Narcissisme et champ transcendantal

Alain Panero

▶ **To cite this version:**

Alain Panero. Narcissisme et champ transcendantal. 2021. hal-03156426

HAL Id: hal-03156426
https://hal.science/hal-03156426

Preprint submitted on 2 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Narcissisme et champ transcendantal

Alain Panero (UPJV/INSPE/CAREF)

L'aventure de Narcisse qui meurt de s'admirer, apparaît comme une forme extrême d'amour de soi, un archi-narcissisme en quelque sorte : Narcisse n'aime pas seulement se regarder de temps en temps, comme chacun d'entre nous, dans la glace ou dans toutes sortes de miroirs que la vie sociale lui offre ; il paraît bel et bien piégé, *une fois pour toutes*, par un reflet qui l'emprisonne et dont la consistance semble être de l'ordre de l'hallucination. De là le constat ovidien de "l'étrangeté de sa folie". C'est sur cette étrangeté ou cette singularité d'un narcissisme *de* Narcisse, difficilement réductible aux concepts forgés par les approches habituelles, notamment celle du psychanalyste et celle du moraliste, que nous insistons ici. Car l'ancrage ou l'"enracinement" de Narcisse dans son reflet, s'il évoque d'abord la perspective d'une subjectivation impossible, finit néanmoins par nous révéler quelque chose du sol originaire que tiennent à distance, depuis toujours, les philosophies du Concept, et que la phénoménologie contemporaine décrit comme un champ transcendantal, à la fois pré-subjectif et pré-objectif.

Introduction

Lorsqu'il nous arrive d'être pris en flagrant délit de narcissisme, cela n'a pas grand-chose à voir avec l'aventure de Narcisse que décrit Ovide dans le livre III des *Métamorphoses*. Car enfin, comment pourrions-nous nous reconnaître dans ce personnage dont le désir est pour le moins curieux ? On se souvient du moment où se noue le drame, lorsque Narcisse tombe dans l'étrange fascination à laquelle il n'échappera plus :

> Il était une source limpide aux eaux brillantes et argentées, que ni les bergers, ni les chèvres (…) ni nul autre bétail n'avait jamais approchée, que n'avait troublée nul oiseau, nulle bête sauvage, nul rameau tombé d'un arbre (…) Elle était entourée de gazon qu'entretenait la proximité de l'eau ; et la forêt empêchait le soleil de jamais réchauffer ces lieux. C'est là que l'enfant [c'est-à-dire Narcisse qui a seize ans], fatigué par l'ardeur de la chasse et par la chaleur, vint s'étendre, attiré par l'aspect du lieu et par la source. Mais tandis qu'il tente d'apaiser sa soif, une autre soif grandit en lui. Pendant qu'il boit, séduit par l'image de sa beauté qu'il aperçoit, il s'éprend d'un reflet sans consistance, il prend pour un corps ce qui n'est qu'une ombre **(1)**.

Si l'on y songe, c'est assez fou de s'amouracher de sa propre image. Et c'est encore plus fou d'en mourir. Car, on le sait, non seulement les choses tournent mal mais elles finissent mal, puisque Narcisse, devenu incapable de s'arracher à sa contemplation, ne mangeant plus, ne dormant plus, s'affaiblit jusqu'à en mourir. Rappelons encore un passage des *Métamorphoses*, le moment du dénouement qui est celui de la mort de Narcisse :

> Ainsi, épuisé par l'amour, il dépérit et peu à peu un feu secret le consume. Maintenant son teint n'offre plus sa blancheur mêlée d'incarnat. Il a perdu sa vigueur et ses forces, et tout ce qui naguère en lui séduisait les yeux (…) La dernière parole de Narcisse, les yeux plongés dans cette eau devenue familière, fut : " Hélas ! Enfant chéri, mon vain amour ! " Puis il posa sa tête fatiguée sur l'herbe verte, et la nuit ferma ces yeux emplis d'admiration pour la beauté de leur maître **(2)**.

Et Ovide termine son récit en précisant que les compagnons de Narcisse ne retrouvèrent pas son corps qui avait disparu, et qu'à la place, ils trouvèrent une fleur, en l'occurrence un narcisse qui est une sorte de jonquille ; ce qui suggère alors une curieuse conception de l'enracinement. Quoi qu'il en soit, il est clair que l'aventure de Narcisse qui meurt de s'admirer, apparaît comme une forme extrême d'amour de soi, un archi-narcissisme en quelque sorte : Narcisse n'aime pas seulement se regarder de temps en temps, comme chacun d'entre nous, dans toutes sortes de

miroirs que lui tendent les circonstances ; il paraît bel et bien piégé, une fois pour toutes, par un reflet qui l'emprisonne et dont la consistance semble être de l'ordre de l'hallucination. De là le constat ovidien de "l'étrangeté de sa folie" **(3)**. C'est sur cette étrangeté ou cette singularité d'un narcissisme *de* Narcisse, difficilement "modélisable", que nous voudrions insister ; ce qui nous conduira à nous interroger, en dernière instance, sur le statut métaphysique de l'image. Car si l'expérience malheureuse de Narcisse évoque d'abord la perspective d'un ratage complet en matière de fondation et de "construction" de soi, elle pourrait néanmoins nous donner à penser qu'il n'y a, en vérité, *pas d'autre fondation possible*.

I. LE NARCISSISME EN GÉNÉRAL

1. La notion psychanalytique de narcissisme

Avant d'entrer dans le cœur du débat et de dire en quoi le narcissisme de Narcisse paraît tout à fait à part, rappelons ce que le psychanalyste mais aussi le moraliste entendent habituellement par narcissisme.

A) UNE NOTION OPÉRATOIRE

Tout d'abord, il est clair que ni le psychanalyste ni le moraliste n'évoquent la figure de Narcisse dans un cadre exégétique, littéraire ou poétique. Il ne s'agit évidemment jamais de suivre plus ou moins fidèlement le récit même d'Ovide. On sait trop bien que l'on peut faire dire à un mythe ce qui nous arrange ou nous rassure sur le sens de notre propre présent.

En fait, la référence à Narcisse est surtout commode dans un contexte psychanalytique parce qu'elle demeure plus ou moins vague, ce qui en fait un concept proprement heuristique, pouvant être remanié ici ou là au gré des recherches, lors de la confrontation toujours évolutive des hypothèses et des faits. C'est cette imprécision constitutive de la notion de narcissisme qui est pointée par le psychanalyste français Lacan lorsqu'il dit, en une formule assez sibylline, que *le terme de narcissisme primaire (...) révèle chez ses inventeurs (...) le plus profond sentiment des latences de la sémantique* **(4)**.

Loin d'être un défaut, l'imprécision serait ici un atout. Il y aurait un certain flou sémantique à assumer, flou positif qui est celui-là même de tout langage courant, et qui permet de faire avancer les connaissances, de recueillir d'abord des intuitions éparses dans le cadre très souple d'un récit plus ou moins mythologique, en vue de les formaliser ultérieurement. Ce qui est peut-être une façon un peu subversive de dire qu'en sciences humaines, les grands inventeurs ou précurseurs - c'est-à-dire, en l'occurrence, Freud - le sont surtout rétrospectivement grâce à l'élément proprement impensé de leur doctrine. Autrement dit, l'excès du signifiant sur le signifié rend nécessairement fécond les discours ou les textes du maître, pourvu que le disciple consente à l'écouter ou à le lire.

