

Les idéologies : de l'individu au groupe

L'idéologie, approches individuelle et groupale



Henri-Pierre Bass

Psychologue clinicien
Membre du comité
de rédaction
du *Journal des
psychologues*

Penser cliniquement et théoriquement le concept d'idéologie est, en ces temps troublés, un défi et une urgence. Un défi, parce que penser procède d'une réflexion sur soi qui est l'envers d'une croyance univoque. L'idéologie, dans son acception large, est connotée d'une vision négative. Celle d'une approche du réel obscurcie par une croyance totalisante ne souffrant aucune remise en question. L'aliénation des sujets ainsi assujettis se doit d'être en permanence maintenue pour renforcer les liens à l'intérieur du groupe d'appartenance, l'extérieur étant perçu comme potentiellement dangereux. On voit ainsi apparaître des régressions archaïques à l'œuvre dans ces différents espaces politiques, sociologiques, anthropologiques, qui se doivent d'être approchées et analysées. C'est l'ambition de ce dossier que de le tenter, et ce, dans une diversité de perspectives, d'approches théoriques et cliniques, tout en ne perdant pas de vue leurs dimensions de complexité. Dans un premier temps, Bernard Chouvier s'attache à définir quatre types de référentiel idéologique pour tenter de comprendre comment les processus de radicalisation correspondent à une perversion des finalités d'une organisation sociale. Pierre Benghozi, pour sa part, montre combien penser l'idéologie n'est pas chose aisée, car celle-ci interroge

en tout premier lieu notre propre position idéologique contre-transférentielle dans l'approche de ce concept. Il l'illustre par l'approche clinique du désembrigadement d'adolescents sous l'emprise d'idéologie radicale. Malika Mansouri fait la démonstration que, passées et présentes, les idéologies façonnent le sujet humain. Quant à Fethi Benslama, il propose ici une réflexion sur la guerre des subjectivités en islam, comme une idéologie porteuse de folie qui constitue en elle-même le symptôme social d'une grave pathologie de l'Idéal du Moi. Sophie de Mijolla Mellor, dans son entretien, souligne, quant à elle, combien le besoin d'ordre comporte de risques, lorsqu'une confiance aveugle s'installe, là où le sujet ou le groupe s'en remettent à une autorité extérieure et perdent leurs pensées propres. Enfin, Michel Gad Wolkowicz s'attache à montrer comment l'idéologie offre tout à la fois au narcissisme une solution à sa haine de l'altérité, la haine étant dès lors une forme d'autoaffirmation identitaire. Ainsi l'on mesure combien la thématique de l'idéologie est intrinsèquement porteuse de complexité, à double face : des idéologies négatrices de l'autre et propagatrices de haine, et des idéologies qui, *a contrario*, permettent le développement de la civilisation et le progrès humain. »



22 Processus de pensée, groupe et idéologie

Bernard Chouvier

26 Idéologisation, idéologisme radical, djihad et désembrigadement

Pierre Benghozi

32 L'Idéal du Moi au prisme des idéologies

Malika Mansouri

37 Idéologie, religion, identité... Regards actuels

Entretien avec Fethi Benslama,
mené par Henri-Pierre Bass

41 De l'ordre en danger aux dangers de l'ordre

Entretien avec Sophie de Mijolla-Mellor,
mené par Henri-Pierre Bass

50 La transmission à l'épreuve de l'idéologie : un reste diurne

Michel Gad Wolkowicz

56 Bibliographie



Bernard Chauvier

Psychologue clinicien
Professeur
de psychopathologie
clinique à l'université
Lumière-Lyon-2
Psychanalyste

Processus de pensée, groupe et idéologie

Pour penser cliniquement l'idéologie, telle qu'elle apparaît dans le corps social et dans les institutions, il convient d'en dégager précisément la signification psychique, à travers diverses acceptions qui lui sont couramment attachées. Tantôt l'idéologie désigne les conceptions et les formes de pensée propres à un individu ou à un groupe et qui le distinguent des autres, tantôt elle se réfère à la distorsion d'un corps de pensée par rapport à une approche objective de la réalité. Dans le premier cas, l'idéologie a acquis une certaine légitimité, puisqu'elle est partagée par un ensemble de personnes socialement déterminées et qu'elle possède autant de valeur qu'une autre. Comprise de cette manière, l'idéologie correspond à une vérité relative et elle est fonction d'un contexte socioculturel déterminé. Ainsi peut-on parler de telle ou telle idéologie artistique, de telle ou telle idéologie politique, de telle ou telle idéologie économique. Toutes s'équivalent dans leur rapport au vrai, dans la mesure où elles abordent, chacune à leur façon, une part de la réalité. Dans le second cas, les choses sont très différentes, car l'idéologie correspond à une vision faussée de la réalité, vision que viendrait corriger et rectifier une approche scientifique. Ainsi, l'idéologie serait une compréhension erronée de la réalité des choses, et la science aurait pour tâche de dissiper de telles erreurs. Les données se compliquent, lorsque le constat est établi d'une transformation sciemment opérée de la réalité des faits, à des fins partisans. L'idéologie se donne, dès lors, comme une perversion du savoir. Par exemple, le colonialisme, en tant que doctrine de ceux qui pensent – qui croient ou veulent faire croire – que l'emprise d'un peuple sur un autre ne s'est pas effectuée à des fins économiques mais à des fins civilisatrices, la domination et l'assujettissement n'étant que les moyens nécessaires pour accéder à un plus haut degré de culture.

Dans les situations d'aveuglement idéologique, ce n'est que dans l'après-coup de la réflexivité que le sujet se rend compte, seul ou avec l'aide d'autrui, que son positionnement antérieur était faux et que ses conceptions étaient en décalage avec une juste appréhension de la réalité. Quels sont les processus qui mènent à une radicalisation ? Quatre types de référentiel idéologique sont ici présentés qui permettent de mieux en cerner les mécanismes.

Le problème, à partir de cette définition relativement claire, est que ceux qui sont dans une posture idéologique n'en ont aucune conscience. Ils sont persuadés d'être dans le vrai, jusqu'au moment où ils réalisent leur erreur. L'aveuglement idéologique est toujours un aveuglement actuel. Ce n'est qu'en prenant du recul, ce n'est que dans l'après-coup de la réflexivité, que le sujet se rend compte – seul ou avec l'aide d'autrui – que son positionnement antérieur était faux et que ses conceptions étaient en décalage avec une juste appréhension de la réalité. Dans ces conditions, on peut affirmer que le propre de l'idéologie est de ne pas se connaître comme idéologie. L'idéologie présente cette particularité paradoxale de ne l'être que de ne pas l'être. À partir du moment où l'idéologie est reconnue pour telle, elle n'est plus partagée par celui qui la pense. On pourrait dire, alors, que toute position spontanée, directement investie et actée est idéologique, dans la mesure où elle n'a pas été traversée et remaniée par la distance réflexive. Claude Lévi-Strauss (1983) parle, à ce propos, du « regard lointain » comme d'une méthodologie des sciences humaines. Pour se déprendre donc de l'idéologie, un recul spatio-temporel, ainsi qu'un recul conceptuel sont nécessaires. En étant trop près, le sujet est pris par l'ethnocentrisme au niveau de son groupe culturel d'appartenance ou par le *statocentrisme*, au niveau de son

groupe institutionnel d'appartenance. L'une comme l'autre, ces deux positions sont marquées par un effet de clôture ou d'enfermement identitaire. De cette façon reconnaît-on la fonction narcissique de l'adhésion idéologique. L'idéologie représente, dans ce cadre-là, une enveloppe de contenance groupale assurant un renforcement narcissique. Plus les assises narcissiques sont défailantes, plus le sujet manifeste d'appétence à l'idéologie.

L'IDÉOLOGIE, L'ENVERS DE LA SCIENCE

La question se complexifie avec l'apparition d'un processus singulier qui est le retournement ou l'inversion idéologique. Au second niveau de sa constitution, l'idéologie se conforte dans son état comme seule approche véritable de la réalité. À l'aide du mécanisme défensif de retournement en son contraire, tel que Sigmund Freud l'a défini, la conception idéologique se transforme et se décrète elle-même en vision scientifique des faits observés. Un tel renversement cognitif s'accompagne d'un mouvement jubilatoire qui lui confère une puissance particulière. Cet intense plaisir est concomitant de la réactivation du fantasme de toute-puissance. Le pouvoir de représentation du monde est plus fort que le simple pouvoir de la perception. Les choses ne sont pas telles qu'elles se donnent au premier abord. Il est nécessaire d'opérer un retournement projectif de cette réalité immédiate pour pouvoir saisir la nouvelle vérité, derrière le mur des apparences et des évidences. Ce qui est troublant, c'est que cette défense projective se calque sur le réel mouvement négatif de la position scientifique. Gaston Bachelard (1938) a montré combien l'expérience première est assimilable à un obstacle épistémologique. La démarche scientifique se doit d'aller à l'encontre des apparences pour être en mesure de saisir la réalité des phénomènes naturels. Forte de ce modèle, la machine à influencer idéologique cherche à reconstruire la réalité sociale, culturelle et politique. Selon les normes

de sa théorisation propre qu'elle apparente, en miroir, à une approche scientifique. L'attachement inconscient devient le lien qui unit le sujet à l'idéologie, et cette dernière devient nécessairement le lieu où s'enracine la pensée du sujet. L'idéologie est le vase d'élection désormais de tout fonctionnement cognitif. Chaque idée émise en est à présent l'émanation naturelle. C'est à ce foyer interne inconscient que s'organisent et s'alimentent les pensées. L'autre dimension psychique qu'accompagne la matrice idéologique est celle du plaisir de penser qui peut aller du mécanisme de la reconstruction jusqu'à l'explosion jubilatoire. L'*euréka* d'Archimède qui se réjouit d'avoir trouvé la solution au problème qu'il se posait est de cette nature. L'idéologue éprouve la même joie de la découverte que le scientifique, lorsqu'il parvient à réduire une résistance de la réalité qui s'opposait à son système de pensée. D'où la propension « naturelle » de l'idéologie à se prendre et à s'afficher comme un discours scientifique.

UN SENTIMENT DE PERSÉCUTION

Le retournement idéologique et le fort investissement qui l'accompagne se déclinent de façons diverses, selon qu'il reste une défense individuelle ou qu'il se développe au sein d'une organisation groupale. En groupe, l'expansion narcissique engendrée par les contenus idéologiques devient telle que le sujet se fond dans l'identité groupale au point d'y perdre sa faculté propre de juger au profit des instances idéales du mouvement ou de l'association auxquelles il est attaché. Plus les processus d'idéalisation s'accroissent, plus le fonctionnement paranoïde se développe auprès des membres du groupe qui se connaissent et se reconnaissent autour des mêmes références projectives. On assiste, avec la théorie du complot, aux balbutiements d'un déni paranoïaque qui cherche à repérer et à définir ses persécuteurs. Rares sont les témoins directs des attentats. Comme les événements n'existent que par leur relation →

→ aux médias, il devient aisé de les retourner en attaque indirecte contre une communauté, attaque machiavélique orchestrée par un grand Satan manipulateur. Selon cette perspective, les meurtres des journalistes de *Charlie Hebdo* ne seraient qu'une mise en scène sanglante ourdie par de sinistres comploteurs pour stigmatiser les pratiquants de l'islam, et les soi-disant instigateurs du crime ne seraient que les victimes expiatoires du complot. Une telle logique psychique fondée sur la projection de pulsions destructrices internes sur l'extérieur et leur retour sous la forme de perceptions directes est caractéristique du mécanisme de rejet (en allemand *Verwerfung*) décrit de manière approfondie par Sigmund Freud.

L'autre modalité défensive qui lui est caractéristique, l'idéologie l'emprunte au monde de la perversion. Le désir du groupe idéologique est sans limites. Non seulement il ignore la loi, mais il s'ingénie à la transgresser en en revêtant fallacieusement les atours. L'idéologie séductrice et manipulatrice qui s'apparente à un processus pervers repose sur le maintien du déni de la castration. Tout est permis à qui se cache derrière un système d'idées qui n'est que le ravalement de la croyance archaïque au refus du manque. Au sein de l'idéologie de type pervers, il n'y a ni égaux ni frères ; l'autre n'existe qu'en tant qu'objet partiel à visée de soumission. Un tel fonctionnement psychique réduit l'autre à n'être que le moyen réifié de la jouissance.

Les idées aux contenus pervers sont les masques trompeurs qui conduisent à la sujétion. Au miroir aux alouettes sont victimes tous ceux qui croyaient y reconnaître les images d'une idéalité paradisiaque. Comme dans la parabole des ânes développée par Carlo Collodi dans *Pinocchio*, le jeune héros et les galopins de son espèce se laissent prendre par les paroles mielleuses de deux fieffés coquins qui leur vantent la vie merveilleuse que l'on découvre sur l'île aux Plaisirs. Ayant goûté aux délices de ce paradis de pacotille, ils s'aperçoivent que leur poussent une longue queue et de longues oreilles. La contrepartie du bonheur factice de l'île est l'enfer des mines où ils sont soumis au fouet et à l'esclavage. L'idéologie spéculaire condamne ceux qu'elle fascine à une soumission avilissante qui est le fruit de la destructivité.

LES TYPES IDÉOLOGIQUES

La connaissance clinique du fonctionnement inconscient qui spécifie l'idéologie conduit à distinguer quatre types référentiels.

L'idéologie naturelle

Le premier est l'idéologie naturelle, c'est-à-dire le système d'idées qui découle naturellement et directement du jeu interactif des pratiques. Chaque membre d'un groupe institutionnel est amené, du fait même de son appartenance,

à partager les idées qui ont présidé à la fondation de ce groupe et celles qui président à ses actuelles pratiques. Cette idéologie basale qui ne saurait dire son nom, car elle est implicite, cette pensée première issue directement de la pratique est aussi fondatrice du contrat narcissique qui unit les membres de l'institution.

Un tel fondement idéologique ne devient visible et ne se révèle sous sa forme originelle qu'à partir du moment où il est malmené, attaqué ou dévoyé. Les malversations idéologiques viennent alors pervertir le fonctionnement groupal, en cherchant à instituer un système destiné à nier les valeurs humaines au profit d'un pseudo-intérêt commun. Le collectif est mis en avant pour le seul bénéfice de quelques-uns. Une idéologie oligarchique s'est substituée à l'idéologie commune initiale.

Il est intéressant, par exemple, de s'interroger, dans le champ de la santé, sur le devenir de l'idéologie première du soin et sur les risques de son dévoiement, du fait des pressions managériales et des exigences d'une évaluation trop soumise à de pures perspectives comptables. Face à un conservatisme sclérosant, peut-être vaut-il mieux prôner la mise en œuvre d'une idéologie du soin revisitée par la recherche d'une authentique compatibilité entre le respect de l'humain et les acquis de la modernité médicale.

L'idéologie intégrale

Le second type d'idéologie auquel le psychologue a affaire est l'idéologie intégrale. Bien que leurs contenus symboliques soient très différents, les idéologies intégrales se définissent comme des corps de doctrine sacralisés auxquels les sujets adhèrent sans restriction aucune. Les textes sont investis dans leur littéralité, chacun s'attache à en respecter la lettre plutôt que l'esprit. Se construit une correspondance efficiente entre l'intégralité du corpus doctrinal et l'intégrité psychique de celui qui lui est fidèle. Cette fidélité aux textes est la garante d'une bonne intégration narcissique. Dans un tel contexte de loyauté consciente et de sécurité psychique inconsciente, toute déviance supposée, tout dévoiement des règles écrites, suscitent une angoisse si vive qu'elle ne peut être jugulée que par l'activisme. Le sujet qui se sent trahi dans son être, comme dans sa croyance, réagit par une violence restauratrice de la vérité écrite qui est aussi restauratrice de soi. Tout se passe comme si le texte sacralisé était directement inscrit sur la peau du croyant. Il tient à la lettre de ses idées comme à sa propre existence. Ce fonctionnement psychique est de nature intégriste, qui opère l'adéquation entre le soi, le groupe et les écrits sacrés. La force de cette triple conjonction constitue une immunité protectrice contre tout risque d'effraction narcissique.

L'idéologie totale

Le troisième type d'idéologie est l'idéologie totale. Dans cette nouvelle acception, l'idéologie se construit comme une véritable vision du monde (*Weltanschauung*) qui est censée répondre à toutes les questions qu'on se pose et proposer des solutions viables à tous les problèmes de l'existence. Émarger à une telle doctrine est, pour le sujet, une manière d'engagement total de sa personne. Si le monde est entièrement expliqué par les textes du Fondateur, le croyant est entièrement voué à la cause qu'il défend et dont il devient, dès lors, aussi un pratiquant. La visée totalisante de la doctrine, quel qu'en soit le contenu, exerce une emprise également totale sur les sujets qui y adhèrent. L'idéologie totale s'appuie sur une organisation pyramidale à l'image de sa propre cohérence logique, ainsi que sur la soumission complète des adhérents. De ce fait s'instaure un processus d'aliénation qui réduit les sujets à leur seule appartenance groupale. Ainsi assujettis, ils deviennent des individus anonymes et interchangeableables, dont la seule raison d'être est de porter la doctrine et d'œuvrer à la réalisation, à long terme, d'un monde idéal, du monde parfait tel qu'il a été conçu par le Père fondateur au service duquel l'ensemble de la communauté consacre toute son énergie.

Dans son roman *1984*, George Orwell montre comment le monde totalitaire engendré par ce type d'idéologie se met en place pour écraser la conscience individuelle et la liberté. Le héros, Winston, qui dénonce l'instauration de ce système de sujétion, est finalement arrêté et soumis au tortionnaire O'Brien, chargé de le rééduquer. Peu à peu, Winston est conduit à voir la réalité à travers le prisme de l'idéologie dominante. Mais O'Brien ne se satisfait pas de cette simple soumission à l'épreuve de la réalité idéologique. Il sait que le sujet soumis peut être, à tout moment, retourné et convaincu par d'autres. Pour que l'aliénation soit menée à son terme, il importe d'adjoindre au processus cognitif un processus affectif. Winston ne doit pas simplement adhérer aux idées de *Big Brother*, il doit également l'aimer. L'investissement de l'objet idéologique est le complément nécessaire à l'adhésion consciente rationnelle. La fusion narcissique s'opère, qui réalise la complétude de soi grâce à l'expansion toujours plus importante de l'idéologie. Comme l'affirme un adepte de la scientologie, le monde ira beaucoup mieux le jour où les trois-quarts de l'humanité seront enfin d'accord avec la doctrine. L'angoisse du scientologue, comme de tout adepte de l'idéologie totale, est de voir sa croyance menacée par la réalité extérieure. Toute stagnation de la doctrine, comme tout échec, est vécue comme une menace d'effraction narcissique. Au contraire, tout progrès de la doctrine est fêté

à la manière d'une apothéose. Tout l'être-soi se confond avec le destin du groupe et de ses croyances.

La crainte de l'effondrement ressurgit à chaque atteinte, même minime, de l'enveloppe de croyance idéalisée.

L'idéologie radicale

L'idéologie radicale, dernière figure de l'idéologie, se donne comme un rétrécissement et un durcissement du corps de doctrine incriminé. Victime d'attaques réelles ou imaginaires, l'idéologie a tendance à se radicaliser, c'est-à-dire à se replier sur elle-même et à ramener son propos à ses bases et à resserrer ses ambitions sur ce qu'elle considère être ses principes fondamentaux. Le contenu symbolique s'appauvrit, en même temps que l'enveloppe de croyance se galvanise et se raffermie. En passant de l'intégrisme au radicalisme, les militants abandonnent la recherche de l'approfondissement des textes au profit de l'action et du combat. En même temps que le doctrinaire se mue en guerrier, il perd ses exigences doctrinales et se limite à un clivage simplificateur entre le bon et le mauvais objet. Plus rien ne compte que le triomphe de la cause par la destruction définitive de ses supposés détracteurs. L'adepte devient un fanatique à partir du moment où le retournement idéologique s'accompagne d'une désintronisation et d'un retournement pulsionnel. L'individu fanatisé met la destructivité à la place des valeurs vitales et il investit la mort au combat, c'est-à-dire le martyre, comme la finalité dernière de son existence.

Comment comprendre l'enclenchement du processus de radicalisation idéologique ? La persécution et les menaces de persécution sont à l'origine des mouvements de fanatisation d'un groupe idéologique. Le groupe qui se sent menacé tend à se défendre par l'attaque violente vécue comme légitime. Ce ne sont pas les individus qui se radicalisent, mais l'idéologie sous l'action de chefs désireux de conquête. Ces nouveaux gourous se baptisent « rédempteurs du corps doctrinal » en s'érigeant en figures sacralisées. Le fanatisme devient le maître-mot de l'action renouveau de l'idéologie au profit des seuls dirigeants. Les adeptes endoctrinés et embrigadés autour d'une doctrine réduite à sa plus simple expression ne sont plus que les rouages désubjectivés d'une entreprise de mort. Privés de leur libre arbitre et victimes d'une sujétion massive, ils sont devenus les instruments automatisés de ceux qui ont sciemment perverti l'idéologie d'origine pour en faire une construction artificielle destinée à la seule satisfaction de leurs intérêts. On le constate, le processus de radicalisation idéologique correspond à un détournement des bases idéologiques et à une perversion des finalités d'une organisation sociale. ■



Pierre Benghozi

Pédopsychiatre

Psychanalyste

Responsable
de l'enseignementPsychanalyse
de la famille et du lien
social, université
de Sao Paulo

Président de l'Irac

Membre
du laboratoire
de Psychologie
clinique et de
psychopathologie,
université
Paris-Descartes

Idéologisation, idéologisme radical, djihad et désembrigadement

L'idéologie est un métaorganisateur au service de l'idéal familial ; dans cette perspective, le processus d'idéologisation est du côté du groupal et de l'originaire. L'hypothèse soutenue ici est que ce processus ne témoigne pas d'une construction intrapsychique, mais d'une problématique inter et transpsychique de l'organisation du maillage des liens de filiation et d'affiliation. L'exemple de la clinique délicate du désembrigadement de jeunes sous l'emprise idéologique de Daesh vient illustrer le propos.

IDÉOLOGIE FAMILIALE ET COMMUNAUTAIRE

Le 22 juillet 1998, malgré des flots déchaînés, l'abbé Jean-Yves Cottard envoie quatre jeunes scouts sur une embarcation trop petite. Ils mourront au large de Perros-Guirec. Ce qui interroge ici, c'est non seulement la décision d'autorité du prêtre aveugle au danger qu'il refuse de reconnaître – ainsi que le formule le jugement du tribunal correctionnel de Guingamp, il avait « *enfreint délibérément les règles de sécurité et de prudence imposées par la réglementation en ayant conscience de la dangerosité de son comportement à l'égard de l'équipage* » –, mais, encore, la persistance du soutien de parents endeuillés dont a bénéficié ce prêtre responsable de leur association catholique intégriste, responsable de la mort de leur enfant. Il y a, dans cette situation tragique, l'illustration dramatique des effets d'emprise d'une idéologie aliénante. Celle de l'abbé intégriste qui croit pouvoir défier la réalité des éléments, celle de parents qui ne peuvent mettre en question la figure toute-puissante paternelle du prêtre intégriste, celle de tous les adeptes inféodés à l'idéologie de l'organisation religieuse aux dérives sectaires.

Penser l'idéologie n'est pas chose simple, car cela interroge d'emblée notre propre position idéologique contre-transférentielle dans l'approche du concept. Nous retrouvons le paradoxe de ces enjeux quand nous sommes, en clinique, confrontés, par exemple, à des manifestations que nous considérons pathologiques et que le patient justifie par ses croyances. Lors d'une thérapie familiale à propos d'idées délirantes mystiques d'un jeune adulte, nous avons invité le prêtre de la communauté religieuse comme tiers de référence, interprète dans un savoir religieux reconnu par la famille, elle-même membre de cette communauté religieuse. Nous avons pu mieux entendre le bain idéologique en faisant la part des choses entre les croyances religieuses et le processus hallucinatoire et délirant à thématique mystique. Cette position, que j'appelle « psychoanthropologique », fonde l'écoute à partir d'une position de non-savoir de la culture de l'autre. Mais n'est-ce pas encore une position idéologique ? René Kaës (2002) se propose d'inscrire l'idéologie dans le corpus psychanalytique. Il reprend la notion freudienne de vision-conception du monde (*die Weltanschauungen*) « *soutenue par l'omnipotence de l'idée* » qui me semble bien caractériser l'idéologie. La formule vision-conception peut aussi être celle d'une conception-vision, voire, dans une épistémologie circulaire de la complexité, être pensée comme une conception-vision-conception. Contenant et contenu s'entrelacent comme une bande de Moebius. C'est l'idée, comme conception, qui oriente la construction de la vision du monde et des idéaux référentiels. C'est la conviction inébranlable d'une réalité d'un monde. Celui d'un univers préconstruit, préformaté (en analogie à ce qui prélude à l'organisation de l'inscription des signes comme condition du sens de l'écriture informatique), en fonction d'une certaine idée. Cette idée-vision du monde devient fondatrice des valeurs et du Moi Idéal du groupe qui se structure avec l'adhésion des adeptes à ces valeurs.

La violence fanatique des actes terroristes réactualise le débat sur les enjeux des idéologies et des guerres entre les idéologies que l'on croyait en déclin après la fin de la guerre froide. La notion d'idéologie était associée, dans sa référence marxiste, à un corpus d'idées, de principes et de représentations déterminées par des conditions historiques, selon le jeu conflictuel des rapports de force, des rapports de production, des alliances, des intérêts. L'idéologie dominante est alors celle de la classe dominante qui fait passer pour des vérités universelles celles qui confortent ses intérêts particuliers. La réémergence du religieux sous toutes ses formes après la chute du mur de Berlin, en particulier dans les ex-pays soviétiques, malgré des années où elle était dénoncée comme « opium du peuple », interroge sur la dimension psychique groupale des spiritualités et des liens de croyance. La dérive sectaire et la figure du fanatique donnent à l'idéologie une connotation péjorative. La psychanalyse nous a familiarisés à l'envisager comme un aménagement défensif. N'est-ce pas là, encore, un effet de position idéologique qui ferait plutôt barrage à en penser psychanalytiquement les contours ?

IDÉOLOGISATION

En analogie à la formulation classique des théoriciens de la communication : « *on ne peut pas ne pas communiquer* », et sa version que nous développons en thérapie familiale psychanalytique : « *on ne peut pas ne pas transmettre* », on pourrait proposer : « *on ne peut pas ne pas idéologiser* » et « *on ne peut pas ne pas être idéologisé* », comme « *on ne peut pas ne pas être héritier de transmissions* »... L'idéologisation n'est pas l'apanage d'un système ou d'une pensée totalitaire. Elle est l'expression fondatrice d'une coconstruction généalogique en périnatalité au sein du berceau groupal familial et communautaire. Elle contribue à l'appareillage psychique de notre

matrice sémiotique, comme contenant de sens, signifiant de signifiants, en jeu dans la mise en sens de notre rapport au monde. Selon Jacques Fontanille (2011) : « *D'un point de vue sémiotique, il n'y a pas de "faits" qui ne soient déjà, d'une manière ou d'une autre, organisés comme "ensembles signifiants"*. Quand le texte littéraire ou la conversation quotidienne manifestent des traces ou des positions idéologiques, ces positions ont déjà été prises en charge, d'une manière ou d'une autre, dans d'autres discours, dans d'autres pratiques signifiantes. » Le processus d'idéologisation est donc intertextuel et transtextuel. Et ce, dès les premières interactions précoces sensorimotrices et effectives du bébé avec son environnement. Dès les liens premiers s'organisent et se maillent les accordages généalogiques textuels, transmis des idéologies filiales parentales, des idéologies inter et transgénérationnelles et des idéologies affiliatives culturelles d'appartenances communautaire et sociale. Le bébé s'imprègne de ces traces et empreintes « *en négatif* », selon la formulation freudienne, non révélées au sens du négatif des pellicules de photos argentiques. L'émergence de la contenance idéologique naît dans un bouillon de culture, d'écritures, un bain social d'idées, d'idéaux, de cultures idéologiques. C'est déjà là une des violences de l'idéologie, comme une « *violence de l'interprétation* », selon Piera Aulagnier (1975), comme une violence qui fait interprétation du monde en tentant de lui donner du sens et de gérer ses angoisses premières comme le rapport à la présence et à l'absence, au Moi et au non-Moi, à la jubilation de l'unicité du Moi avec le stade du miroir décrit par Jacques Lacan (1949). Le travail interpsychique d'idéologisation donne accès à une épistémologie, à une vision du monde par des rapports de sens et d'inscription. L'idée est ici associée à un processus primaire préverbal. C'est plus, à la suite de Wilfred R. Bion, un processus de transformation, une condition d'élaboration des éprouvés corporels sensori-moteurs avec une figuration de sens, →

→ de conteneur d'images et de « *signifiants formels* » selon Didier Anzieu, constitutifs d'une « *peau pour penser les pensées* ».

