

Pierre Marchal

## D'un monde à l'autre, D'une guerre à l'autre...

---

*Nous pourrions nous interroger sur la nature de ce terrorisme qui nous frappe. Sommes-nous bien inspirés de le nommer « guerre » ? Y a-t-il vraiment synonymie entre « guerre » et « terrorisme » ? Il me semble qu'il faudrait avancer que le terrorisme est, c'est le moins qu'on puisse dire, une forme radicalement nouvelle de guerre entendue comme le lieu de déferlement de la violence étatique. Et que cette « nouvelle guerre » qui se déploie dans un monde (un « autre monde ») marqué par la déliquescence des États, est sans doute à mettre en relation avec le fait que, dans l'après-guerre où nous avons été bercés d'un « plus jamais ça », nous sommes passés dans un autre monde tout entier vectorisé par un individualisme exacerbé dont le premier effet a été d'ignorer, voire de dénier les conséquences de notre condition de parlêtre, de notre enclage dans le langage. Et cela dans le but de promouvoir une jouissance sans limite. D'où ma question : cela pourrait-il nous permettre de comprendre quelque chose de ce qui nous arrive aujourd'hui ?*

---

Tout d'abord un grand merci pour votre invitation qui, c'est incontestable, m'a mis au travail.

J'avais, dans un premier temps, proposé d'intervenir autour de l'articulation de la guerre et de la pulsion. Et puis... suite aux événements récents de Paris et de Bruxelles, j'ai été amené, poussé même, à tenter de dire quelque chose sur ce type très particulier de « guerre » – si toutefois cette appellation convient, ce que je ne crois pas, pour parler de ce que nous appelons le « terrorisme » et qui nous touche de plein fouet en Europe. « Terrorism » me paraît une appellation erronée qui se centre uniquement sur l'effet et non sur la cause. Vous verrez, je l'espère, que cette violence n'est pas sans rapport avec certains destins de la pulsion, pour peu que l'on accepte d'en faire une lecture analytique.

Mais avant de me décider à oser cette aventure, je suis longtemps resté dans la perplexité ; je me suis longtemps demandé, et je vous l'ai écrit dans l'argument que je vous ai adressé, ce que je pourrais bien vous dire, à propos de ce thème de la guerre, qui soit un peu original. Et qui plus est, à partir de la psychanalyse. J'ai donc longtemps « séché » devant ma page blanche en me demandant : pourquoi une telle inhibition, pourquoi un tel refoulement, voire un tel déni à parler de la guerre, à tenter de la penser ? Et cela m'a renvoyé à quelque chose de bien antérieur à l'urgence de notre actualité.

La première association qui m'est venue, c'est que je n'ai pas directement connu la « dernière » guerre, celle de 40-45. Comme beaucoup aujourd'hui de ceux qui constituent la génération de l'après-guerre. Né en 1942, en Afrique centrale, dans cette colonie qu'on appelait le « Congo

belge », j'étais, avec mes parents, à l'abri si j'ose dire – ce terme venant déjà évoquer les bombardements et la nécessité, sous le hurlement des sirènes, de courir aux abris ! J'ai du bien sûr en entendre parler à l'époque, mais, amnésie infantile oblige, je n'en ai aucun souvenir. Ce n'est qu'en 1946, quand nous avons pu rentrer en Belgique – j'avais donc 4 ans – que cette question de la guerre m'est revenue d'une manière très particulière : nos compatriotes, qui venaient de sortir de cette guerre, nous considéraient, nous les « coloniaux » comme des « planqués ». Quand ils étaient gentils, ils nous disaient que nous avions eu beaucoup de chance ! Nous étions donc interdits de parole sur cette question dont nous ne savions rien puisque nous ne l'avions pas vécue.