Quoi qu'il soit, la notion psychanalytique du narcissisme n'est qu'un outil. Elle a un usage "modélisant" et thérapeutique. Il s'agit de forger des significations qui permettent de clarifier les processus névrotiques. Mais il est vrai que l'on a vite tendance à réifier les hypothèses de travail dès lors que l'observation confirme leur pertinence. Songeons par exemple au fameux complexe d'Œdipe chez Freud ou, en l'occurrence, au "stade du miroir" chez Lacan **(5)**. Sans recul épistémologique, on risque de faire de ces termes ou notions, qui semblent définitivement lestés de tout le poids d'observations répétées, des vérités éternelles ; ce qui serait contre-productif et reviendrait à méconnaître les efforts d'une psychanalyse toujours en train de se

réinventer. Quelles que soient les modélisations du Moi en usage, comment ne pas voir qu'il demeure bien difficile de cerner l'instant même où les choses basculent, où le sujet se reconnaît comme Sujet ? Il y a toujours, en ce point, une sorte d'énigme que même les plus subtiles dialectiques de l'Un et du Multiple, de la Partie et du Tout, du Continu et du Discontinu, ou encore de la Soudaineté et de la Maturation, ne permettent pas d'élucider. Sauf à se payer de mots, il est impossible de savoir autour de quelle image absolument première, à partir de quelle image intime et peut-être immémoriale, à partir de quel "arrêt sur image", chacun d'entre nous a ordonné singulièrement le reste du monde, et fait le partage entre le Moi et le Non-Moi. Redisons-le : il y a tant de conditions, tant de paramètres à prendre en compte que le terme même de narcissisme, d'inspiration mythologique, est surtout une façon de pointer un champ mouvant de réflexions, un nœud de problèmes, une complexité vivante qui toujours et déjà excède la complication des modèles.

B) LA NOTION DE NARCISSISME DANS L'*INTRODUCTION À LA PSYCHANALYSE*

C'est en tout cas dans cet état d'esprit qu'il convient de lire, par exemple, le chapitre 26 de l'*Introduction à la psychanalyse*, chapitre dans lequel Freud tente de définir la notion de narcissisme, avec bien entendu, tout ce que cela implique, comme nous venons de le souligner, d'imprécision positive.

Une chose est sûre : aux yeux du psychanalyste - et également aux yeux du moraliste comme on le verra plus loin - le Moi demeure l'instance incontournable, plus ou moins marquée ou reconnue mais autour de laquelle tout s'articule. Penser le narcissisme revient ainsi, d'une façon ou d'une autre, à répondre à la question : "Qui suis-je ?". Aussi, dans le chapitre 26 de l'*Introduction à la psychanalyse*, intitulé "La théorie de la libido et le *narcissisme*" **(6)**, Freud commence-t-il par distinguer, au niveau du Moi - du sujet, de tout patient, c'est-à-dire de tout homme plus ou moins névrosé -, deux types de tendances ; d'une part, ce qu'il appelle les "tendances sexuelles" (c'est-à-dire la libido) et, d'autre part, les "tendances du moi" (c'est-à-dire les tendances qui découlent de l'instinct de conservation : la faim, la soif). Notons d'ailleurs qu'à ses yeux, le problème n'est pas de savoir jusqu'à quel point l'on peut séparer ces tendances ; il faudrait pour cela savoir ce qu'est l'énergie, s'il y a une énergie originaire, commune, etc., ce qui est une question plus métaphysique que psychanalytique. Pour Freud, la biologie nous montre déjà que la fonction sexuelle, même si elle procure un plaisir intense, le procure au prix de dangers qui ne sont pas toujours bénéfiques pour le moi ; d'où l'idée tout à fait justifiée, dans l'ordre phénoménologique, d'une dissociation visible d'une énergie assez mystérieuse et de l'émergence de deux tendances.

Quoi qu'il en soit, l'essentiel pour Freud est bien de forger des hypothèses opératoires, d'être psychanalytiquement efficace, de toujours penser en tenant compte de l'examen des faits. S'il nomme, d'un côté, "libido", les dépenses d'énergie que le moi consacre aux objets de ses tendances sexuelles, et, d'un autre côté, "intérêt", toutes les autres dépenses d'énergie ayant leur source dans les instincts de conservation **(7)**, ce n'est pas pour le plaisir de faire des distinctions *a priori*, mais parce que cette distinction permet d'être mieux armé, mieux outillé, pour éclairer certaines tensions ou contradictions constitutives de la vie du Moi. C'est dans un tel contexte que Freud précise la notion de "narcissisme" **(8)**. Il est incontestable que, dans certains cas, la libido peut se détourner des objets sexuels qui devraient lui donner satisfaction et les remplacer par le Moi, faire du moi son objet.

> Le mot narcissisme que nous employons pour désigner ce déplacement de la libido, est emprunté à une perversion décrite par P. Näcke et dans laquelle l'individu adulte a pour son propre corps la tendresse dont on entoure généralement un objet sexuel extérieur **(9)**.

Prenant acte de la dimension sexuelle de l'amour de soi, Freud en cherche la logique et rapporte alors ses hésitations et son cheminement intellectuel : à ses yeux, ce déplacement de la libido - car c'est bien d'elle qu'il s'agit et non du simple intérêt de la conservation de soi - sur le Moi ne pouvait pas être quelque chose de contingent, d'exceptionnel, comme une simple anomalie. La possibilité d'un tel état de chose devait attester quelque chose de plus originaire. À ses yeux, il était plus que probable que le narcissisme devait constituer

> l'état général et primitif d'où l'amour des objets n'est sorti qu'ultérieurement, sans amener par son apparition la disparition du narcissisme **(10)**.

Ce que pouvait confirmer le constat d'un certain auto-érotisme : cet auto-érotisme pouvait en effet révéler, dans l'ordre du visible, la phase narcissique de la fixation de la libido. En pédagogue, Freud prend alors une image pour illustrer cette idée d'une distinction entre la libido du moi (qui porte sur le moi, sorte d'auto-érotisme) et la libido objective (qui porte sur les objets) : il compare le Moi à un être protoplasmique qui a des pseudopodes. Cet être protoplasmique peut soit émettre des prolongements soit les retirer et se rouler en boule.

> Or nous assimilons l'émission des prolongements à l'émanation de la libido vers les objets, sa principale masse pouvant rester dans le moi, et nous admettons que dans des circonstances normales la libido du moi se transforme facilement en libido objective, celle-ci pouvant d'ailleurs retourner au moi **(11)**.

Freud précise alors, ce qui rend son propos encore plus concret, encore plus clair et évident, plus persuasif donc, que le sommeil

> est un état dans lequel toutes les énergies, libidineuses aussi bien qu'égoïstes, attachées aux objets, se retirent de ceux-ci et rentrent dans le moi **(12)**.

Ce qui veut dire que le dormeur est le narcissique par excellence.

> Chez le dormeur se trouve reproduit l'état de répartition primitif de la libido : il présente notamment le narcissisme absolu, état dans lequel la libido et l'intérêt du moi vivent unis et inséparables dans le moi se suffisant à lui-même **(13)**.

Voilà donc ce que l'on peut dire en quelques mots d'une première approche, généralement bien connue, ne serait-ce que par ouï-dire, du narcissisme. Venons-en maintenant à une autre approche, aussi connue et quasiment spontanée, celle de la condamnation morale du narcissisme.

2. La condamnation morale du narcissisme

Avant de parler de la condamnation morale du narcissisme par le philosophe français Louis Lavelle (1883-1951), dans un livre intitulé *L'erreur de Narcisse*, précisons que cette approche morale n'est pas nécessairement extérieure à l'approche strictement thérapeutique de la psychanalyse. La psychologie des profondeurs, qui n'est pas une doctrine tombée du ciel, a des dimensions anthropologiques et donc morales, voire moralisantes, ce qui d'ailleurs ne lui enlève rien. D'une façon ou d'une autre, la question du désir est toujours liée à celle de la loi. Si l'on

se réfère au chapitre 26 cité plus haut, on s'aperçoit d'ailleurs que Freud, dans le but de clarifier encore sa notion de narcissisme, éprouve le besoin de la distinguer de celle d'égoïsme. L'égoïsme peut conduire ou non au narcissisme. Un égoïste peut être ouvert au monde et aux autres parce qu'il a besoin d'objets et d'êtres extérieurs qui lui semblent utiles. Mais l'égoïste peut aussi se replier sur lui-même et être alors narcissique **(14)** ; disons que le narcissisme est une satisfaction plus économique, qui implique moins de travail et d'effort, moins de médiations **(15)**.