Cette dimension engage à la fois le corps et le groupal dans la généalogie d'un contenant généalogique de l'Idéal du Moi. Il y a là des éléments hétérogènes qui se condensent, se décomposent et se diffractent dans le corps singulier et dans le corps groupal. Cela mériterait d'être développé en en rapprochant les recherches de Geneviève Haag et son travail en thérapie familiale psychanalytique sur la généalogie des enveloppes psychiques et la construction de l'image inconsciente du corps (Anzieu, Haag et al., 1993).

La fonction idéologique familiale est, selon Françoise Aubertel, « *un avatar organisateur et sécurisant du lien familial. L'idéologie est un métaorganisateur au service de l'idéal familial, Moi-idéal groupal, qui propose et impose une image idéale, inscrite dans l'histoire de la famille [...]. Elle [...] fournit les éléments d'une néoréalité* » (Aubertel, Grange-Ségéral, 2003).

Je formule l'hypothèse d'une approche de l'idéologie comme un métacontenant métaorganisateur identitaire groupal de sens, dans une perspective sémiotique. Selon le philosophe André Comte-Sponville (2001), « *elle fait de nous des sujets en nous assujettissant à elle* ». Et, citant Louis Althusser, il en souligne la fonction avec « *moins un effet de connaissance qu'un effet de pouvoir ou de sens* ».

Le bébé s'imprègne des idéologies filiales parentales et des idéologies affiliatives culturelles d'appartenances communautaire et sociale.



IDÉOLOGIE ET IDÉOLOGISME

Il conviendrait donc de distinguer l'idéologie et l'idéologisme. Je propose de distinguer l'idéologisme avec les formes extrémistes intégristes, comme dans le premier exemple, et les violences radicales de type terrorisme djihadiste comme dérivés idéologistes, comme on parle de dérive des organisations sectaires et des systèmes totalitaires que j'ai décrit par ailleurs comme des « *organisations incestueuses et incestuelles* », afin d'envisager plus conceptuellement l'idéologie.

Dans cette perspective, le processus d'idéologisation est du côté du groupal et de l'originaire. J'ai présenté l'idéologisation comme un processus ayant une fonction métaorganisatrice de la métacontenance de l'appareillage psychique. Le travail d'idéologie construit un métacontenant matriciel de sens, une idée / conception-vision / conception du monde. L'idéologisme serait un avatar organisationnel de cette fonction organisatrice métacontenante.

Une manifestation de l'idéologisme serait la greffe de contenu idéique dogmatique d'un pré-pensé totalitaire, d'une prothèse psychique ou d'un prêt-à-ne pas-penser. Notre hypothèse est que cela ne témoigne pas d'une problématique intrapsychique, mais d'une problématique inter et transpsychique de l'organisation du maillage des liens psychiques de filiation et d'affiliation. Je développerai ailleurs cette perspective à propos des idéologismes dans les organisations incestuelles et incestueuses, dans les familles incestueuses, les institutions incestuelles, les sectes, la mafia et, en particulier, dans les systèmes étatiques totalitaires.

Dans l'exemple décrit ci-dessus, nous constatons la collusion entre la dérive intégriste d'un groupe sectaire et le lien d'emprise du groupe familial adepte.

C'est sans doute des failles précoces dans le travail de maillage inter et transpsychique d'idéologisation qui construisent des vulnérabilités propices à des dérivés idéologiques telles que nous les retrouvons dans les effets de manipulation mentale sectaire. J'ai proposé l'aphorisme : « *L'Idéal du Moi est au contenant ce que le Surmoi est au contenu.* » Nous sommes, avec l'idéologisme, dans une clinique de l'Idéal du Moi, témoin d'une problématique clinique de contenant. Aux trous et aux déchirures de contenant correspond un démaillage des liens psychiques. Or, le lien est le support de la transmission inter et transgénérationnelle. En regard des défaillances à l'instance groupale

de l'Idéal du Moi correspond la transmission de la honte, de l'inavouable, de l'humiliation, du ressentiment, des identités blessées, des attaques de la dignité en héritage. Le « *porte la honte* » est héritier, porte-fantôme ventriloque d'une honte familiale ou communautaire inconsciente non élaborée (Benghozi, 1994).

L'idéologisme comble l'hémorragie narcissique des contenants troués, vidés. En ce sens, la prothèse ou la greffe idéologique est un « *trompe le vide* » des contenants troués. L'embrigadement idéologique est l'expression d'un pacte d'alliance pervers. L'organisme prédateur pervers narcissique se nourrit de la psyché de ses adeptes. La théorie du complot donne une réponse manipulatrice idéologique au « *malêtre* » (Kaës, 2012) et au ressentiment, y compris celui de la honte en héritage. L'idéologisme fait clôture dans une conception-vision paranoïaque persécutive du monde. L'idéologie devient un leurre « *trompe le vide* » (Benghozi, 2007) de contenant, comme dans l'emprise des objets d'addiction. On comprend la difficulté à déjouer les relations d'emprise de l'addiction idéologique.

Comment, alors, aborder la compréhension si difficile des conversions à des radicalisations idéologiques qui semblent parfois si brutales, si rapides en quelques mois, voire moins, et contextuellement rationnellement peu explicables ? Dans une certaine mesure, tout embrigadement idéologiste est une forme de conversion symptomatique d'une vulnérabilité primaire des liens aux processus d'idéologisation.

L'importance du nombre des jeunes convertis religieusement à l'islam parmi les militants djihadistes témoigne de souffrances du lien d'appartenance identitaire. Nombreux sont alors ceux qui radicalisent leur intégrisme avec une cruauté violente, tel ce bourreau des films de propagande djihadiste.

La conversion radicale fonctionne ici comme un retournement idéologique symptomatique d'un désétayage des liens psychiques. On peut y rapprocher le retournement mythique de la honte que j'ai décrit à propos du génocide en ex-Yougoslavie (Benghozi, 1995). Le retournement mythique transforme la défaite militaire de la Serbie en 1389, au Kosovo, en une victoire mythique organisatrice de l'identité serbe naissante. La mythologie héroïque va nourrir la transmission du scénario généalogique de l'idéologie expansionniste serbe. Le retournement mythique est un mécanisme de défense dans la gestion de l'humiliation groupale communautaire.

Ce qui se transmet, c'est le scénario généalogique idéologique d'un néomythe auto-engendré. Le néomythe est l'expression d'un révisionnisme de la transmission

généalogique. Ce n'est plus la défaite humiliante du champ des merles en 1389, au Kosovo, mais une victoire.

Le scénario narratif s'est propagé et s'est diffracté, de génération en génération, comme un métacontenant narratif néomythique des valeurs et des croyances aux descendants de la communauté serbe à travers des chansons, des récits, des fresques épiques.

Mais, paradoxalement, le traumatisme de la défaite humiliante persiste comme une plaie ouverte organisatrice de l'identité serbe.

Le jour de la défaite est devenu le jour de la fête nationale.

C'est une illustration d'un retournement idéologique. Il ne s'agit pas ici de proposer une explication globale aux embrigadements à des idéologies radicales, ce qui serait en soi une tentation idéologique contre-transférentielle, mais de l'envisager dans l'enjeu sémiotique de la complexité des processus de transmission et de démaillage des liens psychiques. L'enjeu sémiotique concerne la lisibilité des inscriptions dans le lien de filiation et dans les liens d'affiliation.

Cette approche d'un travail primaire de l'idéologisation trouve un écho dans les recherches actuelles de praticiens engagés dans la clinique délicate du désembrigadement d'adolescents sous l'emprise de l'idéologie radicale de Daesh. Un constat est fait. Il est très difficile de dresser un profil type des embrigadés. L'âge est leur seul point commun. La plupart d'entre eux sont âgés de quatorze à vingt-cinq ans. C'est donc l'âge de l'adolescence, du « *pubertaire* », selon Philippe Gutton (1991). J'ai proposé les notions d'« *adolescence chrysalide* » (Benghozi, 1999), d'« *anamorphose psycho /socio/somatique* », de « *mue* » des contenants psychiques individuels en parallèle à la mue du corps familial engagée dans le processus d'adolescence familiale. Or, les processus d'idéologisation individuels sont étayés sur la contenance du corps psychique familial et généalogique. L'adolescence, c'est le temps de la restructuration de l'image inconsciente du corps individuel des adolescents en kaléidoscope avec celui du corps familial. C'est une phase transitionnelle de crise, mobilisant les compétences d'étayage parental et groupal familial. Cela se traduit à l'adolescence par la réactualisation critique des idéologies, des utopies et par le réaménagement des contenants mythiques organisant les idéaux, les principes, les valeurs, les croyances, et structurant l'appartenance identitaire. La littérature, →

La prothèse ou la greffe idéologique est un « trompe le vide » des contenants troués.

→ le cinéma, les personnages de bande dessinée, montrent des adolescents identifiés à des idoles, supermen et superwomen, comme des sauveurs de mondes perdus, en quête du père, des héros justiciers au service de la « force » des valeurs, au service de l'Idéal du Moi et du Moi idéal. Mais, parfois, ce sont ces contre-héros, des idéaux écrasants, terrifiants. Et, comme le rappelle Didier Anzieu (1970) : « *La focale sur le mythe peut compromettre la saisie du conflit avec la pulsion interdite.* »

DÉS/EMBRIGADEMENT

Selon Dounia Bouzar, anthropologue du Centre de prévention contre les dérives sectaires liées à l'islam (CPDSI), citée par Ève Taraborrelli, dans *Le Monde* du 22 septembre 2015 : « *Le registre de la raison est inefficace pour parler à un jeune embrigadé.* » Dans *Comment sortir de l'emprise « djihadiste » ?*, l'anthropologue dévoile la méthode conçue par son association pour lutter contre l'embrigadement des jeunes Français dans l'islam radical. « *Notre méthode, appelée la madeleine de Proust, agit en miroir des djihadistes qui essaient de désaffilier le jeune de son histoire, de son identité... Cette étape repose largement sur les parents, qui vont alors tenter de raviver chez le jeune des souvenirs de son enfance. Ils vont refaire les mêmes gestes, les mêmes promenades qu'avant, faisant resurgir chez l'enfant des sentiments du temps où il considérait encore ses parents comme ses parents. Une fois que le parent sent chez son enfant une émotion autrefois perdue réapparaître, nous passons au... désembrigadement... Nous coécrivons avec le parent un scénario, en présentant au jeune des désembrigadés qui ont le même profil que lui. Puis... la stabilisation consiste à favoriser le dialogue entre les jeunes désembrigadés, qui mettent alors des mots sur les mécanismes des djihadistes.* » (Bouzar, 2015.)

Cette approche vise à une réaffiliation d'un lien familial et social qui était désaffilié, avec un embrigadement idéologique radical. Elle passe donc par l'accompagnement d'une régression temporelle psychoaffective, émotionnelle et psychosensorielle des adolescents, souvent des adolescentes, en rupture de lien. Ce qui est remarquable, c'est la mobilisation de l'entourage familial, la place et l'utilisation des objets familiers, des objets investis de l'âme infantile, de sensations, d'affects, de l'odeur et de la musique familiale, et l'affiliation à la reconnaissance du groupe des pairs. La réactualisation du temps perdu de la madeleine de Proust n'est pas sollicitée par un discours, mais par une reviviscence sensori-affective, par un vécu du corps actualisant ce qui s'était déposé dans les contenants originaires avec le processus d'idéologisation périnatale. Nous appellerons « objets précieux », les objets psychiques qui se déposent

en étayage lors des liens premiers et que la proximité d'objets concrets, de photos de famille, de jouets d'enfants, permettent de convoquer au niveau émotionnel. La pseudo-hallucinoïse actualise des objets-images-sensations, flashes de souvenirs encryptés comme des incorporats idéologiques. La commémoration groupale réinscrit dans le corps une appartenance à des liens attaqués par des effets d'emprise maintenus par des mécanismes de clivage. Nous sommes, en effet, impressionnés par cette sorte d'alexithymie, qui déconnecte des émotions, déshumanise l'empathie du lien de l'humain à l'humain, dont semblent relever des terroristes djihadistes. Des études toxicologiques ont montré que les terroristes tueurs de sang-froid au Bataclan, à Paris, n'étaient pas sous l'effet de drogues. La drogue, l'opium des barbares, serait, ici, celle de l'emprise idéologique, clivant le rapport du lien à l'humain.

L'expérience de désembrigadement proposée montre l'importance du travail groupal avec des personnes ayant vécu des parcours semblables. Dounia Bouzar formule à la fois l'efficacité, pour certains jeunes, et les limites de la stratégie de la madeleine. Et plusieurs cliniciens sont au travail pour tenter de limiter l'importance de ceux que certains qualifient d'« irrécupérables ».

Nous avons insisté sur l'importance du processus groupal pour contenir par des défenses groupales d'étayage la reconnaissance du traumatisme et l'effroi dans des situations extrêmes comme après le génocide au Rwanda. Reconnaissance réciproque par un accueil de la désillusion groupale lorsque les idéaux ont été, avec l'attaque traumatique, des objets « précieux » d'étayage primaire. La réactualisation des « incorporats », selon la formule de Jean-Claude Rouchy (1998), des incrusts somato-psychiques que j'ai décrits à partir de l'écoute sur place au Rwanda, en groupe d'intervenants humanitaires dans les jours qui ont suivi le génocide, n'est pas en rapport avec un retour du refoulé. C'est un désencryptement des objets clivés, incorporés et non introjectés, tels qu'on les rencontre chez des jeunes sous emprise idéologique djihadiste.

IDÉOLOGIES ET CLINIQUE DE L'IDÉALITÉ

Nous sommes concernés par une clinique complètement différente de celle de la névrose, de l'œdipe, du Surmoi, du refoulement et, classiquement, du rêve. L'appareil psychique est organisé avec un maillage contenant troué ou déchiré, c'est la capacité même de produire du rêve et, plus globalement, la fonction onirique comme expression du travail de figurabilité qui est défaillante. Parmi les candidates au départ djihadiste et à une conversion, on retrouve

souvent des adolescentes victimes de violences sexuelles humiliantes. La place de l'image comme écran au penser et greffe de fantasme se substitue comme une prothèse défensive contre des angoisses d'effondrement dépressif chez ces personnes à la contenance narcissique effractée ou héritières de défaillances narcissiques enclavées dans la transmission de la honte et de l'humiliation. Tous les professionnels s'accordent pour reconnaître l'impact attractif considérable de l'utilisation des nouvelles technologies d'Internet et des réseaux sociaux. Ces adolescents vulnérables sont particulièrement sensibles à ces narrativités iconiques qui les plongent dans des univers régressifs mythiques héroïques. On retrouve des addictions de jeunes à ces images soutenues par la répétition de musiques envoûtantes, favorisant des mouvements affectifs régressifs. Ces sonorités hypnotiques deviennent des marqueurs idéologiques. Elles produisent une enveloppe sonore et participent à la captation, à la pulsion d'emprise et à la diffusion de formatages idéologiques des contenants de l'intime.

Ce sont ces situations cliniques qui justifient, en particulier, la mise en place de dispositifs psychothérapeutiques de groupe spécifiques. Elles concernent globalement une clinique de l'Idéal du Moi et ce que j'appelle les « pathologies de contenant généalogique » (Benghozi, 1995). J'insiste sur l'importance du travail onirique, de l'écoute, des rêveries coconstruites en thérapie de groupe. Elles assurent une fonction de néocontenants oniriques et narratifs groupaux familiaux ou communautaires à propos de groupes familiaux démaillés comme à propos de contenants communautaires qui ont été déchirés avec un démaillage catastrophique, à propos de génocides, de la Shoah, de la Bosnie, du Rwanda... (Benghozi, 1994 ; 1995 ; 1996 ; 2000.) Cela nous invite, dans les groupes d'accueil de jeunes sous emprise d'un embrigadement djihadiste, par exemple, à soutenir l'accompagnement du travail de rêverie plus qu'à des pseudo-interprétations formatées à des grilles d'écoute des névroses. Nous avons vocation à ne pas négliger l'utilisation d'objets de médiation onirique, à être à l'écoute des sensorialités comme le propose la stratégie de la madeleine non dans la perspective de lever un refoulement, mais dans celle d'une nouvelle écriture de la réaffiliation des liens attaqués. L'économie clinique est alors de tenter de déjouer les effets du clivage, en étant disponible à une position d'étayage et au niveau topique à l'écoute du préconscient. Le travail d'intertransfert et de supervision est essentiel pour élaborer notre contre-transfert parfois confronté à ce que j'ai décrit dans des contextes génocidaires, comme « *un révisionisme psychique* ».

Les personnes ayant vécu un traumatisme en arrivent à douter de la réalité de ce qu'ils ont vécu. Notre pré-contre-transfert idéologique nous confronte à de l'impensable. Il peut alors nous arriver de douter de la réalité de ce que nous entendons non pas parce que la question se poserait en vrai ou en faux, mais parce que nos contenants idéologiques nous la rendent inentendable. Or, l'endoctrinement idéologique s'est acharné à couper les liens à la fois filiatifs et affiliatifs. Par exemple, les embrigadés de Daesh ont régulièrement un nouveau nom. Cette conversion du nom est là comme une désinscription et une néo-inscription dans un nouveau lien d'appartenance identitaire en témoignage de la désaffiliation du lien familial et social et de la conversion affiliative à l'organisation. C'est dire l'importance du remaillage affiliatif et du lien d'alliance thérapeutique par la construction d'un nouveau pacte d'alliance thérapeutique, contenant le négatif des idéologies de chacun.

CONCLUSION

L'importance du développement de cette guerre idéologique et de ses effets sur la psyché reste encore à être étudiée pour tenter d'en limiter l'emprise et l'attaque contre les liens. Gageons que les recherches psychanalytiques groupales sur les processus d'idéologisation et de formations idéologiques, au carrefour des territoires de l'intime, du privé familial et communautaire et du lien social dans nos sociétés en transformation, aident à mieux en cerner les enjeux et à les déjouer. ▶

CENTRE DE FORMATION CAROLE GAMMER ASSOCIATION DE THÉRAPIE FAMILIALE PAR PHASES formations professionnelles approche systémique, thérapie familiale, thérapie de couple

APPROCHE SYSTÉMIQUE et THÉRAPIE FAMILIALE PAR PHASES

formation sur 3 ans à Paris
nouveau cycle : 21 - 25 mars 2016, 19 - 23 septembre 2016
Il est possible d'intégrer la formation en cours de route

• Premier entretien et premières séances • Outils pour l'intervention systémique
• Séparation, divorce et perte - Le deuil - Familles monoparentales et recomposées
• Le couple parental et conjugal • Le couple : l'intimité et la sexualité
• Addictions - Familles multigénérationnelles - Reconstruction familiale

L'ATTACHEMENT DANS LA RELATION DE COUPLE

ENJEUX CLINIQUES, INTERVENTIONS SYSTÉMIQUES
intervenante : Carole Gammer 11-12-13 mai 2016, à Mulhouse

RUPTURES DE LIENS, ATTACHEMENT ET RÉSILIENCE

PRISE EN CHARGE DES FAMILLES EN DIFFICULTÉ
intervenante : Carole Gammer 25-26-27 mai 2016, à Paris

THÉRAPIES MULTIFAMILIALES

DES GROUPES COMME AGENTS THÉRAPEUTIQUES
intervenantes : Carole Gammer, Solange Cook 5-6-7 octobre 2016, à Paris

notre site internet : www.carolegammer.com
secrétariat : tél./fax 01 42 53 12 13 • gammer.dumas@orange.fr



Malika Mansouri

Psychologue clinicienne
Maître de conférences
en psychologie clinique,
psychopathologie,
psychanalyse,
à l'université
Paris-Descartes,
Sorbonne-Paris-Cité

L'Idéal du Moi au prisme des idéologies

L'époque trouble que nous traversons consolide la tendance collective à considérer l'idéologie de façon péjorative, la confondant avec l'extrémisme. Cela tend à faire oublier que le monde dans lequel nous vivons est composé d'idéologies diverses et multiples et que nous appartenons tous à au moins l'une d'entre elles. En effet, une idéologie, du grec *idea*, « idée », et *logos*, « science », tend à se définir communément comme un corps de pensée, composé d'idées générales et de représentations, orientant les comportements individuels ou collectifs et organisant le rapport de chacun à ses conditions d'existence. Elle est un assortiment de données, d'ingrédients reconnaissables de la culture partagée par un groupe de personnes, des éléments symboliques permettant de s'identifier aux autres et de former un ensemble compréhensible par tous. Elle est une sorte d'identité collective influencée par l'histoire et la culture, même si chacun s'y inscrit d'une façon singulière. Intériorisée par le Sujet, l'idéologie peut ainsi venir alimenter la capacité de mettre du sens sur ce qui est vécu individuellement et collectivement, devenant une « *problématique du discours intérieur dans sa relation au discours doxique de la société* » (Peytard, 1995).

Comme l'affirmait Sigmund Freud, le Moi ne peut pas se constituer sans l'influence de ses semblables. Prélever des données dans l'histoire et la culture permet ainsi à l'idéologie de dégager une cohérence interne / externe et un modèle d'identifications valorisées, pour le plus grand nombre, quelle que soit la société qui lui donne corps. Toutefois, comme l'affirment Pierre Bourdieu et Luc Boltanski (1976), lorsqu'une société dominante produit une idéologie, dominante elle aussi, elle finit par oublier qu'elle en est

Une idéologie tend à se définir communément comme un corps de pensée qui oriente des comportements individuels ou collectifs et qui organise le rapport de chacun à ses conditions d'existence. Si, aujourd'hui, l'idéologie est souvent confondue avec l'extrémisme, ne perdons pas de vue que notre monde actuel est composé d'idéologies diverses et multiples qui nous ont construits et que nous appartenons tous, au moins, à l'une d'entre elles.

une, pour devenir pure essence. L'idéologie républicaine, par exemple, représente un ensemble de très belles idées organisées en devise, « Liberté, Égalité, Fraternité », gagnée dans le sang et placée au cœur de la vérité des hommes qui y adhèrent, faisant société. Il en est de même de la laïcité, née du conflit entre l'Église et la République, pour aboutir à la Loi de 1905. D'autres idéologies, aliénantes pour ceux qui la subissaient, ont également vu le jour en France, sans remise en question, dans le temps T de leur propagation. L'idéologie coloniale, par exemple, a fourni son système d'idées et de représentations pour parvenir à convaincre du bien-fondé de sa démarche, sous couvert d'une mission civilisatrice, utile aux « indigènes ». Dans ce temps-là, un « code de l'indigénat » s'est créé en toute légalité, distinguant, de fait, les Français citoyens venus de métropole et les Français non citoyens, autochtones. Ce code renvoyait à un ensemble de textes législatifs et réglementaires, dont la fonction était d'organiser le contrôle et la répression des populations dites « indigènes »

en les plaçant dans un statut d'infériorités politique, juridique et fiscale : citoyenneté non accessible, restrictions des libertés, de la circulation, justice expéditive, impôts spécifiques et travail forcé (Weil, 2002).

Le paradoxe d'un tel séparatisme lié à l'application de deux idéologies diamétralement opposées (idéologie républicaine et laïcité versus idéologie coloniale) construira un fossé social opposant le bon droit des uns à la domination et le bon droit des autres à trouver une issue à leur statut de dominé. C'est ce qui fera dire à Frantz Fanon que le colonisé n'avait d'autre choix que la pétrification soumise ou la révolte, parfois violente. Le silence sur cette délétaire conflictualité fait perdurer une « frontière invisible » chez le Sujet descendant de colonisés, en l'enfermant dans un savoir qu'il ne sait pas avoir et qui a pour effet de le meurtrir, de l'empêcher, potentiellement (Cherki, 2006).

PASSÉES ET PRÉSENTES, LES IDÉOLOGIES FAÇONNENT LE SUJET

La coexistence de ces idéologies divergentes et conflictuelles a nécessairement modifié en profondeur les idéologies locales, parfois de façon très créative ou très violente.

De nombreux syncrétismes se sont formés et certains sont tout à fait étonnants. Ainsi, en 1920, dans un Vietnam de culture principalement bouddhique, mais sous domination française, une nouvelle religion voit le jour, enfantée au sein de la République coloniale de Saïgon, car la laïcité n'était pas appliquée aux colonisés. Un « indigène » pratiquant le spiritisme entend la voix d'un esprit supérieur, nommé Cao Daï. Ce dernier l'invite à créer une nouvelle voie spirituelle universelle et unificatrice, qu'il nommera *Caodaïsme*. Ce nouveau corps de pensée tend à contrer ce qui est alors traduit comme une « faiblesse humaine » qui consiste à venir imposer ses propres croyances aux autres, dans un esprit de supériorité. Pour faire disparaître tout séparatisme

dominant / dominé, cette nouvelle religion décrète que toutes les doctrines religieuses ont une origine divine, et elle propose de promouvoir leur union. Sur la base d'un Dieu unique, elle décide donc d'assimiler toutes les religions coexistant désormais dans le pays : bouddhisme, taoïsme, christianisme, etc., en plus d'introduire de nouveaux guides spirituels, tels que Victor Hugo (élevé au rang de saint), Jeanne d'Arc, Pasteur, etc. ! Aussi surprenante soit-elle, cette idéologie nouvelle sera pourtant reconnue officiellement comme une religion à part entière par les autorités coloniales françaises en 1926 (Gobron, 1948). De nombreux fidèles se réclament encore aujourd'hui de cette religion assimilatrice qui s'est affiliée un grand nombre d'autres guides spirituels, prélevés dans la mondialisation, tels que Shakespeare, Churchill, Lénine, Mahomet, etc.

Ailleurs, dans des pays colonisés à dominante musulmane, d'autres phénomènes se produisent. En Algérie, par exemple, les Français accordaient une grande importance à l'islam, considérée « religion véritable », car établie sur un Livre révélé, tout comme le christianisme. Ce fait distinguait l'Arabe qualifié de « barbare » des autres peuples colonisés, soumis, selon eux, à des « croyances primitives » de « sauvages ». Néanmoins, à l'inverse de la religion chrétienne, réputée religion d'amour, l'islam était considérée comme faite de « fanatisme sauvage » empêchant l'« enseignement » qui permettait de « purifier » les âmes.

