



**HAL**  
open science

## Poésie latine et psychologie des profondeurs

Joël Thomas

► **To cite this version:**

Joël Thomas. Poésie latine et psychologie des profondeurs. Actualité de l'Antiquité, Dec 1985, Toulouse, France. pp.63-67. hal-04648424

**HAL Id: hal-04648424**

**<https://hal.science/hal-04648424>**

Submitted on 15 Jul 2024

**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.

## **POESIE LATINE ET PSYCHOLOGIE DES PROFONDEURS\***

---

**S**i je devais définir l'*Enéide* en une phrase, je dirais que c'est une belle méditation sur la violence. Cela peut sembler un peu court. Mais en fait, si l'on prend le mot « violence » au sens large d'une énergie qui n'est pas maîtrisée, on se rend compte que la démarche artistique et idéologique des sociétés de l'Antiquité classique peut se définir en grande partie comme une tentative de canalisation, de sublimation et de dépassement de la violence ; et dans cette tentative, l'*Enéide* atteint un *apex*.

Nous qui savons l'importance de la violence dans nos sociétés, qui connaissons mieux ses mécanismes et son rôle dans des activités aussi importantes que la fête, le sacrifice, les rituels, perçus comme des exorcismes, des transformations de la violence, nous ne pouvons pas ne pas être sensibles à cette « actualité » de l'*Enéide*.

Car l'épopée virgilienne ne s'inscrit pas vraiment dans un genre ou dans une période. Elle est plus qu'un récit banalement guerrier, plus aussi que l'histoire des origines de Rome et que « l'épopée de Rome et d'Auguste ». Elle ne se réduit pas à ces dimensions, elle les intègre dans une vision plus générale de l'homme et du cosmos.

La force de Virgile, c'est d'avoir réussi à faire une œuvre totale, inclassable, foisonnante comme la vie. La ligne directrice est simple : les personnages, des voyageurs, découvrent que la vie est violente : dans le monde qui les entoure, et en eux-mêmes. Cette violence qui les menace, ils la disent, la crient avec une force étonnante : leurs hantises, leurs phantasmes, leurs tentations traversent toute la première partie de l'*Enéide*. Il y a déjà un effet libérateur dans ce dire, et le psychanalyste n'y sera pas insensible : l'*Enéide* est le lieu où des hommes souffrants vont jusqu'à la limite de leurs forces.

Mais on n'en reste pas là : parallèlement s'organise toute une architecture symbolique, un système de correspondances, de résonances ; il nous montre que ces forces ne sont pas le fait du hasard. C'est l'autre dimension du génie de Virgile : après le « dire » de l'angoisse, le dépassement de cette angoisse par une psychagogie. Enée découvre qu'il ne sera fondateur que lorsqu'il aura établi l'ordre, le *kosmos* en lui, en harmonie avec les forces du *kosmos*, de l'univers. Tout passe donc par une modification intérieure, et cette modification ne saurait avoir lieu que si elle s'inscrit dans les lignes d'une *énergétique* fondamentale. A notre époque, où les notions d'esprit et de matière ont fait long feu, remplacées par celle d'énergie, le psychanalyste et le psychologue, mais aussi l'homme de science peuvent à juste titre être intéressés par ce que Virgile a à nous dire.

\* par Joël THOMAS, Université de Perpignan

Il parle tout simplement de ce qui permet la création et la conservation de la vie. Le héros découvre quelques principes de transmutation des forces qui l'agressaient dans un premier temps :

— la nécessité du mouvement, de la circulation, de la médiation (symbolisée par le voyage),  
 — et une logique d'antagonismes, selon laquelle ce mouvement ne peut être entretenu que par une énantiodromie, une dialectique dépassant et intégrant les contraires, perçus comme complémentaires, et non plus comme contradictoires.