Cela dit, tandis que le psychanalyste parle de narcissisme et d'égoïsme dans un but thérapeutique clairement défini, celui de traiter certaines névroses ou de mieux déterminer les frontières entre névrose et psychose, le moraliste, lui, le fait de façon très générale, très informelle : il s'adresse à l'humanité entière. Chez Freud, la notion de narcissisme est un véritable outil ; chez le moraliste, elle vaut plutôt comme une sorte de repoussoir, d'anti-idéal. Ainsi, chez Louis Lavelle, métaphysicien et moraliste des années 1930, le narcissisme est assimilé à une anti-sagesse. Dans un livre de 1939 intitulé *L'erreur de Narcisse*, Lavelle essaie de dégager la portée philosophique du récit d'Ovide. Lavelle parle de l'erreur de Narcisse plutôt que de sa folie, ce qui donne à son propos des accents platoniciens : on connaît le fameux "nul n'est méchant volontairement" de Platon qui indique que l'erreur n'est pas la faute **(16)**. En fait, Narcisse n'est qu'un ignorant : il ne sait pas que l'être, c'est l'acte. Lavelle écrira un traité de métaphysique pour montrer qu'être, ce n'est pas seulement contempler mais agir **(17)**. Narcisse est dans l'immédiateté, il veut tout, tout de suite, et méconnaît le pouvoir du temps, du travail, des médiations. Narcisse ignore tout du lent travail du négatif ; il ignore la patience du concept, les dialectiques nécessaires entre la liberté et la nature. Lavelle, qui porte certes ici un jugement métaphysique mais également un jugement moral (il faut prendre le temps, être patient, faire des efforts) compare Narcisse - ce qui peut évoquer les illusions d'une jeunesse ambitieuse et pressée de réussir sans s'en donner tous les moyens - à

> celui qui écrit ses mémoires et qui cherche à jouir de sa propre histoire, avant qu'elle soit finie (…) il désire contempler son être avant de l'avoir lui-même produit ; il veut trouver en soi pour la posséder une existence qui n'est que pure puissance (…) Et l'erreur la plus grave où il puisse tomber, c'est qu'en créant cette apparence de soi, il imagine avoir créé son être véritable **(18)**.

Le philosophe est donc bien un moraliste qui rappelle à l'ordre ceux qui se complairaient dans une conscience d'eux-mêmes trop facile, tronquée et immédiate. Au narcissisme facile, il faut préférer l'action et la difficile construction de soi, et cette construction, aux yeux du philosophe, ne peut être solide que si elle implique autrui. Ici, être narcissique, ce n'est pas tant être égoïste qu'être présomptueux, immodeste. Ce qui est haïssable dans le moi de Narcisse, c'est qu'il veut le mérite, la récompense, sans l'effort ; ce qui fait que son Moi ne peut qu'être formel, illusoire, de l'ordre de l'apparence ; il y manque toute la substantialité du temps, toute l'épaisseur temporelle qui, seule, peut lester la personnalité effective. Le Moi se conquiert au prix d'efforts, d'actions dans le monde mais aussi au prix d'un recueillement et d'une solitude qu'il faut être prêt à supporter. Narcisse n'agit pas, ne crée rien ; c'est une sorte de "belle âme" qui ne veut pas se confronter à la réalité **(19)**. Narcisse, dit Lavelle,

> est condamné à une mort précoce et inutile parce qu'il a voulu obtenir avant de l'avoir mérité ce privilège que la mort seule peut donner à l'homme : de contempler en lui-même son propre ouvrage une fois seulement qu'il est accompli **(20)**.

Ainsi, le narcissisme, même s'il peut être un refuge, une protection, comme le dit Freud, est toujours mis en accusation par le moraliste et même le métaphysicien. Et il est vrai que cette

interprétation générale reste fidèle au récit d'Ovide. L'aventure de Narcisse, son narcissisme, est bien quelque chose de négatif, de péjoratif : son aventure est surtout une mésaventure.

II. LE NARCISSISME *DE* NARCISSE

1. Une chute irréversible

Cela dit, ce qui est frappant si l'on se réfère maintenant au récit même d'Ovide, c'est la dimension anti-dialectique de ce récit. Le narcissisme chez Ovide, contrairement au narcissisme dont nous parle le psychanalyste ou le moraliste, n'est pas l'un des deux termes ou des deux pôles d'un processus. Chez Freud comme chez Lavelle, le narcissisme n'exclut jamais définitivement son contraire. Le narcissisme est en quelque sorte une étape, un moment, une dimension qui coexiste avec une dimension non narcissique. Le narcissisme s'oppose à quelque chose qui s'oppose à lui. Cet aspect oppositionnel confère d'ailleurs au narcissisme son intelligibilité, sa rationalité ; le narcissisme est réintégré dans un procès plus vaste, il prend sens, il n'apparaît pas comme contingent ; il sert de repoussoir à une autre possibilité de l'existence (la libido d'objet chez Freud, la sagesse pratique chez Lavelle).

Mais dans Les *Métamorphoses*, il n'en va pas ainsi. Ce qui arrive au personnage ne paraît pas aussi intelligible. D'une part, on a l'impression d'une contingence radicale : Narcisse aurait pu ne pas être narcissique ; c'est une affaire de hasard : ses pas l'ont guidé jusqu'à la source et il avait soif. Il aurait pu boire ailleurs ou ne pas avoir soif. L'eau aurait pu ne pas être d'une absolue limpidité. Mieux : Narcisse n'a pas toujours été narcissique. Il était plutôt indifférent, insensible à toute beauté, à la beauté de ses camarades ou à celle de la nymphe Echo qui s'efforce vainement de le séduire. Autrement dit, même en devinant les choses, en pressentant une catastrophe, on ne pouvait tout de même pas anticiper intellectuellement ce qui allait arriver à Narcisse. Seuls les dieux peuvent interpréter comme une fatalité ce qui nous apparaît comme inattendu et contingent. Le devin lui-même ne pouvait que prédire une possibilité entre deux destinées également possibles **(21)**.

Ainsi, l'aventure de Narcisse semble résister à toute dialectisation, ce qui en fait justement une aventure et non une simple initiation : on ne paraît pouvoir ni l'anticiper ni la "récupérer" ; elle est un événement inattendu qui atteste l'impuissance du concept, qui déroute nos pouvoirs d'analyse et de synthèse. Même si rétrospectivement, on voit bien ce qui est arrivé à Narcisse, même si on peut reconstruire les choses après coup, ce récit mythologique retrace surtout la constatation impuissante de ce qui a eu lieu ; contrairement aux discours du psychanalyste et du moraliste dont on a le sentiment qu'ils accompagnent un narcissisme en devenir, qui n'est que l'un des termes ou des pôles d'une alternative effective, le discours d'Ovide, lui, - et il convient d'insister sur ce point - fait plutôt état d'un *point de non-retour*, d'un point de décrochage à partir duquel, au-delà duquel, toute perspective d'un retour en arrière, ou simplement d'une coexistence du narcissisme et de son contraire, devient nulle et non avenue. Le narcissisme *de* Narcisse détermine de façon *absolue* un Avant et un Après non chronologiques, non datables ; ce qui sépare alors le narcissisme de son contradictoire n'est plus simplement une négation logique mais une *pure différence* temporelle, ou pour mieux dire, un événement "historial" qui fait sortir le cours de l'histoire de ses gonds, qui semble remplacer, perspective à première vue inimaginable, un être-au-monde par un autre. Et c'est bien cet instant du basculement, de la chute qui, pour notre raison, paraît incompréhensible. Le narcissisme *de* Narcisse, qui était indéductible, est également irréductible. Une fois pris au piège de sa propre image, Narcisse n'a plus le choix d'être ou de ne pas être narcissique, ni même celui d'être à la fois narcissique et non narcissique ; une fois penché sur l'eau de la source,

la chute est irréversible ; il n'y a plus rien à faire : Narcisse ne peut plus s'en sortir. Une fois le processus narcissique enclenché, plus rien ne peut le stopper ; tout est joué ; d'où la dimension tragique de la mésaventure de Narcisse.