Une nouvelle idéologie prenait forme, celle d'un islam empêchant l'influence positive du colonisateur et favorisant l'insoumission des musulmans (Le Cour Grandmaison, 2005). D'où l'instauration d'une situation d'exception, au regard de l'usage juridique français : la citoyenneté et la nationalité se sont séparées, en droit, aux dépens des « indigènes » qui, bien que reconnus comme français, se voyaient refuser le titre de citoyen (Costantini, 2006). Le *Senatus-consulte* du 14 juillet 1865 l'indique

→ ainsi dans son article premier : « *L'indigène musulman est français, néanmoins, il continuera à être régi par la Loi musulmane.* » Ils deviendront officiellement citoyens, en 1947, mais, en plus d'un statut officiellement réduit, ils conserveront, malgré tout, une dénomination spécifique : les Français musulmans d'Algérie (FMA).

L'actualité nous donne à percevoir de quelle manière les effets subjectifs et les conséquences psychiques des idéologies aliénantes et mises au silence se poursuivent néanmoins à leur insu, de génération en génération. En effet, « *quelles que soient les mesures prises pour effacer faits et gens de la mémoire, les éradications, même parfaitement programmées, ne font que mettre en marche "une mémoire qui n'oublie pas" et qui cherche à s'inscrire* » (Davoine, Gaudillière, 2006). Cet indicible passé insiste à vouloir se montrer à travers un corps-mémoire, support de l'archaïque des souffrances narcissiques et identitaires. Un corps-discours de ces émotions impérissables qui, échappant à la pensée et au langage, s'impose et s'expose dans l'actuel individuel et-ou collectif.

La manifestation du 17 janvier 2004, contre la loi sur les signes religieux à l'école, par exemple, m'est apparue comme une de ces monstrations. Ce jour-là, les médias diffusent sur les écrans des télévisions le défilé d'adolescentes voilées du drapeau « bleu blanc rouge » de la République française, leur carte nationale d'identité brandie comme une arme, à bout de bras.

Cette actualité mise en scène à la télévision tire du passé les images des FMA, dans cet autre temps et cet autre lieu, où les « indigènes » étaient soumis à un statut de sujétion, interdits de citoyenneté. Ils revendiquaient l'égalité des droits et notamment le droit à la citoyenneté, qui leur était refusé du fait de leur religion musulmane considérée incompatible avec la démocratie républicaine. Comme dans un miroir inversé, ces adolescentes sont apparues comme quittant la stricte signification religieuse pour devenir un message, une adresse et une affirmation visible de leur identité musulmane, revendiquée par des Françaises, aujourd'hui officiellement citoyennes. Le sens de la belle devise républicaine « Liberté, égalité, fraternité », tout autant que celle de « laïcité », ne relie pas, historiquement, l'ensemble des groupes de la diversité française. Un clivage de la mémoire des origines s'est installé, génération après génération, nourrie en cela de l'absence de références

symboliques auxquelles se fixer dans le système égalitaire d'une République, institutionnellement délestée de son idéologie colonialiste (Mansouri, 2013).

Comme nous pouvons le voir ici, lorsque l'histoire collective des violences idéologiques est déniée, elle ne disparaît pas. Au contraire, des restes, enkystés, traînent chez les sujets descendant de ceux qui l'ont vécue, autant que dans les interstices des institutions qui l'ont conçue.

LUTTER CONTRE LE TERRORISME

Dans sa lutte contre le terrorisme, la volonté actuelle du gouvernement est de mettre en place des mesures exceptionnelles, face à une situation exceptionnellement dramatique. Il tend, notamment, à appliquer une possible déchéance de nationalité à « ceux qui en ont plus d'une », soit « aux binationaux », même s'ils ne sont plus explicitement nommés, après les débats houleux que cela a suscité. Or, beaucoup d'entre eux sont des binationaux historiques, issus de l'histoire coloniale de la France. Si cette décision est appliquée, cela remettrait en question le droit du sol pour des enfants nés en France, créant, de nouveau,

une distinction entre les Français : d'un côté, les Français « de souche » et, de l'autre, les Français « de papier », éjectables. Une Loi inique, car un criminel est un criminel, et, si le principe égalitaire de la République est appliqué, ils doivent être condamnés, sans distinction aucune. Et ce serait oublier que cette mesure a été

pratiquée dans les temps les plus sombres de l'histoire de France. De 1940 à 1944, ce sont les Juifs qui étaient visés. À cette même époque, au contraire de Pétain et de son soutien actif aux crimes contre l'humanité, c'est le Général de Gaulle qui a subi une déchéance de nationalité sous le régime de Vichy.

En réalité, quel terroriste, meurtrier suicidaire s'identifiant aux fédayins, se préoccupe-il de sa nationalité à l'heure de tuer et-ou de mourir ? Sans utilité dans la lutte contre le terrorisme, cette mesure délétaire est une violence symbolique majeure pour tous les binationaux historiques, musulmans ou non. Elle remporte néanmoins une adhésion collective de près de 85 %. L'idéologie inégalitaire et séparatiste d'hier, non élaborée individuellement et collectivement, continue ses effets dans l'actuel. En effet, cette mesure faisant face à de vives contestations, il est ensuite proposé d'étendre ce projet à tous les auteurs français de crimes terroristes, sans distinction. Mais cela

posant le problème juridique de devoir créer des apatrides, l'idée d'une possible déchéance de la citoyenneté resurgit alors. L'atmosphère idéologique du passé hante encore les interstices institutionnels contemporains, faisant la lie de l'extrémisme, de part et d'autre.

PRÉVENIR L'INSCRIPTION DES SYMPTÔMES FÉDAYINS

Dans l'illusion où elle se trouve de ne pas être dans une idéologie, la société (se) dissimule, consciemment ou inconsciemment, le rapport de forces existant, nécessairement, entre différentes idéologies. En effet, les idéologies sont toujours des luttes pour la reconnaissance de ses propres croyances : politiques, sociales, religieuses, etc. L'engagement djihadiste est traduit comme une idéologie, au sens péjoratif du terme, sans tenter une compréhension des rapports de forces qui se jouent ici entre cette idéologie et celle de la société d'où partent les candidats au djihad. Le seul fait de reconnaître ce principe permettrait certainement d'ouvrir une fenêtre sur la nébuleuse incompréhensible des violences terrifiantes auxquelles nous sommes confrontés, pour tenter d'en savoir enfin quelque chose, véritablement. Ce serait le meilleur moyen d'y entendre quelque chose de ce que personne ne peut prétendre décrire aujourd'hui des tensions mortifères qui tourmentent le monde. Penser serait alors de vouloir en savoir quelque chose de l'histoire des idéologies d'ici et d'ailleurs.

Mais se décaler, en conscience, pour pouvoir construire de la pensée n'est pas chose aisée. En effet, les idéologies se cachent derrière toutes les théories et conceptions, venant créer des zones d'ombre dans nos tentatives d'élaboration du savoir sur les phénomènes complexes auxquelles d'autres idéologies, fondées sur d'autres histoires collectives, nous confrontent.

Quel travail sur soi, sur le groupe, faut-il pour qu'un peu de lumière se pose sur ce que toute idéologie, la plus belle soit-elle, comporte de zones d'ombre et aussi de règles auxquelles se soumettre, qui nous accaparent, parfois nous égarent ? Comment favoriser une sortie des croyances à travers lesquelles se lisent, de façon exclusive, voire excluante, le monde à partager, nécessairement, et ses aliénations que nous créons, que nous subissons aussi ? Cela est d'autant plus vrai lorsque les idéologies, auxquelles



nous appartenons sont survalorisées et dévalorisent celles de l'autre, dans le même temps. Elles fonctionnent comme une règle qui s'impose et métamorphose l'individu, en l'incluant dans son système de pensée et de lecture individuelle, mais collective d'abord. Et cela exclut d'emblée celui qui ne s'y « intègre » pas ou que l'on refuse d'intégrer, qui ne s'y soumet pas, voire qui s'en défend, parfois violemment. Celui-là est toujours l'autre, l'étranger, celui dont l'histoire n'est pas l'histoire du groupe social auquel nous supposons appartenir. En réalité, comprendre les phénomènes complexes du monde contemporain nécessite que l'on se prête au jeu d'un regard analytique sur soi et →

→ sur son propre groupe d'appartenance, dans le rapport à l'autre. Il s'agirait alors d'accepter l'idée de dépasser les limites engendrées par nos propres idéologies pour s'ouvrir un horizon plus vaste et ne plus être empêché par la méconnaissance que nous avons de l'autre, que nous croyons pourtant connaître, en tant qu'il est supposé être celui que nos idéologies ont façonné comme identique ou comme étranger.

C'est le seul moyen de favoriser la compréhension et la transformation de ce que cela peut, parfois, engendrer de plus laid : discriminations, radicalités, etc. L'idéologie fonctionne, en effet, comme une loi qui tend à imposer ses règles à tous, en tuant les particularismes, les différences, pour une uniformité illusoire, car impossible.

Dans ce qui participe de la déliaison radicale contemporaine, le nœud du problème se loge dans la carence de paroles collectives symbolisantes, d'accueil des différences, d'offre de modèles identificatoires variés, de reconnaissance des violences historiques et sociales, de souci pour une intégration véritable de toute la jeunesse, au sein de la communauté nationale. La répétition des violences symboliques perçues, soutenue d'un déni des réalités historiques et sociales, nous fait désormais supporter le poids du refus paroxystique de ce désamour historique et structurel, largement enfoui sous le sceau des idéologies républicaines « Liberté, Égalité, Fraternité ». Il n'est alors plus question de se soumettre aux idéologies du *socius* auquel on appartient imaginativement comme exclu de l'intérieur, mais à celles d'un « travail du négatif », organisé sous le joug d'un idéal du Moi en souffrance, nourries des injustices subies et/ou perçues. Comme l'affirmait l'écrivain noir américain, James Baldwin (1963), un homme qui n'a plus rien à perdre est la plus dangereuse création d'une société. Issu d'une famille chrétienne, il se détournera de la religion, avant de rencontrer et de s'affilier au mouvement afro-américain très radical, the *Nation of Islam*. Dans ce mouvement, il découvre un discours inverse à celui de la société blanche et chrétienne qui affirmait l'infériorité des Noirs. Dans ce nouveau discours qui le nourrit et l'affilie, les Noirs deviennent enfin supérieurs. La souffrance des esclaves et des descendants d'esclaves prend enfin sens, dans le sein de Dieu.

CONCLUSION

À l'heure d'une globalisation marchande faisant la promotion des libertés individuelles consommables,

partout dans le monde, les choix d'affiliation à de nouvelles foules idéologiques ne se font plus nécessairement par appartenance communautaire, mais par identification aux aspirations défensives et grandioses, offertes en miroir réfléchissant des troubles de l'investissement négatif de soi, des sentiments de vulnérabilité et d'impuissance : grandeur, puissance et maîtrise d'une réalité subie / perçue dans un rapport dominant / dominé. Une magnifique

Les effets subjectifs des idéologies déterminent nos pensées et nos actions.

métamorphose s'opère alors, venant contrecarrer les puissances orgueilleuses, inégalitaires et aliénantes. « Je » se transforme en chaînon combattant, fraternel et héroïque, de la liberté contre toutes formes de domination. La famille

d'origine, réduite par les dictats du *socius*, est reléguée pour être remplacée par une famille plus grande, plus forte, dont le père n'est plus l'humilié, mais celui de la création du monde et de tous les humains. La peur disparaît. La mort, désirée, est une libération. L'avenir s'entrouvre enfin pour ces élus d'un monde meilleur qu'ils auront participé à construire au-delà, au prix des sacrifices sanglants ici-bas. Les radicalités sont au cœur de ces combats idéologiques, nourries d'une articulation de l'histoire individuelle, nationale et internationale, d'hier et d'aujourd'hui.

Nous sommes imprégnés de ce qui nous précède et cela impacte nécessairement l'orientation de nos actes et de nos pensées, de nos préjugés, de notre lecture du monde contemporain. Les effets subjectifs des idéologies, quelles qu'elles soient, déterminent nos pensées (sur l'autre, sur soi) et nos actions. Elles nourrissent les liens entre certains et creusent les « frontières invisibles » d'avec les autres. Elles fournissent des cataplasmes aux blessures de l'Idéal du Moi autant qu'elles alimentent le Moi idéal, se mettant au service du malaise dans la culture, en cette arène du conflit freudien entre Eros et Thanatos où la pulsion de mort s'oppose à la pulsion de vie et dans la plus radicale expression du fonctionnement psychique, relie tout désir au désir de mourir et/ou de faire mourir.

Chaque pays doit faire ce travail pour lui-même et pour les autres. Pour que ses enfants ne restent plus seuls, livrés à la dignité brisée reçue en héritage et réactivée par la réalité contemporaine. Pour que le seul liant possible d'une identité communautaire ne devienne pas la conversion ou la reconversion à une idéologie terrifiante, sans frontière, qui prône l'amour inconditionnel et égalitaire d'un grand Autre divinisé, à travers lequel le Moi peut s'identifier à ce par quoi « ça » passe. ■



Henri-Pierre Bass

Psychologue clinicien
Membre du CR
du Journal
des psychologues

Idéologie, religion, identité... Regards actuels

Se pencher sur la « guerre des subjectivités en islam » implique de mettre en perspective les processus qui ont conduit à l'éclatement de sa structure millénaire et à la production des subjectivités antagonistes que l'on connaît aujourd'hui. Un regard sur notre monde, complexe, où coexistent des idéologies négatrices de l'altérité et du réel, qui se doivent d'être combattues, avec d'autres qui jouent un rôle important dans le développement de la civilisation. Que serait une humanité qui n'aurait plus d'idéologie ?

Henri-Pierre Bass : Dans la préface de votre ouvrage, *La Guerre des subjectivités en islam*, vous soulignez que l'idéologie des anti-Lumières a cultivé une martyrologie comme jamais aucune doctrine ne l'a fait dans l'histoire du monde musulman orthodoxe. C'est pourquoi, dites-vous, elle est toujours la référence du djihadisme. Pour eux, à l'esprit des Lumières, il faut

opposer l'esprit de corps prêt au sacrifice pour sauvegarder son substrat. S'il y a une folie dans cette idéologie, c'est qu'elle constitue le symptôme social d'une grave pathologie de l'Idéal du Moi. Elle produit de nombreux individus qui se transforment en hypostases du « Surmoi » de leur communauté, appelant ses membres à s'autodétruire pour la prolonger. Cet appel à un Surmoi communautaire n'est-il pas concomitant à tout type d'idéologie ?



Fethi Benslama

Professeur de psychopathologie clinique
Doyen de l'UFR d'Études psychanalytiques de l'université Paris-Diderot
Psychanalyste
Membre de l'Académie tunisienne

Fethi Benslama : La religion n'est pas une idéologie comme une autre, et la communauté n'est pas la société. Le monde sécularisé ne sait plus ce qu'est une religion ou, plus exactement, l'a refoulé. Le dernier livre de Jean Birnbaum (2016) le montre bien. La religion qui régit encore un grand nombre d'ensembles humains est une institution qui gouverne la vie des groupes, les consciences et les actes des individus qui les composent. Elle se veut gestion du monde et assurance sur l'au-delà. Elle vise les deux mondes. Elle est à la fois politique et spirituelle d'un seul tenant. Légiférer au nom de Dieu, c'est autre chose qu'au nom d'un État dont les lois sont fabriquées par des Hommes. La structure du groupe fondé et gouverné par la religion est d'abord une communauté et non une société, au sens dégagé par Ferdinand Tönnies en 1887, suivi par un grand nombre de sociologues européens, tels Georg Simmel, Émile Durkheim ou Max Weber. Alors que la communauté (*Gemeinschaft*) se caractérise →

→ par l'affiliation d'individus sur la base de l'appartenance et de l'attachement aux pratiques coutumières et religieuses, l'organisation sociale (*Gesellschaft*) se constitue à travers la perte de cette affiliation au profit d'individus reliés à travers des contrats, des échanges productifs et commerciaux, gouvernés par l'État et le droit normatif. C'est l'émergence du contrat social et du sujet contractant. Ce sujet contractant peut avoir la foi religieuse, mais ce n'est pas cela qui organise son existence dans le monde et ses rapports aux autres.

L'organisation sociale a ouvert la possibilité de l'émancipation et de l'autonomie des individus par rapport aux communautés. Ce que nous appelons « sujet » n'est pas structuré de la même manière dans une communauté et dans une société. Les approches psychologiques dans les sociétés occidentales travaillent avec le paradigme du « sujet social » et n'ont plus idée des effectivités du « sujet communautaire » et de la puissance de la religion qui le soutiennent.

La psychanalyse elle-même passe à côté de cette différence, étant née dans des sociétés où Dieu est désactivé dans le gouvernement de la cité, sinon déclaré mythiquement mort. La religion y relève de l'intime, elle est pensée dans le registre de l'illusion, voire d'un quasi-délire. Le psychanalyste et l'analysant, même lorsqu'ils sont croyants, travaillent avec ce que j'appelle « l'athéisme suppositionnel » en tâche de fond ; ce qui veut dire qu'on ne suppose pas le savoir du côté de Dieu, mais du côté de l'inconscient de l'un et de l'autre. Les psychologies cognitiviste, comportementaliste, neuroscientifique, placent le savoir dans le cerveau. Il s'ensuit des conséquences importantes. La mort de Dieu ou sa désactivation fait qu'il ne porte plus la faute avec le sujet, ce dernier est seul à l'assumer et ça lui rend la vie beaucoup plus difficile que pour celui qui dispose de la communion avec un Dieu susceptible de pardonner. Le premier va le payer par des symptômes individuels. Le second trouve pondération de ses symptômes en adhérant aux formations collectives (rites, prières, offrandes et sacrifices), il fait endosser ses symptômes à Dieu. Dans ce dernier cas, le Surmoi ne perd pas totalement son caractère individuel, mais il est partagé ou collectivisé en grande partie ; il y a saturation de la culpabilité, ce qui laisse moins de possibilités à ses ravages narcissiques individuels. Bref, la religion est un communisme surmoïque où les individus croient être liés par un pacte moral primordial et indéfectible avec

Dieu, devant lequel ils se sentent responsables. Le sujet social est, en revanche, responsable vis-à-vis de lui-même et des autres, au regard d'un Tiers construit historiquement, dont la configuration peut changer si les sujets sociaux le décident. En somme, le sujet social est doublement responsable de ses actes et du Tiers.

H.-P. B. : Vous soulignez, par ailleurs, qu'en plaçant le curseur des causalités sur le plan de la subjectivité, les travaux rassemblés dans celui-ci ne cherchent pas

Changer de mode d'être dans le monde, c'est-à-dire de (se) percevoir, de jouir, de dépendre des autres, ne va pas de soi.

à amoindrir les facteurs relatifs aux luttes économiques, politiques et religieuses, mais à restituer un maillon manquant essentiel. Et cela, en avançant l'hypothèse d'une cassure historique axiale qui a pour conséquence ce que vous nommez « l'agonie pour la justice », qui révèle des suppositions éthiques incompatibles à l'intérieur de

l'espace contemporain de l'islam. Comment concevez-vous la question des identifications et des désidentifications en lien avec cette guerre des divergences et ces détachements subjectifs qui apparaissent en islam ? Dans notre civilisation judéo-chrétienne ne pourrait-on retrouver ces modèles de désidentifications et de détachement subjectif ?

F. B. : À l'arrière-plan de cette approche, il y a le problème du passage historique de la communauté à la société. Ça ne se fait pas par un saut ni en quelques dizaines d'années. L'Occident connaît cette transformation depuis au moins trois siècles, il en est l'auteur à partir des Lumières et de son projet d'émancipation. Il a diffusé cette transformation dans toute l'humanité de diverses manières, par la contrainte, par les échanges ou encore par le désir que ses inventions ont suscité, de sorte que les autres civilisations connaissent, à divers degrés, cette mutation de la communauté vers la société, avec la transition subjective douloureuse qui lui correspond, alors qu'en Occident cette transition relève de l'histoire et non de l'actuel. Lorsqu'elle a lieu, elle ne va pas sans des conflits, voire des catastrophes politiques à la taille des masses remaniées. Les problèmes identitaires que nous observons aujourd'hui partout en sont les conséquences. Changer de mode d'être dans le monde, c'est-à-dire de (se) percevoir, de jouir, de dépendre des autres, ne va pas de soi. Non seulement parce que, dans un ensemble donné, tout le monde n'y va pas au même rythme, mais, de plus, la transition ouvre le problème du passage que le poète Rainer

Maria Rilke avait identifié dans le fameux vers : « *Ce qui était n'est plus et pas encore ce qui vient.* » Autrement dit, il s'agit de césure, de passage à vide, de perte d'héritage avec les réactions à cette situation. Lorsque le passage est actuel, les conflits d'identification dans les groupes sont très violents. Il y a ceux qui se « désidentifient » de la communauté et rompent avec son mode d'organisation ; ceux qui, après une phase de désidentification, font retour et se « réidentifient », ce qui donne lieu à un rapport d'adhésion virulent à l'ancien, tel le cas des convertis, qu'on appelle aussi les « *born again* » ; il y a les plus radicaux encore qui se « suridentifient » à l'ancien, au point de prétendre retrouver la pureté des identifications premières de la communauté. Le monde musulman est, depuis le début du XIX^e siècle, dans cette traversée avec des disparités importantes. Un clivage très violent y a vu le jour entre les partisans des Lumières, qui veulent la sortie d'une politique gouvernée par la religion, vers une autonomie du politique donc, et les anti-Lumières qui veulent rester attachés à la religion, restaurer sa communauté et l'allégeance des individus à la souveraineté théologico-politique. C'est ce que l'on appelle « l'islamisme ». Ce qui se déroule devant nos yeux est une guerre civile entre musulmans, qui a des développements sur le plan géopolitique. La masse d'un milliard et demi de musulmans dans le monde fait que cette guerre civile ébranle l'ensemble de l'ordre mondial. La crise des identifications dans les guerres civiles se règle à coup de massacres. Dans le cas présent, il faut rappeler le mot de Antonio Gramsci : « *Le vieux monde se meurt, le nouveau monde tarde à apparaître et, dans ce clair-obscur, surgissent les monstres.* »

H.-P. B. : Vous constatez la défaillance historique des médiations qui déclenchent l'emballement surmoïque, notamment par l'accroissement vertigineux des prétendants au martyre, et vous avancez l'idée que le « Surmoi » est une fonction interne / externe auto-immunitaire entre le Moi et le non-Moi, qui fait basculer l'un dans l'autre, lors des crises majeures de la civilisation. Comment entendez-vous cette fonction auto-immunitaire ? Ce processus n'est-il pas à la genèse de toute construction idéologique ?

F. B. : Les analyses en termes de structures sont insuffisantes, elles produisent l'universalisme abstrait. Il faut introduire l'histoire et le contexte culturel et politique. Souvenons-nous de la parabole de Hegel : le marchand de primeurs vend certes des fruits, mais vous achetez des pommes, des poires, des oranges, etc. ;

les fruits n'existent pas. Comme le rappelle Baruch Spinoza : le concept de chien n'aboie pas. La notion d'auto-immunité dans les organisations humaines a été proposée par Jacques Derrida pour décrire le processus par lequel la défense de soi-même ou de nous-mêmes devient autodestructrice. Certes, toute entité humaine tend à faire des sacrifices pour persévérer dans la vie, mais cette protection qui accepte une certaine perte ne va pas tout le temps jusqu'à l'anéantissement. Heureusement, toutes les idéologies ne conduisent pas au suicide par excès de défense. C'est souvent le cas dans les idéologies identitaires lorsqu'elles s'exacerbent et deviennent ultra-agressives. C'est le cas de l'idéologie nationaliste dans l'Europe du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle avec la radicalisation extrême du nazisme. Une certaine Europe s'est suicidée à ce moment-là ; aujourd'hui, les générations suivantes ont beaucoup de peine à en revenir. On se rappelle l'affirmation de Saint-Just : « *Ceux qui survivent aux grands crimes sont condamnés à les réparer.* » Or, l'idéologie islamiste contemporaine est auto-immunitaire au sens où la défense de l'islam conduit à la destruction de ce qu'elle prétend protéger. Elle amène des jeunes par centaines au suicide (dont le kamikaze est l'une des modalités) pour défendre l'idéal islamique. En étudiant cette idéologie, je me suis aperçu qu'elle correspond bien à l'emballement de ce que nous appelons le « Surmoi » en psychanalyse, qui a une fonction à la fois protectrice et en même temps agressive, voire annihilante dans des cas extrêmes.

H.-P. B. : Plutôt que de parler de « mutation » ou de « changement » de la modernité, vous préférez faire vôtres les propos du poète Rainer Maria Rilke lorsqu'il évoque le retournement du monde dans ses versets de la septième élégie. Ce que fait ressentir le poète de l'indétermination identitaire est tragique, dites-vous, et s'accompagne souvent de terreur et d'attentats sanglants. Ne pensez-vous pas, que le but de la barbarie, qui est d'éradiquer l'humain dans l'homme, c'est-à-dire le visage de l'autre, est au cœur du terrorisme, et ce, quels que soient les discours idéologiques qui le sous-tendent ?

F. B. : Le qualificatif « humain » n'est pas le contraire de la barbarie, ou bien alors on parle un langage d'idéalisation. L'humain recèle en lui-même ce que l'on appelle « la barbarie », en tout temps, en tout lieu et en chacun. Il n'existe pas une espèce aussi antinomique d'elle-même que l'espèce humaine. Elle est en permanence en lutte contre tout ce qu'elle crée. Les processus de « décivilisation » →

→ sont présents en même temps que la civilisation. Tout dépend des circonstances et de notre capacité de résistance, individuelle et collective. L'Homme est pour une large part indéterminé identitairement, la preuve est qu'il peut se prendre pour un Dieu et se retrouver dans la peau d'une bestiole retournée sur le dos, comme dans *La Métamorphose* de Franz Kafka, sans parler de RoboCop et de toutes sortes d'alliages homorobotiques à venir. L'homme a une capacité de fonctionnement illimitée avec le désir de réaliser ce qu'il se représente. S'il y a une leçon que je retiens de la psychanalyse, c'est celle-ci. Le grand intérêt de la psychanalyse ne consiste pas à « thérapéutiser » des gens dans un cabinet, c'est le mode mineur ; le mode majeur, c'est qu'elle est un combat pour la civilisation, dans l'exacte mesure où elle montre les forces de l'anticivilisation qui sommeillent au cœur de chaque homme en permanence. Elles sont essentiellement d'ordre narcissique et consistent, sous un certain angle, à rabattre l'idéal sur l'objet du désir. C'est à partir de la conscience de ces forces, utilisées comme levier désillusionnant, que les individus peuvent résister à leur humaine inhumanité.

H.-P. B. : Vous écrivez, évoquant la révolution tunisienne, que la sortie du traumatisme engendrée par une longue oppression peut provoquer un nouveau trauma. Pourrait-on dire que toutes les idéologies, avec leurs corollaires de notions de races pures ou de religions, procèdent d'un déni de l'altérité, tendant à éviter d'aborder des traumatismes

identitaires de filiations, procédant ainsi à un véritable déni des origines des sujets et de leurs subjectivités ?