Je ne l'ai donc connue, cette guerre que par la médiation du semblant, comme quelque chose qui se passait ailleurs et dont je pouvais me tenir à distance, voire ignorer dans le concret de mon existence. C'est sans doute cette « exportation » de la guerre qui nous avait permis et continue à nous permettre, jusqu'à il y a peu, de vivre non pas vraiment en paix mais plutôt « hors la guerre ». La guerre étant reléguée hors de nos frontières, nous pouvions nous imaginer être en paix. La guerre se réduisait à n'être plus qu'une affaire, qu'une chose dont on parle, que le semblant nous rendait familière mais qui ne nous « impactait » (comme on dit aujourd'hui) pas réellement. Il y a là un réel de la guerre dont nous faisons l'économie : la guerre étant réduite pour nous à des images diffusées par la télévision et à des discours que nous pouvons lire dans les journaux. Sans doute faut-il ajouter que je parle ici essentiellement de la Belgique (et peut-être encore plus spécifiquement de moi, de ce refoulement dont je parlais en commençant). En France, j'imagine que la guerre d'indépendance de l'Algérie a marqué fortement l'après-guerre. La Belgique n'a rien connu de tel, même lors des « troubles », des « émeutes » qui ont eu lieu en 1959, immédiatement avant l'indépendance de notre colonie. Jamais nous n'avons parlé de guerre coloniale. Nous avons très rapidement – en moins d'un an - accordé l'indépendance au Congo. J'ai l'impression que nous nous en sommes débarrassés. S'en est suivi un blocus complet : on n'en a plus parlé !

Comme vous le voyez, ce n'est pas vraiment glorieux. Mais si je vous en parle, c'est parce que ma conviction est que la manière dont les Belges ont géré ces événements n'est pas sans rapport et avec leur propre histoire qui n'a jamais abouti à la constitution véritable d'une nation, et en conséquence, avec la façon dont jamais nous n'avons jamais véritablement pensé une politique d'« intégration » des immigrés. Et cela ne me paraît pas sans rapport avec ce que nous vivons aujourd'hui et que nous appelons le terrorisme. Tout récemment, après les attentats du 22 mars de cette année, un professeur de philosophie de l'Université libre de Bruxelles écrivait dans la presse un article qu'il intitulait : « Les islamistes sont les seuls responsables, point barre ! ». Une telle réaction, qui signe une position paranoïde, signe aussi l'incapacité d'une véritable rencontre avec l'autre. C'est le symptôme du mur mitoyen dont Charles Melman nous a souvent parlé qui fait de l'autre, au mieux un étranger, au pire un ennemi. D'ailleurs le terme « intégration », dont certains dénoncent naïvement l'échec, n'est-elle pas elle-même une autre stratégie de refus de l'autre qui est appelé à devenir le même. Pour que nous puissions envisager une autre manière de faire avec l'autre, une autre politique de l'autre, il aurait fallu que nous puissions envisager de perdre quelque chose de notre identité, de notre culture. Ce qui, me semble-t-il, n'a jamais été envisa-

gé. Je ne dis pas qu'il s'agit de « perdre notre identité », d'y renoncer, mais seulement un « petit bout ». Par quoi cela a à voir avec la castration et la crispation identitaire peut se lire comme une défense contre cette même castration.

J'ai eu récemment une discussion avec Jean-Pierre Lebrun à ce propos. Il me faisait remarquer que ma position quant à cette politique d'accueil de l'autre que je préconisais, péchait peut-être par une volonté de mettre l'indigène et l'étranger sur le même pied : tous deux avaient à perdre quelque chose. Et que donc cela ne prenait pas en compte la disparité des places et le jeu du pouvoir. Il est vrai que mon souhait de voir mise en place une politique d'accueil qui ne serait pas d'assimilation, d'intégration, ne peut pas ignorer ce qu'il en est de cette disparité des places. Mais serait-il impossible de penser que le pays d'accueil, sans renoncer à sa culture, invite les « autres » à un travail de construction d'une culture nouvelle, métissée ? Mais peut-être ne faut-il pas parler de « politique » au sens d'une procédure active et volontariste. Mais plutôt d'une disposition d'esprit qui ne peut déployer ses effets que sur le long terme. Je reste toutefois persuadé qu'une telle démarche ne peut être possible que si l'accueillant accepte de « perdre » quelque chose. C'est d'ailleurs cette même « perte » qui me paraît indispensable pour assurer une transmission entre les générations. Car nos enfants sont aussi des autres au travail de la réinvention de ce qu'ils ont reçu de nous. Accueil de l'autre et transmission me paraissent participer de la même logique qui n'est pas celle de l'intégration (au sens de l'injonction à devenir le même). Oserais-je vous dire que l'intégration, au sens d'assimilation n'est sans doute que l'envers du terrorisme auquel elle fait le lit ?