Le principe essentiel qu'apprend Enée, c'est donc une aptitude à ne rien exclure, à tout intégrer, tout relier. Se couper, ne plus permettre cette circulation en fonction de laquelle on transforme tout, mais on ne garde rien pour soi, c'est mourir. Enée le dit à la fin de l'*Enéide*, dans une belle prière totalement libérée : « nec mihi regna peto » (XII, 190). Il apparaît bien comme le médiateur, celui qui unit Troie et Rome, l'Est et l'Ouest, celui qui réalise l'alliance des peuples du Latium, celui qui écoute les messages des dieux et qui les explique à ses compagnons ; mais aussi celui qui sait concilier en lui-même des tendances contraires : masculin et féminin, force et tendresse ; tout est résumé dans un beau vers du IV<sup>e</sup> livre : « *Mens immota manet, lacrimae volvuntur inanes* » (IV, 449). Si je devais prendre une métaphore stylistique, je dirais que l'*Enéide* est le monde de l'*oxymoron*, dans son aptitude à mettre en scène des images et des situations antagonistes, mais complémentaires.

C'est pour cela que je ne suivrai pas des interprétations comme celle de Heinze<sup>(1)</sup>, qui fait d'Enée un stoïcien. Sa *volonté* est celle d'un stoïcien ; mais les stoïciens font une énorme impasse devant tout l'inconscient, nié, refoulé. Enée, lui, découvre et accepte toute une autre dimension de l'homme ; nous le voyons secoué par toutes les forces obscures ; sa descente même dans les profondeurs lui montre d'où l'homme peut revenir ; l'*Enéide* est le lieu d'un autre courage que le courage stoïcien de la marche en avant ; celui, peut-être plus grand encore, qui consiste à regarder autour de soi, à l'intérieur de soi.

Et Virgile a bien perçu que la romanité ne pourrait s'agréger que dans cette harmonie, et dans la volonté de chacun de la retrouver à l'intérieur de lui-même. L'Histoire lui donnera raison : viennent les crises de l'Empire, et l'art, les relations sociales, nous révèlent une *cyclothymie* qui est le contraire de l'énantiodromie virgilienne et de son aptitude à intégrer les forces dans une complémentarité ; ce dynamisme qui tissait le vivant se fige et s'immobilise dans des convulsions annonciatrices de mort, opposant dans une dualité rationalisme et superstition, apocalyptisme et irénisme ; l'exemple le plus spectaculaire, nous le trouvons sur les sarcophages de combat du III<sup>e</sup> siècle, et dans leurs affrontements monotones ; l'Autre, celui qui pouvait, dans l'*Enéide*, devenir l'allié, n'est plus que l'ennemi, le Barbare qui nous menace. Dans ce dualisme, les forces de vie sont d'un côté, les forces de mort de l'autre ; nous sommes loin de l'*Enéide*, où vie et mort s'entrelacent dans une dialectique plus globale selon laquelle la vie est perçue comme pulsion entretenue par la nécessaire conjugaison des forces de destruction et des forces de construction. La mort des individus, la mort d'une partie d'Enée à lui-même (l'Enée de l'enfance troyenne, du bonheur carthaginois) sont ressentis dans la souffrance : c'est là l'humanité de Virgile : mais on remarquera que l'*Enéide* n'en reste pas moins *par delà* la cyclothymie, par delà une vision « optimiste » ou « pessimiste » du monde : d'ailleurs, ces mots n'existent pas en Latin, ils n'apparaissent en France qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le regard de Virgile est plus complexe : confiant dans le devenir général du cosmos, et dans les capacités qu'ont les hommes pour le transformer et assumer sa régénération, il est triste, aussi, car l'*opus* se construit sur des cadavres, et on ne peut pas être joyeux au milieu de la souffrance d'autrui.

Cette architecture symbolique culmine dans le *voyage*, qui est à la fois le symbole du nécessaire mouvement et le lieu de la modification essentielle<sup>(2)</sup>. L'image qui domine la dynamique même du voyage est selon moi celle de la *spirale* : un mouvement spiralé, évolutif, en fonction duquel les forces convergent vers un centre ontologique. Dans cette Méditerranée fermée, la spirale est en quelque sorte la métamorphose du cercle, et du cycle répétitif.

