

Un troisième ombilic du rêve gestateur de l'émergence de mythes ?

Mireille Fognini

Volume 16, Number 2, Fall 2007

Les hauts lieux et non-lieux du rêve II

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/016922ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/016922ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Revue Santé mentale au Québec

ISSN

1192-1412 (print)

1911-4656 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Fognini, M. (2007). Un troisième ombilic du rêve gestateur de l'émergence de mythes ? *Filigrane*, 16(2), 62–75. <https://doi.org/10.7202/016922ar>

Article abstract

Ce travail s'appuie sur les propositions respectives de Bion et de Kaës soulignant les relations étroites dans la psyché du mythe et du rêve. Bion conçoit que les mythes et les rêves s'originent d'un même temps inaugural de croissance de la pensée dans l'évolution psychique. Quant à René Kaës, il a récemment théorisé l'idée d'espaces oniriques interpsychiques communs et partagés et l'existence de trois ombilics du rêve. Mon investigation de l'usage intensif des rêves dans le mythe de l'épopée de Gilgamesh soulignera la pertinence de ces perspectives. Il s'y révèle en effet l'intrication de la construction du mythe avec les rêves au sein de l'évolution psychique, ainsi que l'importance du caractère relationnel du rêve qui, articulé aux représentations culturelles et sociales va fonder le mycélium d'un troisième ombilic, obscur noyau de l'émergence du récit mythique. Un exemple clinique évoquera combien malgré l'impossibilité d'un patient d'accéder à ses racines culturelles spécifiques, de possibles aspects de ce troisième ombilic se manifestent pour lui de manière énigmatique, dans son activité onirique.

Un troisième ombilic du rêve gestateur de l'émergence de mythes ?

mireille fognini

Ce travail s'appuie sur les propositions respectives de Bion et de Kaës soulignant les relations étroites dans la psyché du mythe et du rêve. Bion conçoit que les mythes et les rêves s'originent d'un même temps inaugural de croissance de la pensée dans l'évolution psychique. Quant à René Kaës, il a récemment théorisé l'idée d'espaces oniriques intersychiques communs et partagés et l'existence de trois ombilics du rêve. Mon investigation de l'usage intensif des rêves dans le mythe de l'épopée de Gilgamesh soulignera la pertinence de ces perspectives. Il s'y révèle en effet l'intrication de la construction du mythe avec les rêves au sein de l'évolution psychique, ainsi que l'importance du caractère relationnel du rêve qui, articulé aux représentations culturelles et sociales va fonder le mycélium d'un troisième ombilic, obscur noyau de l'émergence du récit mythique. Un exemple clinique évoquera combien malgré l'impossibilité d'un patient d'accéder à ses racines culturelles spécifiques, de possibles aspects de ce troisième ombilic se manifestent pour lui de manière énigmatique, dans son activité onirique.

« Le rêve est un événement émotionnel dont nous n'entendons habituellement qu'un compte rendu ou dont nous nous souvenons, bien que [...] nous ne soyons pas tout à fait sûrs de ce que nous voulons dire quand nous pensons ou disons que nous nous souvenons d'un rêve » (Bion, 2005, 47). Les opérations psychiques de transformations, de déformations, de condensations, de déplacements, de symbolisations, habitent en effet tout notre langage dans ses saisies dites représentatives du souvenir, de la mémoire, et donc de nos récits. Que penser alors de la construction des récits de mythes dans l'humanité, mythes qui développent des sagas de l'espèce humaine et de l'évolution des processus psychiques exigeant un apprentissage par l'expérience de la réalité ? L'élaboration de l'énoncé d'un mythe pour un groupe peut être assimilée à la récolte « des fruits du travail d'un rêve » (Bion, 2005, 224) ; l'individu et les membres du groupe parviennent de ce fait, à se référer à des contenus symboliques incorporés, stockés et transmissibles en ce mythe. L'histoire d'un mythe peut s'élucider en partant de l'hypothèse « que l'histoire est une version sociale du phénomène connu de l'individu par le rêve » car comme celui-ci, il « est une expérience émotionnelle qui a été soumise à la fonction-alpha » (Bion, 2005, 212).

Bion situe la très étroite proximité entre le mythe et le rêve, dans le même creuset d'émergence de la pensée au sein d'un espace-temps psychique où sous l'influence de l'environnement proche individuel et groupal, se réalise un travail transformant des sensations « sauvages » (Bion, 1998) (dites éléments bétas) de

l'infans, en émotions partagées car rêvées par l'environnement (d'abord maternel) (dites éléments alphas). Le travail alpha du rêve opère de jour comme de nuit « sur la contrepartie mentale des événements de la réalité extérieure » (Bion, 2005, 68). De sorte que dans sa formation, le mythe s'avère comme le rêve, être une fonction essentielle d'alpha c'est-à-dire un terreau matriciel propice au développement de la pensée et de son expression dans le groupe relationnel.

Notre tentative d'analyse du plus ancien mythe connu de l'humanité va illustrer cette intrication de la construction et la fonction du mythe pour l'humain avec l'interaction interpsychique des récits de rêves scandant l'évolution de la pensée et des actes dans les relations de l'individu à son groupe. Elle va aussi nous permettre d'éclairer l'une des hypothèses audacieuses de René Kaës dans son ouvrage sur *La polyphonie du rêve* (2002). Car en explorant un second ombilic du rêve, espace onirique commun et partagé où se tisserait « l'étoffe interpsychique » des relations intersubjectives, il en vient à supposer également un troisième ombilic du rêve, autre espace onirique commun et partagé, encore plus difficile d'accès, car raciné dans l'histoire de nos mythes (privés et publics), cultures, civilisations et religions.