Mon propos peut vous sembler excessif, mais il est indispensable de poser ce genre de questions au jour d'aujourd'hui où le réel de la guerre et de la violence nous a rattrapés. « Nous sommes en guerre » a déclaré Manuel Vals au lendemain des attentats de Paris de novembre 2015. Déclaration reprise par notre premier ministre belge après les événements meurtriers du mois dernier, à Bruxelles.

Il y a sans doute quelque chose de juste dans ce que j'entends là comme une nomination. Comme vous le savez, toute nomination a un effet performatif. Nommer « guerre » ce qui nous arrive, ce qui nous frappe de plein fouet, c'est aussi le référer, ce réel, à ce que nous avons déjà rencontré et que nous avons tenté d'apprivoiser par la médiation des discours, à savoir : un affrontement entre états. C'est la définition « classique » de la guerre qui était et est encore du ressort des états. Rappelez-vous Clausewitz qui affirmait que la guerre, était la continuation de la politique par d'autres moyens. L'État islamique, Daesch, ne s'y est pas trompé qui, en revendiquant ces (et non ses) actions, y trouve une sorte de légitimation en tant qu'État. Nous reconnaître en guerre, c'est aussi reconnaître, paradoxalement, Daesch comme un état qui nous aurait déclaré la guerre. D'où l'importance de sa stratégie de communication, spécialement via ce qu'on appelle aujourd'hui « les réseaux sociaux ». La « Libre Belgique » du samedi 2 avril 2016 titrait sur son site internet : « Twitter est la pierre angulaire de la stratégie de communication de l'État Islamique ». D'où aussi la légitimité de notre engagement dans des actions militaires au Moyen Orient.

Et pourtant, nous pourrions nous interroger sur la nature de ce terrorisme qui nous frappe. Sommes-nous bien inspirés de le nommer « guerre » ? Y

a-t-il vraiment synonymie entre « guerre » et « terrorisme » ? Il me semble qu'il faudrait avancer que le terrorisme est, c'est le moins qu'on puisse dire, une forme radicalement nouvelle de guerre entendue comme le lieu de déferlement de la violence étatique. Et que cette « nouvelle guerre » qui se déploie dans un monde (un « autre monde ») marqué par la déliquescence des États, est sans doute à mettre en relation avec le fait que, dans l'après-guerre où nous avons été bercés d'un « plus jamais ça », nous sommes passés dans un autre monde tout entier vectorisé par un individualisme exacerbé dont le premier effet a été d'ignorer, voire de dénier les conséquences de notre condition de parlêtre, de notre enclage dans le langage. Et cela dans le but de promouvoir une jouissance sans limite. D'où ma question : cela pourrait-il nous permettre de comprendre quelque chose de ce qui nous arrive aujourd'hui ?

Pour instruire cette question, je commencerai par esquisser ce qu'il en est de notre monde contemporain, de ce « nouveau monde » dans lequel, nolens volens, nous sommes pris. Ce monde que nous pourrions peut-être appeler « d'après guerre ». Ou peut-être même « d'après l'après-guerre »

« D'un monde à l'autre ». C'est une expression que je reprends à ici Jean-Pierre Le Goff, dans son dernier ouvrage *Malaise dans la démocratie*<sup>1</sup>. C'est le titre qu'il donne à son introduction. Je voudrais rappeler rapidement l'essentiel de son argumentation qui, pour être essentiellement sociologique, n'en est pas moins instructive, même pour des psychanalystes. D'ailleurs, quand je vous parle d'une analyse sociologique, c'est un peu trop rapide. Le Goff lui-même s'en explique dans son introduction :

1, Stock, 2016.