F. B. : Dans le chapitre que vous évoquez, j'ai essayé de rendre compte des premiers temps de la révolution tunisienne, la seule qui mérite, dans cette partie du monde, d'être considérée comme une révolution démocratique, ce qui ne veut pas dire qu'elle est immunisée contre les périls, et ils sont nombreux. J'ai constaté, donc, qu'un grand bonheur collectif peut être traumatique au sens où, d'une part, il fragilise la vie ensemble par le choc de l'événement pour lequel on ne dispose pas tout de suite des moyens de l'intégrer et, d'autre part, il réveille beaucoup de traumatismes dans l'histoire du groupe ou, plus exactement, il ouvre à leur retour intempestif. Ça déboule sur la tête des gens au moment même où ils se réjouissent d'être libérés de l'opresseur. Le but de mon travail n'est pas de calquer le modèle de la psychologie individuelle sur la psychologie collective, mais de partir des expériences collectives concrètes pour mettre à l'épreuve des outils extraits de la connaissance de la vie psychique des individus. Dans beaucoup de cas, ça ne marche pas ou jusqu'à un certain point où il faut s'arrêter et avouer l'incomplétude de la théorie. Une autre théorie sociologique ou anthropologique peut prendre alors le relais. Je souscris à l'épistémologie complémentariste de Georges Devereux. Je remarque, cependant, qu'il existe une zone de la réalité humaine où l'individuel et le collectif ne sont pas discernables. Le discernement dépend de la position du théoricien psychologue ou sociologue. Cela étant, pourquoi faut-il considérer l'idéologie comme une production négative dans l'absolu ? Ne sommes-nous pas prisonnier d'une conception marxiste de l'idéologie comme un système de représentations fausses de la réalité, au regard d'une représentation qui serait scientifique ? Quelle est la mesure de la juste représentation et qui la détient ? S'il est vrai qu'il existe des idéologies négatrices de l'altérité et du réel, qui doivent donc être combattues au regard de la violence qu'elles suscitent, il y a aussi des idéologies qui jouent un rôle important dans le développement de la civilisation et dans l'émancipation des hommes. Je trouve la condamnation par principe de l'idéologie très suspecte et même inquiétante. Elle me rappelle la condamnation du fantasme, basé sur la supposée « mauvaïseté » de l'imaginaire constitutif de l'homme. Peut-il y avoir des groupes humains sans mythe, sans récit, sans fantaisie ? Qu'est-ce qu'une humanité où il n'y aurait plus d'idéologie ? Ce serait un état où nous n'aurions que la vérité du réel, la science et la technique. Ça c'est une idéologie des plus dangereuses. ▶



Henri-Pierre Bass
Psychologue clinicien
Membre du CA
du Journal
des psychologues

De l'ordre en danger aux dangers de l'ordre

Qu'est-ce que la notion d'ordre et quels liens entretient-elle avec l'autoritarisme politique ou encore la soumission à une autorité religieuse ? Que faire pour que l'ordre ne se limite pas à être la manifestation du pouvoir, mais puisse perdurer et se maintenir de manière consensuelle ? L'apport de références historiques, philosophiques et psychanalytiques, ayant pour fil rouge l'ordre et son envers, le désordre, nous guide dans cette réflexion.

Henri-Pierre Bass : Votre ouvrage, *Au péril de l'ordre* (2014), traite de la fonction civilisationnelle de l'ordre et souligne aussi son envers, à savoir l'angoisse mélancolique du désordre. Pourriez-vous nous éclairer sur cette fonction et cet état ?

Sophie de Mijolla-Mellor : Pour Sigmund Freud (1930), l'ordre et la beauté, ce précieux « inutile », ne se contentent pas de produire de la civilisation, ils sont en eux-mêmes la civilisation, et il considère que l'on estime le niveau culturel d'un pays non seulement en fonction du fait que tout y est soigneusement agencé pour la survie et la sécurité de l'homme, mais aussi en appréciant l'existence de jardins publics aérés, de terrains de jeu, de parterres et de rebords de fenêtres fleuris et, enfin, de moyens de communication abondants et rapides...



Sophie de Mijolla-Mellor
Psychanalyste, membre du IV^e Groupe
Professeur émérite, université Paris-7
Présidente de l'Association internationale interactions de la psychanalyse
Directrice de la revue *Topique*

Cette importance donnée à l'urbanisme peut surprendre sous la plume de l'auteur, mais on peut l'interpréter précisément en fonction de l'arrière-fond mélancolique du désordre et du laisser-aller, ce que l'on connaît en psychiatrie sous la forme de l'incurie, de la perte du souci de soi. L'angoisse mélancolique du désordre, c'est la peur d'être envahi par la fécalisation, l'absence d'estime de soi et, réciproquement, on peut comprendre l'envie dépressive ou hostile qui accompagne l'obligation de vivre dans un environnement abîmé ou dégradé. On se souvient des récentes manifestations dans la ville d'Istanbul et de la profonde portée politique qu'avait prise le projet de détruire un parc en centre-ville pour y bâtir des immeubles, certes plus rentables... Au vu des cités ghettos qui entourent les grandes villes aujourd'hui, on est fortement tenté de prolonger le point de vue de Sigmund Freud, même s'il ne touche pas la vraie question, qui est économique, sur l'importance de l'environnement harmonieux où il fait bon vivre, car on sait ce qui, tôt ou tard, sera issu de son

ISRP
PARIS - MARSEILLE

**DIPLÔME D'ÉTAT DE PSYCHOMOTRICIEN
MASTER INTERNACIONAL EN PSICOMOTRICIDAD (MIP)**

Titulaire d'une licence de psychologie, vous pouvez désormais préparer le diplôme d'État de psychomotricien et suivre la formation au MIP sans vous présenter au concours d'entrée.

(Art. 25 de l'arrêté du 7 avril 1998)

Formation classique ou en **ALTERNANCE**

Pour tous renseignements, contacter **Virginie BOUCARD** :
Tél. : 01 56 17 18 50

Site Internet : www.isrp.fr et www.apresunelicencepsychologie.com

→ manque, soit la colère sociale, les économies parallèles reposant sur le trafic des stupéfiants, la fabrication de zones de non-droit qui échappent à la loi républicaine et qui constituent un terrain facile pour recevoir la propagande sectaire, voire fanatique.

Sigmund Freud reste délibérément en surface du phénomène, puisqu'il n'hésite pas à définir la « barbarie » par opposition à la civilisation non pas à partir de critères moraux qui auraient trait à la cruauté ou au sadisme, mais avant tout comme l'absence d'ordre et de propreté. Ainsi, ce que nous désignons comme des gestes « incivils »

– étendre ses pieds sur la banquette d'en face, jeter des canettes et des papiers gras par terre, etc. –, il l'aurait nommé « barbarie » au sens d'un retour à une période antérieure de la civilisation, où l'on ne se lavait pas – ou très peu – et où, plus généralement, la séparation propre / sale ne faisait pas sens. Il souligne, par

exemple, la regrettable existence du tas de fumier à côté de la porte d'entrée de la maison familiale de William Shakespeare ou la minuscule cuvette utilisée par Napoléon pour sa toilette. La beauté et la propreté sont donc des exigences, mais aussi des expressions de la civilisation au même titre que l'ordre. Toutefois, la différence tient au fait que la beauté existe de manière naturelle – par exemple dans un paysage – et que l'action de l'homme doit aller dans le sens de sa préservation – par exemple en ne construisant pas de manière déraisonnable. En revanche, la différence propre / sale n'est pas naturelle, selon Freud, car c'est un acquis humain¹ lié au redressement du corps, l'homme perdant avec la verticalité le plaisir de renifler et refoulant avec dégoût en particulier celle des excréments.

Quant à l'ordre, il est pour lui, d'une part, une donnée naturelle du fait de la répétition régulière des phénomènes tant physiologiques que cosmiques et, d'autre part, une contrainte antinaturelle, car l'individu possède une tendance spontanée à la négligence, l'irrégularité et l'inexactitude. J'ai rappelé, pour ma part, que l'ordre est d'abord celui que le sujet lui-même imprime au monde et qu'il répond à un besoin d'emprise, ce qui constitue une partie inhérente à la quête du sens de la vie propre à chacun. La différence des différents ordres, qui ne sont pas nécessairement compatibles, fait que loin de se développer comme une harmonie, l'ordre hégémonique produit des contestations, révoltes, et nécessite d'être « maintenu », se confondant à son tour avec une violence « légitime ».

Il est donc très difficile de parler de l'ordre en général, car, défini comme une relation intelligible entre une pluralité

de termes, l'ordre n'existe que pour une capacité d'intellection qui le perçoit et le reconnaît comme tel. C'est d'abord une « sensation intellectuelle » porteuse de plaisir ou de déplaisir selon les cas. Si je dis : « L'ordre règne à Varsovie » ou bien « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses² », je ressens dans le premier cas un silence de mort et, dans le second, une harmonie variée et rassurante.

L'ordre apparaît donc soit comme un carcan mortifère, devant être assuré de manière violente par le pouvoir et les forces dites de « l'ordre », soit comme ce qui se dessine

Qu'il s'agisse de le créer ou même seulement de le percevoir, l'ordre s'impose sur un désordre initial.

pour un regard exercé dans un apparent désordre, voire chaos, et vient ainsi soulager l'angoisse de ne rien comprendre, de ne rien retrouver. Cette contradiction se résout cependant, si l'on considère que, dans les deux cas, nous sommes renvoyés à une même force, celle

de l'emprise. Car, là où « tout n'est qu'ordre et beauté, luxe calme et volupté », on se prend à soupçonner qu'un travail est venu façonner une matière qui n'était pas d'emblée aussi engageante.

Qu'il s'agisse de le créer ou même seulement de le percevoir, l'ordre s'impose sur un désordre initial. Mais qui impose quoi ? Sans possibilité d'être conçu en dehors de la référence à celui qui l'impose et en détermine les contours, l'ordre renvoie, dès lors, à l'autorité, à l'exercice du pouvoir, aux ordres donnés, reçus, transmis, etc.

L'opposition entre ordre et désordre se réduit alors aux termes opposés d'un conflit de forces inégales où le désordre n'est que ce qui résiste à l'autorité d'un ordre établi. Si l'autre parvient à prendre la main et à s'installer à son tour, il va engendrer un nouvel ordre et donc une nouvelle contestation potentielle. Ainsi vont les révolutions ! Car l'ordre – ou la civilisation –, dont l'un se réclame, n'est pas l'ordre de la civilisation d'en face. Et, plus fondamentalement, lorsque l'ordre ici-bas se fonde sur une projection de l'ordre d'en haut tel qu'il est imaginé – l'ordre qui présidera à la sélection des bons et des mauvais au jour du Jugement dernier –, il y a peu de place pour la construction en commun d'un ordre qui soit respectueux des désirs et des spécificités individuelles, voire de leur liberté.

Je serais, en revanche, prudente sur une interprétation directe de l'idéologie nazie, même si elle est certainement pertinente pour des cas individuels. Comme le montrent les historiens, l'idéologie nazie ne naît pas de la plume d'Hitler rédigeant *Mein Kampf* et, plutôt que de gloser indéfiniment sur la puissance du Mal, il est utile de réfléchir

sur le nazisme à partir de la notion de « rencontre » entre un petit groupe prêt à tout pour prendre le pouvoir, un orateur particulièrement efficace pour manipuler l'émotion collective et une situation économique-sociale rendue possible par une évolution du pouvoir liée à l'industrialisation, donc préparée de longue date.

Du point de vue psychologique, la définition de la pathologie des individus qui ont géré le processus en haut lieu, leur cruauté, leur arrogance, comme d'ailleurs la compromission de ceux qui les ont laissé faire, n'est pas très différente de celle de n'importe quel groupe mafieux, comme l'avait fort compris Bertolt Brecht³ en transposant le groupe nazi à ses débuts en un gang de producteurs de chou fleurs !

Car, au lendemain de la guerre de 1914-1918, l'arrogance en Allemagne a les couleurs d'un déni de défaite. Pour contrer la mélancolie collective d'un échec humiliant, doublé d'une situation de crise économique sans précédent, naît la théorie selon laquelle l'armée allemande n'a pas été vaincue par un ennemi supérieur par sa puissance militaire (ce qui sera, au contraire, l'affirmation de Pétain à la suite de la défaite française, en 1940), mais a été « poignardée dans le dos » de l'intérieur par un complot réunissant des forces politiques commanditées par une puissance étrangère et visant à établir, en Allemagne, un régime asservi aux intérêts financiers d'un lobby agissant dans l'ombre. Réciproquement, cette thèse va alimenter celle du « vain sacrifice » des soldats qui se sont héroïquement battus pendant d'interminables mois. Adolf Hitler – en demandant dans *Mein Kampf* si tous les sacrifices, les souffrances et la mort de deux millions de soldats allemands n'avaient eu pour but que de permettre à une poignée de criminels de mettre la main sur le pays – exprimait son vécu personnel de soldat et résumait un sentiment d'amertume collective qu'il soulageait en partie en proposant une explication honorable et surtout des coupables.

L'élément maniaque, on le trouverait, en revanche, dans la conviction que l'Allemagne, en 1914, était invincible. Il ne faudra pas moins de douze volumes, écrits entre 1919 et 1929 par une commission nommée par le gouvernement de Weimar, pour tenter de comprendre ce qui s'était passé. Les certitudes issues de la théorie du complot sont certes plus rapides à faire naître, elles agissent plus rapidement et, c'est là que se forme le thème des « profiteurs de guerre » : les financiers juifs, les millionnaires de l'industrie, mais aussi les socialistes sans patrie, dans la double haine qui fait le fond de tous les populismes visant simultanément le capitalisme et le socialisme.

H.-P. B. : L'idéologie nazie s'est appuyée sur l'histoire germanique. Il fallait démontrer l'existence supposée d'un grand empire germanique englouti, dont la culture aurait été supérieure aux autres, d'où l'affirmation d'une race pure. Ce qui surprend, soulignez-vous, c'est que cette prise en charge des sujets autour de cette croyance ait été possible à l'époque.

S. M.-M. : Heinrich Himmler⁴ avait organisé en un ordre de type clanique la *Waffen SS*, laquelle se composait, au début, d'unités hétérogènes qui seraient rapidement entrées en rivalité s'il n'avait pas su les réunir. Il s'agissait donc, tout d'abord, de réaliser une intégration interne grâce au dogme que chacune des parties composantes était indispensable aux autres et non concurrente. Des structures hiérarchiques complexes, portant des noms caractéristiques imitant ceux des grades de l'armée régulière, devaient rester en constante évolution afin de s'adapter à l'expansion numérique des membres, assurant ainsi une solide et claire cohésion à l'intérieur de chaque partie.

À cet ordre, en quelque sorte organique, s'ajoutait l'idée d'une visée commune définie dans l'idéologie. Implanter cette idéologie propre à la SS fut le travail minutieux de Himmler qui s'appuyait sur trois types de mesure : l'invention d'un culte spécifique disposant de ses rituels propres, de ses lieux « saints » et renvoyant au passé de l'histoire, voire de la préhistoire germaniques, l'enseignement d'une moralité spécifique qui recommandait pour les SS ce qui était autrement interdit pour le citoyen ordinaire – par exemple la polygamie – et, enfin, un contrôle paternaliste exigeant à l'égard de tous ses subordonnés.

La dimension de la préhistoire germanique avait une importance particulière, marquée par des recherches sur les ancêtres et exigeant des hauts gradés qu'ils puissent disposer des blasons familiaux attestant leurs origines. Il ne s'agissait pas seulement de vérifier l'absence de sang juif, mais, de manière plus radicale, de limiter le recrutement →

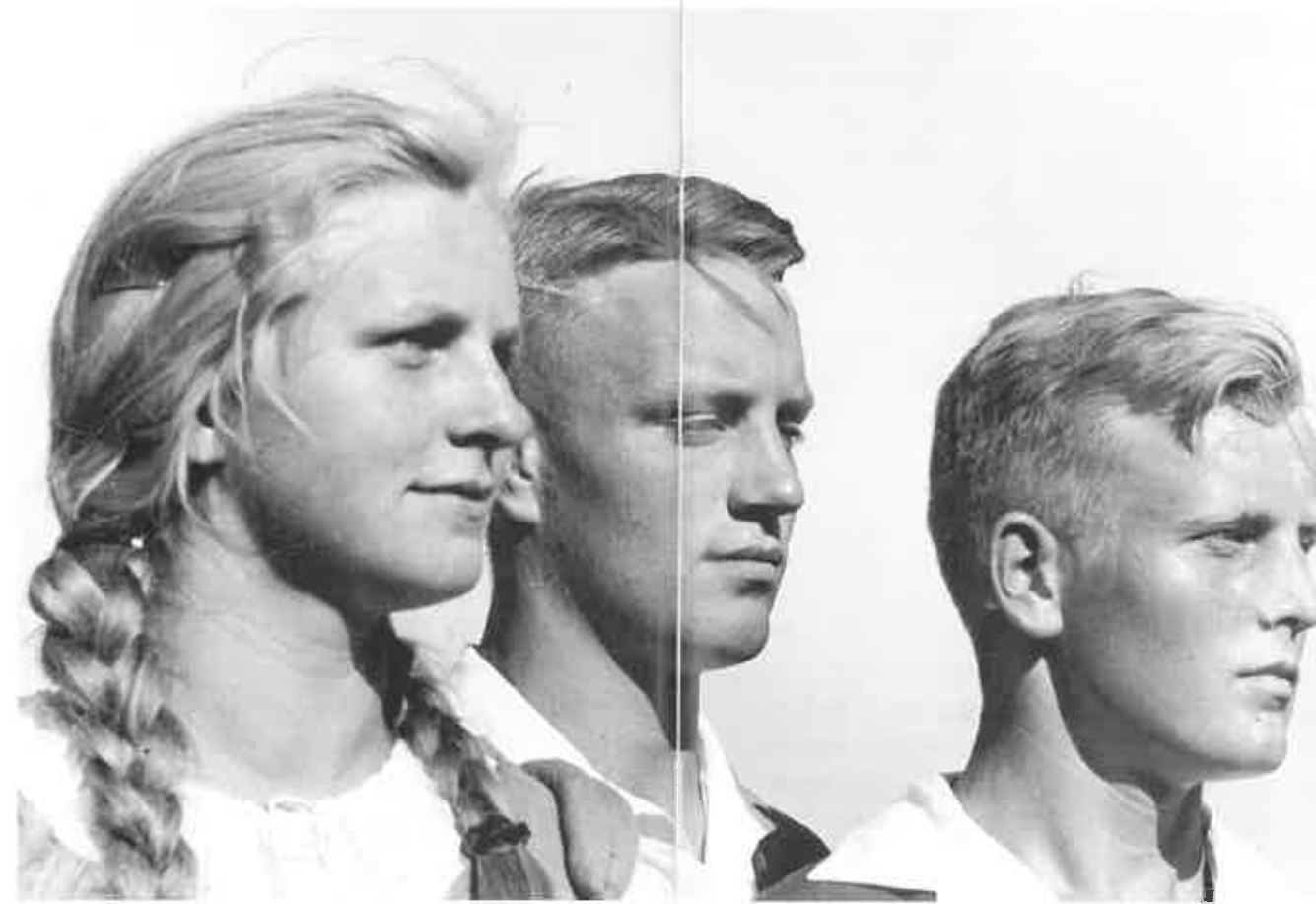
Notes

1. Il y aurait lieu, d'ailleurs, de discuter cet aspect, car l'animal peut aussi réguler l'absence ou la présence d'odeurs dans la mesure où il laisse des traces et un marquage territorial grâce à eux.
2. Spinoza, *Ethique*, II, 7.
3. Brecht B., 1941, *La Résistible ascension d'Arturo Ui*, Paris, L'Arche, 2005.
4. Les éléments qui concernent Heinrich Himmler dans ce qui suit sont tous extraits de l'ouvrage très documenté de Peter Longerich, *Himmler*, publié aux éditions Héloïse d'Ormesson, en 2010.

→ à des éléments appartenant à la « race supérieure nordique-germanique-aryenne », seule supposée capable d'apporter l'ordre.

Des recherches théoriques et des revues scientifiques virent le jour, dont la mission était essentiellement de démontrer l'héritage ancestral allemand, fondé sur l'existence supposée d'un grand empire germanique englouti, dont la culture aurait été supérieure aux autres, et de mieux définir et comprendre la spécificité de l'âme allemande. Aussi, les membres de la SS qui souhaitaient se marier devaient-ils présenter leur arbre généalogique, ainsi que celui de leur fiancée, remontant jusqu'en 1880.

L'idéologie devait être vécue au quotidien, chaque membre attestant sa fidélité, notamment par le port d'un anneau à tête de mort. De même, Himmler faisait adresser aux nouveau-nés des familles SS divers cadeaux, et notamment un « chandelier de vie » portant la mention : « *Tu es désormais un maillon de la chaîne éternelle du clan.* » Plus généralement, les cérémonies de mariage, de naissance et de mort, dans les familles membres du parti et affiliés, étaient gérées par la SS et parfois présidées par le *Reichführer* en personne avec des chants choraux composés à partir d'extraits de *Mein Kampf*.. Le but était de créer un style de vie qui puisse imprégner le quotidien, y compris le logement, le mobilier et les coutumes familiales. Le tabac, la drogue et, bien sûr, l'alcoolisme étaient sévèrement réprimés, sauf durant les attaques sur le front de l'Est. Les achats à crédit étaient stigmatisés, la diététique fortement conseillée et il y avait même des menus standard bannissant la charcuterie et les pommes de terre salées ! Les futures épouses SS devaient suivre un cours de formation maternelle et les fiancés devaient décrocher le certificat sportif du Reich. Mais, pour éviter que ces mariages ne soient stériles pour des raisons physiologiques découvertes après-coup, Himmler recommandait que



précoce des nouveau-nés racialement purs qui étaient enlevés à leurs familles et confiés à des institutions spécialisées où ils recevaient une éducation conforme en tout point à l'idéologie, ce qui n'aurait pas été assuré en les laissant à leurs parents, lesquels étaient réduits, dès lors, à l'état de purs producteurs d'enfants. On voit comment la vie quotidienne et familiale du SS était complètement encadrée dans les moindres détails. Cette conception familialiste de la gestion du personnel allait de pair, comme on s'en doute, avec une surveillance et une méfiance omniprésentes. Ce qui surprend le plus, en effet, dans cette prise en charge totale des sujets est qu'elle ait été possible. Notre monde libéral fait preuve, à l'inverse, d'une telle indifférence que ce soin obsessionnel de la vie d'autrui paraît quasi irréalisable. C'est d'ailleurs cet encadrement sans faille que regrettent, en général, les sujets qui sortent d'une longue période de dictature, lorsqu'ils n'ont pas eu à en souffrir directement. L'idée qu'elle puisse correspondre non pas à un souci du bien-être individuel, mais à une gestion des ressources humaines efficacement organisée ne leur paraît toujours pas évidente, tant est puissant le besoin de faire confiance et d'être protégé, guidé fermement, éventuellement puni

de ses erreurs. La logique qui guide cet ordre n'a cependant rien d'humain, elle n'en a que l'apparence. Une telle mainmise est propre à l'idéologie des dictatures et elle s'argumente aujourd'hui à partir d'un texte sacré, et c'est alors une autorité théologico-politique qui peut appeler à l'autosacrifice, afin de propager la supposée vraie foi.

H.-P.B. : À l'autorité traditionnelle affichée et supposée indiscutable, vous avancez le concept d'autorité fusionnelle. Celui-ci serait le plus efficace, car il a été intériorisé par le sujet au point de lui apparaître comme sa volonté propre. À notre époque où l'acceptation de l'autorité est en question, et les liens de filiation parfois mis en cause, ce concept d'autorité fusionnelle possède-t-il encore sa pertinence ?

S.M.-M. : La situation est un peu différente, car, si l'autorité de l'État est contestée, c'est parce qu'elle ne correspond pas à un pouvoir réel, lequel se résume en termes d'efficacité financière globalisée qui échappe largement au périmètre des nations. En revanche, en se liant à la religion, l'autorité politique, nationale ou transnationale, s'assure non seulement d'un caractère indubitable – ce que le principe de la royauté de « droit divin » avait bien compris –,

mais elle va pénétrer dans l'intimité de la vie du citoyen par le biais des prescriptions, ce que l'autorité politique seule n'aurait pas pu réaliser. On n'imagine pas, en effet, sauf dans une dictature particulièrement forte et organisée, que la manière de s'habiller, le contenu de l'alimentation, les relations à autrui, la vie sexuelle, l'apparence physique, le vêtement, les périodes de fêtes et celles de travail, puissent faire l'objet d'obligations. Avec l'autorité religieuse, la norme est intériorisée, et la surveillance devient essentiellement un autocontrôle. Car l'obéissance repose alors sur de toutes autres bases que celles qui lient le citoyen à l'autorité politique.

Ainsi, la violence au nom de la foi cesse d'être une violence et devient un juste combat. C'est la base de toutes les guerres de religion et des croisades en tous genres. Donnant à la pensée le statut d'un acte, elle paralyse le débat politique et, plus généralement, le débat d'idées, puisque les pensées ou les mots qui les expriment ne relèvent plus de l'échange (de la *disputatio*), mais de la prise de pouvoir.

Par cette opération, on a perdu simultanément la foi religieuse comme « lumière naturelle », c'est-à-dire subjective, et la liberté dans l'État qui repose sur le dialogue et non la prescription divine. Cette dernière repose d'ailleurs sur un malentendu qui fait que le prophète a peut-être compris une vérité éternelle qui lui a été révélée, mais ne se contente pas de la communiquer aux autres comme telle : il la prescrit en raison de l'ignorance de ceux à qui il a affaire. Et, pour s'assurer de l'efficacité, il la donne même comme prescrite par Dieu lui-même, dont il ne serait que le médium. L'appel au religieux pour fonder le politique a donc pour effet tout d'abord de rompre le contrat social entre l'autorité souveraine et le peuple, puisque le pouvoir est donné par Dieu. On pourrait, dès lors, en traiter comme d'un symptôme et parler d'un appel au religieux comme on se réfugie derrière un plus puissant, lorsqu'on se sent en situation de faiblesse ou comme quand on fait appel au délire pour s'expliquer une situation que l'on ne peut pas comprendre. Le théologico-politique est, pour cette raison, issu d'une situation de faiblesse sociale d'un groupe qui va tenter de s'imposer au niveau politique par la fragilisation, voire la dissolution du lien social qui existait auparavant. L'appel au théologique est avant tout politique. Il assoit son pouvoir absolu non sur une compétence particulière, mais sur une transcendance, dont les prêtres se disent les médiateurs. L'autorité théologico-politique s'applique avec des lois strictes qui vont toucher l'individu et sa vie privée et la crainte de la protestation va aller avec un accroissement du contrôle.

La vie familiale du SS était complètement encadrée dans les moindres détails. L'idéologie devait être vécue au quotidien.

les enfants soient conçus avant. Les couples devaient être beaux : pas de surpoids, pas de maquillage excessif, mais pas de négligence non plus. L'adultère n'était pas condamnée et les enfants extra-conjugaux d'hommes déjà mariés avec des femmes trop âgées pour procréer étaient non seulement tolérés, mais même recommandés, puisqu'ils ajoutaient de nouveaux venus à la communauté raciale. Le programme « *Lebensborn* » prévoyait, par ailleurs, une prise en charge

→ **H.-P. B.** : Selon vous, la destruction nihiliste de l'ordre est une nécessité pour le sujet quand il n'a pas d'autres choix. Tout autre, dites-vous, est le travail critique et ce qui lui fait suite dans l'action ; ils impliquent une « confiance fondamentale », notamment dans la capacité de créer un avenir meilleur. Quelles seraient alors les modalités nécessaires pour que perdurent des capacités créatrices dans nos psychismes individuels et collectifs ?

S. M.-M. : Il faut souligner qu'en dehors du lien organique, qui fait le lit des fanatismes, existe aussi un lien de proximité affective et intellectuelle, l'« *interesse* », tel que le définit Hannah Arendt, le vivre ensemble... Et, à l'inverse d'un collectif issu de la matrice archaïque, où le produit mis à jour ne retrouve d'individualité que dans la lutte à mort, s'oppose alors la conquête du statut de sujet. C'est essentiellement la culture qui en est le médium. On se souvient encore aujourd'hui de la figure cosmopolite, d'un Thomas Mann ou d'un Elias Canetti, qui s'avancent dans la triomphante certitude d'être citoyens de l'univers ou, tout au moins, d'une Europe cultivée, celle d'avant la déchirure de 1914. Comme l'« Homme sans qualités », que décrit Robert Musil à cette même époque, ces personnages ont le sens du possible, c'est-à-dire la faculté de ne pas accorder davantage d'importance à ce qui est qu'à ce qui ne l'est pas, ce sont des utopistes qui traitent la réalité comme une tâche et une invention perpétuelles.