Rêver dans le mythe de l'épopée de Gilgamesh¹

« Ton rêve inquiète comme tous les rêves, et te trouble. Les dieux sèment le trouble chez les vivants et les rêves l'inquiétude. Je vais dormir et implorer les dieux » (Abed Azrié, 1987, 111). Tels sont les propos de Gilgamesh à Enkidou, rival devenu cet alter-ego indispensable à toutes ses victoires, lorsque celui-ci lui raconte son premier rêve d'angoisse et de culpabilité pour la violence impie de leurs actes, un cauchemar où, en dépit de leur désaccord les dieux le condamnent à mourir mais préservent la vie de Gilgamesh. Ni imploration, ni sommeil ne serviront à guérir Enkidou de cette maladie soudaine, ou à le préserver du songe de son départ au pays des morts, ou empêcher sa mort effective.

Il n'est pas anodin d'observer que dans le récit de l'épopée de Gilgamesh l'apparition de rêves chez Gilgamesh, précède sa rencontre avec Enkidou, mais aussi qu'il ne pourra jamais les interpréter lui-même pour avancer dans son destin. Or son aventure de vie, thème du mythe à partir de cette rencontre, va être scandée d'une succession de rêves desquels vont découler actes, projets, et destins de ces deux héros, ainsi que l'énoncé du récit « gravé dans la pierre » en tant que plus ancien des mythes fondateurs d'« un savoir d'avant le déluge » (1987,13).

Comme la plupart des écrits de tous les rêves et récits mythologisés, une grande part de cet écrit antédiluvien est probablement crypté. Selon les passionnants travaux de Françoise Gange (2002 et 2006), il semblerait soutenu par une opération psychique de palimpseste lié à une mutation capitale dans la culture et l'idéologie religieuse, où grâce aux récits des mythes, se seraient pérennisées les victoires des ordres divins patriarcaux sur l'ordre divin matriarcal d'origine.

Ce beau texte poétique, à l'instar des récits de mythes, de contes et de rêves, a gardé l'étrange pouvoir de produire sur son lecteur, des effets de voile et de dévoilement, de connaissance et de mystère, d'étrangeté et d'intimité, en exposant

une sorte de modèle initiatique individuel et universel justifiant le destin mortel de l'homme. Il semble en effet, traiter des problèmes émotionnels fondamentaux de l'être humain dans ses relations avec l'environnement : relations de l'homme à ses dieux, relations aux pulsions et aux désirs dirigeant ses actes, relations d'identification narcissique et d'altérité en l'amitié rivale et fraternelle, et surtout relation aux désirs d'immortalité et de toute-puissance en tout domaine (force, pensée, sexe) confrontés aux écueils de l'expérience de la réalité, dont en particulier la mort.

En cette épopée éprouvante, l'humain en herbe en sa propre espèce, émerge à la fois des dieux, de l'animal, de l'argile, et se forge avec éclat, violence et douleur, une aventure de vie temporelle sans pouvoir rester maître de son destin mortel.

Sans traiter ici l'analyse passionnante de tous les aspects et détails foisonnants du mythe, je fixerai mon propos sur les rêves traités comme moteurs de mise en route de ce mythe de l'aventure humaine, où être un humain, ou le devenir, c'est se découvrir avec terreur incapable d'immortalité, mais être capable de la remplacer en laissant les traces de noms, de constructions de temples et de villes en leurs fondations. C'est d'ailleurs ce que nous énoncent épilogue et prologue du récit. En fait là encore, comme dans le mythe de Babel, la représentation de l'humain par son nom et ses édifications réifiant le divin, signe un défi à son destin mortel (Fognini, 1989, 1321 à 1344). « Si nous tombons dans la lutte — nous laisserons derrière nous — un nom immortel » proclame Gilgamesh *terrifié* après son cauchemar d'anéantissement cosmique raconté à Enkidou, qui ne peut cette fois que se résigner à dire l'angoisse de son propre sentiment de faiblesse, sans rien interpréter.

Qu'observons-nous en suivant pas à pas l'apparition des rêves au sein du récit ? L'apprivoisement initiatique d'un bon sauvage très écologique Enkidou, par une courtisane envoyée de Gilgamesh, s'achève avec le récit qu'elle lui fait des rêves de ce tyran tout-puissant, sans vergogne, ni foi ni loi, (en partie un dieu et pour un tiers homme), rêves qu'il raconte à sa propre mère divine. Or ces rêves-ci sont dits rapportés à ce bon sauvage pour que *lui aussi se mette à rêver et qu'il rêve à cet autre tout-puissant*. Puis, dès que les récits de rêves du tyran sont transmis à Enkidou, va pouvoir alors advenir une confrontation violente entre Gilgamesh et Enkidou, assurant le sceau de leur fraternité.

Un tel cheminement dans l'histoire de ce sauvage né de l'argile, vivant et comprenant la vie animale, pourrait faire penser au parcours d'une hominisation, avec la transmission d'un imaginaire de l'autre, par laquelle capacité de rêverie, rêveries interprétatives et rêves s'avèrent fortement sollicités comme un témoignage de liens et de relations à l'autre et aux autres. Chaque rêve ne vient-il pas ici donner à rêver à l'autre (Kaës, 2002) ? On découvrira peu à peu que les différents récits des rêves engendrent à leur suite les aventures du récit d'une épopée psychique pouvant s'inscrire comme le mythe d'une condition humaine.

Les récits de rêves sont pour la plupart suivis d'une interprétation, avec un déchiffrement qui exposera un projet, une réalisation, et l'état d'une relation à un

autre, ou à l'environnement en aidant le rêveur à entreprendre ou résoudre un problème. Les récits des songes nocturnes de Gilgamesh sont racontés à un tiers proche ; d'abord à sa mère — la Grande Déesse —, puis les rêves suivants à Enkidou après qu'il soit devenu son alter-égo, son ami et son frère adoptif.