« Ma position en tant que sociologue est d'un genre particulier. Elle ne consiste pas à se situer à distance des phénomènes étudiés et je n'entends pas non plus me placer en surplomb et embrasser du regard le déroulement global de l'histoire pour y déceler un sens caché. J'entends plus modestement partir de manifestations problématiques de notre présent pour essayer d'en saisir la signification de l'intérieur tout en en discutant le bien-fondé. Cette démarche implique une sorte d'immersion dans une « chair de l'histoire » qui forme un univers de significations dans lequel le sociologue est inséré et avec lequel il entre en dialogue et confrontation. »<sup>2</sup>

2, Idem, p. 21

Vous entendez bien là quelque chose qui nous rappelle l'enseignement de Lacan : d'une part, le fait qu'il n'y a pas de métalangage, donc pas de « position de surplomb » ; d'autre part, ce que Lacan a appelé les « discours » comme ce qui forme les différents modes des rapports sociaux. Sans oublier ce que Le Goff nomme les « manifestations problématiques » à partir desquelles il travaille et qui ne sont pas sans faire penser aux actes manqués, c'est-à-dire ce qui vient à déroger à la norme sociale.

Quelques lignes plus loin, Le Goff ajoute que son approche qu'il nomme « critique » qui « ne manquera pas d'apparaître pessimiste à beaucoup » ne doit pas être entendue comme l'annonce de l'entrée « dans une ère de décadence inéluctable contre laquelle on ne peut rien. » Il s'agit au contraire

« d'affronter des réalités déstructurantes... Qu'on tend à dénier ou à esquiver au nom d'un optimisme de façade, ou plus simplement par peur d'être catalogué comme un ancien ou un nouveau « réactionnaire » par un petit milieu de plus en plus coupé des réalités. »<sup>3</sup>

3, Ibidem, p. 22

Je me permets ici de vous faire remarquer que cette démarche d'un sociologue recoupe en de nombreux points, l'effort d'un certain nombre d'analystes, dont quelques-uns de l'Association freudienne de Belgique (dont je suis), membres de l'ALI, sous l'impulsion de J.P. Lebrun et avec l'appui de C. Melman. Ils tentent de penser ce qu'il en est de la psychopathologie de notre temps. Nous sommes régulièrement taxés de « réactionnaires » par des collègues « orthodoxes » et même lacaniens. Il ne s'agit pas pour nous de rêver à un retour nostalgique au monde ancien, mais de penser, sans complaisance, les impasses que l'on veut nous faire prendre pour du progrès. Et dans ce travail, je suis persuadé que les outils qu'a forgés Lacan, à la suite de Freud, nous le permettent. Lacan qui sur bien des points qui nous préoccupent aujourd'hui, nous a devancés.

4, Ibid., p. 13

L'hypothèse centrale de J.P. Le Goff est, me semble-t-il, que le malaise qui caractérise notre monde contemporain ne peut pas s'expliquer uniquement par des modifications économiques liées à la fois à la mondialisation et au néolibéralisme qui en seraient le fondement. Il faut « *mettre en lumière le soubassement culturel et sociétal sur lequel il repose* »<sup>4</sup>. Et quand Le Goff parle de « sociétal » il entend autre chose que les différences de classes ou de situations sociales. Il vise la culture dans sa dimension anthropologique, c'est-à-dire :

5, Ibid., p. 14.

« un ensemble d'idées de représentations, de valeurs, d'affects qui imprègnent plus ou moins consciemment la société. Elles mettent en jeu des conceptions différentes de la vie individuelle et collective, des façons de concevoir la condition humaine, le rapport à la nation et à la civilisation dans lesquelles on vit »<sup>5</sup>.

6, Ibid., p. 15

Et d'amener le concept que je trouve tout à fait pertinent d'« *insécurité culturelle* » qu'il fait équivaloir à « *l'insécurité identitaire* ». Ce qu'il commente en faisant remarquer que « *plus fondamentalement (...) la façon de concevoir l'existence individuelle et collective n'est pas le simple effet d'une détermination sociologique [j'ajouterais : ni même économique], elle implique un choix individuel et collectif plus ou moins conscient...* »<sup>6</sup>. Et c'est précisément de la difficulté, voire de l'impossibilité de faire ce choix que découle ce qu'il appelle l'insécurité culturelle et identitaire. Et il fait un pas de plus en indiquant ce que je pense être la cause même de ce choix difficile et impossible, à savoir : le développement d'un nouvel individualisme, celui que l'on retrouve dans toutes les difficultés contemporaines, nous dirions peut-être dans tous les symptômes qui fleurissent dans les champs de notre vie sociale : le monde du travail, de l'éducation, de la culture et de la religion, pour ne citer que ceux qu'examine Le Goff dans son travail.