Du reste, il est frappant de voir que lorsque le poète anglais John Milton (1608-1674) évoque le thème du narcissisme, il ne se résout pas à nous le présenter, à l'instar d'Ovide, comme une chute sans retour. Dans *Le Paradis perdu*, c'est une femme, Eve, qui se regarde dans l'eau et admire sa propre beauté ; fort heureusement, Adam, demandant à Eve de le regarder, réussit à la détourner de son propre reflet en la sensibilisant, grâce au seul ton de sa voix, à une altérité salutaire, celle de l'*autre* sexe ; découvrant ainsi sa féminité, elle échappe au triste sort de Narcisse :

> Mes yeux seraient encore attachés sur cette image, je m'y serais consumée d'un vain désir, si une voix ne m'eût ainsi avertie :
> - Ce que tu vois, belle créature, ce que tu vois là, est toi-même ; avec toi cet objet vient et s'en va : mais suis-moi, je te conduirai là où ce n'est point une ombre qui attend ta venue et tes doux embrassements. Celui dont tu es l'image, tu en jouiras inséparablement. Tu lui donneras une multitude d'enfants semblables à toi-même, et tu seras appelée la Mère du genre humain.
> Que pouvais-je faire, sinon suivre, invisiblement conduite ? Je t'entrevis grand et beau en vérité sous un platane, et cependant tu me semblas moins beau, d'une grâce moins attrayante, d'une douceur moins aimable que cette molle image des eaux. Je retourne sur mes pas, tu me suis et tu t'écries : Reviens, belle Eve ! Qui fuis-tu ? De celui que tu fuis, tu es née ; tu es sa chair, ses os. Pour te donner l'être, je t'ai prêté de mon propre côté, du plus prêt de mon cœur, la substance et la vie, afin que tu sois à jamais à mon côté, consolation inséparable et chérie **(22)**.

Chez Milton, comme chez Freud ou Lavelle, est toujours et déjà posé un après-narcissisme, une sortie réelle ou possible du narcissisme, ce qui n'est pas le cas chez Ovide. Tout se passe donc comme si le narcissisme *de* Narcisse était gênant car trop radical, comme s'il fallait le rendre d'emblée réversible pour en supporter l'idée, pour pouvoir l'expliquer ou le comprendre, ou tout simplement lui trouver le moindre sens.

Mais si l'on entend stationner maintenant dans la question même du narcissisme si singulier de Narcisse, il convient de poser une question, une seule question et de tenter d'y répondre, ce qui devrait nous conduire par là même à nous interroger sur le statut de l'image. Cette question est la suivante : la singularité du narcissisme de Narcisse tient-elle à la singularité de sa folie propre, ou tient-elle à autre chose ?

Si la singularité de la fascination pour son propre reflet n'est qu'une forme d'addiction comme une autre, alors nous devrons dire que son image, son reflet dans l'eau, cette apparition qui l'emprisonne et l'obsède, est de nature hallucinatoire, et que Narcisse n'est, si l'on peut dire, qu'un fou comme les autres, un fou certes singulier de par la durée et le thème de son hallucination, mais un fou victime comme tous les fous d'une inexplicable perte du sens du réel, d'une inexplicable abolition de sa faculté de jugement.

Et si la fascination pour sa propre image tient à autre chose, à quoi tient-elle donc ? Si l'expérience de Narcisse n'est pas d'ordre hallucinatoire, de quel ordre est-elle ?

2. La thèse de l'hallucination

Notre intention n'est évidemment pas de proposer une nouvelle interprétation de l'aventure de Narcisse. On peut faire dire tout et le contraire de tout à un récit, et qui plus est, à un récit mythologique. À nos yeux, il est déjà suffisant de pouvoir distinguer le narcissisme *de* Narcisse et la notion générale, psychanalytique ou morale, de narcissisme.

Une chose est sûre : si ce qui arrive à Narcisse arrivait réellement à une personne en chair et en os, nous la qualifierions de folle. La dépendance de Narcisse à son image est davantage qu'une simple addiction, par exemple, une addiction aux jeux vidéo ou à des images télévisuelles ; c'est bel et bien une folie, un dysfonctionnement profond de la conscience de soi, un trouble de l'identité et de la perception. Il y a bel et bien une perte irréversible et incroyablement durable du sens de la réalité. Il s'agit, si l'on veut, d'une addiction sans rémissions : Narcisse tombe dans une sorte de sommeil profond d'où on ne revient pas, une sorte de narcose, d'abord agréable et ensuite douloureuse, qui évoque les effets de certaines drogues. Mais ici, les effets de la drogue ne se dissipent pas. Certes, si nous avions affaire à une telle situation, nous serions tentés de parler à Narcisse, de le secouer, de le faire réagir pour le tirer de sa folle fascination, de l'éloigner de gré ou de force de la source, de ce lieu ensorceleur et maudit que nous tiendrions spontanément pour la *cause* de son trouble mental. C'est bien ce que fait Adam dans *Le Paradis perdu de Milton* : il ne laisse pas Eve se perdre dans sa propre image.

Mais justement, et tout à fait explicitement, le récit d'Ovide, on l'a vu, ne privilégie pas ce dénouement. Et ce que vit Narcisse contredit ouvertement non seulement les règles du bon sens mais toutes les lois de la perception et de la vie. À supposer même que la beauté de Narcisse soit tout à fait extraordinaire, et qu'elle justifie une fascination exacerbée et durable, on sait bien que l'émoussement de la sensibilité est l'une des règles de la perception. Certes, on peut bien imaginer que certains spectacles saturent notre sensibilité, par exemple une œuvre d'art inouïe, un paysage sublime ou encore le visage de la personne pour qui nous avons le fameux "coup de foudre". Mais ces phénomènes saturés, ces "cristallisations", qui sont le signe de la passion et qui détraquent toutes nos capacités de jugement, ne durent qu'un moment. On n'oublie pas de manger, de boire ou de se reposer. Avec le temps, d'autres images, d'autres perceptions finissent par s'imposer. La vision de la beauté ou du sublime peut bien nous arracher à nous-mêmes, mais ce saisissement qui semble dessaisir le Sujet de sa propre subjectivité, ne dure pas, même s'il transforme durablement son regard sur le monde.

Première constatation : il est donc clair que le reflet de Narcisse, l'image qu'il "perçoit", n'est plus de l'ordre de la perception. Du reste, c'est en ce sens très précis que l'image de Narcisse est *son* image, non pas tant parce qu'elle le reflète, lui, *mais parce qu'elle ne saurait relever d'une expérience commune, partagée et partageable*. Même si, assis à côté de Narcisse, nous apercevions le reflet qu'il perçoit, fût-ce le reflet d'une beauté objectivement exceptionnelle, nous ne verrions jamais ce qu'il voit ; son expérience, de l'ordre de l'être-au-monde et non de l'être-dans-le-monde, nous demeurerait inaccessible. Son image est, si l'on peut dire, une *image privée* dont on ne sait pas bien où elle se trouve. C'est pourquoi il paraît d'abord légitime de l'assimiler à une hallucination.

Mais qu'est-ce donc qu'une hallucination ? Une image privée... mais encore ? De quelle étoffe est donc faite une image qui n'est pas de l'ordre du perçu, et qui plus est, ne saurait, à ce titre, devenir un souvenir, s'intérioriser et se spiritualiser ? Si son reflet devenait son souvenir, Narcisse pourrait se représenter tout ce qui sépare son expérience présente de son expérience passée, et ainsi, grâce aux forces vives de sa mémoire, comparer puis relativiser différentes

images de lui-même ; ce qui le sauverait. Or, ce qui est frappant ici, c'est bien que Narcisse ne réussisse pas à intérioriser cette image, à la spiritualiser, à la penser pour lui donner un sens, pour la neutraliser, pour la transformer en un souvenir doué d'une autonomie propre. Le reflet dans l'eau est bien son image, l'image d'un visage ou d'un corps, mais ce n'est le reflet d'aucune intériorité : il y a bien une image mais qui ne reflète pas un sujet.

D'où derechef notre question : où est cette image ? Ni image perçue et "échangeable", c'est-à-dire commune, de l'ordre de l'extériorité, du public, ni souvenir intime, c'est-à-dire image douée d'une temporalité spécifique, d'un goût incomparable de passéité, de l'ordre de l'intériorité inimitable, où est donc ce reflet ? Mieux : où sont donc ces images ? Car le reflet dans l'eau est mobile : il y a donc, précisément parlant, des images. Des images qui ne sont ni des perceptions ni des souvenirs ! Car si ces images étaient des perceptions, elles deviendraient aussitôt des souvenirs, et ces souvenirs finiraient par modifier les images perçues.