Sans entrer dans le détail et par-delà le symbolisme des contenus, on peut avancer que l'interprétation presque identique, répétée par la mère pour chaque rêve de son fils, peut exprimer une réalisation de désir puisque chacun des deux héros a été décrit dans l'attente d'un compagnon. Les deux rêves suivants lui seront interprétés par Enkidou, devenu son compagnon de route et de conquête. Son interprétation du premier rêve va consister en un renversement du sens manifeste. Le second rêve est construit en deux parties qui s'opposent et l'interprétation d'Enkidou va en condenser la fonction.

Observons que les rêves seront toujours interprétés par des tiers *mais jamais par Gilgamesh*. Seul son dernier rêve rapporté par le récit paraît résoudre en lui-même l'angoisse du rêveur sans un appel à interprétation.

Par ailleurs seulement trois sortes de rêves, ayant tous une connotation de cauchemars, ne seront pas interprétés par un tiers. Deux cauchemars seront racontés par Gilgamesh (le premier a été évoqué plus haut) et deux autres seront exprimés par Enkidou quand malade et mourant, il est envahi par l'angoisse de mort, de révolte, de culpabilité et d'injustice. Les deux cauchemars d'Enkidou racontés à Gilgamesh développent sa culpabilité et son angoisse de mort ; mais en cette épreuve, ce héros de l'épopée qui en écoute les récits ne peut ni accompagner, ni interpréter les angoisses de son ami ; car il est incapable de rêverie et d'identification, il les balaie et les banalise. Or on peut constater que c'est juste après leur geste sacrilège, qu'Enkidou a été terrassé soudain par la maladie ; sa culpabilité et sa souffrance ainsi non partagées, laissées sans autre interprète que lui-même, vont lui faire éprouver en sa conscience vigile, cette massive angoisse de culpabilité punissable d'une sanction mortelle, telle qu'il la vit en ses cauchemars. Inaccessible encore au sentiment de culpabilité, même quand Enkidou maudit tout ce qu'il a pu entreprendre depuis sa rencontre avec Gilgamesh et ses envoyés, notre héros du mythe va simplement décider de dormir et prier les dieux puisque comme eux, tous les rêves inquiètent et troublent.

Comme je l'ai indiqué, seul le dernier rêve de Gilgamesh sans interprétation explicite ne sera pas confié à un tiers, (sauf qu'il sera confié à l'écriture du récit en tant que référence tierce). Or ce rêve-cauchemar va trouver en lui-même la solution pour résoudre l'angoisse. Car ce songe-là survient juste après sa grande peur en sa rencontre nocturne avec des lions² ; c'est une peur jamais encore ni évoquée, ni reconnue dans le récit comme éprouvée en lui-même — au contraire d'Enkidou —, mais qui représente — enfin — sa rencontre psychique avec sa propre intériorité. Pour la première fois aussi en cette émotion de peur (qui n'est plus une terreur sans nom) il a pu implorer la souveraine des dieux de le maintenir en vie, celle-là même qu'il a pourtant tellement combattue, rejetée et bafouée. On remarquera de ce fait, que depuis la perte très douloureuse de son alter-égo, son

arrogance semble s'être muée en demande de protection, donc en reconnaissance de ses limites et de sa dépendance à autrui. De sorte que son rêve va commencer en cauchemar telle une répétition traumatique de son émotion-peur. Mais pour la première fois, bien qu'exposé à l'angoisse d'un danger de mort symbolique par des animaux symboliques, il ne va pas se réveiller pour quémander et recevoir une interprétation. N'est-ce pas justement parce qu'il aura pu *trouver en lui-même* dans la deuxième partie du rêve, comment terrasser le danger de mort en l'anéantissant avec sa hache symbolique (celle qui avait été interprétée dans son premier rêve comme compagnon fidèle, cet ami-frère-alter-égo Enkidou maintenant disparu, mais cette fois ici intériorisé symboliquement)³? Ce rêve de victoire sur sa peur, commencé donc en cauchemar répétant le traumatisme, se transforme ainsi en lui-même en un rêve de réalisation de désir. Il n'est plus rêve traumatique dont on s'éveille sans solution et dans l'impasse. Il réalise son désir: vaincre et vivre. L'émotion-peur vécue et maîtrisée autrefois par Enkidou (substitut vivant de ses émotions) est maintenant en lui-même sa propre expérience interne. Avec cette nouvelle capacité à découvrir enfin en lui-même, l'intime élaboration d'une émotion de peur et sa résolution, est-ce si étonnant qu'il puisse alors atteindre la Grande Montagne Mashou⁴, étape-préambule d'initiation à toutes ses autres rencontres angoissantes ultérieures, chacune étant destinée à trouver la trace de son ancêtre et la recette de sa vie éternelle?

Notons qu'il n'y aura plus d'autres récits de rêves après celui où cette peur est vaincue en effrayant les lions qui l'effrayaient; mais Gilgamesh poursuivra sa quête du secret de l'immortalité dans des mondes initiatiques, dangereux, inaccessibles au commun des mortels, afin de retourner à celui de ses origines et à celles de la catastrophe d'où son ancêtre a survécu pour l'éternité. Mais pour finir, devenu comme Enkidou un être mortel, il laissera son nom inscrit dans le mythe de son épopée et la construction de sa ville.

Nous découvrons donc ainsi, en étayage à la construction de ce mythe le plus ancien de l'humanité, une succession de rêves interprétés selon une réalisation de désir, avec des renversements de sens, des condensations, ainsi que des rêves d'angoisse et des cauchemars peu à peu métabolisables. Or ces rêves viennent scander et alimenter les découvertes émotionnelles face aux expériences de la réalité par lesquelles se construit l'épopée d'une grande aventure de la psyché confrontée aux inter-relations et aux limites de la vie. Mais il faut bien aussi remarquer que cette construction du mythe et de l'épopée de son héros vient se tisser au cœur d'une trame incessante d'échanges interpsychiques communs et partagés de récits de rêves.

