



Christian Ruby
L'invention de soi
en photographie

Christian Ruby
***L'invention de soi
en photographie***

*Passage de frontière :
de l'identité à l'individuation*

Si le grand-père de Jean-Paul Sartre aimait être photographié, c'était parce que la photographie conférait à ce qu'il croyait être son identité une promesse d'éternité humaine. La communauté pourrait donc durant des siècles le reconnaître tel quel enfermé dans un cadre ! Et, séduits par une belle coïncidence, les regardeurs pourraient affirmer : « voilà grand-père ! » ou « voilà Charles Schweitzer ! ». Mais le petit-fils n'est pas resté dupe longtemps. Il rappelle aussitôt que la photographie d'identité n'est qu'une convention. Au grand-père, il est vrai, « tout lui était prétexte à suspendre ses gestes, à se figer dans une belle attitude, à se pétrifier ; il raffolait de ces courts instants d'éternité où il devenait sa propre statue » (*Les Mots*). En somme, il est surtout remarquable que chacun projette sur la photographie de soi tout

autant une identité (A = A, je suis ce que je suis) qu'une identification (l'image de soi donnée aux autres et l'estime de soi), un double lieu commun.

C'est justement en ce point qu'intervient le travail artistique d'Arnaud Théval, là où il défait le nœud de l'identité/identification pour faire place à l'individuation et à une nouvelle distribution du commun. Il exerce chacun à dénouer l'impératif d'une identité commandée pour faire d'abord place à un travail de chacun sur soi (*volume 1* : Identité ou individuation) ouvrant simultanément sur la nécessité pour chacun d'entreprendre de s'occuper des affaires communes (*volume 2* : L'espace public, l'invention d'une nouvelle forme de commun), travail à partir duquel poser le problème du passage de l'individuation à la subjectivation politique. Il dessine à cet égard un régime d'individuation qui exige que l'être photographié se considère comme capable de se faire critique de soi et du commun.

La fiction de l'identité

Justement, devenus un des lieux communs de l'époque, le souci de l'identité ou la recherche de l'identité (perdue, ancestrale, communautaire, nationale) réfèrent à deux dispositifs du commun qui conjuguent leurs effets, la filiation et l'État. Ce souci d'une appartenance à soi, réputée naturelle ou nécessaire, de la coïncidence entre une manière de dire (nommer et être nommé), d'être et de faire, qu'elle soit conçue comme revendication/refus ou comme intégration/exclusion¹, vise les mêmes fins. La référence à l'identité fonctionne comme assignation à la clôture (à une place, à une fonction, à un nom) de la communauté ou comme mode linéaire de la transmission. Elle fonde l'enfermement dans une correspondance, un rôle ou un cadre gouverné par le partage étatique : être bien né ou mal né, être né ici ou ailleurs.

Ce souci de l'identité est adossé à une fiction, à la fois prégnante et englobante, souvent soutenue par les psychologues², celle d'une unité-identité nécessaire (de l'individu à soi, de l'État à soi, du peuple à soi), homogène et close, dont la fonction serait de traduire à sa manière l'objectif de chasser le trouble provoqué par l'hétérogène ou la multiplicité.

Est-il alors nécessaire de faire remarquer, pourtant, que l'être humain, le peuple ou l'État sont des êtres qui ne coïncident jamais avec soi ? Il y a toujours en eux des temps différents qui se télescopent (du présent, du passé, du futur), des temporalités différentes dans le même temps, des activités différenciées, voire contradictoires, des multiplicités insoumises et des inventions de communautés autres. Est-il besoin de souligner que l'être humain, le peuple ou l'État ne peuvent être définis en soi, en dehors des rapports aux autres qui les constituent ? Est-il requis de rappeler que les États n'existent que par des agencements d'actions qui ne cessent d'osciller et de produire de l'événement, même s'ils tentent de ranger ces derniers sous le principe de simultanéité qui prétend les rendre identiques à soi ? Au passage, est-il indispensable de répéter que les anthropologues refusent de croire en une quelconque universalité du sentiment d'identité, largement tributaire des valeurs de la société occidentale ?