À partir de là, l'espace prend une tout autre forme : il n'est plus lieu de naissance, enracinement dans le sol, ainsi que le revendiquera la mythologie « *Völkisch* » des nazis avec le « *Blut und Boden* » (sang et sol), mais espace abstrait, progressif dans la spiritualité, dirait Sigmund Freud. D'où l'idée que développait déjà Aristote, selon laquelle la vie du penseur (*bios theoretikos*) est une vie d'étranger (*bios xenikos*). Le Moi pensant est partout et il n'est nulle part, c'est un apatride au sens fort du terme, comme le souligne Hannah Arendt. C'est cela que je désigne en parlant de cette « confiance fondamentale », qui est d'abord une confiance en soi-même, dont les morales antiques – épicuriennes et stoïciennes – ou la philosophie spinoziste nous ont donné les meilleurs exemples dans des périodes qui n'étaient pas moins violentes que les nôtres. Les relire et s'en imprégner est une manière individuelle de résistance.

H.-P. B. : Vous vous prononcez également pour un ordre mobile qui se doit d'être hétérogène, une sorte d'ordre harmonieux qui, dites-vous, doit se trouver maintenu autour d'un axe à la fois solide et souple, ce qui constitue la définition même de l'autorité individuelle et collective.

S. M.-M. : Il faut revenir à la philosophie nietzschéenne et à la troisième forme du nihilisme. Le nihilisme actif n'est ni l'anomie issue du découragement et de la perte ni l'ordre figé qui ne reconnaît que la force, puisque les valeurs sont mortes, mais qui repose sur la construction permanente, la projection dans le futur et le mouvement. Que propose Friedrich Nietzsche ? Il préconise de supprimer l'idée de but dans son extériorité, car les forts sont finalement ceux qui n'ont pas besoin de dogmes et qui aiment une bonne part de hasard et même de non-sens. Ils sont représentés dans la figure du « *Wanderer* », le voyageur qui découvre au fur et à mesure sans plan préétabli et qui a confiance dans le fait qu'il ne manquera jamais d'objets, car ils se représentent à l'infini du fait de l'Éternel Retour. On ne sort donc pas du nihilisme, mais on le dépasse en le transformant en force pour avancer au lieu de s'enfermer dans le ressentiment et la destructivité. En ce sens, on ne fonde pas un ordre, mais une structure en mouvement qui n'existe que par l'impulsion, un peu comme celui que découvre l'enfant lorsqu'il réalise que, pour se tenir sur un vélo, il lui faut avancer malgré la peur de tomber. Contre les déçus du monde tel qu'il est, contre les religions qui trouvent en Dieu une garantie, contre toute mobilité qui entraînerait la corruption et la dégradation, il faut soutenir l'innocence du devenir et préconiser que l'homme s'attelle à la tâche de se désaliéner en retrouvant à l'intérieur de lui-même la puissance qu'il a projetée à l'extérieur. Le nihiliste se retourne et fait face, et c'est parce qu'il sait que rien n'a de sens (extérieur) qu'il peut proclamer que tout a un sens (intérieur). Accepter, et même investir l'incertitude, en faire une règle de vie, peut se comprendre à une échelle individuelle et constituer cet « ordre mobile » que j'ai tenté de cerner. En revanche, le donner comme règle d'organisation groupale est plus difficile à imaginer. Baruch Spinoza a tenté d'opérer la transposition de cela au niveau politique. L'ordre, pour lui, est avant tout une harmonie d'individus libres dont les intérêts personnels coexistent sous la forme de l'intérêt général, c'est une concorde plutôt qu'un ordre, et il ne repose jamais sur un individu détenteur de l'autorité, mais sur l'ensemble de tous les individus. Sur le plan psychologique et ontologique, l'auteur doit faire tenir ensemble deux propositions apparemment contradictoires. D'un côté, l'individu ne poursuit jamais que le bien qui lui est propre, cherchant à faire persévérer, voire à accroître, sa propre puissance d'agir, et, de l'autre, il est plus libre dans l'État où il vit selon le décret commun que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui seul. Cette liberté est intransgressible par essence, elle lui appartient en droit, car il est

une partie de la nature, laquelle n'est soumise à aucun principe transcendant. Sa liberté se résume dans le fait de suivre l'utile qui lui est propre, elle ne demande aucune conversion sinon à ce qu'il est déjà par nature. La construction de l'ordre social va donc se mener en vue de résoudre cette contradiction qui pousse naturellement les individus à détruire la liberté du voisin, mais qui le conduit, en même temps, à se protéger tant de la nature que des autres hommes. C'est donc bien l'intérêt individuel qui est à la racine de l'ordre social et de l'État. Ce n'est pourtant pas spontané pour l'individu de dépasser son subjectivisme passionnel et de faire d'autrui un alter-ego dont le destin se noue avec le sien dans une expérience commune, celle de l'État. L'ordre social est, pour l'homme, à la fois non naturel (contrairement à la théorie aristotélicienne du *Zoon politikon*) et, pourtant, découlant logiquement de la nature humaine, car il ne peut réaliser sa propre nature d'être humain libre qu'à travers une communauté politique organisée. Comment se caractérise l'ordre social ? Deux principes apparaissent fondamentaux, qui sont la cohésion et l'impersonnalité⁵. La cohésion est l'ordre qui marque la sortie de la multitude informe de l'état de nature. L'impersonnalité est ce qui assure que l'État peut être conduit indifféremment par un homme juste ou par un tyran, condition pour garantir sécurité et liberté aux citoyens.

Pas de Dieu au-dessus du souverain et pas de souverain au-dessus des sujets, sauf dans la stricte condition d'une délégation, car le modèle de tout gouvernement, même monarchique, est démocratique, parce que issu de la masse, du *demós*. Aussi, l'ordre est-il fondamentalement instable, en ce sens qu'il n'est jamais donné une fois pour toutes. Et l'ordre et l'autorité, loin d'être le fait d'un individu ou d'une caste, sont en quelque sorte engendrés par obligation lorsque le groupe, quel qu'il soit, est forcé de s'organiser pour se gérer en collectivité. Gottfried W. Leibniz comptait, dit-on, le *Traité théologico-politique* de Spinoza au nombre de ces livres qui disposent toute chose à la révolution générale dont l'Europe est menacée. Il est cependant intéressant de constater que nulle part Spinoza n'attaque l'ordre social, bien au contraire. Mais peut-être que la liberté dans l'État telle qu'il la concevait nécessite, en effet, un combat à reprendre et que l'ordre, en dehors de la coercition par le pouvoir, est une harmonie par nature instable et donc toujours à refonder.

L'ordre est fondamentalement instable en ce sens qu'il n'est jamais donné une fois pour toutes.

H.-P. B. : Dans nos continents, les génocides de masse ont souvent eu lieu dans une indifférence coupable. Ils reviennent périodiquement hanter nos consciences et trouvent leurs expressions dans cette interrogation lancinante : pourquoi le mal à si grande échelle ?

S. M.-M. : Il est important de s'interroger sur la notion de « mal » elle-même. Pour Spinoza, quelle qu'en soit l'échelle, le mal est avant tout une mauvaise rencontre, c'est-à-dire une rencontre qui diminue notre puissance d'agir et peut même aller jusqu'à son annihilation.

Il y a donc bien une positivité du mal, en ce sens que ce n'est pas une illusion ou un moindre mal dans le meilleur des mondes possibles, mais il n'y a pas une « essence » du mal, car il s'agit toujours d'un rapport de disconvenance entre des éléments.

Que dire alors de la volonté de nuire, de la volonté de faire le mal, de la destructivité sous toutes ses formes ? La destruction d'un semblable, qu'elle prenne la forme individuelle du meurtre ou collective du génocide, est à l'évidence contraire à nos intérêts véritables dans la mesure où nous partageons une même communauté humaine tant avec la victime, que, d'ailleurs, avec l'assassin. Réciproquement, il faut que ce dernier dénie un tel partage pour pouvoir exterminer sa victime comme un animal ou une vermine.

Le mal est donc d'abord une indifférence à l'autre au point d'en nier l'existence et le statut d'être humain. Que se passe-t-il lorsque l'imagination reste incapable de concevoir tant l'ampleur du phénomène que la radicalité du projet génocidaire et, plus particulièrement, selon la forme organisée qu'il a pris dans la « Solution finale » ? Hannah Arendt a montré pourquoi le caractère effrayant, indicible et impensable de l'extermination nazie, ne permet pas pour autant d'y voir la trace d'un « mal radical », originel et indéradicable, et, de ce fait, antithèse du bien. Cette conception du mal radical, qu'elle avait développée dans un premier temps, puis abandonnée, a été, en revanche, reprise dans une tradition religieuse juive mystique qui interprète la Shoah à la lumière du livre de Job. À l'inverse, la notion de « banalité du mal », telle que Hannah Arendt la développera à propos d'Adolf Eichmann, vise à en dénier la profondeur pour lui substituer l'image d'une

Note

5. Spinoza B., *Traité politique*, Ch. 1, OC.

→ force de contagion rampante. Plus généralement, et plus profondément, ce qui rend le mal « banal », c'est que ses mobiles aient disparu. Mais qu'est-ce qu'une action humaine sans mobile ? Non pas l'expression d'une pulsion qui aurait à se décharger sans tenir compte des particularités de son objet et du lien relationnel qui les unit, mais un acte commis dans des circonstances telles qu'il devient impossible à l'actant de savoir ou de ressentir qu'il fait le mal.

Aujourd'hui, nous sommes face, comme l'ont bien montré les spécialistes islamologues, à un mouvement revivaliste qui prône un ordre auquel ne peut s'opposer qu'un autre ordre, et c'est bien là le risque.

Ce que découvre Hannah Arendt avec Adolf Eichmann, c'est son effroyable normalité et le fait que, contrairement à d'autres bourreaux nazis, il ne se caractérise pas par un sadisme ou une perversion hors du commun. La défense des criminels de guerre a montré l'étendue de leur aliénation et celle de la société qui les a produits. Le hasard d'une mauvaise rencontre est profondément insupportable, peut-être impossible à admettre pour la psyché qui, lorsqu'elle ne s'enferme pas dans l'érotisation masochiste d'un sort funeste qui serait le sien, préfère encore penser qu'elle y est pour quelque chose ou qu'elle aurait pu trouver une bonne réponse qui lui a fait défaut. Mais, plus profondément encore, un tel hasard est insupportable parce qu'il est l'expression d'une extériorité qui nous ignore. On peut rapprocher la démesure d'où procèdent les actes inhumains de la notion d'aveuglement telle que la montrent les tragédies grecques, en particulier *Eschyle*. Le meurtrier a cédé à la démesure (nous dirions à la « mégalomanie »), telle qu'elle est elle-même le résultat de l'appétit du surplus, la *pleonexia* (Ricoeur, 1960). Car celui-ci en demande toujours davantage, et cette convoitise engendre la démesure (*ubris*), laquelle, à son tour, va engendrer le malheur. Ce processus peut concerner un individu ou une collectivité qui vont s'isoler ou mettre à l'écart d'eux ce qui pourrait entacher leur image narcissique. Le mal commis et subi en est la conséquence directe. La notion de mal n'est peut-être que ce qui, nécessairement, excède et échappe à l'attente de complémentarité que vit celui qui n'est pas enfermé dans un narcissisme mégalomane. Aussi, vouloir faire du mal un absolu hors des limites de l'entendement humain conduit à une limitation indue de la capacité de comprendre qui fait alors place à la fascination et engendre une violence en retour.

H.-P. B. : La nostalgie actuelle pour le retour à une gouvernance prônant un ordre fort ne trouve-t-elle pas son origine dans l'incapacité des politiques et des intellectuels de pouvoir penser les totalitarismes du XX^e siècle ?

S. M.-M. : Cette nostalgie pour un ordre fort me semble interprétable à partir de la frustration du besoin de comprendre, donc d'adhérer ou de refuser l'ordre souterrain que constitue la logique économique-financière, celle des grandes banques d'investissement responsables des crises diverses que nous connaissons. Cette incompréhension se double de la passivation correspondant à la nécessité globalisée de consommer et à l'ordre redoutable auquel elle nous soumet par le biais du matraquage publicitaire et de la mise en fiches des clients potentiels. À plus d'un exclu de la consommation s'impose l'idée que le retour à des valeurs fondamentales redonnant vitalité à des identités communautaires et à une foi religieuse authentique peut – voire doit – s'imposer comme un meilleur ordre, y compris par la violence. Aujourd'hui, nous sommes face, comme l'ont bien montré les spécialistes islamologues, à un mouvement revivaliste qui prône un ordre auquel, du coup, ne peut s'opposer qu'un autre ordre, et c'est bien là le risque.

H.-P. B. : Enfin, vous évoquez « la grave question de la responsabilité politique des intellectuels ». Pourriez-vous développer cet aspect majeur ?

S. M.-M. : On sait que Sigmund Freud et Albert Einstein avaient été sollicités, en 1932, par la SDN et l'Institut international de coopération intellectuelle à Paris, dans l'espoir que ce qui ressortirait des échanges entre ces deux « intellectuels » permettrait de se débarrasser un jour, peut-être, de la guerre. Freud croyait sincèrement, malgré son pessimisme notoire, en la force de la raison, mais il est pourtant, sur ce qu'il qualifie ici d'« utopie », tout aussi sceptique qu'Einstein. Ce dernier souligne que les mécanismes de la guerre, en l'occurrence la recherche du profit économique de quelques « Seigneurs de la guerre » et leur relais par une propagande efficace, grâce à la mainmise sur les médias à la logique marchande imparable, laissent peu de place à la raison morale. Ce ne serait donc pas à la raison, bien trop faible pour cela, qu'il reviendrait de s'opposer à la guerre, mais à des « mobiles organiques », sorte d'« intolérance constitutionnelle », autrement dit l'instinct de survie. Pour l'intellectuel s'y ajouteraient des mobiles esthétiques et moraux, parce que, participant à l'édification d'un monde de valeurs, il lui serait insupportable de le voir s'écrouler.

Reprenant la tradition présocratique sans l'énoncer, Freud rappelle à Einstein que tout ce qui existe repose sur le couple opposé amour / haine ou encore attraction / répulsion, pour parler le langage de son interlocuteur, mais qu'il ne faut surtout pas y voir une dichotomie entre bien / mal, car l'un et l'autre sont simultanément nécessaires, alors qu'on serait en revanche tenté de viser l'éradication du mal. De plus, les actions humaines résultant d'une multiplicité de motions pulsionnelles qui sont chacune en elles-mêmes nécessairement composées d'Eros et de destruction, toute perspective de purification morale ou de thérapie psychique visant à débarrasser l'individu de sa part destructive serait donc vouée à l'échec, et, si elle était possible, elle le priverait d'une moitié de lui-même. Au-delà de cet exemple qui ne les engage pas à considérer que les « intellectuels » auraient une efficacité particulière vis-à-vis des mouvements de l'Histoire, que faut-il entendre, en général, par « engagement politique » des intellectuels ? Deux cas de figure peuvent se présenter. Celui où l'« intellectuel » fait écho à une politique en cours et la soutient de sa parole, voire de l'autorité qu'il tient de sa notoriété. Celui où le théoricien, le plus souvent un philosophe, construit un modèle de société qui reste pendant tout un temps une utopie, mais qui va pouvoir ultérieurement être repris par un homme d'action et mis en acte. Ces deux figures sont symétriques et inversées : dans un cas, l'intellectuel suit l'homme d'action et, dans l'autre, il le précède. Je commencerai par donner un bref exemple du premier cas, car le second est beaucoup plus lourd de conséquences et rejoint la question de la fabrique des idéologies. Entre 1914 et 1915, publiant une quinzaine d'articles dans lesquels il revendique de partager avec eux l'héritage culturel de « notre Goethe », Romain Rolland s'adresse aux Allemands et tente aussi bien de faire entendre aux belligérants de toutes nationalités une voix « *au-dessus de la mêlée* » (Rolland, 1915)⁶. Son argumentation tient dans l'idée que l'Allemagne a été entraînée contre sa propre tradition dans le pangermanisme belliciste de l'impérialisme prussien, perspective qui pourrait tout autant s'appliquer deux décennies après à l'Allemagne nazie. C'est au nom de sa culture qu'il adjure le peuple allemand de ne pas suivre le bellicisme prussien, et c'est bien la raison pour laquelle les « intellectuels » puissent en appeler à la guerre qui l'emplit de colère et de tristesse. Au lieu d'exercer leur pouvoir critique, ces « *pédants de la barbarie* » (il cite ici le philosophe Miguel de Unamuno) lui apparaissent comme une meute aboyant sur la piste où le chasseur les lâche. Henri Bergson avait doctement affirmé

que la lutte engagée contre l'Allemagne était la lutte même de la civilisation contre la barbarie. L'historien allemand Karl Lamprecht lui répondait en miroir que cette guerre était la suite logique de celle que l'Allemagne avait livrée au cours des siècles contre les Huns et contre les Turcs. Pourtant, savoir continuer à différencier un peuple, avec sa civilisation et son génie propre, de ce qu'il devient lorsqu'il est enrôlé dans une action violente pour des circonstances politiques est certainement la mission de ceux qui font métier de penser la culture. Aussi, s'engager n'est pas crier avec les loups, mais prendre le recul réflexif nécessaire et l'exprimer de manière critique et argumentée lorsque c'est possible. L'action passe alors par la pensée qu'elle s'exprime en mots ou en images, et son efficacité se juge au fait qu'elle va être considérée comme dangereuse et subversive, et persécutée pour cela. Il est regrettable que l'intellectuel ne s'aperçoive parfois qu'après coup du risque auquel il engage les autres par l'influence de sa notoriété, même si, comme Edgar Morin, il peut en exprimer lui-même le regret : « *Finalement, sous la pression d'un désir de communier dans la lutte cosmique, de risquer l'épreuve de vie et de mort, je décidai que, jusque dans la régression barbare où elle avait puisé son énergie, l'URSS portait en elle l'espoir de l'humanité.* » (Morin, 1959.)

Note

6. J'ai commenté plus longuement ces textes dans « Nationalisme et narcissisme des petites différences », *Topique*, 121 : 7-21.

100 STAGES « FORMATIONS 2016 »

25 stages réservés exclusivement aux psychologues :

- Supervision clinique (Tours : 4 x 2 jours)
- Groupe d'élaboration des pratiques (Paris : 3 x 2 jours)
- La question de l'éthique (Amboise : mai)
- Humanisation institutionnelle et du sujet (Tours : mai)
- Travail thérapeutique avec la famille (Paris : mai)
- Clinique du sujet et institutionnelle (Tours : mai)
- Adolescent, actes, passages à l'acte (Paris : mai)
- Ce qui se répète sans jamais se dire (La Rochelle : juin)
- Repères cliniques dans la pratique du psychologue (La Rochelle : juin)
- Le psy et la question du corps (Tours : 2 x 3 jours en juin et novembre)
- Le groupe thérapeutique en institution (Paris : septembre)
- Etc.

Internet : <http://i-reperes.fr>

Catalogue 2016 sur demande à :

INSTITUT REPÈRES

11, rue de Touraine – 37110 Saint-Nicolas-des-Motets
Tél. : 02 47 29 66 65 – Fax : 02 47 29 52 25





Michel Gad Wolkowicz

Professeur de psychopathologie fondamentale et clinique, université Paris-11-Sud-Orsay

Psychanalyste, Association psychanalytique de France

Président de l'Association internationale interuniversitaire Schibboleth - Actualité de Freud

La transmission à l'épreuve de l'idéologie : un reste diurne

« Il délire, mais sa folie ne manque pas de méthode. »
(Shakespeare, *Hamlet*, 1601.)

« Je ne vois pas pourquoi je ferais quelque chose pour les générations à venir. Qu'ont-elles fait pour moi ? » nous fait percevoir le travail

du négatif, qui exprime en creux l'ambivalence constitutive de la transmission, la responsabilité partagée, la réciprocité qu'elle engage, en même temps que la question de l'appartenance, de la constitution d'un peuple et de la construction de la vérité historique. Lorsque mon ami Pascal Bruckner, m'ayant entendu citer ainsi Groucho Marx lors d'une conférence¹, me dit combien cette phrase était extraordinaire, j'ai alors été saisi d'un sentiment *unheimlich*, d'un trouble de pensée, de réalité, réalisant d'abord que je n'étais pas certain de l'exactitude de cette citation, ensuite de celle de son auteur : n'était-elle pas le reste diurne d'un rêve, alors que je préparais quelques mois plus tôt cette conférence ? Que la présence comporte la manifestation du revenant, sollicitant la revenance (Fédida, 1999), c'est toute la problématique généalogique transgénérationnelle d'une mémoire archaïque du transfert qui est au travail.

LA TRANSMISSION, UNE INSCRIPTION DANS L'ENTRE-DEUX

Comment transmettre ce qui nous échappe, ce qui, en même temps, en est une condition ? C'est à dire : de la lettre prendre distance de sa parole, trouvant là l'intervalle juste à y jouer d'une interprétation. Et ce, avec l'emprunt à Goethe de l'étrange injonction productrice d'événement : « *Ce que tu as hérité de tes pères, acquiers-le pour le posséder* » (Freud, 1913), puis avec l'invention de la théorie de l'après-coup, la mise en œuvre de la temporalité,

Quelles sont les conditions pour permettre au sujet de continuer à penser malgré l'idéologie ou en son sein ? C'est par le prisme de la transmission, et plus particulièrement par la question du sujet face au réel, dans la transmission et dans son rapport à la filiation, que le concept d'idéologie est abordé, avec l'approche psychanalytique comme pierre angulaire de la réflexion.

de cette transmission de la transmission qui questionne la tentation de la fameuse *Weltanschauung*, autrefois fermement dénoncée par Sigmund Freud, conception du monde par trop globalisante et résolutive caractérisant la formation idéologique, et diffusant une psychanalyse de la vie quotidienne en un sens peu éloignée d'une politique de la culture et d'une maîtrise sur celle-ci investie comme fétiche ou relique. Penser la transmission d'un point de vue métapsychologique, en termes de transfert (Wolkowicz, 2014a) qui serait alors anthropologiquement sous sa forme plurielle, et décidément sous la référence de la transmission phylogénétique, le transfert des transferts, inscrit dans une généalogie des pensées, ouvre à une pensée généalogique transférentielle, mettant à l'œuvre l'activité du langage de l'infantile et plaçant le primitif en tant qu'il est l'animation du vivant animé. C'est la dimension aléatoire de ce par quoi un sujet est concerné qui mérite d'être soutenue, tant un héritage s'accepte ou se refuse (Wolkowicz, 2014b), tandis que l'idéologie apparaîtrait comme une version « superstitieuse » ou « métaphysique » de la théorie psychanalytique.

La transmission inscrit le sujet dans un entre-deux des générations, de la différence des sexes, du langage – producteur du Symbolique sur lequel s'étaient le réel et le champ du fantasme et la structure du désir. La question de l'identité ne reçoit pas de réponse, ou sans cesse en recevra : « *Toujours en devenir*, écrit Henri Meschonnic, elle échappe au défini. » (Meschonnic, 2003.) L'originaire est une construction (Wolkowicz, 2013) mettant à l'œuvre le lien entre l'individuel et le collectif et le processus d'historicisation. Le creuset idéologique d'une identité nouvelle, d'une quête de cohésion identitaire pleine et groupale, a souvent pris la forme du Moloch, en exigeant l'abandon d'une partie de soi et d'un travail de mélancolie, offrant comme une issue faussement glorieuse au processus œdipien, à l'encontre d'une éthique de la transmission. Passer de la haine à la guerre : ainsi pourrait se dire l'œuvre d'une analyse à l'encontre d'un transfert hypocondriaque. Le traumatique tel qu'il apparaît dans la cure est bien contre-transférentiellement produit par les idéaux – dépressifs – de l'analyste, la « remémoration qui s'emparerait de la souvenance », risquant de participer chez lui à la massification de la disposition analytique, d'une « formation en masse à deux », d'une emprise incestuelle-narcissique-mélancolique neutralisante par une trop grande compréhension-séduction et par l'impossibilité de « *redevenir l'étranger dans la cure* » (Freud, 1907). L'athéisme psychanalytique se construit à travers l'interprétation (Granoff, 2000) formée à l'inquiétante étrangeté de l'autre-moi du rêve, et qui suppose la capacité tragique du meurtre – restituitif d'une altérité de semblable-non-ressemblant, sous peine de reproduire le traumatique dans la cure – par les idéaux – dépressifs et défensivement narcissiques – de l'analyste (André, 2007) dans cette fuite de l'être vers son agglomération compacte et qui s'appelle la masse qui éloigne le langage comme interlocuteur de lui-même.

L'*Unheimlich* est le retour de l'étranger au cœur du familier, moins une figure de l'étranger que sa métaphore incorporée, un effet qui se produit dans l'entre-deux, et du singulièrement universel, comme dynamique de transmission, toute transmission authentique vouée à se déformer, à se tordre, d'angoisse ou de rire, comportant l'intégration d'un manque, ne serait-ce que celui inhérent à l'échec du fantasme, l'élément étranger perturbant le narcissisme absolu, l'identité pleine, par quelqu'un qui n'est pas de la maison, mais qui y est à demeure, et maintenant un certain rapport à l'être, dans un mode d'être où ce n'est jamais ça ! La subjectivation participe de l'universel du singulier et de l'universel de la subjectivation (Marty, 2014), un universel qui n'a pas besoin de se répandre sur toute la surface de la Terre, mais qui est partageable pour tout un chacun, dans son propre dialecte, avec ses propres références. La libido narcissique individuelle tend à s'indifférencier au profit d'une expansion de la « substance commune », évoquée par Sigmund Freud comme le matériau initial d'une psychologie des foules. Il notait que les masses « *n'ont jamais connu la soif de la vérité* », en soulignant que la violence de l'idéologie a à voir avec un deuil impossible qui les caractérise, tant il est de l'ordre de la masse d'être une présence sans rêve, ni mémoire ni langage, une présence qui n'ouvre à aucune absence, un arrêt sur image. Et serait-elle fondée sur la massive croyance en l'autocratie tout-puissant ? L'état de multitude, la multitude, soumise à l'hypnose, du côté de l'incorporation et de la disparition plutôt que de la perte et du deuil, qui est donc un état où l'homme peut écouter et voir sans entendre, éclairer l'effet totalitaire qui tient, selon Hannah Arendt, à l'exercice du langage, au « sur-sens » constamment pratiqué →

Note

1. Ouverture du Séminaire de Schibboleth-Actualité de Freud consacré au « Sujet dans la transmission ».

→ et donnant toute sa force au mépris et à l'anéantissement de la réalité qui détruit la culture sur le terrain même de la culture, qui abroge la possibilité même de la scène intérieure. Hannah Arendt retrouvera dans son analyse du totalitarisme la « fureur de tout savoir » et le « délire avec la raison ». L'énigmatique phénomène de l'hypnose conduit à rejoindre cette image d'un état du moi-masse autofasciné par sa totalité non fragmentable (Widlöcher, 2012). Cet Autre idéalisé fait Un en tant que les sujets y trouvent la cause de leur identification jusqu'à en faire le nom de leur identité et lui abandonner leur autonomie. L'Un-unaire est pris dans l'Autre.