Un troisième ombilic du rêve creuset de la gestation des mythes ?

En s'attachant à suivre dans ce mythe les émotions qu'ils ont déclenchées chez le rêveur et son entourage par les actions qui s'ensuivent dans le récit, et ces expériences oniriques partagées, il semble bien que les effets qui en découlent, viennent porter témoignage d'une tentative de travail de transformation de ces

émotions envahissantes, vers une forme de pensée consciente liante et adaptative à la réalité, par-delà l'action pulsionnelle impulsive de défense, d'agression et de conquête du milieu. Leur insertion dans ce mythe-là comme moment décisif ponctuant une importante action, ou fait du récit, vient inscrire cette aventure individuelle d'expérience relationnelle en tant qu'épopée fondatrice, afin que rassemblés dans le mythe, ils témoignent des mystères de la vie psychique en relation avec les événements du monde. Sous l'égide de l'aventure d'un héros qui décide de s'affranchir avec violence de sa relation au matriarcat pour s'autonomiser comme sujet d'émotions et de pensées, ils illustrent ainsi l'histoire universelle de la condition humaine dans ses difficultés d'évolution psychique au sein desquelles viennent sans cesse s'affronter principe de plaisir et principe de réalité.

De nos jours comme en ce mythe de près de cinq millénaires d'avant notre ère, les récits des rêves continuent d'être racontés pour être interprétés ; de ce fait le rêve donne à rêver à l'autre et contribue à bâtir des liens de sens entre les êtres. Pour Kaës le « mycélium narcissique » qui enveloppe deux psychés dans un espace onirique partagé, s'étoffe au sein du plaisir à conter ses rêves à l'autre et entendre d'autres raconter les leurs. Grâce à son récit le rêve devient ainsi un processus de transformation, car la formation du rêve garde l'empreinte « de la rencontre avec l'autre, l'autre de l'objet et l'autre dans l'objet » (2002, 214 à 216). De sorte que le rêve ne serait pas cette création égoïste — décrite par Freud — mais une création de lien où dans la « fabrique » singulière à chacun, se travaillent des éléments ancrés dans l'intersubjectivité. C'est par conséquent le sommeil qui constituerait la « production asociale narcissique égoïste ».

Le rêve, « une des matières premières de l'intersubjectivité » s'avère aussi par ce biais un « capteur de mythes ». Le statut du rêve reste d'ailleurs considéré comme une affaire de groupe chez les Hébreux, les Égyptiens, les Latins et les Grecs et pour des contemporains comme les Indiens des Andes, les Aborigènes australiens, ou comme à Bahia et en Corse. Le rêveur y est lui-même pensé dans son rapport au groupe communautaire et dans ses rapports avec les grands principes organisateurs du monde. Si le rêve se fait un capteur du mythe, le mythe comme en cette épopée, se manifeste lui-même un « capteur de rêves » afin d'être utilisé, à l'instar de tous les autres mythes, en tant qu'outil individuel et collectif d'interprétation du monde. À cet égard Kaës évoque l'invention étonnante par les amérindiens de « capteurs de rêves », une invention destinée à trouver l'accès aux mystères d'un lieu encore bien plus inaccessible que les secrets du corps individuel et des relations intra-humaines.

De telles observations confortent l'hypothèse d'une matrice commune à l'émergence des rêves et des mythes au sein de l'évolution psychique telle que Bion l'a conceptualisée, mais également celle de Kaës concernant ces mycéliums intra-inter-subjectifs et groupaux qui génèrent et font croître une polyphonie du rêve. Cette polyphonie se manifeste en effet dans la polysémie et la richesse incroyable de nos expériences oniriques, en se déployant au sein des interconnexions de leurs trois ombilics avec « les interférences entre la diversité des

sources, de leurs matériaux et de leurs fonctions » où « une pluralité de voix se fait entendre ». Quels sont ces trois ombilics ?

Le premier ombilic psychosomatique du rêve immergé dans le corps biologique serait celui décrit par Freud. Le second ombilic interpsychique du rêve chevillé au corps, serait celui exploré et mis en lumière par Kaës en son expérience ; il le situe au vif du nœud des relations intersubjectives tissant sans relâche « l'étoffe interpsychique de liens les plus obscurs ». Quant au troisième ombilic, il se tiendrait dans cet autre nœud crucial — non moins obscur et refoulé — des relations sociales, des représentations culturelles au sein desquelles le rite et le mythe s'articulent au rêve.

Le puzzle de ces emboîtements d'ombilics d'où émerge et se crée le rêve avant d'accéder à une pensée dicible et conceptualisée, ne pourrait-il pas alors nous conduire à envisager le rêve comme une manifestation reliant à notre insu, le connu et l'inconnu de notre ontogenèse à ceux de notre phylogenèse ? En ce sens cela éclairerait l'idée que le vrai rêve est ressenti comme favorisant la vie (Bion, 2005, 72), et l'inscription dans notre propre histoire, notre mythe familial et nos mythes culturels. Un aspect de cette problématique sera exposé dans l'exemple clinique résumé plus loin.

On peut penser qu'en se racontant ainsi leurs rêves et les interprétant dès les origines de l'humanité, la plupart des êtres humains chercheraient toujours à réanimer en eux et entre eux, le lien vivant entre conscience onirique et conscience vigile pour se nourrir psychiquement de ce que je nommerais nos antéhumaines mémoires placentaires, — ou encore placentas mnésiques d'une proto-mentalité groupale —, qui les arriment aux traces enfouies d'une groupalité de nos origines. Plusieurs chercheurs s'attachent d'ailleurs à souligner combien le rêve est par son essence, enraciné dans la phylogenèse, étant donné que « lors de l'évolution des espèces est apparue la possibilité de projeter un monde interne, lors de certaines phases de sommeil » (Sami-Ali, 1992, 13-14).