7, Cf. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835), Gallimard 1961.

8, JP Le Goff, op.cit. pp. 16 et 17. Vous entendez que cela recoupe tout-à-fait ce que j'évoquais plus haut de la dimension de la transmission.

Ce « *nouvel individualisme contemporain* », qui trouve son origine dans le mouvement d'émancipation de l'individu qui participe de l'avènement de la démocratie moderne<sup>7</sup>, a paradoxalement détricoté cet individualisme moderne en le poussant à l'extrême et, par là,

« l'a fait basculer dans un déséquilibre et une déliaison qui rendent problématique le rapport que l'individu entretient avec ses semblables, avec le pays et ses institutions, avec l'héritage culturel et politique dans lequel il s'inscrit »<sup>8</sup>.

Bref avec ce que Lacan nomme le « collectif » en le définissant de la sorte : « *Le collectif, c'est le sujet de l'individuel* »<sup>9</sup>.

Comment comprendre cette formule, cette équation lacanienne que je vous proposerais d'écrire : Coll. ↔ Individuel / S. Ce qu'il conviendrait de lire : le collectif est l'effet direct de la subversion de l'individuel par le sujet, lui-même effet du signifiant. Pas seulement l'effet, mais aussi la condition pour qu'il y ait du sujet. Cela est exactement aux antipodes d'une conception du collectif comme rassemblement, ensemble d'individus, d'éléments. Le collectif ne rassemble pas des « *in-dividus* », mais des « *dividus* », si je peux me permettre ce néologisme pour désigner les sujets barrés, c'est-à-dire divisés. Mais on pourrait également parler de « *dividendes* ». Ce qui ne serait pas sans intérêt (c'est le cas de le dire !) puisqu'il nous amènerait, ce terme, à partir de sa signification première qui est celle de « ce qui doit être divisé », du latin « *dividendum* », à son usage actuel en économie où il désigne les intérêts qui doivent être partagés. En d'autres termes, plus lacaniens, la jouissance dont la loi phallique règle le partage. Les analystes auraient intérêt à entendre plus subtilement ce qui en est de l'économie et dépasser une vision qui serait réduite à la production de biens et de services, ainsi qu'aux flux financiers, pour penser l'économie dans sa dimension de jouissance. Que disons-nous quand nous déclarons notre intérêt pour une chose ou une autre, sinon que notre jouissance y est engagée.<sup>10</sup>

Mais revenons à ce nouvel individualisme contemporain dont la caractéristique est précisément de faire l'impasse sur la dimension du sujet (effet du signifiant) et donc de ne penser le collectif que comme un ensemble d'individus, d'unités qui n'ont que faire de ce que Le Goff nomme la dimension culturelle et que Lacan dirait, me semble-t-il, hors discours. On peut évidemment penser que cela serait une conséquence d'une économie ultralibérale. Soit ! Mais, comme je viens de le dire, il convient de prendre toute la mesure de cette « nouvelle économie » qui n'est pas autre chose qu'un dispositif très particulier de réglage de la jouissance que Charles Melman a tenté de décrire cliniquement dans deux livres d'entretiens avec Jean-Pierre Lebrun. Le premier : *L'homme sans gravité* et son sous-titre : *Jouir à tout prix*<sup>11</sup>. Je trouve ce sous-titre particulièrement bien choisi car l'objectif de « jouir à tout prix », c'est-à-dire finalement : sans rien perdre, sans que rien ne soit soustrait à cette jouissance. Cela ne peut que produire un « sujet sans gravité », un sujet qui n'est pas soumis à cette force de gravité qui régit tous les « corps » et les soumet à la pesanteur, c'est-à-dire à ce qu'ils tombent. Si rien ne tombe, même pas une petite livre de chair alors, peut-être, peut-on espérer la jouissance toute. Ce qui a pour conséquence de mettre en place cette nouvelle économie psychique dont « le moteur n'est plus le désir mais la jouissance ». Charles Melman poursuit sa réflexion dans le second livre : *La nouvelle économie psychique, La façon de penser et de jouir aujourd'hui*<sup>12</sup>. Je le cite :