Telle est donc la singularité de l'épreuve de Narcisse : Narcisse éprouve les effets inépuisables d'une beauté *que lui seul voit*. Même s'il comprend que la beauté qu'il contemple n'est qu'une illusion, cela ne change rien au dénouement **(23)**. Cela ne change rien car ce qui intéresse Narcisse dans son reflet n'est pas de l'ordre de la perception banale. Il peut bien tenter de démasquer ce reflet comme reflet illusoire mais ce qu'il voit en deçà ou au-delà de l'eau n'est pas de l'ordre de la perception et du jugement **(24)**.

Alors que penser ? Narcisse est-il fou, "psychotique", "halluciné", "empoisonné" par les substances chimiques sécrétées par son cerveau déréglé ou par les émanations toxiques de la source sur laquelle il se penche ? Avons-nous affaire à une forme grave d'"autisme" (on sait, comme l'a montré Fernand Deligny, que certains enfants autistes sont attirés par les points d'eau : source, rivière, fontaine, etc.) ? La singularité de son narcissisme ne serait-elle qu'une anomalie "psychiatrique" parmi d'autres ? L'étrangeté de sa fantasmagorie ne serait-elle qu'une espèce dont le genre est l'hallucination ou le fantasme ?

Le problème deviendrait alors celui de l'essence même du fantasme (de quel type de moindre être ou de non-être s'agit-il ?), problème difficile sinon insoluble, qu'il soit d'ailleurs posé dans un contexte psychanalytique **(25)** ou extra-psychanalytique. Faire le départ entre ce qui est donné et ce qui est perçu appellerait un réexamen sans présuppositions du tout-venant de la phénoménalité dans le but d'y discerner un roc, un inconditionné, bref un fondement qualifié alors de réel en tant que réel. Mais un tel réexamen, qu'il soit conduit par le psychanalyste ou le phénoménologue, ne peut manquer d'évoquer la perspective d'une élucidation, certes en règle, mais sans doute indéfiniment ajournée. Quoi qu'il en soit, on peut au moins noter que le terme "phantasme" n'a pas forcément un sens péjoratif. L'imagination peut s'affranchir des contraintes de la réalité dans le cadre d'une activité créatrice et artistique qui peut être certes une fuite mais aussi un refuge **(26)**.

III. VERS UNE RÉVISION DU STATUT PHILOSOPHIQUE DE L'IMAGE

1. La vision "naïve" de Narcisse

Nous voudrions suggérer à présent la possibilité d'une autre approche. Et si le narcissisme dont parle Ovide n'était au fond le narcissisme de personne, pas même celui de Narcisse (car ce nom ne serait pas même un nom propre), un narcissisme sans Sujet, pré-subjectif ou a-subjectif en quelque sorte, parce qu'il précéderait toute détermination effective, parce qu'il serait antérieur à la donation du sujet et de l'objet, à la réception du sujet en tant que sujet ? Et s'il ne s'agissait

ici que d'*un processus anonyme inhérent à la vie de l'absolu lui-même* ? État sans doute hypothétique mais qui donnerait à penser autrement la toute première fondation, le roc dont ont rêvé tous les métaphysiciens, fondation sans présuppositions d'aucune sorte.

Expliquons-nous.

Il est clair que la vision de Narcisse peut être qualifiée de "naïve", un peu à l'instar, de celle de ces phénoménologues contemporains qui prétendent retourner aux choses mêmes. Narcisse se contente toujours de décrire ce qu'il voit ; il ne sait pas faire semblant. Comme ne cesse de le souligner Ovide, Narcisse est de plain-pied avec le donné : sa pureté, sa candeur consistent à *ne jamais modifier le cours des images qui le traversent et le débordent*. Autrement dit, Narcisse n'est ni dialecticien ni théologien : sa spontanéité le pousse à croire vrai tout ce qu'il voit, y compris un simple reflet ; il ne soupçonne même pas que ses sens puissent le tromper. Et même lorsqu'il découvre que l'image dans l'eau n'est que sa propre image, il n'en déduit rien, n'élabore aucune stratégie pour s'en sortir, ne remet pas en cause la pertinence d'un donné immédiat et instantané *qui n'est, à chaque instant, que ce qu'il est et rien que cela*. Les choses sont ainsi, dans leur présence, un point c'est tout ; et Narcisse n'a pas la prétention d'y changer quoi que ce soit en s'opposant au cours du monde. Il ne juge pas, il ne doute de rien et ne se doute de rien ; il ne fait aucune partition ontologique ; à ses yeux, tout ce qui apparaît est. Il n'y a pas, d'un côté, la matière ou les données des sens, et de l'autre, les formes ou les catégories de l'entendement.

C'est cette naïveté incorrigible, cette façon d'être de plain-pied dans le monde, sans recul, sans jugement, qui emprisonne Narcisse dans un monde qui ne communique pas avec le nôtre **(27)**. Rien n'y fait. Narcisse est incapable de se forcer à faire quelque chose qu'il n'a pas envie de faire. Il fait ce qu'il doit faire : advienne que pourra ! Son innocence, son "naturel" pourrait-on dire, le condamnent à endurer les affres d'un amour parfait mais impossible parce qu'il ne réussit pas à imaginer autre chose. Il manque d'imagination, de culture, de hauteur. Il reste prisonnier de sa propre façon de voir les choses. Il n'arrive pas à jouer, à être de mauvaise foi ; il ne parvient pas à se mentir à lui-même. Prisonnier de l'instant et de la discontinuité kaléidoscopique du présent, sa conscience, anti-sartrienne, est ce qu'elle est, et n'est pas ce qu'elle n'est pas. Autrement dit, Narcisse, pure conscience thétique, incapable de tout dédoublement, de toute duplicité, *y croit vraiment*, sans recul, comme l'enfant qui serait pris à son propre jeu, et c'est en cela qu'il paraît fou et inhumain. Narcisse est beau, d'une beauté objectivement inégalable qu'il n'a rencontrée chez aucune nymphe ou compagnon, et c'est bien ce qui justifie l'attachement excessif et exclusif à sa propre image : Narcisse n'est pas narcissique, simplement il n'a jamais rien vu de plus beau, et il le dit, même si le dire est socialement ou culturellement de mauvais goût. Et Narcisse assume jusqu'au bout cette préférence, même si, à nos yeux, cela révèle sa folie, sa présomption, sa démesure ou pourquoi pas sa bêtise.

Nous voudrions donc déniaiser Narcisse, comme l'Adam de Milton déniaise la Eve narcissique. Nous voudrions dire à Narcisse que sa beauté, immense, est bien réelle, que l'on comprend la fascination qu'il éprouve pour elle, mais que l'essentiel est ailleurs, que toute beauté reste contingente, que c'est un don des dieux, et qu'il n'a pas à s'en préoccuper, que là n'est pas l'essentiel, que le sens de son existence est ailleurs, que le temps passe vite et qu'il vieillira, que la vérité de la "certitude sensible" est dans le concept, et non dans la certitude sensible elle-même.

Mais Narcisse, qui n'a que seize ans, ne peut avoir autant de distance sur ce qu'il vit. Narcisse sait seulement que cette image qu'il voit est la plus grande beauté jamais vue et qu'il faut la préserver à tout prix. De là cet effet de narcose, de torpeur qui pourrait passer à tort pour un attachement excessif à soi-même. Hypnotiquement, Narcisse se déprend de lui-même, du poids de la conscience de soi et de la conscience des autres qui l'induisent à s'individualiser, à vivre, sous le regard des autres, ce qui ne serait qu'une vie sans infinité.