Pourquoi le rêve semblerait-il « jouer dans la vie mentale de l'individu un rôle analogue aux processus de digestion dans la vie alimentaire de l'individu » (Bion, 2005, 72) ? N'est-ce pas précisément une conséquence des liens intimes du rêve avec les processus de métabolisation interne découlant des capacités de rêverie de l'environnement maternel familial et socioculturel ? Ce qui attache évidemment le rêve à la dépendance inter-relationnelle du sujet à son groupe. Dans le récit de l'épopée de Gilgamesh, cela éclaire la presque coïncidence du surgissement de rêves et de leurs interprétations avec la rencontre de l'autre, rival puis alter égo ; en cela elle prend en effet une signification par laquelle la construction psychique du héros exigerait son inter-relation avec l'autre et avec l'histoire culturelle de son groupe.

En envisageant au sein du phénomène rêve, des espaces oniriques communs et partagés Kaës ouvre ainsi de nouvelles pistes de recherche pour l'approche analytique des mythes et dans la clinique des rêves. Son idée originale que le rêve plongerait ses racines aux sources de plusieurs ombilics, lieux magmatiques

enfouis « où le rêve repose sur l'inconnu et se nourrit de lui » prend toute son assise dans ce récit du mythe de Gilgamesh. Mais plus encore, elle permet d'éclairer certains des rêves de nos patients, rêves enracinés dans l'énigmatique indéchiffré -voire indéchiffrable- de leur propre histoire. Car en ces ombilics du rêve, lieux de passage et de transformation, mijote au plus profond, « l'impensable universel » du refoulé originaire dont l'organisation fantasmatique n'a jamais trouvé expression dans le langage et la pensée (Enriquez, 1984).

En voici un exemple troublant.

Clinique d'un inaccessible ombilic

L'extrait clinique provient d'une cure difficile dans laquelle l'accès du patient à ses rêves a pris beaucoup de temps, et non moins de temps aussi pour qu'il puisse accepter l'idée que ses productions oniriques pouvaient traiter des aspects psychiques de lui-même. L'une des caractéristiques de ses productions oniriques restera pendant longtemps très cauchemardesque témoignant de pulsions primitives et archaïques, où éléments et animaux archétypiques jouaient toujours un rôle destructeur de l'humain. L'émotion dominante en était toujours la terreur et la paralysie. La réalité vécue d'une catastrophe climatique d'une violence sans nom lorsqu'il était un nourrisson, découverte pendant la cure, ainsi que l'émigration soudaine du groupe familial dans une terre plus accueillante, après que ce drame ait dépouillé la famille de tous ses maigres biens, pouvaient certes éclairer certains aspects de cette émotion intense en la répétition traumatique du cauchemar. Par contre l'occultation absolue du pays d'origine et des souvenirs s'y rattachant me restait une énigme d'autant que ces questions étaient toujours traitées comme incompréhensibles et incongrues par le patient.

J'ai déjà développé les effets transféro-contre-transférentiels de ce que j'ai nommé « le complexe de Léthé » (2001, 13 à 28) et de l'« a-curiosité » de ce patient Léthy (2004, 117 à 138), présentant en effet une incapacité à retrouver ses origines et racines culturelles de façon consciente. Or sa famille paraissait s'en être elle-même radicalement abstraite, sans rien pouvoir en évoquer, par une sorte de mécanisme d'abolissement ou d'ensevelissement total de son histoire et de sa culture ancestrale pourtant bien spécifique.

Voici un type de rêve-cauchemar apparu plusieurs fois en différentes étapes de la cure avec la même émotion de terreur et de sidération, et le même sentiment d'incongruité ressenti à propos du vide sidérant quant à son origine. « Une meute de chiens ou de loups le poursuit ou poursuit quelqu'un de sa famille, mais il ne peut savoir qui c'est. L'angoisse et la terreur qu'il ressent dans le rêve sont telles qu'à son réveil brusque il est en sueur et haletant comme s'il venait lui-même de vivre cette course pour échapper en vain à cette curée. » Il ne peut avoir d'autre association que : « c'est comme un film vrai où je serais et qui aurait mal tourné. » Il ne se souvient pourtant pas d'avoir vu de films sur un tel sujet. Cela lui évoque la même angoisse de terreur de quelques-uns de ses autres premiers rêves où sous ses yeux impuissants, une vague, puis une autre fois un crocodile, avalaient son

père ou son grand frère. Il s'y sentait paralysé comme un prisonnier ligoté, mais il remarque que sa paralysie dans ces autres rêves est pourtant tout à fait contraire au rêve de sa fuite éperdue pour échapper à la meute animale déchaînée et hurlante. Il ne comprend pas la réalité de son vécu onirique car il éprouve avoir vécu une réalité physique dans la course pour échapper à la meute... Ne s'est-il pas éveillé essoufflé et ruisselant ?

Les chiens ? Il ne comprend pas pourquoi il y a cette meute dangereuse, car il aurait toujours voulu aimer et posséder un chien à lui comme plusieurs des écoliers de sa classe qu'il enviait à ce sujet. Mais réflexion faite il y avait au fond comme un interdit, un tabou, même celui d'y penser et d'en éprouver le désir car c'était tout à fait impossible et inimaginable d'avoir un chien dans son milieu. Quelle honte si ses proches connaissaient ce désir secret !

Son milieu ? Il veut parler des gens de couleur. Seuls les blancs peuvent en effet avoir des chiens. C'est peut-être comme une hiérarchie ; en tout cas c'est une conviction profonde qu'il lui est impossible d'expliquer. Personne effectivement dans sa famille n'a jamais eu de chien. Il n'en connaît pas non plus dans son milieu. Cela lui fait vraiment honte ici d'évoquer soudain ce désir d'enfance interdit ; mais pourtant cet interdit n'a jamais vraiment été dit... Il enchaînera ensuite sur cette sueur incontrôlable qui, avec ce type de cauchemar vient le persécuter même en dormant.