Marquage et emblème de l'identité

En cela, parler de quoi que ce soit en termes d'identité (essence, nature), ce n'est pas seulement sacrifier à un lieu commun, c'est accepter certaines hypothèses très générales à propos de l'action et de l'histoire humaines, en fonction desquelles on cherche à guider son existence et celle de ses semblables, ainsi qu'à juger celle des autres. Il n'y aurait aucun sens à parler en de tels termes si l'on ne croyait pas qu'ils peuvent nous aider. Mais de quelle aide s'agit-il ? De celle qui nous laisse croire que les sociétés

sont composées d'êtres juxtaposés les uns par rapport aux autres, au point qu'il n'y aurait aucun intérêt pour un individu nouvellement arrivé de songer à modifier ce qui est établi. La référence à l'identité se fait ainsi appel paradoxal à l'existence constamment maintenue de techniques d'assujettissement ou d'objectivation³ ; techniques visant directement, dans le sujet, une subsomption sous un rôle qui permet d'en faire un objet de connaissance et de pouvoir. La caractéristique de ces techniques est justement qu'elles produisent un sujet en le visant comme sujet (assujettissement)⁴.

Il est donc aussi affirmé que toute identité, et peu importe pour l'heure son contenu⁵, conçue comme fait de pouvoir (sur soi ou sur les autres, ce qui constitue le paradoxe de l'identité dans la mesure où elle est commanditée par le commun, l'État), appelle, comme son corrélat, un être susceptible de reconnaître en elle une prétention, à un moment ou un autre légitime à ses yeux, à énoncer une vérité intangible. Il n'est pas seulement question de soumission, mais aussi de servitude volontaire.

Alors il est possible de conclure ceci : nous avons aussi, de nos jours⁶, un problème d'identité à proportion du fait que des sujets ont besoin de se référer à elle, et de son soutien pour décider de ce qu'ils doivent faire en fonction du seul spectre des possibles que l'identité offre. Mais on a vite fait d'en déduire que les individus ont par nature besoin d'une identité (repères et racines).

Esthétique de l'identité

Par sa pratique de la photographie, Arnaud Théval ne pouvait pas ne pas finir par rencontrer la nécessité de critiquer l'esthétique de l'identité. Très vite, il s'est rendu compte du fait que la photo d'identité pose un problème. Sans doute comme l'autoportrait à une autre époque, si d'aventure on peut les mettre en

parallèle et se demander si la photo en question ne correspond pas à l'autoportrait du pauvre ou de la masse, tel qu'il est exigé par l'État.

Et cela, même si elle se fait geste artistique, sous divers prétextes. Michel Séméniako (*Portraits négociés*, 1983) y travaille. Mais rangé sous la maxime : « tu ne dépouilleras pas l'autre de son image » transmuée en « respect du droit à l'image », il refuse de photographier les personnes à leur insu, et organise la prise de vue en laissant au modèle le soin de composer son image, à sa guise. Sous réserve de cet accord, la photo est prise⁷.

La critique du geste vient, cinglante, de Cindy Sherman, qui défie toute identification en multipliant les personnalités. Car le fond du problème est celui-ci : est-ce que, par ce geste, on ne demande pas au modèle de sceller la propriété de lui-même en répondant aux assignations intériorisées ? Revenons à Sartre. Ce qui irrite ce dernier dans la photo d'identité de son grand-père est la dépendance qu'elle manifeste à l'égard du concept de fixité (l'assignation au miroir). Quoi qu'il en soit de la justification qui l'accompagne (« je suis celui qui est là »), de la soumission de la photographie à la police (celle de la carte d'identité) ou de l'idéologie du portrait⁸.