LE DÉNI IDÉOLOGIQUE DU RÉEL

L'idéologie est un reste diurne : « À soixante-treize ans, loin de se contenter de marteler que l'homme est l'ennemi féroce de la civilisation, Freud affirme que la culture se pervertit sous l'influence même de ses propres efforts. Il est fondé de se demander s'il ne conviendrait pas d'ajouter au catalogue psychopathologique de la civilisation les tentatives mêmes pour la guérir. [...] Nous avons un avenir de la désillusion. » (Granoff, 2004.) Le xx^e siècle a connu une régression d'une autre nature, un état de confusion entre le sujet et la masse (Freud, 1921). Une clinique du contemporain aura convoqué une généalogie de la pensée servile et de la pensée totalitaire, de la fascination jouissive renouvelée chez une partie importante de l'*intelligentsia* pour les idéologies et les régimes oppressifs et génocidaires, du nazisme à l'islamisme, passant par le marxisme et le stalinisme, le maoïsme, le polpotisme, enfin le palestinisme comme nouvelle religion universelle, déni et-ou complaisance apathiquement perverse, passion narcissique et amalgamante, pour la Cause totalisante, une cause se substituant à une autre, tout aussi totalisante. Le déni du réel est ainsi le produit d'une transmission altérée, déniée, traces d'un mimétisme mortifère plutôt qu'appropriation subjectivante. Aborder la question de l'idéologie passe par celle du sujet face au réel, dans la transmission, et dans le rapport à la filiation. Qu'on se rappelle un instant la doxa progressiste en faveur de l'Union soviétique dans la France des années 1950. La fonction de l'idéal recouvre un fantasme d'omnipotence narcissique, conjuratoire et de réparation face aux angoisses archaïques d'effondrement, par la projection, le clivage et le désaveu. Alors, quel rapport entre l'idéologie et l'Inconscient ? Qu'est-ce qui fait peuple ou qu'est-ce qui fait masse ? Qu'est-ce qu'un sujet, et comment le devenons-nous ? Comment se construit-il en homme, en citoyen, en sujet politique ? Existe-t-il une extraterritorialité de l'imaginaire,

de l'idéologie ? Quelles sont les conditions pour continuer à penser malgré l'idéologie ou en son sein ? Le choix de l'élévation-élection plutôt que la solution de l'absolution ? S'adossant sur le développement de la fonction du jugement, dont Sigmund Freud montre comment celui-ci est aussi bien une levée partielle du refoulement qu'une façon de le poursuivre, mais autrement sur la conquête de l'intellectualité sur la sensorialité et la perception immédiate (Freud, 1938), auquel participe le travail de culture, assèchement du Zuyderzee : « *Wo Es war, soll Ich werden* », N'Hommer (Wolkowicz, 2010) une épreuve de vérité psychique. Comment penser le persistant « opium des intellectuels », selon la formule de Raymond Aron, dont, précisément, une partie de l'*intelligentsia* clamait « plutôt avoir tort avec Sartre que raison avec Aron ! » Tout comme Alain Finkielkraut ou Pascal Bruckner sont, aujourd'hui, traités de « réactionnaires ». Raymond Aron avait bien identifié les idéologies totalisantes et sacralisées qui fascinent ces croyants fanatiques, s'ébrouant, selon la formule de Manes Sperber, dans « *l'océan barbare des certitudes* », et qu'il a nommées des « *religions séculières* », fascinés que sont les esprits humains par une causalité élémentaire et exhaustive, par une cause première, une origine substantivée, des fins absolutisées. Une *intelligentsia* championne de la désubstantialisation du Réel, qui garde la passion amalgamante des causes, qui pense en termes de catégories prismatiques, et pour qui la Raison est devenue une catégorie de pensée et non plus une exigence éthique (Wolkowicz, 2016). Des idéologies s'élaborent au sein et dans le cours de l'évolution d'une « *psyché collective* », selon la formule de Jacques André, productrice et résidence d'idéaux par lesquels le collectif vient inscrire sa marque dans l'intimité du Sujet, participant de l'illusion groupale, de l'idéalisation narcissique, qui caractérisent la psychologie de masse et qui peuvent constituer le moule de la future difficulté à consentir le déchirement de l'imperfection et à reconnaître le deuil d'une intégrité narcissique, d'un bonheur unifié, versions harmonie sédative ou passion comblante. Quelques générations après le nazisme et les « *plus jamais ça* » scandés au cours des manifestations incantatoires, voilà que le « ça » est à l'œuvre, du côté de chez nous, lors de défilés antisémites « verts-bruns-rouges », s'hypnotisant dans la maîtrise omnipotente, dans l'imaginaire esthétisant, évoquant ce que Marc Bloch nommait la « *hantise des origines* ». L'inconnu est forclos (Rosolato, 1978).

L'idéologie offre tout à la fois au narcissisme une solution à sa haine de l'altérité, et à l'amour une solution à sa haine du rival, la haine étant la forme d'autoaffirmation identitaire. Le lieu de la judéo-phobie est ainsi paradigmatiquement le lieu de la légitimation de la haine et de la rencontre des idées mimétiques². Dans cette postmodernité, où il n'est plus question de réalité mais de narrations, la réalité devient incohérente et fragmentée, sans rationalité. L'idée même de réalité, réduite à son récit, a été abandonnée, apparaissant aux intellectuels férus de déconstructivisme derridien – paradoxe narcissique pervers – comme un phénomène fondamentalement idéologique. L'actualité nous apparaît souvent « incroyable », mais aussi hallucinante dans la manière dont elle est traitée, mise en scène, mise en discours, dont nous sommes amenés à en être spectateur, quand elle est cadrée selon des préconstruits qui étayent notre appréhension du monde – paresse de la pensée, servitude volontaire, volonté d'impuissance (Nietzsche). Animisme identitaire et dépolitisation humanitaire participent de la désinformation. L'entreprise d'une intoxication médiatique consiste en dévoiements sémantiques, en constructions de nouvelles mythologies, en inversions en miroir et échangeurs de rôles. L'emballage victimaire et compassionnel des faits devient possible et crédible en passant par une déshistoricisation, une désingularisation, une dépolitisation. L'Europe développe, face à cette violence fondatrice, une attitude de culpabilité perverse, qui permet au passage de faire taire toute critique, verrouillage de la pensée organisé par cette « éthique de la faute » (Wolkowicz, 2014).

LA SITUATION ANALYTIQUE : L'OMBRE DE L'OBJET

Le transfert ne disparaît pas, il devient réalité aux dépens d'une autre réalité qu'il hallucine. Nos théories dépendent d'une certaine constellation de nos objets internes. La fragilisation de la figure du père pourrait bien conduire vers des conformismes qui éloignent de l'analyse. Et une conception orthopédique se substitue à une découverte vivante et au processus de subjectivation. L'éthique médiatise l'envahissement de l'idéologie, à moins d'en devenir une elle-même, ce qui réintroduit à la question du champ du Symbolique, perceptible uniquement à travers les effets de sa défaillance ou de sa forclusion. Ou encore par son efficacité qui transcende l'unidimensionnel et la rationalité instrumentale. L'idéalisation d'objets imaginaires

successifs protège d'être entamé dans le transfert. Dans l'idéologie, ainsi que dans l'état amoureux, tout se passe comme si la mélancolie était impossible : l'objet y est mis à la place de l'Idéal du Moi, auquel l'aliénation est rendue possible par l'expérience primitive d'une détresse physique et psychique dans certains états passionnels, substitut diurne d'un rêve incapable de trouver une nuit qui l'abrite. « La formation de masse à deux », issue de la relation hypnotique, sert l'autoconservation du Moi. Car c'est précisément le transfert qui rend les choses

C'est le transfert qui rend les choses « présentes » et qui nous confronte à nos fascinations et aveuglements.

« présentes », et qui nous confronte à nos fascinations et aveuglements. L'incorporation cannibalique figure toute tentative de comprendre l'autre par identification projective dès lors qu'il se révèle étranger et différent de soi, le langage étant anéanti lorsque la guerre ne distingue plus rien, les transferts étant tels que Sigmund Freud les avait désignés « puissances mémoriales hypnotiques d'appel des images », l'activité de langage ouvrant alors les ressources de mémoire de la langue et dont la dépressivité est nécessaire à la pratique qui ne s'intérioriserait pas dans des manifestations d'état-déprimé, la négativité se pensant dans la référence essentielle d'une désignification des contenus, d'une métaphorisation d'un entendre qui, alors, se laisserait écrire en lui un inactuel. La psychanalyse appliquée peut dégénérer en psychanalyse sauvage et donner naissance à des mythes herméneutiques, à des logologies totalitaires. Le mythe rêve la langue et, pour avoir méconnu cette appartenance réciproque du rêve et de la langue, l'hypnose avait maintenu l'individu dans la masse dont la tentation de l'immortalité est présente au sommeil hypnotique, et qui serait aussi l'idéal régressif du père primitif de la horde des transferts, immobilisé par ceux-ci dans l'asphyxie de la possession. L'analyste comme reste diurne et interlocuteur du langage (Fédida, 1995), l'interprétation, en tant qu'elle est parole entre rêve et transfert et de l'un à l'autre, qui se dégage d'une herméneutique phénoménologique par sa nature poétique, →

Note

2. Imre Kertész nommait le xx^e siècle celui des liquidations permanentes et des totalitarismes. Le xxi^e est, quant à lui, dominé par la terreur islamique, trouvant d'énigmatiques et ferventes alliances en des idéologies archéoprogessistes, du sociologisme et d'une culture du pur narcissisme (sous les formes sacrificielles de l'absolution rédemptrice et purificatoire, de l'être-otage de l'autre).

→ à penser du côté de l'intervalle (Didi-Huberman, 1990 ; 2002), dont la parole puise dans le totémisme analytique son athéisme, son pouvoir de désidéologisation, y trouve son fondement profane et, en tant que traduction, condition qu'elle soit instauratrice du langage, approfondissement d'une parole intérieure confrontée à l'indéchiffrable et l'indéfini du texte et du commentaire, tentant d'éviter les risques de substantialisation imaginaire du reste qui

connote le travail d'une valeur de temps marqué par l'attente d'une résolution, participant de l'idée férencienne de « *restes non résolus* » à partir de la *Versagung* freudienne.

La croyance serait-elle alors l'expression métonymique d'une agitation-fixe-mélancolique qui n'aurait trouvé de nuit qui l'abrite ? La méthode ? « *Se tourner vers ce qui a été délaissé, exclu ; redécouvrir la singularité, au moment même où elle est niée en grand* », écrit Theodor W. Adorno (1946).

« *Un cas de paranoïa qui contredit la théorie* » : un cas qui contredit la théorie, n'est-ce pas ainsi, selon Sigmund Freud, que se construit la théorie, qui, par ailleurs, avance, en même temps confrontée à la résistance ?

Mais l'idéologisation de la métapsychologie perd ce point de fuite de l'origine et annihile le site du langage, la vérité historique étant, selon Marie Moscovici (1985), à construire par les produits de son oubli. N'est-ce pas l'inanimé qui appelle la tentation de toutes les conceptions totalisantes du monde ? La mélancolie serait alors le signe que, depuis longtemps, s'est substituée à la guerre la disparition en masse, le langage se trouvant soustrait à l'*epos* du mémorable. La grande énigme du deuil est peut-être lieu de résonance, accordant au transfert une fonction de transcendance. Alors que la psychanalyse équivaut d'un point de vue méthodologique à une « anthropologie de la négativité humaine ». Comment, par exemple, la psychanalyse, en acceptant de trop bien s'installer dans le culturel, se déferait-elle d'elle-même ? L'altérité idéalisée, fétichisée, comble l'étrangeté, alors que le psychanalyste, lui, a pour éthique de subvertir son attachement à la culture pour se défaire de son danger de clôture sur lui-même.

Car la situation analytique n'est jamais instaurée d'évidence une fois pour toutes, toujours asymptotique, l'analyse disparaissant à l'insu des psychanalystes trop prompts à revendiquer, de diverses manières, le statut d'une place qui les identifie, quand le discours psychanalytique est ainsi gagné par l'idéologie

Sigmund Freud jugeait nécessaire la création d'une institution, et il n'a pas seulement créé une science, il a surtout fondé une tradition.

pragmatiste de l'interaction et de la familière relation interpersonnelle, l'appauvrissement mytho-poétique (de la ressource de l'interprétation) dans l'imaginaire de l'analyste, corrélatif de ce que celui-ci gagne en opérativité

suggestive (d'inspiration idéologique), soulevant ce fameux problème de la « créativité » de l'analyste, alors incapable de pouvoir être déplacé par rapport à une idée totalisatrice du Moi.

C'est le contre-transfert comme métaphore des transferts qui rend possible le « *passé anachronique des présents réminiscent* » (Fédida, 1986), garantissant la négativité de la construction, à l'encontre d'un « *Moi doctrinaire* », comme étant l'affirmation dogmatique d'une pensée chronique du Moi idéal et la perversion, symétrique du contre-transfert, une pensée en miroir, au regard de la question d'une liquidation des identifications transférentielles au père de la psychanalyse.

Sigmund Freud jugeait nécessaire la création d'une institution, et il n'a pas seulement créé une science, il a fondé surtout une tradition, et cela veut dire « filiation » et « transmission » rendant vivante la formation. Et nous savons qu'il y a toute une tendance de la psychanalyse qui aimerait se débarrasser de ce côté « religieux », de l'attente croyante *unheimlich*, avec ses rituels, en la transformant uniquement en science psychologique et en pratique thérapeutique, où, dans « la foule fuyante », l'ambiguïté est abolie, le transfert pouvant être cette forme moderne de l'abandon de la liberté au profit de l'état de servitude désirée ? L'histoire des scissions qui porte, comme on le sait, sur les questions théorico-pratiques, théorétiques et surtout de la formation des analystes, ne saurait se représenter dans ses effets, en dehors des mouvements et des filiations transférentiels, pouvant donner son entière portée à la question de la formation analytique et de la transmission de la psychanalyse.

Cet Autre idéalisé fait Un en tant que les sujets y trouvent la cause de leur identification jusqu'à en faire le nom de leur identité et lui abandonner leur autonomie. Ce qui veut dire que cet Un de l'Idéal fait l'unité en tant que les sujets trouvent dans cet Autre idéalisé le trait unaire de leur identité. La civilisation serait la reconnaissance de la réalité avec la capacité de métaphorisation, mais l'idée se prenant pour La Vérité a pris la parole dans un discours « idéologue », suscitant la croyance sans réserve, plutôt que l'adhésion critique. Le langage idéologique, totalitaire

(Klemperer, Goldschmidt), consiste à déposséder le langage lui-même de sa propre mémoire, de le réduire à la parole. « *Avertisseurs d'incendie* » pour reprendre la formule de Walter Benjamin, nous savons que l'on peut s'illusionner un temps sur les périls qui montent. Un temps seulement. Mais qu'à la fin le réel se venge toujours. Un universel idéologique qui confond l'humain, la foule, le divin, et qui, unanimiste, aboutit à la réversibilité de la victime – mythifiée – et du bourreau, s'oppose à la métacritique, tandis que « *l'universel symbolique n'a absolument pas besoin de se répandre à la surface de toute la Terre pour être universel* », selon Jacques Lacan (1966) : arracher cet universel au savoir absolu, au « tout » de l'idéalisme de Georg Hegel, l'universel mythique annihilant l'indécidable symbolique, l'entre-deux insoluble, l'idéologisation de l'universel, avec la confusion des langues, incluant ce dogme de la « transparence » universelle déjà dénoncé par George Orwell, avec l'assimilation du Symbolique au biologique, du sujet politique à l'individu-masse ou sadien.

L'IDÉOLOGIE, UN RESTE DIURNE

Il y a fort à parier que la suggestion l'emporte sous la forme diabolique d'une emprise ou d'une véritable aliénation

transférentielle. Mais s'agit-il encore de transferts ou plutôt d'états proches de la possession passionnelle ? Sigmund Freud, dans son *Moïse de Michel Ange*, parle de la « racaille » sans conviction, sans patience ni confiance, la racaille qui cherche « *l'illusion* » dans des figures d'idolâtrie, tandis que l'« *espérance utopique* » tiendrait en la constitution d'« *une communauté humaine qui aurait soumis sa vie pulsionnelle à la dictature de la raison* », attendant inévitablement celle de vouloir faire résoudre le conflit par le raisonnement : *Pourquoi la guerre ?* a sollicité l'appel à la raison qui ne peut s'empêcher de proposer utopiquement des solutions pour une paix qui n'aura pas lieu. Car le lieu est celui des contraires – où guerre et langage sont l'exigence de l'hostile rendant aux morts la généalogie de leur nom. Nous avons hérité de la psychanalyse... Qu'en reste-t-il ? Il reste la pratique, « *une fiction* », ainsi que l'écrit Wladimir Granoff (1975), *qui s'est avérée ne pas être une illusion* ». La transmission comme processus serait ainsi susceptible de résister à l'idéologisation de la pensée. ■



PSYCHOTHÉRAPIE ET INSTITUTION. PSYCHOTHÉRAPIE DE L'INSTITUTION
Sous la direction de Marie LEFRET et Laura MONDUIT DE CAUSSE, psychologues cliniciennes
Le 24 mars 2016

S'INITIER AU COACHING PROFESSIONNEL
Sous la direction de Roland DE SAINT-ÉTIENNE, psychologue clinicien, marketing et communication
Les 07-08 avril 2016

PRATIQUE DE LA REMÉDIATION COGNITIVE EN PSYCHIATRIE ADULTE
Sous la direction de Charlotte SOUMET-LEMAN, psychologue clinicienne
Les 14-15 avril 2016

SÉPARATION HAUTEMENT CONFLICTUELLE : PRÉVENIR ET INTERVENIR
Sous la direction de Francine CYR, psychologue clinicienne
Les 09-10 mai 2016

PSYCHOLOGIE DE LA PÉRINATALITÉ
Sous la direction de Nicole REEVES, psychologue clinicienne au centre des naissances du centre hospitalier de l'université de Montréal
Le 26 mai 2016

DANS LE CADRE DE LA FORMATION PROFESSIONNELLE PERMANENTE propose les formations suivantes :

L'ÉVALUATION DES SYMPTÔMES DE L'ADOLESCENT ET LEUR MODE DE TRAITEMENT
Sous la direction de Joëlle JOFFE, psychiatre, psychanalyste
Les 13-14 juin 2016

L'EXPERTISE PSYCHOLOGIQUE CIVILE
Sous la direction de Marcel COURTEMANCHE, psychologue clinicien au CHU de Montréal
Les 13-14 juin 2016

DEUIL ET SÉPARATION PARENTALE CHEZ L'ENFANT
Sous la direction de Marie-Dominique GENOUD, fondatrice de la Fondation As'trame
Les 04-05-06 juillet 2016

FORMATION AU RORSCHACH méthode EXNER :
Sous la direction de Damien FOUQUES, psychologue clinicien
• Cotation et résumé formel : les 07-08-09 septembre 2016
• Interprétation : les 15-16 septembre 2016

FORMATION WAIS-IV
Sous la direction de Marie CONSTANTIN-KUNTZ, psychologue clinicienne
Le 29 septembre 2016

FORMATION CERTIFIANTE La pratique du coaching professionnel
10 sessions de 2 jours, de septembre 2016 à avril 2017

Contenu détaillé, renseignements, inscriptions :
PSYCHO-PRAT' Recherche et Formation Continue - 23, rue du Montparnasse - 75006 Paris
Tél. : 01 53 63 81 55 - Fax : 01 53 63 81 65 - Courriel : formation@psycho-prat.fr

Kaës R., 2012, « Tyrannie de l'idée, de l'idéal et de l'idole. La position idéologique », in Ciccone A, Resnik S, Kaës R, Gampel Y, Catoire G, Meltzer D, *Psychanalyse du lien tyrannique*, Paris, Dunod.

Lacan J., 1949, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », *Revue française de psychanalyse*, 13 (4) : 449-455.

Lacan J., 1966, *Écrits*, Paris, Le Seuil.

Le Cour Grandmaison D., 2005, *Éliminer, coloniser : sur la guerre et l'État colonial*, Paris, Fayard.

Lévi-Strauss C., 1983, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon.

Mansouri M., 2013, *Révoltes postcoloniales au cœur de l'Hexagone. Voix d'adolescent*, Paris, PUF.

Marty E., 2014, « L'Échange inégal. Sur Guïlad Shalit », in Wolkowicz M. G. (sous la direction de), *États du Symbolique. Depuis L'Homme Moïse et la religion monothéiste, en passant par Freud, Rothko, Appelfeld... Droit, Loi, Psychanalyse*, Paris, In Press.

Meschonick H., 2003, *Les Noms, traduction de l'Exode*, Paris, Desclée de Brouwer.

Mijolla-Mellor S. (de), 1992, *Le Plaisir de penser*, Paris, PUF, 2006.

Mijolla-Mellor S. (de), 2004, *Le Besoin de croire. Métapsychologie du fait religieux*, Paris, Dunod.

Mijolla-Mellor S. (de), 2007, *Croire ou douter*, Paris, Éditions de l'Atelier.

Mijolla-Mellor S. (de), 2011, *La Mort donnée. Essai de psychanalyse sur le meurtre et la guerre*, Paris, PUF.

Mijolla-Mellor S. (de), 2012, « Nationalisme et narcissisme des petites différences », *Topique*, 121 : 7-21.

Mijolla-Mellor S. (de), 2014, *Au péril de l'ordre*, Paris, Odile Jacob.

Morin E., 1959, *Autocritique*, Paris, Le Seuil, 2012.

Moscovici M., 1985, « Un meurtre construit par les produits de son oubli », in *Il est arrivé quelque chose. Approche de l'événement psychique*, Paris, Payot.

Musil R., 1930, *L'Homme sans qualités*, Paris, Le Seuil, 1979.

Peytard J., 1995, *Mickaël Bakhtine : dialogisme et analyse du discours*, Paris, Bertrand Lacoste.

Ricoeur P., 1960, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier.

Rilke R. M., 2006, *Les Élégies de Duino*, Paris, Points Poche

Rolland R., 1915, *Au-dessus de la mêlée*, Paris, Paul Ollendorf.

Rosolato G., 1978, *La Relation d'inconnu*, Paris, Gallimard.

Rouchy J.-C., 1998, *Le Groupe, espace psychanalytique*, Toulouse, Érès.

Taraborrelli E., 2015, « Dounia Bouzar : "Le registre de la raison est inefficace pour parler à un jeune embrigadé" », *Le Monde* du 22.09.2015.

Tönnies F., 1887, *Communauté et société*, Paris, Retz, 1977.

Weil P., 2002, *Qu'est-ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Paris, Grasset.

Widlöcher D., 2012, « Psychologie des masses et analyse du moi, un nouvel échafaudage », in Wolkowicz M. G. et al., *La Psychologie de masse, aujourd'hui*, Sèvres, Éditions des Rosiers.

Wolkowicz M. G., 2003, « "L'analyste en personne" s'est absenté : hommage

à Pierre Fédida », *Psychologie clinique*, 15.

Wolkowicz M. G., 2009, « Le transfert hypocondriaque ou l'insomniaque analyste », in Wolkowicz M. G. (sous la direction de), *Un monde en trans-transfert de transferts ou d'une hypocondrie du contemporain*, Sèvres, Éditions EDK.

Wolkowicz M. G., 2010, « N'Hommer. De la Figuration des noms à la Résistance des noms. De Sham, Shema, au Shem. Du wicz au witz », in Masson C., Wolkowicz M. G. (sous la direction de), *La Force du nom*, Paris, Desclée de Brouwer.

Wolkowicz M. G., 2012, « L'analyste à la masse. Passer de la haine à la guerre : ainsi pourrait se dire l'œuvre d'une analyse », in Wolkowicz M. G., Moreau T., Nouss A., Rabinovitch R. (sous la direction de), *La Psychologie de masse, aujourd'hui*, Sèvres, Éditions des Rosiers.

Wolkowicz M. G. (sous la direction de), 2013, *Tensions et défis éthiques dans le monde contemporain. Un monde en trans*, Sèvres, Éditions des Rosiers.

Wolkowicz M. G. (sous la direction de), 2014, *Présence de la Shoah et d'Israël dans la pensée contemporaine. Nom sacré / Nom maudit*, Paris, In Press.

Wolkowicz M. G. (sous la direction de), 2014a, *États du symbolique. Depuis L'Homme Moïse et la religion monothéiste, passant par Freud, Rothko, Appelfeld... Droit, Loi, Psychanalyse*, Paris, In Press.

Wolkowicz M. G., 2014b, « L'Héritage archaïque. D'une topique de la transmission », in Bantman P. (sous la direction de), *D'une génération à l'autre. L'intergénérationnel en psychopathologie, aujourd'hui*, Paris, In Press.

Wolkowicz M. G. (sous la direction de), 2016, *Les Figures de la cruauté. Entre civilisation et barbarie*, Paris, In Press.

Arrogance et domination Un phénomène en expansion



Claude Tapia
Professeur émérite
de psychologie sociale
Université de Tours
Membre du CNRS
du Journal
des psychologues

À travers une série de contributions fouillées, empreintes de différentes disciplines, le dernier ouvrage publié sous la direction d'Eugène Enriquez interroge la notion d'« arrogance ». Il pointe le système de productivité généralisé dans lequel l'individu se retrouve soumis à une domination continue. Les attitudes paternalistes d'antan laissent aujourd'hui place à des mécanismes impersonnels qui incitent à l'arrogance de certains et à la soumission et l'exclusion de l'ensemble.

Claude Tapia : À considérer globalement l'ouvrage *L'Arrogance, un mode de domination néo-libéral* (2015) que vous avez coécrit, on pourrait avoir l'impression, dès l'introduction, que le choix du terme « arrogance » correspond à un objectif général. Lequel serait, à partir de la discussion de cette notion, d'instruire le procès du néolibéralisme – prolongement du libéralisme classique du XIX^e siècle –, d'exprimer un rejet des principaux aspects de l'hyper ou de la postmodernité (Tapia, 2012 ; Haroche,

2012), dont l'un consisterait selon vous en l'appropriation du « soi de l'autre », de sa subjectivité – « l'arrogance ignore la morale et l'éthique » écrivez-vous. Le projet paraît être aussi de sensibiliser à une grille de lecture des métamorphoses des structures sociales depuis l'Ancien régime mettant en évidence les diverses figures de l'inégalité sociale, de la domination, de l'emprise, de la violence totalitaire. En bref, l'objectif réel de cet ouvrage n'est-il pas, à partir du concept d'arrogance, d'apporter une contribution à une « sociologie des rapports inégalitaires », dans le contexte de la société occidentale contemporaine ?



Claudine Haroche
Sociologue

Directeur de recherche émérite au CNRS
Coauteur de *L'Arrogance, un mode de domination néo-libéral*, paru en septembre 2015.