Je me surprendrais peu à peu à fantasmer les affres subis par les esclaves de sa terre d'origine (l'hémisphère sud) qui ont été décrites et évoquées dans maints écrits historiques, médiatiques, anthropologiques et romanesques. Comment ne pourrait-il pas lui-même y penser inconsciemment ? Mais j'ai déjà maintes fois, constaté que Léthy n'a aucun attrait pour l'histoire culturelle de ses origines, et encore moins pour la littérature. Seul le présent est pour lui une actualité intéressante. Comme il l'a répété si souvent, le passé « qui est fait ne peut être défait », donc « inutile pour repartir à zéro ».

Près d'un an plus tard suivant ces dernières associations autour de ce cauchemar, la disparition soudaine et assez longue de son plus jeune frère en conflit permanent avec sa famille l'envahit d'angoisse et de terreur. Je lui demande de me décrire ce qu'il ressent exactement ; il n'a pas de mot : « Impossible à décrire car mon frère est peut-être déjà mort à cause de ses mauvaises fréquentations. » S'imposent à lui des idées et images insupportables du massacre de son frère dans un terrain vague par un bande de voyous enrégés avec leurs chiens. Je lui demande si ce qu'il ressent est le même type d'angoisse et de terreur que dans ses cauchemars de poursuite par une meute de chiens ou de loups. « Oui c'est ça exactement, c'est bien une meute de chiens excités par des gens. J'ai maintenant très peur de ces horribles chiens dont on parle parfois aux infos quand ils attaquent impunément des gens qui passent. Il y en a qui les dressent pour cela. J'imagine mon frère déchiqueté par ces énormes chiens sur un terrain vague. Comment le retrouver ? Mon frère est pourtant costaud et baraqué malgré sa fragilité psychologique. On ne peut rien faire contre des enrégés. Abandonné, loin de tout, il n'y a personne

pour le secourir. » Il sanglote : « Comment ai-je pu être aussi froid et éloigné de ce frère si influençable et difficile ? Pourquoi n'ai-je jamais été capable de le protéger, et d'apprendre à mieux le connaître ? »

Je lui demanderai pourquoi il ne peut désormais imaginer ce « petit frère » fugueur de trente ans, seulement violenté par des poursuivants, attaqué par des chiens, voire déjà mort ? « À cause de ses fréquentations douteuses ». Ses parents vivent d'ailleurs la même terreur que lui, et ils ont même déclaré sa disparition aux différentes autorités en organisant la clôture du compte bancaire du disparu pour en éviter l'éventuel pillage par ses supposés agresseurs⁵.

J'insiste : Qu'est-ce donc que cette meute de chiens enragés ou de jeunes pourrait lui évoquer encore ? Le patient ne peut ré-évoquer que sa terreur. Il est dans la sidération comme s'il voyait en réalité l'horreur de ce qu'il imagine. Or la terreur silencieuse est l'émotion dominante dans toute sa relation interne à sa famille (une famille qui se protège d'ailleurs de toute relation extérieure), bien qu'il n'y ait jamais eu en réalité la moindre violence entre les parents et des parents sur les enfants.

Mes propres fantasmes d'esclaves fugitifs pistés par des chiens de colons blancs reviennent encore avec force s'imposer à moi, consolidés par quelques-unes de mes lectures récentes...

Pourquoi l'accès fantasmatique à son histoire culturelle lui est-elle barrée ? Est-il possible de faire accéder ce patient à l'histoire réelle de son peuple ou à celle mythique de ses ancêtres, histoire que sa famille semble avoir emmurée dans un terrifiant silence et une désertique absence de racines ? Et comment y parvenir si ce n'est au moyen des émotions de ses rêves ? Car par-delà les conséquences internes de vécu de rivalité œdipienne et fratricide, — certes bien repérées mais trop réductrices ici — il règne en cet homme un tel climat de terreur innommable, que même le cataclysme climatique subi à sa naissance par la famille, ne suffit pas à en éclairer l'effet de répétition traumatique. Un autre trauma plus obscurci, enfoui et lointain ne pourrait-il pas être probablement être inscrit en profondeur dans l'enkystement ombilical d'un mythe trans-générationnel familial et collectif ?

Est-ce que Léthy parviendra à intégrer le sens encore indécriptable de ses symptômes de terreur ruisselante et d'occultation du passé, le jour où la terreur innommée au sein de toute la famille aura pu réintégrer toute son origine en sa propre tragique histoire culturelle et sociale, autrement dit son mythe familial et culturel ? Car une telle expérience n'est pas impossible puisque nous en avons déjà avec lui, rencontré un aspect par la découverte du cyclone juste après sa naissance. N'ai-je pas moi-même longtemps éprouvé l'angoissant mystère d'un cauchemar répétitif jusqu'à ce que la réalité traumatique d'une situation de bombardement ait pu être inscrite avec clarté dans la mythologie privée de mon histoire familiale (2001, 13 à 28) ? Comment aider Léthy à trouver l'accès nommable en lui, à ce troisième ombilic de rêve pour lui permettre d'animer et nourrir sa vie aux liens enfouis de son histoire mythique familiale et sociale ? Est-ce que si, comme je l'ai fait moi-même, il pouvait évoquer son cauchemar dans le groupe familial, quelque levée du refoulement d'un traumatisme lointain transgénérationnel, ouvrirait une

petite fenêtre sur l'espace inaccessible d'un troisième ombilic inscrit dans le mythe historique, géographique, social et psychique de sa famille ?