L'urgence, à ses yeux, n'est jamais l'urgence d'une question à poser : il ne s'agit pas de se demander abstraitement si cette image est un reflet ou non de lui-même mais de sauver concrètement, c'est-à-dire à chaque instant qui est toujours un nouvel instant, cette beauté qui apparaît dans le monde **(28)**. S'inquiéter du statut de cette beauté, se demander si elle n'est que le reflet d'une beauté charnelle originaire, une telle question ne se pose pas. Pour la poser, il faudrait être philosophe, chercher un fondement, être dans le soupçon, la suspicion, s'interroger sur la différence de l'être et de l'étant, de l'essence et de l'apparence, du passé et du présent, sur la différence de l'esprit et du corps, de l'intériorité et de l'extériorité. Oui, redisons-le : Narcisse n'est pas dialecticien. Il n'est ni idéaliste (est idéaliste celui qui veut réduire le donné à l'idée du donné) ni réaliste (est réaliste celui qui admet que le donné déborde l'idée du donné). *Ce qu'il voit est "sans pourquoi" et n'a pas à être fondé*. La source est sans amont ni aval, elle est ce qu'elle est, un point c'est tout. Dans sa pureté et sa naïveté, Narcisse n'imagine même pas pouvoir tomber dans un piège mortel, ou même être pris au piège, car l'idée même de tendre un piège lui est étrangère.

En un sens, *Narcisse n'a donc pas de regard* ; il n'entend pas délimiter les choses au gré de ses pensées, de ses humeurs, de ses perceptions, de ses goûts et jugements, pour les faire apparaître autres qu'elles ne sont. La vision de Narcisse est une *pure vision*, ni intériorisante ni objectivante, vision non forcée, non déformante, ni culturelle, ni d'ailleurs simplement animale car Narcisse n'est pas aliéné par des besoins **(29)**. Alors, quand ce regard se fixe, ce n'est pas avec une quelconque arrière-pensée ; ce n'est pas par calcul, après réflexion ; par et dans cette image, son regard n'est même pas son regard ; il devient image, il se fait image ; il ne regarde pas l'image ; il atteint un degré d'immédiateté jamais atteint jusque-là. En ce point, il est l'unité vivante, vibrante de l'univers, non pas une unité reconstruite laborieusement par la réflexion ou la conscience de soi qui mélange l'un et le multiple mais l'unité simplement vécue, la pure émotion ou sensation d'être-là, un "état" extérieur à toute conscience.

2. Le sol originaire des images

À ce niveau, tout se passe comme s'il n'y avait personne, comme si Narcisse n'était personne, comme s'il n'était pas là, comme s'il n'y avait qu'un tableau sans spectateur, un simple jeu de couleurs miroitantes, un jeu de reflets sans centre, comme si, en tout cas, l'on ne devait pas déterminer trop vite où est le centre et où est la périphérie. C'est un tel niveau de radicalité, d'extériorité, que tentent de pointer aujourd'hui certains philosophes en parlant de "champ transcendantal" **(30)** : le champ transcendantal, c'est la présence même des images avant que nous n'opérions nos propres délimitations, avant qu'il n'y ait un sujet et un objet, la conscience réflexive et la conscience réfléchie, des perceptions et des souvenirs, un avant et un après. C'est, si l'on veut, un lieu d'indifférenciation originaire d'un donné à la fois pré-subjectif et pré-objectif, et vide de temporalité : les images, qui "sont" mais ne sont les représentations de personne, passent les unes dans les autres "dans" un pur présent qui est un pur devenir. À ce niveau du donné, rien n'est figé. Aucun ancrage n'est définitif, aucun pôle, aucune flèche du temps n'orientent les images. Le seul devenir est celui, pur, d'un mélange d'images à la fois hétérogènes et miscibles. Cette "présence" originaire est donc bien davantage que la seule

présence à soi. Car la présence à soi ou conscience de soi est toujours pensée comme l'articulation de deux aspects bien délimités de nous-mêmes, même lorsqu'il ne s'agit que d'une conscience thétique, d'une conscience (de) soi où le dédoublement est minimal (ce que traduit l'emploi des parenthèses). Mais, à ce niveau de radicalité ontologique, la présence à soi est celle de l'être à lui-même et non pas seulement de tel étant particulier à telle conscience particulière ; à ce niveau, tout passe dans tout et la présence est celle de toutes les choses aux autres choses, déterminations instables passant les unes dans les autres : il s'agit en quelque sorte du niveau d'effectuation d'un absolu non fléché, dont le pur présent est hors temps, effectuation dont la figuration dans l'espace n'est, bien entendu, qu'une transposition déformante et une trahison. Certes, il ne s'agit là que d'une vision hypothétique, quasi mythologique ; nous n'éprouvons jamais ce champ transcendantal sauf peut-être quand nous perdons la sensation de notre individualité (cas d'un bruit très fort qui nous arrache l'espace d'un instant à nous-mêmes ou encore, cas plus grave, celui de l'agonie où le mourant n'est déjà plus lui-même tout en étant encore "vivant") ; mais, même dans les cas extrêmes de dépersonnalisation, cela reste théorique et donc reconstruit. Le champ transcendantal serait une strate, une couche d'images absolument originaire, un terreau "imaginaire", une sorte de matrice précédant toute distinction.

Or, cette question de l'omniprésence d'une couche d'imagéité dont nous ne pouvons jamais sortir, *même lorsque nous croyons la surplomber,* doit pouvoir être distinguée, au moins en droit, de celle de l'hallucination. Que l'image soit le sol originaire, comme le suggère par exemple, Bergson dans le premier chapitre de *Matière et mémoire* **(31)** ne signifie pas que le songe et la réalité doivent être assimilés, ou que fantasme et perception s'équivalent. Au contraire, il convient de faire le départ entre différents types d'images, différentes familles d'images comme par exemple celle des souvenirs qui reviennent involontairement et celle des souvenirs rappelés lors d'une action précise. Bergson fait d'ailleurs du corps propre la toute première image, le tout premier référent, référent mobile à partir et autour duquel les autres images s'organisent, ce qui est une façon de sortir de ce que nous appelons le narcissisme sans sujet, c'est-à-dire d'esquiver la focalisation excessive sur une image centrale jusqu'à s'y enliser, comme cela est arrivé au Narcisse d'Ovide ; mais Bergson n'explicite ni ce primat de l'image du corps ni la dé-focalisation qui la rend mobile **(32)**.

Ce que suggérerait alors l'étrange mésaventure de Narcisse, c'est que le sol ou le roc absolument premier n'est ni l'Essence platonicienne ni le *cogito* cartésien, ni même le corps propre chez Bergson, mais une image centrale, une image prégnante découpée sur fond d'autres images alors tenues dans l'ombre. Sans une telle délimitation originaire et préalable d'un centre, sans un effet de "zoom" qui est inexplicablement un arrêt sur image, il n'y aurait jamais ce suspens d'un pur devenir des images apparaissantes et disparaissantes. Mais ce "zoom" ou cette focalisation - il faut y insister - précède toute synthèse consciente, y compris toute synthèse transcendantale, tout jugement synthétique *a priori* ; cet événement "hors champ", ce "big bang" infinitésimal qui provoquerait la toute première déterminité stable, la première rémanence autour de laquelle s'ordonnerait le reste des images, ne peut être que quelque chose de la tension de l'être même, de la vie même de l'absolu.

En d'autres termes, tout se passe comme si la toute première détermination de l'image en tant qu'image déterminée (qui n'est plus de l'ordre du pur devenir, du pur passage des images les unes dans les autres) correspondait au moment où le pur devenir se leste d'être, où le temps devient le temps, comme dans la troisième hypothèse du *Parménide* où Platon fait de l'Instant le principe d'une participation réglée des déterminations en en faisant l'étrange lieu où l'on est lorsque l'on change (*Parménide*, 156 d). Dans la mesure où les contradictoires ne peuvent coexister en même temps, il faut admettre, dans le temps, un laps de temps "hors temps" où

"tout à coup" (*exaiphnes*) les contradictoires coexistent en retournant à leur indifférenciation originaire.

Ainsi, sans une image qui n'est l'image de personne et qui courbe, comme par un effet de gravitation naturelle, le champ des images, sans un tel ancrage inaugural, nulle différenciation ne se ferait, nul bris de l'immanence et de l'opacité parménidienne n'aurait lieu **(33)**. C'est l'ancrage dans une image centrale, qui peut alors être dite plus belle ou fascinante que les autres, qui serait ainsi la fondation absolument première, le principe même de toute différenciation ultérieure **(34)**. Et c'est pendant l'effectuation de ce tout premier partage que le sujet devient Sujet et que l'objet devient Objet, que l'image perçue ou le fantasme devient l'image d'un sujet ou le fantasme d'un sujet. Stabilisant, tel un attracteur étrange **(35)**, la pure instabilité d'images passant les unes dans les autres, c'est *cet ancrage de l'absolu en lui-même, sans esquive possible*, que l'on peut appeler un narcissisme sans Sujet, ou, plus précisément, un narcissisme où le sujet *devient* Sujet, où ce dernier n'est déjà plus anonyme mais n'est pas encore lui-même.