Claudine Haroche : Je voudrais d'emblée faire une remarque sur la formulation de votre question : le terme « arrogance » ne relève pas vraiment d'un choix. Il s'est, d'une certaine façon, imposé à nous lorsqu'il est apparu de façon insistante dans la sphère publique. Retraçons, tout d'abord, une brève généalogie de l'arrogance, les formes qu'elle revêt, ses éventuelles causes. Terme issu de l'Ancien régime, « l'arrogance » caractérise les comportements et les valeurs d'aristocrates tout-puissants exprimant le panache, la désinvolture, la fierté, le prestige, un sentiment de supériorité par rapport aux

couches longtemps considérées comme inférieures de la société. L'arrogance suppose la soumission et l'allégeance. On pense à l'arrogance du sang, de la terre, celle de l'aristocrate qui devient, au XIX^e siècle, celle – proche de la suffisance – du bourgeois fortuné et du militaire. On songe au célèbre tableau réalisé par Ingres, le *Portrait de monsieur Bertin* qui apparaît fat, avantageux : peinture de la propriété, de l'appropriation, de l'accumulation des biens. On songe aussi aux caricatures de Daumier et aux pages remarquables que François Furet a consacrées à la peinture de la bourgeoisie (Furet, 1995). Or, la Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen entendait mettre fin à l'inégalité : l'abolition des privilèges la nuit du 4 août 1789 reconnaît à chacun la dignité, la liberté, l'égalité, la propriété de soi. Frédéric Gros a très justement rappelé que « l'État s'était construit largement comme une instance de garantie pour des identités statutaires ». Il souligne que « c'est par l'État que je suis reconnu comme propriétaire, citoyen [...] L'État délivre à tous une identité statutaire qui stabilise leur être... » (Gros, 2012). C'est précisément cette identité statutaire dans des sociétés structurées par des hiérarchies institutionnelles et →

→ sociales, une identité pouvant s'accompagner d'arrogance, qui se trouve aujourd'hui mise à mal. Fondée pourtant sur les idéaux et les valeurs d'égalité et de liberté, l'arrogance a perduré sous d'autres formes au sein des sociétés démocratiques. L'arrogance – le fait de s'arroger – soulève la question de la propriété et du rapport à la propriété, des modes d'appropriation et des types de personnalité, de ceux qui détiennent ou s'arrogent la propriété. La genèse de l'idéologie économique qu'a retracée Louis Dumont permet de prendre la mesure de la relation qui existe entre l'affirmation de la « propriété » au sens moderne du terme et la promotion d'un « individualisme » qui ne connaît plus de limites. L'arrogance qu'on a voulu étudier ici est précisément au cœur de l'idée même de propriété illimitée (Haroche, 2015).

Les questions de propriété ayant fondamentalement changé, il est nécessaire de revenir aux origines de l'arrogance. L'arrogance qui s'est manifestée jadis,

L'arrogance désormais considérée comme inévitable, en quelque sorte « naturelle », serait produite par une mise en demeure continue d'exister.

dans le rapport à l'espace, supposait un certain type d'identité ; elle s'exprime à présent davantage dans le rapport – l'adaptation – à la temporalité. Les modes, les conditions et les contextes d'appropriation, ce qu'on entend par propriété de biens matériels ou immatériels, virtuels, ont fondamentalement changé. Les types de personnalité, les types de biens et de propriété auxquels nous avons affaire dans les sociétés contemporaines, trouvent à s'éclairer par des normes nouvelles induites par la globalisation et l'accélération, la perte généralisée de repères et de limites. Celles-ci accentuent les différences

suscitant des revendications identitaires dans le sens de l'hostilité parfois la plus radicale. De nouvelles formes d'arrogance s'inscrivent désormais dans des mécanismes et des fonctionnements anonymes, automatisés et impersonnels, au sein de réseaux dans les sociétés liquides.

Le développement de la démocratie s'est accompagné d'un individualisme grandissant avec le narcissisme des individus dans les sociétés contemporaines. Elle s'est avérée incapable de garantir l'égalité, conduisant ainsi à une vulnérabilité accrue des individus (Bauman, 2006). Chacun se voit aujourd'hui incité, si ce n'est contraint, par la valeur exclusive reconnue à l'argent et au marché, d'ignorer tant le rapport à la limite, l'idée même de limite peut-être, que d'exhiber sa toute-puissance. L'arrogance désormais considérée comme inévitable, en quelque sorte « naturelle », serait produite par une mise en demeure continue d'exister, d'une certaine façon, plus que les autres : être fort, dominateur, concurrentiel, savoir réagir instantanément. L'arrogance repose sur l'inégalité, elle en produit. Gros a très justement relevé qu'un objet dans le marché se construit « par des évaluations continues réactualisées qui en modifient constamment la valeur. [Lorsque] le modèle du marché s'étend indéfiniment, alors l'identité des choses et des êtres dépend toujours plus d'une série d'évaluations répétées. » (Gros, 2012.) Il faut alors en conclure que l'évaluation continue provoque des effets majeurs sur les subjectivités : le caractère continu de cette évaluation contribue à faire de ces subjectivités des objets du marché, déstabilisant et dévalorisant ainsi en profondeur les individus. L'accélération générale et l'expansion du marché entraînent le déclin, voire l'effacement d'anciennes identités statutaires au prix de conséquences pouvant être redoutables : elles produisent de nouvelles arrogances tant au travers

de revendications identitaires que de réseaux opaques et implacables.

En d'autres termes, nous sommes aujourd'hui confrontés à une intensification de mécanismes qui provoquent des bouleversements psychiques. L'arrogance d'hier s'exerçait « face » à quelqu'un. Désormais, l'intensification de l'accélération et de l'illimitation induit une opposition radicale entre forts et faibles, entre des masses atomisées et impuissantes, et la constitution d'oligarchies transnationales (Deneault, 2013). Toutes-puissantes, ces oligarchies manifestent des revendications décomplexées, c'est-à-dire dépourvues de préoccupations morales, de soucis de protection des faibles : les pauvres tendent à devenir de plus en plus pauvres, de plus en plus vulnérables face à des « élites » de plus en plus riches, les flux financiers décuplant leur richesse. Ce sont là de nouvelles formes de l'arrogance.

CT. : Une idée revient très souvent dans diverses contributions de l'ouvrage selon laquelle les sociétés néolibérales représentent l'espace de développement de comportements individuels ou collectifs et d'un type de personnalité marqués par la cupidité, le narcissisme, la jouissance prédatrice sans complexe ni tabou, enfin par « l'arrogance ». Pourquoi celle-ci se placerait-elle au centre de ce complexe de traits dominants caractérisant notre culture contemporaine ? Certains auteurs de l'ouvrage précisent que, dans ce contexte culturel, « l'individu est invité à faire preuve d'arrogance en discriminant l'autre dont il est pourtant dépendant pour s'affirmer lui-même ». Une hypothèse est avancée pour soutenir ce point de vue, à savoir que le manque d'estime de soi et le sentiment d'une certaine insécurité psychique entraîneraient un désir de domination insatisfait. En somme, l'arrogance constituerait-t-elle une réaction secondaire à une menace émanant du social liée au déclin de la civilité, à l'insécurité sociale généralisée, à

la fragilisation des appartenances sociales, à la mise à mal des identités ? Ce point de vue est contredit par d'autres contributions, situant l'origine de l'arrogance non pas dans les structures sociales ou socioéconomiques, c'est-à-dire dans le registre sociologique, mais plutôt dans le registre psychologique ou psychosociologique. « L'arrogance va s'exprimer particulièrement dans les relations face à face ou dans des petits groupes », lit-on dans l'ouvrage. Pouvez-vous préciser votre point de vue ?

C.H. : Ce point de vue n'est pas vraiment contredit, la question de l'arrogance y est abordée dans des termes différents. Revenons un instant sur les distinctions que nous avons entrepris de rappeler. D'une part, il existe l'arrogance dans les sociétés structurées par des hiérarchies sociales et institutionnelles : le sang, le nom, la condition aristocratique, le pouvoir économique, l'arrogance du bourgeois et du fonctionnaire ou celle encore du statut garanti par l'État. L'arrogance consiste, dans ce cas, à instaurer une distance infériorisante, à mettre de la distance dans la proximité : il s'agit de toiser, regarder de haut, avoir pignon sur rue. D'autre part nous pointons les mécanismes et les fonctionnements qui, dans les sociétés néolibérales, installent, secrètent de l'arrogance : celle de la finance de Wall Street – parfaitement rendue dans certains films comme *Wall Street* d'Oliver Stone, ou plus récemment *Le loup de Wall Street* de Scorsese, où s'opère la reconstitution de hiérarchies implacables dont la valeur essentielle est l'argent. Faire de l'argent de façon continue confère de la puissance, du pouvoir non pas seulement grâce à l'acquisition et à l'accumulation de biens matériels, mais au travers de la domination exercée sur les autres. L'arrogant a besoin d'un dominé, d'un asservi, d'un humilié et, éventuellement, d'un public. Mais il y a des mécanismes, des fonctionnements qui permettent et encouragent l'exercice de l'arrogance sur des faibles, des précaires

et des démunis, le développement de personnalités arrogantes.

C.T. : Une thèse développée dans la contribution de Geneviève Koubi paraît intéressante à discuter. Elle présente l'arrogance comme une « forme culturelle » inhérente à la postmodernité capitaliste et comme le signe, le symptôme ou le produit de la mondialisation. En tant que forme culturelle, elle tendrait à constituer un mode d'administration des phénomènes sociaux, une modalité de pilotage des conséquences d'une survalorisation de la diversité culturelle, enfin une facette du contrôle social. En somme, l'arrogance représenterait un aspect important, voire dominant du management hypermoderne appliqué non plus seulement à l'entreprise ni même seulement à l'économie nationale, mais encore à l'échelle planétaire. N'y a-t-il pas quelque chose d'excessif dans ce discours, mêlant allègrement les indicateurs de conduites sociales correspondant à des échelons différents de l'économie et du social ? Par ailleurs figure dans cette même contribution l'idée, la proposition qu'on pourrait appréhender, repenser le passage du libéralisme au néolibéralisme contemporain à la lumière de la notion d'arrogance, en considérant la manière dont « le lien social se défait de sa texture collective pour laisser émerger la pluralité des stratégies individualistes ». Faut-il comprendre que le comportement arrogant infiltre ces stratégies et trouve une bonne ou juste expression dans la confrontation des intérêts particuliers ?

C.H. : Je ne suis pas sûre qu'il y ait quelque chose d'excessif. Je crois surtout que cette analyse attire l'attention sur le désarroi et le sentiment d'impuissance de l'individu face à une autonomisation croissante de mécanismes et de fonctionnements s'exerçant aveuglément sur un mode continu (Deneault, 2013). L'hypothèse

de Koubi sur la prise en compte de la diversité culturelle est profonde : elle est, me semble-t-il, inévitablement liée aux revendications identitaires et à leurs effets. On a peut-être valorisé à l'excès, cette diversité culturelle négligeant par là la dimension politique de cette survalorisation culturelle ; c'est incontestablement lié aux formes d'individualisme contemporain, à une montée de l'indifférence menant à une déliaison sociale. Cette déliaison émane de l'isolement et renforce la solitude qui ne saurait en aucune façon être limitée par les formes de bureaucratie contemporaines, tatillonnes et excluantes, sourdes et aveugles, dont Max Weber avait perçu certaines des dimensions cruciales dès la fin du XIX^e siècle. En 1911, il ne lui avait en effet fallu que quelques phrases pour évoquer le rôle des communautés dans le climat social et politique de l'époque, évoquer les questions essentielles portant sur la nation, le nationalisme, les communautés, les races et enfin la bureaucratie.

Weber souligne que le sentiment d'appartenance à une communauté n'est pas neutre : s'il est partie prenante dans la construction de l'identité, s'il apporte protection et soutien, il devient vite fierté et sentiment de supériorité, rapidement susceptibles d'induire de l'arrogance. Et Weber nous met en garde : il craint comme Freud les clans, les communautés, l'étroitesse d'esprit, tout ce qui s'oppose à la société, à la démocratie. Il relève le caractère paradoxal, intense et menaçant, des relations entre communautés. L'appartenance à la communauté développe un sentiment de supériorité, impliquant dans le même temps le rejet, la stigmatisation, l'exclusion de l'autre, de celui qui est alors défini comme étranger, provoquant le sentiment d'infériorité et d'humiliation de celui qui en est rejeté. Comme le posait Weber, « l'activité communautaire [...] est, d'ordinaire, purement négative. Elle s'exprime par la ségrégation et le mépris ou, au →

→ contraire, elle se manifeste par la crainte superstitieuse de ceux qui, d'une manière frappante, sont d'une autre espèce » (Weber, 1921).

On ne saurait entrevoir de meilleur exemple que celui de l'arrogance dans la colonisation. Elle illustre bien les processus à l'œuvre dans cette situation : la situation coloniale exacerbe le sentiment de supériorité du colonisateur, face au sentiment d'infériorité du colonisé. Le déni de valeur de soi, le sentiment d'oppression, la conscience de l'asservissement, affectent fondamentalement la qualité même d'être humain. Allons plus loin. Prolongeant et transposant certains des éléments dégagés par Weber, Hannah Arendt quant à elle offre un tableau d'ensemble de l'évolution historique, politique et psychologique de ces fonctionnements dans le contexte de l'expansion impérialiste et du nationalisme tribal. Elle souligne tout d'abord « une origine tribale commune comme condition essentielle de l'identité nationale, formulée par les nationalistes allemands pendant et après la guerre de 1914 » (Arendt, 1951). Elle évoque alors le climat général propice à l'arrogance dans lequel s'est développée la pensée raciale en Allemagne, rappelant que « l'accent mis par les romantiques sur la personnalité innée et la noblesse naturelle ont intellectuellement préparé le terrain à la pensée raciale en Allemagne ».

En se penchant sur les origines du totalitarisme, en particulier l'impérialisme, Arendt avait étudié la colonisation, le racisme où l'autre est considéré comme un être inférieur, voire un sous-homme. Dans les bureaucraties coloniales – et ceci nous semble décisif pour comprendre les fonctionnements et le rôle des bureaucraties contemporaines –, Arendt entrevoit alors des moyens politiques inédits, des formes de gouvernement recourant à l'administration visant à imposer organisation politique et domination sociale aux populations étrangères dans les premières décennies

de l'impérialisme. De la bureaucratie mise au point en Algérie, en Égypte et en Inde, elle écrit ainsi qu'elle « fut la séquelle de cette administration grâce à laquelle les Européens avaient essayé de gouverner des peuples étrangers en qui ils ne pouvaient décidément voir que des peuples inférieurs ayant grand besoin de leur protection » (Arendt, 1951). L'arrogance constitue l'attitude caractéristique des administrateurs coloniaux anglais, des bureaucrates et, plus profondément, le mode de gouvernement du nationalisme expansionniste. Quoique fondamentalement méprisante, l'arrogance des administrateurs n'empêche pas l'instauration de relations parfois intimes et paternalistes. Dans cette attitude d'arrogance, Arendt discerne un élément qu'elle juge redoutable : le détachement, l'indifférence. Ce détachement implique en effet l'éloignement qui supprime toute possibilité d'identification. Il peut entraîner non seulement l'absence de valeur de l'autre, mais son effacement complet, son inexistence : dans l'impossibilité d'identification, Arendt perçoit un véritable système qui se définit par une attitude qui peut, au-delà du mépris, révéler le rejet, voire la haine du faible, de l'autre, du différent, de l'étranger. Or, n'est-ce pas précisément ce à quoi nous sommes confrontés avec l'intensification des bureaucraties dans les nouvelles formes de marché ? La question de l'arrogance continue à s'y poser, mais sous des formes différentes : les individus sont, eux aussi, soumis à des formes de domination « neutres », des mécanismes et des fonctionnements automatisés et distants, auxquels on ne peut se soustraire ou, du moins, se soustraire que dans des conditions rares et très particulières. S'exerce sur l'individu une domination continue l'incitant, ou plutôt l'enjoignant, à s'inscrire dans le système de productivité généralisé qui lui permettra – s'il se soumet, ou sait se montrer arrogant, quand il le

faut, avec les individus soumis, ou du moins trop vulnérables – de répondre à cette productivité. Ce système incite certains à l'arrogance, leur permet une accumulation sans limite, les incite à des comportements de brutalité ou de perversité avec d'autres plus faibles qui n'ont comme option que la sujétion et la soumission.

C.T. : L'inventaire ou typologie que fait Enriquez des genres ou types d'arrogance, après avoir cherché à établir une corrélation entre le degré de clôture des systèmes sociaux (groupes, organisations, sociétés, etc.) et l'intensité des manifestations de l'arrogance, ouvre une autre voie de réflexion. Parmi les groupes ou individus potentiellement prédisposés à l'arrogance, il cite les prêtres (en particulier orthodoxes, prétendant à la détention du sacré), les scientifiques (imbus du pouvoir conféré par la connaissance), les politiques (habités par une idéologie structurée), les techniciens (détenteurs d'expertise). Tous sont, selon lui, imprégnés d'un esprit tribal marqué par « le conformisme le plus absolu ». La typologie dressée des « figures » de l'arrogance est assez convaincante, mais comment concilier celle-ci, basée sur des statuts, des rôles professionnels individuels ou sociaux, avec l'invocation, pour expliquer l'émergence et la cristallisation de l'arrogance, des déterminations sociales globales, de l'emprise des systèmes économiques dominants, des forces culturelles structurantes à grande échelle ? Comme d'autres dans le même ouvrage, tels que Jacqueline Barus-Michel, il évoque l'arrogance comme un comportement nourri des rapports de classes sociales.

C.H. : L'idée d'établir une typologie – une classification – semble très intéressante. Dans le même temps, il faut savoir que toute typologie peut être remaniée, repensée, affinée voire contestée. Les



auteurs suivent dans cet ouvrage des approches se situant à des niveaux différents. Et c'est en cela que le travail collectif permet d'ouvrir à des rapprochements inédits, conduisant parfois à des questions profondément éclairantes. Les analyses proviennent de champs différents : juristes, psychanalystes, sociologues, historiens, philosophes, anthropologues, etc. C'est cette diversité clairement recherchée qui peut faire l'intérêt d'un tel ouvrage, d'une telle démarche et, en aucun cas, la recherche d'une définition précise de l'arrogance : c'est bien davantage la mise au jour de fonctionnements, de processus, de systèmes et de dispositifs qui sont ici au cœur de nos préoccupations. Je voudrais revenir à nouveau brièvement sur un passage fondamental. Les rapports

statutaires, interpersonnels dans lesquels il pouvait y avoir de la protection aussi bien que de l'arbitraire, laissent une large place aux individus, au contact paternaliste ou clairement méprisant : ces formes de contact tendent aujourd'hui à s'effacer derrière des mécanismes impersonnels, « neutres » et anonymes qui, à présent, incitent à l'arrogance de certains et à la soumission et l'exclusion de l'ensemble. En fait, on pourrait presque parler d'une « arrogance sans arrogants », ou d'arrogants occasionnels, qu'ils se reconnaissent ou non comme tels. Mais cette arrogance est « ressentie » et parfois dénoncée par les faibles, les vulnérables qui perçoivent l'arrogance de la finance, des élites, des oligarchies transnationales, mais le plus souvent de loin, dans une ignorance perpétuée

par une distance incommensurable entre les très riches – peu nombreux – et des masses atomisées, pauvres et impuissantes, la masse planétaire des pauvres qui le sont de plus en plus (Davis, 2005). Toutes-puissantes, ces oligarchies ne s'embarrassent guère de préoccupations morales, de soucis de protection des faibles : de manière plus générale les pauvres tendent à devenir de plus en plus pauvres, de plus en plus démunis face à des « élites » de plus en plus fortes, de plus en plus riches, les flux financiers renforçant leur richesse. Par ailleurs, l'accélération et le changement permanent qu'elle induit sont au cœur des fonctionnements contemporains dans les « sociétés liquides ». Par le biais des technologies, l'accélération entraîne des formes →

→ de propriété virtuelles et illimitées d'une part, des types de personnalités arrogantes ou soumises de l'autre. Accélération, changement permanent et illimitation instaurent et renforcent une concurrence accrue, voire exacerbée, entre les individus : cela incite à des types de personnalités narcissiques, indifférentes, détachées, pouvant dans le même temps ouvrir à des formes majeures d'insécurité psychique. Henri Bergson avait souligné « *notre besoin d'immobilité* », y voyant la condition de l'appréhension du réel, du monde, de son intelligibilité (Bergson, 1934). Privés d'immobilité, nous éprouvons de la peur, de l'angoisse, et connaissons l'insécurité psychique, qu'il s'agisse de personnalités arrogantes ou soumises.

CT. À l'issue de la lecture de l'ouvrage, se dégage une impression dominante : sous le terme d'arrogance pourraient être rangés, regroupés, tous les comportements et attitudes, individuels ou collectifs infiltrés de négativité, comme la suffisance, le rejet de l'autre ou de l'altérité, le racisme, le pan-nationalisme, le colonialisme, la surmodernité sous toutes ses manifestations. Ne risque-t-on pas, du fait de cette extension sémantique, de diluer le caractère intrinsèque, spécifique, du comportement arrogant et d'affaiblir la portée générale du livre ? Par ailleurs, dans certaines contributions, l'arrogance est appréhendée cliniquement comme un signe pathologique « à traiter » comme tel, effaçant ainsi sa trivialité. Là encore, ne peut-on parler d'un effet d'entraînement résultant de la nécessaire coordination d'une réalisation collective ? Cependant, à travers les diverses définitions fournies ici de l'arrogance, émerge de manière plus ou moins claire l'idée que cette notion peut servir d'analyseur d'attitudes, de comportements, de caractères, de personnalités, considérés comme narcissiques, angoissés, déviants. Partagez-vous cette impression ?

C.H. Pourquoi avoir traité de l'arrogance ? Nous avons voulu souligner le rôle que joue celle-ci dans les phénomènes de domination, en adoptant une approche généalogique et transdisciplinaire traitant de l'arrogance tant d'un point de vue économique, psychologique que social et politique. Les conduites arrogantes sont souvent données comme allant de soi, elles tendent à être considérées comme relevant du caractère, de la personnalité, elles sont vite « naturalisées ». Par ailleurs, elles sont souvent peu discernables, s'exprimant par un regard ou une expression furtive, ressenti par celui auquel il s'adresse comme un signe de mépris, qu'il s'agisse de l'aristocratie sous l'Ancien régime, du colonialisme ou des rapports de forces contemporains dans la sphère du travail, de l'entreprise dans ce qu'on appelle aujourd'hui « la gouvernance » (Deneault, 2013). Celle-ci n'est ni le gouvernement ni la gouvernementalité, mais comporte une part d'automatisme et d'anonymat, plus ou moins grande, et une « neutralité » qui renvoie fondamentalement à une bureaucratie grandissante. Je ne dirais, de toute évidence, pas que tout s'explique par l'arrogance. Je

Toutes-puissantes, ces oligarchies ne s'embarrassent guère de préoccupations morales.

voudrais insister à nouveau sur le fait que s'il est très difficile de définir l'arrogance, elle n'en est pas moins perçue, éprouvée comme très réelle, par ceux sur lesquels elle s'exerce. L'arrogance n'est pas toujours montrée, assumée comme celle du mandarin universitaire de jadis ou celle de l'expert aujourd'hui, elle fait aussi partie de ces faits souvent insidieux, imperceptibles qui peuvent se révéler par un maintien, un geste, un regard,

un mot, ressenti par un autre comme arrogant. Elle s'inscrit, par exemple, dans ce qu'on appelle « la domination masculine », entravée par des lois essayant d'imposer de nouvelles formes d'égalité entre hommes et femmes. Souvenons-nous de la question du harcèlement, qui a fait l'objet de nombreux débats visant, au début des années 1990, à le sous-estimer considérablement, n'y voyant qu'un immémorial harcèlement sexuel lié exclusivement à la condition féminine. Or, ce harcèlement était beaucoup plus largement moral : il pouvait affecter tant les femmes que les hommes, et s'inscrivait dans l'extension de nouvelles formes de management par l'arrogance.

Notre ouvrage voulait ouvrir des pistes de réflexion – sans s'enfermer dans la juxtaposition de territoires disciplinaires –, permettre ainsi la mise en œuvre d'une transdisciplinarité, à partir de l'arrogance portant sur la question de la propriété, de l'appropriation, des rapports de forces non régulés – ou encore difficilement régulables – par la limite et la loi. La construction de l'individu, les modes de subjectivation sont confrontés à la question des flux continus et de l'accélération. Or, Sigmund Freud l'avait fortement souligné : « *Ce que le Moi redoute du danger extérieur et du danger libidinal dans le Ça, on ne saurait le préciser ; nous savons que c'est le débordement ou l'anéantissement mais on ne peut le concevoir analytiquement* » (Freud, 1923.)

Peut-on le concevoir psychologiquement, socialement, politiquement ? Un type de Moi fragmenté et narcissique : celui-ci peut laisser se développer des formes de puissance illimitée susceptible de cruauté délibérée ou involontaire, inconsciente. Celles-ci tiennent au manque de temps, d'imagination, de pensée, de possibilité de réflexion, au déclin ou même à la disparition de formes de la médiation dans les sociétés contemporaines. Günther Anders l'avait

remarquablement souligné dès les années 1950 dans *L'Obsolescence de l'homme* (1956) : les individus ont été encouragés, incités à l'arrogance pour des raisons techniques. Lesquelles raisons étaient déjà liées à la vitesse, au changement, à la variabilité permanente, incitant à l'expression de la force dans les rapports sociaux. Je ne parlerais pas de déviants, mais plutôt de modèles d'éducation reposant jadis sur la civilité, la politesse, le respect de l'autre et enfin plus largement le rapport à la limite ; à présent la réussite à tout prix, le succès, la valeur « argent » contribuent à la production, la fabrique de l'arrogance.

L'insécurité psychique que j'ai évoquée est induite, entre autres, de façon implicite, par la démocratie et ses formes contemporaines qui s'accompagnent d'incertitude, de vulnérabilité, d'isolement renforcés. La tendance à souligner le rôle décisif des communautés au fondement des identités, renforçant les revendications identitaires dont elles s'accompagnent, connaît des formes renouvelées, inédites de « *reféodalisation* » que Pierre Legendre avait observées il y a quelques années : cette reféodalisation offre alors menace et protection qui ont un coût élevé en matière de liberté, d'autonomie, de jugement critique (Legendre, 1997). Alain Supiot approfondit cette question dans *La Gouvernance par les nombres* (2015), soulignant qu'« *une structure juridique réapparaît, de facture typiquement féodale : celle des réseaux d'allégeance, au sein desquels chacun cherche la protection de plus fort que soi ou le soutien de moins fort que soi* ». Supiot observe alors que « *ce n'est pas la soumission de tous à une même loi abstraite qui est alors recherchée, mais la conformité du comportement de chacun à la place qu'il occupe dans ce réseau* ».

Doit-on en conclure qu'il y a de nouvelles formes de liens sociaux gouvernés par des modes d'allégeance discrets, souvent

invisibles s'inscrivant dans des réseaux opaques et armés d'une puissance illimitée susceptibles de mettre en péril la loi ? Peut-on limiter l'arrogance ? Et comment ? Il s'agit d'abord d'éviter de n'y voir qu'un fait immémorial, répondant à une loi de la nature, et pour cela d'en retracer l'histoire, la généalogie, de s'en saisir comme d'un élément de système dans lequel s'installent, pour un

temps, des personnalités narcissiques infériorisant systématiquement ceux qui – connaissant des vies de plus en plus précaires – subissent et souffrent. Il convient de restaurer le rapport à la limite, et de reconnaître la valeur d'une puissance « limitée ». Il faut en effet éviter que l'argent de la finance ne conduise, comme l'écrit Filippi (2009), à « *une régression politique majeure* ».

Bibliographie

- Anders G., 1956, *L'Obsolescence de l'homme. Tome I*, Paris, Encyclopédie des Nuisances, 2002.
- Arendt H., 1951, *Les Origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Paris, Le Seuil, 2005.
- Bauman Z., 2006, *La Vie liquide*, Arles, Le Rouergue.
- Bergson H., 1934, *La Pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2003.
- Davis M., 2005, *Le Pire des mondes possibles. De l'explosion urbaine au bidonville global*, Paris, La Découverte, 2006.
- Deneault A., 2013, *Gouvernance. Le management totalitaire*, Montréal, Lux.
- Filippi C.-H., 2009, *L'Argent sans maître*, Paris, Descartes et compagnie.
- Freud S., 1923, *Le Moi et le Ça. Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1997.
- Furet F., 1995, *Le Passé d'une illusion*, Paris, Calmann-Lévy.
- Gros F., 2012, *Le Principe sécurité*, Paris, Gallimard.
- Haroche C., 2010, « L'inévaluable dans une société de défiance », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1-2 : 128-129.
- Haroche C., 2012, « Généalogie des processus hypermodernes », *Connexions*, 97 : 27-40.
- Haroche C., 2015, « La peur et l'insécurité psychique aux origines de l'arrogance », in Enriquez E. (sous la direction de), *L'Arrogance, un mode de domination néo-libéral*, Paris, In Press.
- Haroche C., 2015, « Le Sujet face à l'accélération et à l'illimitation contemporaine », *Educação e Pesquisa*, 41 (4) : 851-862.
- Legendre P., 1997, « Remarques sur la reféodalisation de la France », in Vedel G. (préface), *Études offertes à Georges Dupuis*, Paris, LGD.
- Supiot A., 2015, *La Gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard.
- Tapia C., 2012, « Modernité, postmodernité, hypermodernité », *Connexions*, 97 : 15-25.
- Weber M., 1921, *Économie et société, Tome II. L'organisation de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Pocket, 2003.