Elle s'organise à partir d'un contrepoint — qui s'inscrit dans les phantasmes de violence dont nous parlions : le tourbillon, le *vortex* vecteur de mort : torrent dévastateur, trombe de vent, ou tempête marine du I<sup>er</sup> Livre ; chaque élément peut se charger de cette puissance destructrice et avaleuse. Je relève incidemment que l'on trouve la même image de spirale de mort, sur le plan horizontal associée à l'élément marin chez Virgile, et sur le plan vertical associée à l'élément aérien chez Saint-Exupéry, dans *Vol de nuit*, lorsque Fabien, prisonnier de son avion — autre esquif — et de la tempête, s'élève « en spirale, dans le puits qui s'était ouvert »<sup>(3)</sup> ; il est pris, tel Icare, entre le vertige du haut, l'éblouissement, et le vertige du bas, l'écrasement.

Au *vortex* involutif s'oppose donc la spirale évolutive ; déjà, les voyages d'Héraklès le ramenaient, chaque fois, à la cour d'Eurysthée, mais différent, enrichi d'un nouveau travail ; de même, dans le roman de chevalerie, les quêteurs du Graal passent et repassent à la cour du roi Arthur, mais en franchissant chaque fois comme un degré supplémentaire sur une spire évolutive. La progression d'Enée, de Troie à Rome, est elle aussi, à sa manière, en forme de spirale, dans la mesure où, des errances du III<sup>e</sup> Livre à Carthage, puis à la Sicile, à l'Italie, pour finir par la remontée du Tibre, la trajectoire du héros ne cesse de se circonscrire et de se préciser vers un Centre.

En même temps, le voyage est bien le vecteur autour duquel s'organise et se structure la modification : pendant toute l'ascèse, la contrainte imposée par son voyage, Enée concentre sur sa seule personne les trois fonctions (souveraineté, fonction guerrière, richesse) qu'il répartira entre Tarchon, Latinus et lui-même, dans le Latium ; ainsi, Rome sera la résurgence occidentale de Troie ; elle unira Orient et Occident dans une *Troia melior*, et permettra aux soleils morts de Troie de renaître régénérés dans les champs italiens. Le paysage est alors en étrange correspondance avec le paysage intérieur d'Enée ; les péripéties coïncident avec sa propre modification. Nous trouvons déjà cela dans l'*Odyssee* : pendant qu'Ulysse s'efforce de revenir à Ithaque, et se bat contre l'espace, Pénélope, immobile, tisse en l'attendant, et se bat contre le temps : tous deux tissent, chaîne et trame, leurs propres destins liés, dans cette géographie sacrée de l'*Odyssee* ; et il est intéressant de voir tissage et navigation associés jusque dans l'étymologie de l'instrument qui sert au tissage, la navette, *navicula*, le « petit navire ».

Vingt siècles plus tard, nous retrouvons un profil de voyage très comparable, pris par la psychanalyse comme modèle de psychagogie efficace. C'est d'autant plus intéressant que le rapprochement est souvent passé inaperçu des analystes eux-mêmes. Desoille, dans sa technique du rêve éveillé<sup>(4)</sup>, insiste sur l'importance, dans l'analyse, de la notion de dynamique, de déplacement du moi conscient entre ce qu'il appelle le *ça* (l'inconscient) et le *soi* (l'archétype sublimé) pour trouver un équilibre. Ainsi, Desoille retrouve les créateurs des « quêtes » initiatiques : dans les deux cas, l'immobilisation équivaut à la mort ; quant à la vie de la psyché, indissociable d'un équilibre et d'une dynamique, elle est entretenue par l'élaboration d'une chaîne d'images ; la conscience peut se déplacer le long de cette chaîne ; par la suggestion d'un « voyage » ascensionnel ou descensionnel, Desoille invite le sujet à imaginer une piste en spirale, qu'il gravit ou qu'il descend ; ainsi se déterminent les deux visages complémentaires d'une structure « agonistique », et se crée par le mouvement la différence de potentiel qui permet l'évolution : exploration du bas, puis remontée vers le haut. On pense à Héraclite : « La route qui monte et descend est une et la même » (fragm. 69).