Le drame de Narcisse n'est donc pas d'être narcissique au sens courant, mais de ne pas l'être assez. Lui qui a le cœur pur et ne sait pas faire semblant a pour seul tort de vivre *à fond* ce qu'il ressent, et de faire de la toute première expérience de l'ancrage, de l'enracinement, l'unique et indépassable expérience possible de la totalité de l'être. Narcisse prend paradoxalement racine, comme l'indique d'ailleurs l'image de la fleur qui clôt le récit d'Ovide, mais avec lui, grâce à lui, c'est le Monde lui-même qui s'enracine pour mieux renaître, comme si, dans un même mouvement d'autoposition de soi, l'infini devait pour s'accomplir passer dans son contradictoire et se finitiser, tout en infinitisant par là même le fini. Vecteur d'une préférence anonyme et contingente qui le traverse pour le constituer en tant que nom propre, Narcisse supporte et assume comme il le peut cette *phase critique* où le pur devenir de l'être devient le devenir qui est, où l'être indéterminé devient l'être déterminé, comme s'il en allait de la vie même de l'Absolu, comme si la passion ou même le sacrifice de Narcisse était requis pour que s'effectue la genèse du temps et du sensible.

En tout cas, cela donnerait à penser autrement le statut philosophique de l'image et sa critique tout au long de l'histoire de la philosophie. On pressent que si les philosophes ont pu se défier à ce point de l'image, de l'imagination et de l'imaginaire, c'est sans doute parce qu'ils savaient ou soupçonnaient, mais sans vouloir le reconnaître, que *certaines images devaient leur force à la force même des origines, celle qui fonde les tout premiers partages* ; ce qui revenait à admettre l'antériorité du "poétique" ou du "métaphorique" sur le *logos* philosophique.

Conclusion

Tout se passe comme si la psychanalyse et le moraliste neutralisaient l'étrangeté de l'aventure de Narcisse (qui est une épreuve dont on ne sort pas vivant) pour nous présenter le narcissisme comme l'un des moments parmi d'autres de la vie du Sujet, un moment certes tout à fait important, capable de rythmer sa vie en profondeur, mais dont la dynamique a des effets toujours rationnellement prévisibles.

Mais on a vu que le narcissisme de Narcisse ne pouvait être réduit aussi vite à l'un des termes d'un procès dialectique, et qu'il était au moins permis de souligner la contingence d'une mésaventure si incomparable.

Il nous a semblé utile de pointer un type d'images ou de reflets que l'on pouvait légitimement distinguer de simples hallucinations ou fantasmes sans pour autant les assimiler à des

perceptions ou des souvenirs. L'image de Narcisse dans l'eau ne serait pas un reflet mécanique, obéissant aux lois de l'optique et produit par la simple réflexion et réfraction des corps, mais la *différence* qui ouvrirait la visibilité en sa bigarrure. La passion ou la folie de Narcisse serait d'avoir participé *continûment* à la fabrication du visible lui-même, ce qui n'est pas rien.

Là où Descartes cherchait méthodiquement et héroïquement une première vérité, Narcisse a rencontré par hasard, et dans l'immanence, un tout autre type de fondation : *une image à nulle autre pareille*, et qui, chamboulant irréversiblement son existence, l'a définitivement éloigné non seulement de lui-même mais aussi de toute culture, de toute société, de toute représentation, de tout concept et de toute transmission. Qu'il y ait là, à nos yeux une bizarrerie de l'être même, c'est certain. Mais comment ne pas prendre acte ici d'une forme de déréliction, qui, après tout, n'est pas si étrangère à la nôtre ?

Notes

1. Ovide, *Les Métamorphoses*, Traduction, introduction et notes par Joseph Chamonard, GF Flammarion, Paris, 1996, p. 100.
2. *Ibidem*, p. 102-103.
3. *Ibidem*, p. 98.
4."Le terme de narcissisme primaire par quoi la doctrine désigne l'investissement libidinal propre à ce moment, révèle chez ses inventeurs, au jour de notre conception, le plus profond sentiment des latences de la sémantique", Jacques Lacan, *in* "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique", communication faite au XVI^{e} Congrès international de psychanalyse, à Zürich, le 17 juillet 1949.
5. L'enfant reconnaît sa propre image dans le miroir, mais aussi celle d'Autrui, et prend ainsi sa place autant qu'il la perd dans l'univers humain : "L'assomption jubilatoire de son image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage qu'est le petit homme à ce stade *infans*, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire la matrice symbolique où le je se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet", Jacques Lacan, *Ibidem*.
6. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, traduit par S. Jankélévitch, Deuxième partie, 26, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1978, p. 389.
7. *Ibidem*, p. 391.
8. *Ibidem*, p. 392.
9. *Ibidem*, p. 392.
10. *Ibidem*, p. 393.
11. *Ibidem*, p. 393.
12. *Ibidem*, p. 393-394. Freud ne veut pas dire qu'il y a une seule énergie, libre dans ses déplacements, qui s'attache tantôt à l'objet et tantôt au moi ; en fait il y a une transformation possible de la libido des objets et de la libido du moi : c'est un échange au niveau des forces en présence et pas seulement un changement d'objet (ce qui veut dire que le moi ne saurait être réduit à un objet comme un autre).
13. *Ibidem*, p. 394. Le narcissisme est vraiment le domaine de l'intériorité, du rêve, du repli sur soi (l'hypocondrie est pour Freud une facette du narcissisme). Par ailleurs, le narcissisme du dormeur n'est pas pathologique. Quand on s'endort et quand on se réveille, c'est comme lorsque "l'animalcule protoplasmique rentre ses prolongements pour les émettre à la première occasion" (*Ib.*, p. 398). Mais le narcissisme est pathologique lorsqu'un "processus déterminé, très

énergique, force la libido à se détacher des objets. La libido devenue narcissique ne peut plus alors retrouver le chemin qui conduit aux objets, et c'est cette diminution de la libido qui devient pathogène" (*Ib.*, p. 398).

14. Afin, toujours et encore, d'illustrer son propos, Freud fait quelques remarques sur la démence précoce, sur les symptômes observés. Le dément précoce ne l'est pas simplement par accumulation de la libido (d'objets) dans le moi. Il essaie de retourner aux objets mais sa libido (objective) ne saisit des objets que leurs ombres, c'est-à-dire les représentations verbales qui y correspondent. Le narcissisme primitif est celui de la première enfance (le dément précoce retourne à ce type de narcissisme où la libido d'objets est restée pauvre). Le narcissisme secondaire (par exemple, la manie des grandeurs) suppose qu'une grande quantité libidineuse a été retirée des objets (cela dit, une telle crise suppose que le narcissisme primaire a été réveillé). Finalement, on peut distinguer trois strates qui sont surtout, comme on l'a déjà évoqué, des hypothèses opératoires : 1°) les tendances de conservation du moi (instinct de conservation), 2°) la libido d'objet et 3°) la libido du moi (libido narcissique).

15. D'un point de vue strictement philosophique, s'aimer soi-même peut paradoxalement valoir comme une sorte de sagesse, d'"antidote" à l'amour-propre qui, lui, est d'origine sociale et nous conduit souvent à faire un bien mauvais usage d'un temps qu'on sait irréversible et compté, par exemple en s'engageant aveuglément, trop vite et trop longtemps, dans des pratiques consuméristes ou en aspirant à tout prix aux honneurs.

16. Dans le *Gorgias*.

17. *De l'Acte*, Aubier, Paris, 1937.

18. *L'erreur de Narcisse*, Éd. de La table ronde, 2003, Paris, p. 41.

19. La "belle âme" désigne chez Hegel, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, une conscience avide de pureté qui, de crainte de perdre cette innocence, languit et se consume dans l'inaction.