La photo d'identité, par conséquent, repose sur le principe d'une assignation à un propre, à son propre mode d'être, qui suppose un être et un commencement absolu, voire une toute-puissance qui s'exprime alors en termes d'éloges (ou de blâme). L'identité est une question de maître, et ce, en un triple sens. D'abord parce qu'elle relève en effet du discours du maître. Ensuite, parce qu'elle suppose, dans sa manière d'objectiver même, la rencontre avec une norme. Enfin, et en dernier lieu, parce que, si on y regarde de près, l'identité finit toujours par constituer un discours qui est ordonné à un signifiant maître (le pouvoir)⁹.

Défaire la servitude de l'identité

Tout l'enjeu du travail d'Arnaud Théval tient dans la volonté de défaire cette servitude, tout en la défaisant habilement¹⁰, afin de repenser à la fois l'individuation et le commun. Au cours d'un long travail avec les modèles, l'artiste subvertit la construction précédente pour mieux s'investir dans le champ de l'individuation. Autrement dit, il refuse de prendre le risque de localiser à nouveau les corps photographiés dans le partage (commun, consenti) policier des corps, et il se préoccupe de la production de formes d'individuation qui ouvriront par la suite son travail sur un nouveau commun, sur l'espace public (*volume 2*) et la subjectivation politique. Et cela, par trois fois.

Par la pratique du photomontage. Aucune photographie ne joue le jeu de la représentation, si même ce jeu est possible. La composition du personnage photographié équivaut plutôt à un montage qui brouille l'immédiate identité, désoriente la représentation, et déplace les signes de l'identification, tout en maintenant leur prégnance sociale. Et cela est su d'avance du modèle. Il ne s'agit donc pas vraiment, pour lui, de se donner à voir, de se la jouer pour paraître aux yeux des autres. La pose qu'il adopte d'emblée ne survit jamais. C'est le retravail du montage qui donne sa règle au résultat, décale et refait l'image qu'il voudrait sans doute délivrer.

Par la pratique des médiations. Quoi qu'il en soit, aucune photographie ne peut prétendre à l'adéquation pure. Mais de surcroît, l'objectif fixé par Arnaud Théval ne consiste pas à faire croire en une coïncidence. Qui pourrait d'ailleurs habiter ainsi son personnage, sinon jusqu'à la caricature ! C'est plus exactement l'œil du photographe qui dépouille d'abord le modèle des assignations adoptées et des modes commerciales, et dans le même temps lui offre les moyens de se spécifier comme personne et en tant que personne, sans se dépouiller du commerce et du

social. Il parvient ainsi à mettre en évidence une logique singulière, qui est celle des gestes et des attitudes, et des signes déplacés. Et à montrer comment celui qui parle, ou joue, ou se montre, ou agit, devient à la fois élément et acteur de soi.

Par la pratique de l'individuation. Autant la question posée par l'artiste n'est ni celle de la connaissance de soi par la réflexion ni expressément celle du rapport du sujet à la vérité, autant elle demeure bien celle de la mise en jeu du commun, de la confrontation à l'autre, celle des exercices de subjectivation qui se nouent au cours de procédures d'échange et de reconnaissance. L'artiste n'est pas à la recherche d'un sujet originaire, prédonné, glissant en dessous du paraître et du commun. Il part des processus dans lesquels les personnes se construisent et les incite à se travailler à partir d'une interférence entre artiste et modèle.

En un mot, ces trois déplacements/subversions font droit à une autre perspective : se constituer et se transformer à partir d'une pratique artistique, dans un rapport déterminé à elle.

Exercices d'altérité

Par conséquent, il ne faudrait pas croire que la défaite de l'identité correspond à la mort de la communauté politique et du lien social. Le déplacement de l'identité contribue à dissoudre un type de communauté, mais ouvre droit à une autre.

La question de l'altérité vient maintenant en avant : à la fois celle de ce qui peut « faire autre » (*vis-à-vis de soi, vis-à-vis des lieux communs, vis-à-vis des communautés formatées*) et donc résistance, et celle de la manière dont on peut se construire dans un rapport d'altérité. C'est-à-dire proposer de nouvelles considérations montrant comment il est possible de distinguer « ce qui fait identité » de ce qui œuvre à la fois à l'altération de l'identité et à la reconnaissance d'une altérité réciproque des personnes les unes par rapport aux autres (un autre commun).