En une telle approche le travail de psychanalyste à l'écoute reste bien ici à l'image de celui des archéologues, patient, méticuleux, prudent et délicat ; et sa tâche d'interprétation qui mesure avec tact l'espace inaccessible de matériaux profonds, reste aussi bien semblable à celle de l'aquarelliste exprimant l'émotion autant par le blanc du support que par la nuance de ses touches de couleurs.

En éclairant les différentes couches de profondeur d'ombilics du rêve, et la possibilité d'un troisième ombilic profond assez peu accessible, mais semblable à un puissant creuset alchimique des mythes et cultures, Kaës ouvre à mon avis, des voies de recherche prometteuses sur la fonction psychique et culturelle des rêves. Car la trace étrange et parfois incapturable qu'ils nous lèguent, souligne la persistance de son profond ancrage dans la vivance émotionnelle de chacun et de son groupe en leurs cultes et cultures. Tel un traceur génétique, ce troisième lieu ombilical, paraît contenir et produire l'empreinte des transformations de l'histoire de l'humanité, du temps, des générations, donc des refoulements, des condensations, des déplacements, des mystifications, des dénis ou occultations, des encryptions, bref des transformations ancestrales de tous ordres, qui imbriquent leurs effets multiples, à celles encore obscures des deux autres ombilics, le psychosomatique et l'interpsychique.

On peut supposer que l'être humain n'en aura donc jamais vraiment fini d'avoir à explorer ces inextricables chiasmas d'où éclosent ses pensées, ces ombilics où le rêve repose sur l'inconnu et se nourrit de lui, puisque le temps les enracine dans des matrices qui s'interpénètrent, des matrices aux transformations permanentes et multiples dont les mythes privilégient certaines traces. Dans son lien intime et collectif de l'homme à son groupe, la fonction d'inscription et de répétition du mythe pour l'histoire de la pensée et de la civilisation, construit en effet et installe sûrement des basculements décisifs dans la culture, l'idéologie religieuse et politique.

Il est en tout cas utile de ne pas perdre de vue que l'utilisation du mythe est « nécessaire pour progresser plus avant ou pour stopper un processus de repli sur des positions déjà gagnées, parce que cela aide à maintenir en vue, l'arrière-plan concret de la théorie psychanalytique » (Bion, 2005, 222).

En ce sens la mise en lumière et en valeur d'un troisième ombilic du rêve d'où surgiraient mythes, rêves et pensées oniriques, prend toute sa valeur dans le travail psychanalytique et l'histoire de son mouvement.

Le grand intérêt de la coexistence ainsi repérée de ces trois ombilics intriqués du rêve, tient en ce qu'elle permet à la fois d'en mieux comprendre la richesse, la complexité et l'impossible total accès interprétatif, et qu'elle peut y rassembler des points de vue différents, dits jusqu'alors inconciliables, car trop souvent maintenus dans l'exclusivité de leur vérité d'exploration qui excluait toute autre voie. Ainsi pour Kaës, la théorie de Freud faisant du rêve l'accomplissement hallucinatoire d'un désir inconscient refoulé, peut alors s'enrichir *du désir de rêver dans un espace onirique commun et partagé en tant que réalisation du désir le plus ancien*

de l'être humain. Dans cette perspective le rêve n'a pas une source unique et exclusive, mais plusieurs ombilics imbriqués et intriqués, dont d'inaccessibles zones resteront toujours obscures, énigmatiques et non interprétables pour le rêveur, et les autres.

Sur le plan historique cela éclairerait aussi mieux pourquoi par-delà leur systématisme, les développements de Jung sur l'interprétation archétypique des rêves en rapport aux mythes, ont reçu un succès plus facilement populaire que les théories freudiennes qui impliquaient plus directement les propres désirs et refoulements intimes du sujet lui-même.

« Phénomène psychique autant que biologique, le rêve demeure le seul exemple d'une activité créatrice où on peut imaginer l'inimaginable et réconcilier l'irréconciliable » (Sami Ali, 1992, 29-30). Contenant « potentiellement ce pouvoir de penser l'impensable » il garde un « caractère paradoxal ». En effet il « demeure énigmatique par sa présence qui demande à être déchiffrée et par son absence qui exige de penser autrement la problématique du refoulement » en particulier pour l'articuler avec l'affect aux pathologies du psychésoma (Sami Ali, 2003, 17).

Ainsi paradoxe émotionnel et conceptuel, le rêve en lui-même « contient des tensions douloureuses » dont il est une manifestation, dans une expérience émotionnelle complexe qui représente *une tentative étonnante de satisfaire à la fois deux fonctions antinomiques, le principe de plaisir et le principe de réalité* (Bion, 2005, 97). Dilemme évidemment insoluble, tentative impossible que la conscience onirique prendrait en charge pour le dépasser ou le transformer dans une création évanescence ou précise, effacée ou imprimée en mémoire émotionnelle, ou-et reconstruite avec son récit éveillé, alors que la conscience vigile ne cesserait d'en rencontrer les écueils et les frustrations !

D'un tel paradoxe émotionnel pourrait peut-être bien provenir le plaisir intense de découvrir des rêves dans nos mythes, et du mythe à bâtir à partir de nos rêves. Rencontres aux origines du pensable né du choc entre la réalité extérieure et la réalité interne ?

Ce paradoxe à satisfaire à la fois plaisir et réalité, ainsi relevé par Bion, n'éclairerait-il pas aussi l'aspect toujours énigmatique de la création rêvée qui persiste dans le rêveur, y compris quand il a pu en explorer et analyser certains chemins intimes ? N'ouvre-t-il pas également une porte sur les infinies capacités de création de la conscience vigile émergeant si souvent des potentialités de la conscience onirique à partir du matériau de rêves nocturnes ? Les journaux d'écriture d'Henry Bauchau, psychanalyste, poète et romancier contemporain peuvent nous fournir ici d'exemplaires séquences de création littéraire traduisant une rencontre coalescente de ces trois sources ombilicales du rêve où se revivifient magistralement les mythes d'Antigone et d'Œdipe⁶.