Le temps de l'institution



Nasser Bouamor
Psychologue

Le temps, dans une maison d'enfants, ressemble au chaudron dans lequel une soupe figure le travail éducatif sur le feu. Tout le monde se relaie pour touiller, incessamment, 365 jours par an. Les vapeurs brûlantes nous en éloigneraient naturellement. L'eau qu'il faut ajouter régulièrement pousse certains d'entre nous (à tour de rôle ?) à battre la campagne pour ravitailler le mélange qui risquerait de sécher. Loin du chaudron, il fait plus frais. L'air est plus respirable et permet de revenir avec quelques herbes mieux appropriées au mélange. Parfois, des bonimenteurs nous détournent avec des promesses de quelques nouveautés, de quelques parfums exotiques propices à relever l'entreprise culinaire. On les paye en temps passé, puis on retourne prendre place près du chaudron, sans savoir quand et comment se sert la soupe.

LES TEMPS DONNÉS

Dans nos institutions, il arrive souvent que l'on saisisse le temps par son bout nostalgique. Les souvenirs de ce que fut l'institution éducative, la maison d'enfant, nous reviennent ou nous sont transmis avec beaucoup d'émotion. Ce temps du passé est décrit sous un jour aimable, comme un temps, une époque où, pour aller au vif, on ne comptait pas. Ni l'argent ni les heures, dit-on.

Ces anecdotes, figures du passé, ne nous intéressent pas pour leurs facettes d'idéalisation. Les acteurs eux-mêmes ont parfois fait ce travail de désillusion. Ces anecdotes viennent plus assurément rappeler qu'une autre institution existait. Rien de moins que cette évidence. La nostalgie fait perdre une image, une référence institutionnelle. Il est moins aisé de considérer que nous fûmes nous-même tout autre. Cette référence institutionnelle, monumentalisée, souligne ce qui semble nous glisser entre les doigts. En premier lieu, un axe, une visée pour l'action. Les méthodologies s'entrechoquent. Les théories de l'action sociale raisonnent souvent dans une certaine cacophonie. Le temps, dans ses multiples formes, pourrait-il être une de ces tendances transversales structurantes pour toute organisation ? Les temps dans l'institution et leurs significations nous autorisent à les articuler pleinement au mépris d'une quelconque rationalité de leur addition. Quels sont-ils ?

Les temps de l'institution sont multiples et permettent les métaphores à l'infini. Néanmoins, les lieux d'accueil se doivent d'instituer le temps, comme support au cadre psychique et afin de permettre la rencontre avec l'enfant dans la permanence à la fois des lieux et des personnes. Cette plongée dans les pratiques du temps en institution nous invite à une réflexion plus large sur la clinique institutionnelle aujourd'hui.

Le temps des mesures, le temps de l'argent (le prix de la journée), le temps de travail, le temps psychique, le temps de l'élaboration, le temps perdu, le temps de formation, le temps quotidien, le temps de réunion, le temps thérapeutique, le temps de l'école, le « de temps en temps », le temps de l'urgence, les temps de rupture, le temps des autres, le temps du judiciaire, la protection du temps, le temps de la protection, le temps du signalement, le temps des cerises, les fins du temps (fin du placement, finalité du placement...), le temps des écrits, le temps des cris, le temps de la demande (l'immédiateté), le temps des projets, le temps des partenaires, le temps des familles, la prescription... Chacun peut filer la liste et la métaphore. Quelques articulations peuvent ici se faire jour sous forme de questionnements.

INSTITUER LE TEMPS

Le temps des mesures de placement est défini dans un cadre temporel précis. Ce temps figure aux équipes comme un temps à découper, à structurer, pour dérouler un accompagnement. La superposition des multiples temporalités des mesures conduit à une cristallisation forcée des actions autour de temps externes (le temps judiciaire, le temps des partenaires). L'effort constant des professionnels vise un temps de l'élaboration pour eux-mêmes et pour les enfants et les jeunes pris en charge. La simple articulation de ces quatre temps relève d'un défi. L'horizon pourrait être abordable si l'on s'en tenait là. Seulement, le temps de l'élaboration relève de temporalités psychiques qui, par définition, ne s'articulent pas.

L'inconscient est hors temps. Ce qui se mêle dans le travail psychique de chacun est saisi par un non-choix pour tous. Le temps de la famille, le temps de l'enfant, le temps de l'équipe, se trouvent liés contre la volonté de tous par un temps virtuel représenté par la figure de l'institution. L'établissement fait force de gravité pour la recherche d'une fin pour le placement (aux deux sens du terme). Il contraint les psychés à appréhender cette figure, à l'intégrer à leur réflexion, avec les aléas du rejet, des défenses multiples (les nôtres y compris). Nul ne soumet son temps psychique avec facilité. L'institution comme cadre psychique est propre à se trouver des références. Elle peut chercher à se structurer pour penser sa forme, son organisation, son élocution, son devenir. Appréhender et se définir comme un cadre appellent à une vision globale qui n'écarte aucune temporalité. Le temps du travail a été bousculé, transformé pour se fondre dans un cadre sociétal acceptable. Concrètement, son évolution et sa formalisation en matrice d'emploi du temps, satisfaisante à bien des égards pour répondre au code du travail, nous mettent face à des situations de rupture. Ruptures multiples dans le face-à-face éducatif, où il suffit de compter combien d'adultes un enfant croise dans une journée. Combien la parole souffre de non-permanence entre ce qui est dit par les uns et conduit par les autres. L'idéal du relais ne suffit pas à résoudre nombre de difficultés. Comment travailler la permanence du lien ? Le temps du lien ne se choisit pas non plus. Il cherche néanmoins des répétitions, des rendez-vous. Il se structure autour de ritualisations, autour d'investissements transférentiels. L'anticipation dans le lien est primordiale. L'attente de l'autre ne peut être niée. Qu'en est-il à l'heure où la complexité de l'organisation ne permet ni aux enfants ni aux adultes de savoir qui va se rencontrer demain. C'est écrit, certes, pour qui veut y répondre avec assurance, mais ça n'est pas supportable psychologiquement. L'empan relationnel a ses raisons qui ne sont pas la raison des matrices. Supposons donc une institution qui fasse cadre. Qui se soit structurée suffisamment dans ses permanences pour que s'y dépose quelque chose. Pour que son socle ne soit pas tel un tapis roulant qui emporterait tout ce que l'on y laisse. Supposons une articulation minimale entre le temps des mesures et le temps de l'élaboration. Comment imaginer que tout cela se gère ? Le terme est clair, nous souhaitons en savoir quelque chose. Nous cherchons à maîtriser un certains décompte. Faut-il des gardiens du temps ? La structure hiérarchique de nos organisations suffit-elle à nous prévenir de certains freins ou accélérations du temps ? Le lien partenarial, le travail du réseau (le temps des partenaires), le temps de la formation, les réflexions associatives, peuvent-ils alimenter une telle astreinte ?

LE TEMPS DU DIRE

Cette métaphore indique le caractère vital de nos ressourcements. Toutes les formes d'aller-retour entre le monde et l'institution révèlent cette importance. Les difficultés apparaissent néanmoins lorsque cette distanciation nécessaire fragilise les besoins du cadre institutionnel, ses attentes de permanence. A-t-on le droit de définir des priorités dans le temps ? Plus que des priorités, il s'agit de sanctuariser des espaces-temps. Le temps de réunion est le premier d'entre eux. Ces significations, loin de ne concerner que les professionnels, fonctionnent comme une garantie pour les enfants que l'incompréhensible qu'est leur placement est verbalisé dans une unité de lieu et de temps. Que le temps ne fait pas que passer en se passant de soi. Alors, bien sûr, dans cette perspective, parfois le temps ailleurs (pour n'en faire aucun tri) est un temps volé. Il ne s'agit pas d'en convaincre les acteurs eux-mêmes qui l'acceptent ou en subissent les tiraillements, mais d'alerter là nos partenaires et collègues extérieurs que ce n'est pas sans effet que de nous inviter. Ils sont donc, eux aussi, gardiens de ce temps qu'ils nous laissent près du chaudron.

L'équipe possède également cette fonction d'en garder quelque chose. Garder le souvenir du temps passé avec. Du retour sur le temps de l'urgence. Sans en introduire plus d'éléments, l'équipe, c'est ce groupement qui ne s'autoriserait pas de refoulement. Il se produit, bien évidemment, mais peut-être est-il possible d'en lever des pans toujours plus importants. Pour y annuler tout effet de prescription. Le temps de l'écrit, comme outil habituel, doit être utilisé dans cette visée. Le travail de l'écrit n'est pas un travail de mémoire. Il ne cherche pas à se clore. L'histoire et l'historicité se différencient en ce point que l'on ne cherche pas à transcrire un réel anamnétique (qu'il s'agisse des enfants ou de l'institution), mais à lever ce qui fait freins dans le cours de l'élaboration. Ce qui fait que le récit s'arrête. Que les mots pour décrire ne changent plus. Que le temps s'est arrêté.

Très loin d'en avoir fini avec cette question, je laisserais là ce propos. Peut-être servira-t-il plus dans une forme incomplète. Il est suffisant, aujourd'hui, du moins pour ancrer la question temporelle comme un incontournable du questionnement sur l'institution. Une institution qui se cherche comme cadre psychique. Comme relance d'une ancienne question connue sous les vocables « thérapie institutionnelle ». Pour le moins, comme recherche (égoïste) d'une forme, d'une définition, de ce qu'est une institution clinique.

In fine, le temps, qui ne manque pas de manquer de temps, répond toujours avec bienveillance quand on lui demande de suspendre son vol : « Bien sûr, mais... pour combien de temps ? »

Urgence médico-psychologique : une clinique de l'éphémère



Claire Ruiz
Psychologue clinicienne

Samedi 3 octobre 2015. Il est 19 h lorsque des orages d'une rare violence s'abattent sur le versant côtier des Alpes-Maritimes, provoquant la crue de plusieurs cours d'eau et submergeant des quartiers résidentiels, des groupes d'immeubles, des rues commerçantes des villes de Cannes, Cannes-la-Bocca, Biot, Antibes, Vallauris et Mandelieu-la-Napoule. Entre 19 h et 22 h, l'équivalent des précipitations d'un mois d'octobre déferle dans ce périmètre. Le bilan de la catastrophe est lourd : les autorités font état de vingt personnes décédées, de centaines sans logement, de milliers sans eau chaude ni électricité.

C'est dans ce contexte, après déclenchement de la cellule d'urgence médico-psychologique des Alpes-Maritimes (CUMP 06) par les services préfectoraux, que des psychologues volontaires de cette cellule se rendent dans la commune de Mandelieu-la-Napoule pour fournir une intervention post-immédiate (à 1+4, +6 et +7) auprès des personnes sinistrées, des personnels de secours et des bénévoles présents sur place. Les locaux du centre communal d'action sociale (CCAS) deviennent pour l'occasion le lieu-ressource de la CUMP. Nos interventions se situent notamment autour de trois résidences formées par plusieurs barres d'immeubles dont les rez-de-chaussée ont été inondés et demeurent inhabitables. Plusieurs personnes y ont trouvé la mort, piégées par les eaux montantes dans leur garage souterrain. Nous sommes également sollicitées en ville pour intervenir auprès de plusieurs familles isolées, ainsi qu'au sein de la salle des sports Olympie devenue, pour l'occasion, le point de collecte des dons (vêtements, appareils électroménagers, matériels de puériculture, denrées alimentaires, etc.).

IMMERSION DANS LA SCÈNE TRAUMATIQUE

Il est 10 h 30. Sous le ciel bleu et ensoleillé de la Côte-d'Azur, deux personnels de la protection civile, un autre du CCAS et moi-même arrivons dans le lieu qui, trois jours auparavant, fut le théâtre de drames humains. Nous sommes quatre femmes, identifiables grâce au code couleur vestimentaire (uniformes et chasubles), anonymes mais repérables

Le recours aux cellules psychologiques immédiatement après une catastrophe naturelle impose, de fait, aux professionnels de s'inscrire dans une prise en charge de très courte durée. De quoi s'interroger sur un changement de culture dans ce type d'intervention. Retour d'expérience d'une clinicienne lors des inondations d'octobre 2015 dans les Alpes-Maritimes.

dans nos fonctions. De notre arrivée sur les lieux une image persiste : une enfilade de tôles encastrées les unes sur les autres, sortes de dominos automobiles laissés là, dans l'attente d'un enlèvement prochain. Image hors champ, hors du temps, hors de la pensée.

Avançant à présent à pieds, nous évoluons dans des barres d'immeubles qui nous laissent entrevoir un décor sorti du réel, théâtre de scènes aussi tragiques que banales. Deux personnes montrent du doigt les stigmates laissés par l'eau et la boue sur les brise-vue d'un rez-de-chaussée. La trace dépasse 1,80 m de hauteur. Ce geste ne semble s'adresser à personne en particulier, mais paraît attester du fait que « cela est vraiment arrivé ».

L'allée principale, jonchée d'effets personnels, n'est qu'un amoncellement d'appareils électroménagers, de jouets d'enfants et d'objets hétéroclites difficilement identifiables. Objets personnels hier encore protégés par les murs d'une demeure, ils s'exposent aujourd'hui à la vue des passants entremêlant en eux sensations de malaise et inexorable attraction pour ces objets jetés pêle-mêle en bordure de façade, invitant aux regards indiscrets. Et Madame B. de s'exclamer : « Vous vous rendez compte ? Ils viennent récupérer des choses dans nos décombres, devant nos yeux. Nos affaires... »

Lorsque nous pénétrons à l'intérieur de la première barre d'immeubles, l'électricité n'est pas rétablie. Il règne une étrange obscurité à laquelle l'œil s'adapte péniblement. Sorte d'engloutissement de l'être dans une pénombre dense dans laquelle seules quelques voix lointaines et étouffées laissent à penser la présence d'êtres humains. Les parties communes, d'ordinaire lieux de transit et d'échanges hâtifs, se trouvent investies d'un caractère commun au désastre. Contre les murs des couloirs sont entassés des objets ayant appartenu à plusieurs familles sans signe distinctif. La catastrophe devient un lieu commun qui annihile la différenciation des êtres pour les confondre en un groupe homogène : les sinistrés¹. Longeant ce sombre couloir, nous avançons vers ce qui semble avoir été l'entrée d'un appartement, sorte d'encadrement lumineux, issue de cet obscur boyau. Autrefois porte close derrière laquelle l'intime et le privé s'exprimaient, peau symbolique sécurisante, à présent effractée et béante n'assurant plus aucune fonction contenant et protectrice, invitant aux débordements. Débordements matériels, débordements psychiques au sens de l'absence de « bords » favorisant l'affranchissement des limites entre intimité et « extimité » (Tisseron, 2003), le dedans et le dehors. Quelle position clinique adopter alors : intrusion adjuvante par notre intervention ou bien proposition et tentative de faire sens aux émotions en lien avec l'événement traumatique ?

INVITATION À FAIRE « SENS » OU « SANS »

L'engagement dans un tel acte clinique « d'aller vers », « d'aller chez » cet autre, sollicite chez le clinicien, des ressources inhabituelles en situation classique de consultation en cabinet ou en institution. Il est convié, invité par l'événement traumatique à « aller à la rencontre de », à explorer avec l'individu et/ou la famille ou le groupe, l'éventualité d'autoriser le temps de la parole dans une tentative de penser, de « panser » l'effraction traumatique. La clinique tente alors de proposer une « parenthèse » à l'obligation du « faire », à l'agitation improductive, à l'acte « mécanique » du tri et du nettoyage : une cocreation d'un espace psychique pour l'indicible. Pour Madame B., 40 ans, mère d'un garçon de 11 ans, ce temps peut trouver un possible dans l'acte de sortir physiquement du lieu effracté, remontant l'obscur et long couloir pour pouvoir, à l'extérieur du bâtiment, s'accorder, auprès du clinicien, le temps de la douleur, des larmes et des mots du trauma avec l'intuition d'éviter toute contagion psychique de ses angoisses à ses proches, et notamment son fils. Ce mouvement physique et psychique du dedans sidérant vers un dehors autorisant la mise en mots et l'émergence d'un sens offre à Madame B. la possibilité

d'élaborer un discours de façon plus fluide et authentique. Elle peut notamment évoquer la réactivation d'un trauma plus ancien lié aux images télévisuelles du tsunami survenu en 2004 en Indonésie et les pensées qui l'avaient traversée, oscillant entre crainte qu'un tel événement ne se reproduise, menaçant sa famille (notamment son fils) et un processus de rationalisation tentant de désamorcer l'angoisse archaïque d'engloutissement : « J'ai pensé "Non ! Ce n'est pas possible que ça se produise ici, en France, chez moi". »

L'effraction du réel dans l'appareil psychique semble avoir pour ainsi dire « gelé » les capacités d'élaboration de Madame B., n'autorisant que l'acte mécanique et désordonné dans l'intime de son lieu de vie dévasté. Le mouvement vers le dehors, le domaine public et le recours au « mot » ont pour fonction facilitatrice de créer un espace individuel propice à l'expression de l'histoire singulière de Madame B. et à sa mise en lien avec l'événement traumatique actuel. Faire advenir la pensée – ce mécanisme « traumatolytique » – s'avère l'enjeu clinique d'une prise en charge lors d'une intervention de crise. Cependant, pour ce faire, le clinicien, également soumis à l'urgence, doit pouvoir s'autoriser le temps nécessaire à une compréhension globale de l'événement, de l'organisation des secours et des modalités d'intervention envisageables. En effet, les enjeux sociétaux et l'urgence à « intervenir » répondant à une volonté partagée de revenir à un état de « pseudo-apaisement » peuvent – si l'on n'y prend pas garde – engager les acteurs du soin psychique dans une « course effrénée » au trauma. Ce contexte singulier presse littéralement le clinicien d'intervenir de façon rapide et efficace auprès d'un individu ou d'un groupe identifié par d'autres comme placé hors de la norme par un événement chargé, d'emblée, d'un potentiel traumatique. Ainsi, la catastrophe viendrait imposer son caractère traumatogène à tout individu impliqué directement ou non, omettant alors les ressources individuelles du sujet et ses compétences à faire face et à traiter l'événement de façon satisfaisante. La demande de prise en charge émane donc d'un Autre – en l'occurrence l'État – que celui qui souffre, priant les équipes de la CUMP d'apaiser, voire de réparer quelque chose qui a « brisé » l'ordre public. Dans le cadre de la CUMP, l'intervention du clinicien est sollicitée par la préfecture, on dit d'ailleurs qu'elle est « déclenchée » par cette institution, sorte de « passage à l'acte » de la prise en charge des « victimes » d'un événement jugé traumatogène. →

Note

1. La terminologie de « victime » sera ici volontairement écartée afin d'éviter les écueils d'un terme galvaudé et usité de façon indéfinie, ce qui déborderait notre propos.



→ L'opinion publique s'attend au déplacement rapide des « psys-quelque-chose » sur les lieux du drame, sortes de « garde-fous » des manifestations anxiogènes groupales et sociétales relayées largement par les médias, mêlant incursion *in vivo* et « vitrine sociopolitique ». Ces différents phénomènes créant la confusion entre le domaine de l'intime et l'espace public sont à repérer avant l'intervention. Comment, alors, proposer ce temps au sujet dont les demandes de réparation sont multiples (financière, sociale, statutaire et psychique) ?

L'ÉPREUVE DU REMAILLAGE ET LE RECOURS AU TIERS

Dans le cadre de l'intervention lors des inondations des Alpes-Maritimes, la commune de Mandelieu-la-Napoule, et particulièrement le CCAS, a pour fonction d'assurer le recueil et l'accueil des multiples requêtes des administrés sinistrés, notamment les demandes de « soutien psychologique » effectuées par les personnes elles-mêmes ou bien les familles et les voisins inquiets des propos ou de l'attitude inhabituelle de leur proche. De ce fait, la préexistence d'une demande à l'attention du clinicien favorise la création d'un lien de confiance, d'une amorce d'alliance authentique de sujet à sujet, encourageant à l'évocation des mots de l'effroi et de la stupeur. Ce « *quelqu'un s'inquiète de vous* »

a pour effet de réinstaller l'individu effracté et placé hors de son groupe d'appartenance, en raison de son vécu traumatique, au sein d'une communauté d'êtres humains compassionnelle. Il est ainsi réinvesti en tant que sujet de l'inquiétude et de l'intérêt d'autres êtres. Le clinicien, dans le cadre de l'intervention ponctuelle, doit, dans un respect déontologique, énoncer dès le début de la rencontre, la proposition qui est la sienne : permettre un temps d'humanité, à l'écart de l'urgence de « faire » pour aborder l'événement traumatique, mais également inviter le sujet à l'évocation des étayages amicaux, familiaux, sociaux et individuels qui subsistent et soutiennent l'être en de telles circonstances. La proposition de cette rencontre doit être dirigée dans le sens d'une restauration des ressources psychiques et relationnelles singulières à chaque sujet. De plus, le caractère exceptionnel de cette rencontre suscitée par la survenue de l'événement traumatique doit être énoncé au préalable. Sitôt l'intervention de la CUMP « levée » par la préfecture, qu'advient-il de la relation clinique, voire des mouvements transférentiels déjà à l'œuvre ? Il est indispensable d'être extrêmement précis dans les termes utilisés lors de la proposition de la rencontre. Le psychologue doit faire preuve de grande prudence pour éviter l'écueil lié aux alliances massives et liens de dépendance pouvant s'instaurer dans l'intervention

post-immédiate vis-à-vis de celui que l'individu fragilisé entrevoit comme le « sauveur », « celui qui sait ». La vulnérabilité psychique dans laquelle est placé le sujet par l'événement traumatique peut renforcer son désir d'étayage, offrant au clinicien une position de toute-puissance qu'il se doit de repérer et d'écarter, privilégiant le recours aux défenses souples et adaptatives ainsi qu'aux ressources et à l'autonomie psychique toujours mobilisables chez l'individu. Il est donc primordial de présenter, à l'orée de la rencontre, le cadre dans lequel se situe notre « intervention » : dans le contexte de l'immédiateté et/ou de la post-immédiateté de la survenue de l'événement traumatique. Une bonne connaissance du territoire de santé et des réseaux d'acteurs du soin ainsi que des partenaires sociaux mobilisables pour assurer le relai des prises en charge s'avère également indispensable. Se pose ainsi la question des limites de cette rencontre clinique singulière et, peut-être, unique. Il n'est pas rare qu'à l'occasion du trauma présent, les individus rencontrés évoquent des traumas plus anciens réactivés par cette nouvelle effraction psychique, comme en témoigne le cas de Madame B. La tentation est alors grande, pour les cliniciens que nous sommes, d'entendre ce discours en terme de répétition du symptôme et de donner une dimension « psychothérapeutique » à ces entretiens. « Entretiens », dont la terminologie peut d'ailleurs sous-entendre une possibilité de reconduction de la proposition de façon plus ou moins régulière à la manière d'une consultation classique. Par conséquent, au terme d'« entretien », préférons ceux de « rencontre clinique » sous-tendus par le caractère ponctuel de cet échange, dans l'instant immédiat ou post-immédiat de l'événement traumatique. Il s'agit d'un travail de « *re-tissage* », de remaillage des liens humains et sociaux (Delage, Cyrulnik, 2010) après la « *déchirure psychique* » provoquée par le trauma, et non d'un travail d'élaboration à proprement parler. Il ne s'agit pas non plus, bien entendu, de taire les liens et les associations psychiques mis en évidence par l'individu, mais plutôt d'indiquer à ce dernier qu'il y aura un temps possible et plus favorable à ces évocations, à moyen ou long terme. L'objectif est alors d'orienter le sujet vers un autre type de prise en charge (hôpital, centre de consultations, psychiatre, association de victimes, etc.), « *passer du double au tiers* » (Guillaumin, 2005).

POUVOIR PEN(AN)SER L'IMPEN(AN)SABLE

Comme le démontre l'expérience clinique décrite ici, l'événement traumatique est susceptible d'attaquer les processus de liaison. Dans ce contexte d'effraction psychique et de « désertification des dispositifs d'élaboration² », l'enjeu du clinicien intervenant dans une période immédiate ou post-immédiate à la suite d'une catastrophe se situe

dans un double emboîtement. Dans un premier temps, il prend part à la restauration du lien humain au travers d'un langage authentique et partagé et dans « l'être là » (Benameur, 2015), ici et maintenant. Dans cette rencontre sans temps ni espace privé, dans l'attaque permanente de la confidentialité, il s'agit de permettre de lutter contre l'abolition des dernières défenses, ultimes remparts contre l'effondrement de l'intime : proposer à l'autre la création d'un espace pour le secret (Aulagnier, 1976), un site pour l'intime, un devenir pour l'être. L'espace psychique mis en commun doit faire face au choc du trauma, dépasser le réel, ce territoire du rien, et amener l'autre souffrant à une progressive différenciation des mondes internes et externes. Dans un second temps, au cœur de cette « clinique de l'éphémère », le clinicien tente de mettre en évidence la créativité de la relation qui peut créer et transformer les éléments de souffrance. L'intersubjectivité de la relation clinique devra être suffisamment étayante, tout en laissant une place pour la présence symbolique d'un tiers (un autre clinicien) qui poursuivra la prise en charge à moyen ou long terme. L'effort de mise en mot de l'effroi et le « dégel » de la pensée œuvreront au rétablissement d'une continuité après le trauma et à un récit plus élaboré permettant l'accès à l'intime et à l'ouverture sur l'histoire du sujet. ▶

Note

2. Pinel J.-P., 2015, « Nouvelles normativités et violences dans les institutions », Colloque Normes, règles et lois, Ronces-les-Bains.

Bibliographie

- Aulagnier P., 1976, « Le droit au secret: condition pour pouvoir penser », *Nouvelle Revue de psychanalyse*, 14 : 141-157.
- Benameur J., 2015, *Otages intimes*, Arles, Actes Sud.
- Crocq L., 1998, « Les cellules d'urgence médico-psychologiques », *Psychiatrie*, 213 : 3831-3833.
- Delage M., Cyrulnik B., 2010, *Famille et résilience*, Paris, Odile Jacob.
- Guillaumin J., 2005, « Naissance et renaissance du tiers dans le travail psychanalytique : entre altération et aliénation du double, le tiers », *Revue française de psychanalyse*, 69 (3) : 839-846.
- Pinel J.-P., 2007, « Violences adolescentes en institution : report de configuration de liens familiaux incorporés », *Dialogue*, 176 (2) : 23-35.
- Tisseron S., 2003, « Le désir "d'extimité" mis à nu », *Revue de thérapie familiale psychanalytique*, 11 : 53-62.
- Tisseron S., 2011, « Intimité et extimité », *Communications*, 88 (1) : 83-91.
- Vallet D., 2009, « Actualités cliniques du traumatisme psychique », *L'Information psychiatrique*, 85 (2) : 161-165.