Il s'agit même plus pertinemment, et au plus loin, d'élaborer les questions suivantes : comment pouvons-nous comprendre que nous ne relevons pas d'un rapport d'identité, mais d'un rapport d'altérité ? Comment faciliter la saisie de la politique non comme affaire de lien des individus à l'identité d'une communauté, mais comme exercice de briser l'ordre « naturel » de l'identité pour reconduire à l'altérité et composer des collectivités ?

Cela n'est possible que par des exercices que le travail d'Arnaud Théval souligne sans cesse. Ces exercices permettent de construire en chacun de nous la capacité à se reconnaître et se penser soi-même comme autre. Non dans des relations mais dans des rapports... d'altérité justement. En ce sens : l'altérité se définit comme un rapport d'opposition, conformément à l'étymologie : *alter*. Ses multiples dérivés signalent non moins que ce rapport est dynamique : altération, alternative, alternance, alteration, etc. L'altérité enveloppe la puissance de l'écart (à soi, aux autres, etc.) dans lequel s'engendrent les termes reliés : les DEUX autres, rapportés l'un à l'autre.

Suggérons quelques-uns de ces exercices ¹¹ sur lesquels il faudrait revenir, notamment en analysant les obstacles qui s'élèvent à leur sujet. Par exemple :

- se défaire de la clôture sur soi du système d'une identité solide, et d'ailleurs inaccessible, par un exercice de résistance à soi et à ses propres horizons d'attente, et l'analyse des obstacles qui s'y opposent ;

- s'éduquer à la pluralité et à l'interférence, dans la saisie de l'inadéquation des représentations, sans synthèse nécessaire ;

- s'ouvrir par conséquent à la compréhension de notre existence à partir d'une logique des rapports, et des écarts dans ces rapports (non des relations) qui fondent l'interférence ;

- s'exercer à un travail constant sur la limite de l'action collective et à la pratique de la médiation qui permet d'articuler de nouvelles actions.

Le principe de ces exercices, dont la liste ne saurait être complète : *se penser soi-même comme autre*, donc comme membre d'un rapport dans lequel chacun doit émerger à l'autre comme autre. Quelle émergence ? Non pas celle d'une relation entre le même et l'autre, mais celle du rapport entre deux autres, impliquant que chacun se reconnaît autre de l'autre. À ce titre, il n'y a que de l'altérité.

La photographie

Ces considérations obligent enfin à revenir sur le statut du photographe-artiste et de la photographie pour nos jours, qui ne sont plus ceux de l'opposition peinture/photographie, ni ceux de l'opposition art noble/art moyen, mais ceux d'une médiation dont on peut s'emparer pour défaire le rapport figé (identitaire) à soi afin de devenir autre chose. Ce que montre fort bien ce travail d'Arnaud Théval – outre le déplacement des frontières qu'il opère pour lui-même : entre l'art et la photographie, entre la photographie d'identité et la photographie d'art, etc. –, c'est que la photographie peut être érigée en exercice par lequel saisir l'être parlant dans la singularité d'un de ses gestes, en perturbant l'identité concentrée dans l'ordre des noms et des statuts qui anéantit l'individuation.

D'autant que le travail avec le photographe, en aménageant le rapport entre lui-même et son « objet », restitue, au-delà du dogmatisme des images que l'on veut donner de soi, la complexité de la constitution de soi, les effets de miroir de la consommation et les rectifications induites par la confrontation entre le « modèle » et le photographe.