Bien des aspects, les tentations qui assaillent le sujet analysé nous rappellent les épreuves que connaît le héros, au cours du voyage : même hantise de sombrer dans l'indifférencié, de régresser, de perdre la cohérence du moi. Pensons à Enée, perdu dans la tempête et les tourbillons du Livre I ; pensons aussi à Didon, dont Virgile nous dit, au Livre IV : « Toujours, il lui semble qu'elle est laissée seule, toujours qu'elle marche sans compagnon sur une longue route et cherche ses Tyriens dans un désert » (IV, 466-468). Et maintenant, écoutons un des sujets analysés par Desoille : « Je marche sur une route qui monte droit devant moi... ma route s'avance dans le désert, elle est difficile, elle est incertaine, et à chaque

pas j'ai l'impression de marcher sur l'eau, à chaque instant je crois que cette mer, qui s'étend sous moi, cédera et m'engloutira dans ses flots pernicieux... je marche sur mon âme, comme je frappe sur la route, et je regarde le ciel » <sup>(5)</sup> : comme dans le voyage héroïque, le voyageur du « rêve éveillé » va d'un paradis perdu vers un lieu périlleux, qu'il lui faut en même temps reconquérir, et comme dans le Voyage, il est habité par une nostalgie des origines, expression de son désir d'être, qui va être canalisée et alimenter sa « reconstruction » ontologique.

Ajoutons que certains psychanalystes, comme James Hillman, insistent sur le fait que la réalisation de la psyché implique la destruction d'une partie d'elle-même<sup>(6)</sup>, et aussi une nécessaire polyphonie permettant à toutes les « voix » qui la traversent de s'exprimer : nous retrouvons à la fois les étapes préliminaires de préparation et de renoncement au « vieil homme », et le souci de médiation qui anime Enée dans toute sa quête. Et un anthropologue comme Gilbert Durand (avec lequel je collabore dans le cadre du *Centre de Recherches sur l'Imaginaire*) élargit cette notion « médiatique » ou « métanoïaque » à la problématique de notre culture contemporaine, et de sa nouvelle aptitude, dans les sciences et les sciences humaines, à ne plus exclure, ne plus être dualiste, mais à dépasser les clivages (en particulier le clivage rationnel-imaginaire) dans ce qu'il appelle une culture holistique, post-dualiste, qui, pour reprendre son expression, « éponge les dichotomies » : il y a là un renouveau important de l'épistémologie, dans lequel, à mon avis, il est capital pour nos disciplines, pour leur crédibilité, que nous tenions notre place (et en particulier, il faut souligner que la modernité n'est plus en rupture avec la tradition).

Car l'exemple de l'Antiquité explicite souvent cette nouvelle problématique. Ainsi, l'on voit se vivifier mutuellement deux approches en apparence aussi éloignées que l'épopée initiatique et la psychanalyse post-jungienne ; les convergences sont notables, tant dans la phantasmagorie mise en œuvre (la route, le désert, le sable, la mer, tous ces « avaleurs » qui tendent à faire régresser dans l'indifférenciation) que dans la psychagogie qui permet de dépasser cette angoisse, en mettant en évidence, dans les deux cas, et par delà la cyclothymie, une fonction régulatrice. Cette fonction passe à la fois par une ouverture et une centralité souterraine, un axe autour duquel s'organisent les dynamiques antagonistes. Ainsi, dans le voyage initiatique comme dans le voyage de l'analysé, l'âme retrouve son statut de grande voyageuse en pays métaphysique : elle est un élan, un mouvement ; mais ce mouvement doit, dans les deux cas, s'orienter sous peine de se perdre.

Ce rapprochement entre voyage héroïque et voyage de l'analysé est d'autant plus intéressant que ces deux visages du voyage se rejoignent par delà une thématique qui a fait fortune en Europe occidentale, mais qui commence peut-être à s'essouffler : le voyage-aventure, celui des navigateurs et des conquérants de la Renaissance ; celui qui trouvait sa finalité dans l'affirmation prométhéenne de l'*ego* et de la transgression : transgression des horizons, des interdits, des limites connues ; celui qui procédait du même esprit que la découverte par les artistes occidentaux de leur propre pouvoir de démiurge, à la fois exaltant et angoissant.