20. Louis Lavelle, *op. cit*., p. 42.

21. "Consulté à son sujet, - l'enfant verrait-il des longues années d'une vieillesse prolongée ? - "Oui, s'il ne se connaît pas", dit le devin interprète du destin", Ovide, *op. cit.*, p. 98.

22. Milton, *Le Paradis perdu*, IV, 467-486.

23. "- Tu n'es autre que moi-même, je l'ai compris ; je ne suis pas dupe de ma propre image (…) Il dit, et, insensé revint encore à sa contemplation", Ovide, *ibidem*, p. 102.

24. Le propre de l'hallucination est d'interdire tout recul, tout jugement, tout cogito. L'hallucination nous révèle la contingence de la raison. L'hallucination, qui nous emprisonne, atteste la fragilité et l'impuissance du raisonnement, tandis que l'illusion des sens qui, elle, peut être démasquée, atteste la puissance de notre jugement. Et ce que vit Narcisse semble bien d'ordre hallucinatoire. Comme le dormeur qui ne peut savoir qu'il dort, Narcisse ne peut se réveiller de la torpeur hypnotique qui le saisit devant la fontaine. Sur la notion d'hallucination, cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 385-397, collection "TEL Gallimard", Paris, 1976.

25. À propos du phantasme, de la "fantaisie", cf., par exemple, l'*Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, Troisième partie : "Les fantaisies possèdent une réalité psychique, opposée à la réalité matérielle, et nous nous pénétrons peu à peu de cette vérité que dans le monde des névroses c'est la réalité psychique qui joue le rôle dominant (…) Il est, à mon avis, possible que tout ce qui nous est raconté au cours de l'analyse à titre de fantaisies - à savoir, le détournement d'enfants, l'excitation sexuelle à la vue des rapports sexuels des parents, la menace de castration ou, plutôt, la castration, - il est possible que toutes ces inventions aient été jadis, aux phases primitives de la famille humaine, des réalités, et qu'en donnant libre cours à son imagination l'enfant comble seulement, à l'aide de la vérité préhistorique, les lacunes de la vérité individuelle. J'ai souvent eu l'impression que la psychologie des névroses est susceptible de nous renseigner plus et mieux que toutes les autres sources sur les phases primitives du développement humain", Freud, *Ibidem*.

26. "Les productions les plus connues de la fantaisie sont les " rêves éveillés " dont nous avons déjà parlé, satisfactions imaginées de désirs ambitieux, grandioses, érotiques, satisfactions d'autant plus complètes, d'autant plus luxurieuses que la réalité commande davantage la modestie et la patience. On reconnaît avec une netteté frappante, dans ces rêves éveillés, l'essence même du bonheur imaginaire qui consiste à rendre l'acquisition de plaisir indépendante de l'assentiment de la réalité (…) Avant de terminer cette leçon, je voudrais encore attirer votre attention sur un côté des plus intéressants de la vie imaginative. Il existe notamment un chemin de retour qui conduit de la fantaisie à la réalité : c'est l'art. L'artiste est en même temps un introverti qui frise la névrose (…)", Freud, *Ibidem*.
27. En fait, l'étrangeté de Narcisse n'est autre que l'étrangeté de sa pureté, de son innocence. On a le sentiment que son désir ne fonctionne pas comme le nôtre, qu'il déjoue les lois habituelles du désir, ce qui permettrait d'expliquer pourquoi il déjoue les analyses habituelles. Nous n'avons pas l'habitude de l'innocence, et cette innocence nous paraît folle. Dans un monde où l'intrigue, l'hypocrisie, le calcul règnent en maître, il serait fou de ne pas être fou avec les fous. Or le monde de Narcisse n'est pas le nôtre ; c'est le monde de l'enfance mais d'une enfance idéalisée qui bien sûr n'est pas celle que connaissent nos enfants qui perdent vite toute innocence (heureusement d'ailleurs, sinon comment pourraient-ils survivre ?). De ce point de vue, on pourrait dire aussi que Narcisse est une sorte d'esprit libre : il ne se soucie pas du jugement des autres, de leurs critères. Incapable de feindre un amour qui ne serait pas un véritable amour, il apparaît maladroit, indifférent ou insensible (lorsqu'il se détourne de la nymphe Echo) parce qu'il ne fait jamais semblant. Il ne sait pas ce qui se fait et ce qui ne se fait pas. Il ne fait pas le départ entre le bon et le mauvais goût.
28. On ne peut donc pas, dans cette perspective, l'accuser de présomption ou de démesure. Narcisse ne se prend pas pour le démiurge de sa propre beauté. Il sait bien, lui qui a joué avec les nymphes et ses compagnons, qu'il n'est pas seul ou monde. Son narcissisme n'est pas un solipsisme. Son narcissisme n'est pas une déification. Narcisse ne prétend pas être la cause de son être ni du cosmos où se trouve la source dans laquelle il se mire.
29. "Mais ni le souci de Cérès [c'est-à-dire le souci de la nourriture], ni celui du repos ne peut l'arracher de là", Ovide, *ibidem*, p. 101.
30. Merleau-Ponty s'intéresse à la notion de champ transcendantal dans la *Phénoménologie de la perception*, Introduction, IV : "L'explicitation qui avait mis à nu le monde vécu, en deçà du monde objectif, se poursuit à l'égard du monde vécu lui-même, et met à nu, en deçà du champ phénoménal, le champ transcendantal (…) seule de toutes les philosophies, la phénoménologie parle d'un champ transcendantal. Ce mot signifie que la réflexion n'a jamais sous son regard le monde entier et la pluralité des monades déployés et objectivés et qu'elle ne dispose jamais que d'une vue partielle et d'une puissance limitée" (p. 73-74, *op. cit.*). À propos de cette notion, voir le dernier texte de Deleuze : "L'immanence, une vie…", in *Philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, n° 47, septembre 1995, ou encore l'ouvrage de Bento Prado intitulé *Présence et champ transcendantal : conscience et négativité dans la philosophie de Bergson,* Olms, 2002, qui utilise cette notion et rappelle le contenu de débats sur cette question dans les années 1950, notamment l'interprétation que donne Jean Hyppolite à partir d'une lecture de Fichte.
31. Dans ce curieux chapitre, Bergson, pour qui la matière est un ensemble d'images, pointe une zone-limite qui évoque l'idée d'un champ transcendantal anonyme, pré-subjectif, une sorte de lieu où il y a de la continuité, de la synthèse, c'est-à-dire des synthèses impersonnelles, des processus anonymes, des systèmes d'images qui ne sont le monopole d'aucun sujet. À ce niveau d'immanence semble s'auto-effectuer une différenciation ininterrompue qui non seulement précède et interdit toute immobilisation ou stabilité - et donc toute délimitation d'un sujet/substrat - mais semble même défaire incessamment tout fléchage du devenir. Il y a sans doute un certain flux mais il semble impossible de localiser toute source, toute direction d'un

certain écoulement. Bref, à ce niveau il y a un pur devenir, comme disent les métaphysiciens ; il y a un pur devenir mais il n'y a pas de temporalité.

32. Cf. sur ce point notre *Corps, cerveau et esprit chez Bergson : le spiritualisme minimaliste de Matière et mémoire*, L'Harmattan, Paris, 2006.

33. C'est pour rompre cette opacité et cette indétermination de la sphère parménidienne que l'Étranger commet, dans *Le Sophiste* (245 a), le parricide fameux. Si l'erreur n'est pas possible, tout se vaut et plus rien ne vaut ; le langage tombe dans le non-sens ; de là l'opacité et l'indétermination du Tout. D'où l'urgence de fonder l'engagement ontologique des jugements de négation, en affirmant, contre l'opinion de Parménide, que le non-être est, c'est-à-dire qu'il y a bien un être du non-être, et que cet être, c'est l'Autre.

34. La notion de source peut symboliser chez Ovide cette notion d'absoluité, d'ancrage et d'origine, tandis que le tremblotement d'une eau transparente peut symboliser, lui, la mouvance d'images purifiées de toute détermination et délimitation.

35. Dans certains situations complexes et plus ou moins chaotiques que l'on peut modéliser, les choses s'organisent spontanément autour de certaines structures géométriques et probabilistes qui émergent et que l'on appelle des attracteurs étranges.