Au passage, ce travail semble invalider le propos de Walter Benjamin qui notait qu'au contraire des portraits picturaux où, avec le temps, le modèle devient anonyme et peut être regardé comme une simple peinture artistique – ce qui ne serait pas

possible dans le cadre d'un culte privé qui lui conférerait, nous l'avons vu avec le grand-père de Sartre, une aura –, les portraits photographiques résistent, ne passent pas dans le temps, ne deviennent pas esthétiques. Car, dit Benjamin, les figures du temps passé continuent de réclamer leur nom¹².

Les photographies d'Arnaud Théval ont-elles besoin des noms ? Certainement pas. Ce qui tend à signifier que, chez Benjamin, cette affaire de nom conduit à bien plus qu'à la question de l'identité. Dans son esthétique, c'est le nom qui permet de configurer une forme, laquelle, sinon, resterait à l'état de tache de couleur.

Tandis qu'Arnaud Théval produit des images pensives, comme l'écrit Jacques Rancière¹³. Cela présuppose que la place reconstruite par chacun dans le champ de la représentation permettra la remise en question de la communauté sociale qui exclut.

Notes

1. Ce qu'on peut reprendre en psychologie ou en sociologie : voir le livre de Lamence Madzou, *J'étais un chef de gang*, La Découverte (2008), suivi de « Voyage dans le monde des bandes », de Marie-Hélène Bacqué. Celle-ci montre que le groupe procure à la fois une sécurité économique, une protection physique, des sorties et des loisirs, une forme d'identification, un réseau social et fraternel, un mode de vie, un sentiment de liberté et pour les garçons une aura aux yeux des filles.

2. Et de ses facilités : ou l'identité ou l'aboulie, l'insomnie, le négativisme, les menaces et les essais de suicide.

3. « Ce qui compte justement c'est de se désadapter, de se désidentifier par rapport à un mode d'identité, par rapport à un mode d'être, de sentir, de percevoir, de parler qui justement colle à l'expérience sensible ordinaire telle qu'elle est organisée par la domination » (Jacques Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, Éditions Amsterdam, 2009, p. 625).

4. Le rapport entre un ordre d'assignation (à une identité qui se présente comme immuable) et un sujet qui s'impose de se poser en s'assujettissant à la norme qui le pose comme sujet exclut tout « trans- » (trans-genre, -sexuel, -national, travestisme), et a fortiori les travaux d'artistes tels que Orlan, Claude Cahun, Michel Journiac, Urs Lüthi, etc.

5. Nous pourrions traverser plusieurs champs : épistémologique, anthropologique, politique, etc.

6. Toutes les situations historiques ne se valent pas. Nous parlons pour notre époque.

7. Catalogue de l'exposition *Identité/Activité*, Arles, 1999 ; *Faire-image*, Presses universitaires de Vincennes, 1989, « Chroniques d'images négociées ».

8. Cf. Diderot qui réfute l'idée du portrait de ce type, car figé, et qui ne vaut donc tout au plus que comme reproduction mécanique.

9. Quelques oppositions à ce principe : « Je m'appelle Brodeck, et je n'y suis pour rien » (Philippe Claudel, *Le Rapport Brodeck*, Stock, 2007), et, plus classiquement, Marguerite Yourcenar (*Mémoires d'Hadrien*, 1951) ou Franz Kafka (*La Métamorphose*, 1915).

10. Car on ne peut nier non plus qu'il faille parfois lutter pour obtenir des papiers d'identité !

11. Par « exercice », nous entendons une pratique de soi par laquelle il est possible d'inventer des modifications de soi. L'exercice philosophique n'est pas l'exercice scolaire par lequel l'élève vérifie l'acquisition de règles proposées. Il se constitue d'un ensemble de règles de reconfiguration de soi par la mise en œuvre desquelles on change sa manière de voir et de dire le monde.

12. Walter Benjamin, *Œuvres*, III, Gallimard, 2007.

13. Jacques Rancière, *Le Spectateur émancipé*, La Fabrique, 2009.





Appendice publié avec le livre
Invisibles d'Arnaud Théval

Dépôt légal octobre 2010
ISBN 978-2-915859-31-7

ZÉDÉLÉ ÉDITIONS