À partir de ces explorations quelques autres questions s'imposent à moi :

Sur quels mythes se développe la pensée de nos temps modernes et quels mythes de notre temps construisons-nous donc aujourd'hui avec le « virtuel » ?

Est-ce que la quête insistante d'un sens identificatoire au travers de nouvelles figurations mythiques, symboliques des grands changements culturels de notre monde actuel, ne proviendrait pas du refoulé actif d'un troisième ombilic des rêves ? Par exemple la quête généralisée dans les médias de figures idéalisées de « dieux », d'étoiles (« stars » de tout genre et en tous domaines), de thème de films et de bandes dessinées où se cultivent exploits et épopée de « héros » passés et futurs, pourrait en effet témoigner d'une recherche de creuset commun pour fabriquer une mythification nouvelle pour penser la vie humaine, même au prix de la mystification.

La question serait-elle : comment se relier en tant qu'individu et groupe, au troisième ombilic des rêves en nos périodes de mutation de pensée et de culture ? Car cette quête frénétique concerne autant la civilisation occidentale que la culture orientale ; et c'est d'ailleurs probablement l'une des raisons qui entraîne celle-ci à tenter désespérément d'extrémiser et radicaliser ses anciens rites, mythes et religions, là où l'occident s'évertue à inventer de nouveaux pseudo-héros.

Peut-être que le cramponnement au plus originaire et obscur mycélium de la pensée proto-mentale naissante vient s'imposer quand on ne comprend plus ?

En effet les repères nourriciers pour toute la vie psychique de nos deux autres ombilics du rêve n'ont-ils pas été tout à fait déstabilisés et bouleversés, depuis que les avancées technologiques de la science dans la connaissance de la création de la vie et de sa destruction, ont prouvé qu'ils pouvaient écraser la notion d'individu, comme sujet pensant avec d'autres, et annihiler le respect des relations intersubjectives ? (Les génocides délibérés en sont un des sordides exemples).

Dans notre réalité mutante de la fin d'un premier millénaire et de l'orée du second, comment désormais s'inscrire individuellement et collectivement dans un mythe contemporain qui puisse offrir enveloppe et mycélium nourricier pour le « monde vivant de nos rêves ⁷ » aux ombilics si profonds ?

mireille fognini
5 rue de la cité universitaire
75014 paris
france

Notes

1. Gilgamesh a été le cinquième roi de la dynastie d'Ur vers 2650 avant notre ère. Considéré comme un héros, il aurait été divinisé et sa légende mythique, « l'épopée de Gilgamesh », première œuvre littéraire de l'humanité gravée sur des tablettes, s'est répandue à partir du XXIV^e siècle avant notre ère jusqu'au premier siècle de notre premier millénaire. Plusieurs assyriologues du XX^e siècle en ont traduit les restes reconstitués à partir des multiples débris de tablettes (Botero, 1992 ; Malbran Labat, 1992 ; Tournay et Shaffer, 1994). Cette épopée inspire depuis le XX^e siècle de nombreuses représentations théâtrales.
2. Le symbole du lion serait lié à la grande déesse-mère bafouée, reniée, désacralisée et rejetée.

3. « Il voit les lions autour de lui/Se réjouir à la lumière de la lune./ Il prend sa hache et dégaine le poignard de sa ceinture/Comme la flèche il se jette sur eux/Et les fait fuir. »
4. Mashou signifie en babylonien « les jumeaux ».
5. Il s'avérera finalement quelques semaines plus tard que le frère avait décidé de vivre quelque temps ailleurs qu'en sa famille.
6. *Jour après jour* et *Journal d'Antigone* sont les journaux autobiographiques de l'écriture des romans d'Henry Bauchau *Œdipe sur la route* et *Antigone*.
7. Expression empruntée à Donald Meltzer.

Références bibliographiques

- Athassiou-Popesco C., 1996, *Penser le mythe*, Lausanne, Delachaux et Nieslé.
- Bauchau H., 1990, *Œdipe sur la route*, Actes Sud.
- Bauchau H., 1992, *Jour après jour*, Les éperonniers.
- Bauchau H., 1997, *Antigone*, Actes Sud.
- Bauchau H., 1999, *Journal d'Antigone*, Actes Sud.
- Bion W., 1992, *Cogitations*, In Press, 2005.
- Bion W, 1997, *Pensée sauvage, pensée apprivoisée*, Hublot, 1998.
- Enriquez M., 1984, Aux carrefours de la haine, L'Épi.
- L'épopée de Gilgamesh*, traduction et adaptation Abed Azrié, Berg International 1987.
- Gange F., 2002, *Les dieux menteurs*, La renaissance du Livre.
- Fognini M., Destin des émotions dans le mythe de Babel, *Revue française de psychanalyse*, n° 5 1989, PUF.
- Fognini M., Histoires de mémoire et mémoires de l'histoire, *Tribune psychanalytique*, n° 3 2001, L'Aire Vevey.
- Fognini M., Chroniques de l'incurable, *Tribune psychanalytique*, n° 5 2004, L'Aire Vevey.
- Freud S., 1900, *L'interprétation des rêves*, Paris PUF, 1967.
- Kaës R., 2002, *La polyphonie du rêve*, Paris, Dunod.
- Meltzer D., 1984, *Le monde vivant du rêve*, Césura Lyon, 1993.
- Sami Ali, 1988, *Le haschich en Égypte*, Paris Dunod.
- Sami Ali, 1992, *Rêve et psychosomatique*, Paris CIPS.
- Sami Ali, 2003, *Le rêve et l'affect*, Paris Dunod.