se dessine.
La lune disparue, la Conscience demeure.
La Conscience allée, reste la spatialité.
Les trois chants : frémissement de vie,
liberté sacrée et béatitude s'y dissolvent.*

*Comme la lune allait disparaître
J'ai chanté la folie de mon cœur tourmenté
mis à nu par l'amour de Shiva.
J'ai crié : Je cherche la vérité ! Je cherche la réalité !
Le rubis du Soi éveillé, je m'y suis absorbé
et mon corps est devenu le réceptacle du divin.*



Fig. 16 – Roue médecine à la croix celtique

BIBLIOGRAPHIE

- BOCCARA, M. (2002). La part animale de l'homme : Esquisse d'une théorie du mythe et du chamanisme. Paris : Éd. Economica.
- CHUNG, T.C. (2006). Soyons Zen : au-delà des mots, la liberté de l'esprit ! Saint-Julien-en-Genevois : Paris : Éditions Jouvence.
- DE M'UZAN, M. (1977). De l'art à la mort. Paris : Éditions Gallimard.
- ELIADE, M. (1965). Le sacré et le profane. Paris : Éditions Gallimard.
- FREUD, S. (1971). Malaise dans la civilisation. Paris : Presses Universitaires de France.
- FREUD, S. (2001). Totem et tabou. Paris : Éditions Payot et Rivages.
- HUGUELIT, L. et CHAMBON, O. (2010). Le chamane et le psy : un dialogue entre deux mondes. Paris : Mama Éditions.
- LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J-B. (2009). Vocabulaire de la psychanalyse. Paris : Quadrige / Presses Universitaires de France.
- LEVET, M. (2009). Objets chamaniques et leurs pouvoirs : tous les objets protecteurs et guérisseurs des chamanes du monde entier. Escalquens : Édition TrajectoirE.
- LIPPI, J-P (1998). Julius Evola, métaphysicien et penseur politique : essais d'analyse structurale. Lausanne : Éditions L'Âge de l'Homme.
- MASSAT, G (2010). L'art de l'interprétation et le nœud borroméen. *Publié en ligne sur Psychanalyse-Paris.com*. Accès le 17 avril 2011. http://www.psychanalyse-paris.com/1266-L-art-de-l-interpretation-et.html?var_recherche=lacan%20noeud
- NASIO, J.-D. (2001). Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan. Paris : Éditions Rivage.
- ODIER, D. (2004). Le tantra de la connaissance suprême. Paris : Édition Albin Michel.
- PERRIN, M. (2010). Le chamanisme. Paris : Presses Universitaires de France.
- ROOB, A. (2005). Alchimie et mystique : le cabinet hermétique. Köln : TASCHEN GmbH.
- SCHUMACHER, S. (2007). Le Zen autrement. Édition Albin Michel.
- SUZUKI, D.T. – FROMM, E. et DE MARTINO R. (2009). Bouddhisme Zen et psychanalyse. Paris : Quadrige / Presses Universitaires de France.