C'est peut-être à cause de cette angoisse — le phantasme de la transgression étant plus difficile à régler qu'il n'y paraissait —, peut-être aussi à cause de son inaptitude à organiser cette centralité souterraine dont nous parlions, que, avec le temps, le voyage-aventure s'infléchit en vagabondage, puis en errance. Déjà, le *Satiricon* de Pétrone nous décrivait les aventures d'Encolpe dans une Rome labyrinthique qui fonctionnait comme un piège<sup>(7)</sup> (alors que dans l'*Enéide*, on trouve les deux visages du labyrinthe : le piège possible, mais aussi le lieu initiatique d'où l'on peut sortir enrichi) ; et dans la littérature occidentale, personne mieux que Baudelaire dans *le Voyage* n'a su parler des sables de l'ennui et du vide intérieur dans lequel finissent par s'enliser les chercheurs d'« ailleurs ».

Céline, Kafka, Kerouac, le rediront d'une autre façon. Et c'est l'inaptitude même du voyage-aventure à exorciser les phantasmes de l'angoisse qui m'amène à penser qu'il y a une forme d'actualité de l'épopée

initiatique : devant l'insuffisance d'une quête de l'« ailleurs », celle de l'« autrement » prend tout son prestige ; elle sous-entend une recherche personnelle, une modification intérieure ; en même temps, elle est fondamentalement médiation, circulation : mais n'est-ce pas autour de ces notions que se construisent les sciences humaines et les sciences « exactes » d'aujourd'hui ? Ainsi, par sa conception même d'une énergie qui ne se maintient que par sa constante dynamique ; par son souci d'ouverture, de médiation, de dialogue entre les différentes instances de la psyché, dans une salubre et équilibrante énantiodromie ; par sa volonté de ne rien exclure, de tenir un langage pluriel, tolérant, pour lequel le Barbare, on le porte et on le combat d'abord en soi avant de le trouver dans l'autre ; par tous ces aspects, la quête épique et héroïque, dans sa dimension ontologique, peut apporter des éléments positifs à notre propre problématique ; certes, les chemins sont différents ; et en admettant qu'on puisse écrire l'Histoire<sup>(8)</sup>, on sait qu'elle ne se répète pas. L'aventure d'Enée n'est pas, ne peut pas être la nôtre, on ne marche pas deux fois dans les mêmes traces ; mais il y a là plutôt une forme de résurgence, qui nous permet de mieux comprendre à la fois l'*Enéide* et notre temps ; car, au début de mon analyse, je parlais de l'*Enéide* comme d'une création où voyage, fête et sacrifice sont perçus comme de véritables transformateurs d'une violence stérile et contagieuse en valeurs culturelles positives : le problème reste actuel, il nous concerne, et toute élaboration susceptible de lui apporter une réponse conserve tout son intérêt.

## NOTES

- (1) R. Heinze, *Virgils epische Technik*, 4<sup>e</sup> édit. Teubner, 1957.
- (2) Cf. J. Thomas, *Structures de l'Imaginaire dans l'Enéide*, Paris, Belles Lettres, 1981 et *Les Voyages héroïques*, Paris, Berg International, 1986.
- (3) A. de Saint-Exupéry, *Vol de nuit*, Gallimard, 1931, chap. XVI.
- (4) R. Desoille, *Le Rêve éveillé en psychothérapie. Essai sur la fonction de régulation de l'inconscient collectif*, Paris, P.U.F., 1945.
- (5) *Op. cit.*, p. 112.
- (6) J. Hillman, *Le Polythéisme de l'Âme*, (trad. de l'américain par T. Johnson), Paris, Mercure de France-Le Mail, 1982, p. 50.
- (7) Cf. J. Thomas, *Le dépassement du quotidien dans l'Enéide, les Métamorphoses d'Apulée et le Satiricon. Essai sur trois univers imaginaires*, Paris, Belles Lettres, 1986.
- (8) Cf. P. Veyne, *Comment on écrit l'Histoire*, Paris, Seuil, 1971.