« Ce que nous n'avions pas prévu dans *L'homme sans gravité*, c'est que la crise économique actuelle allait être l'expression sociale de cette dérégulation dont nous parlions, c'est-à-dire le fonctionnement sans limite et sans restriction d'une économie de l'échange. »<sup>13</sup>

9, J. Lacan, « *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée, Un nouveau sophisme* » (1945), in *Écrits*, 1966, pp. 197 à 213. En fait, cette citation de Lacan se trouve dans la dernière note du texte, note qui a été ajoutée à ce texte de 1945 au moment de la publication des *Écrits* (1966).

10, À ce propos, on pourra se référer à l'ouvrage récent de René Major, *Au cœur de l'économie, L'inconscient*, Galilée, 2014. Et évidemment, Pierre Bruno, *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*, Erès, 2010. Publié chez Denoël en 2002.

11, Denoël en 2002.

12, Erès en 2009

13, Ibidem, 4ème de couverture.

Tout cela vous est certainement familier, mais je voulais le rappeler pour mémoire. J'en viens, après avoir tenté de pointer ce qui me paraît l'essentiel de cet « autre monde », de ce « nouveau monde », à ce qui serait une des figures importantes que prend aujourd'hui la violence guerrière, à savoir le terrorisme. Pour tenter de la penser dans la foulée de ces bouleversements qui, je le rappelle une fois encore, s'ils s'inscrivent dans la foulée d'une économie sans limite, ne sont évidemment pas sans une nécessaire répercussion sur les subjectivités.

Dans la conférence qu'il a donnée à propos de ce qu'il nomme « les tueries du 13 novembre » et qu'il a été publié sous le titre *Notre mal vient de plus loin*<sup>14</sup>, Alain Badiou après avoir dressé le paysage de la répartition des richesses induite par le néolibéralisme, constate les effets sur les populations qui se distribuent de la manière suivante :

14, Fayard, collection *Ouvertures*, 2016. Il serait très intéressant de rapprocher cette économie de l'échange sans limite de l'économie maternelle qui est fondée sur le don et non sur la castration. Ce qui permet un amour sans condition.

- Une oligarchie planétaire qui représente à peu près 10 % de la population. Cette oligarchie détient (...) 86 % des ressources disponibles
- Une classe moyenne, soit 40 % qui se partagent, péniblement, 14 % des ressources mondiales
- Et enfin les 50 % restant ne possèdent rien. Et qui donc ne sont comptés pour rien.

Quelles conséquences de cette mise en forme du monde actuel qui, comme vous le voyez, ne passe plus par les États puisqu'elle est transnationale, mondialisée ? Ce qui nous importe ici, c'est l'effet désastreux de cette mise en forme du monde sur les sujets qui, dans cette partition du monde, ne possèdent plus rien, ne comptent pour rien et donc n'ont plus la possibilité de participer au débat collectif, toute chose étant déjà réglée par l'oligarchie et la classe moyenne. Ils sont, il faut le dire, hors social, hors collectif, dans l'impossibilité de se rattacher à une quelconque identité. Rappelons-nous ce que JP Le Goff nommait « l'insécurité identitaire ».

15, Il a signé en 2014 (chez Fayard) un ouvrage intitulé *Les hommes en trop*. Titre qui résonne parfaitement avec l'analyse d'Alain Badiou.

16, Nous pourrions croiser cette analyse avec les réflexions de Frédérique Ildefonse dans son ouvrage intitulé *Il y a des dieux*, PUF, 2012. Plus particulièrement les quelques pages où elle avance qu'aujourd'hui, « le travail est notre seul rite, la consommation notre seule fête » (pp. 113 à 118).

17, Ibidem, pp. 49 et ss.

18, Je serais d'avis que c'est sur ce point précis que l'approche psychanalytique – spécialement celle proposée par Lacan, pourrait apporter quelques lumières, quelques éléments de réponses à la question de savoir quel autre monde pourrions penser et proposer à nos contemporains.

Dans un reportage produit par Arte et diffusé par la RTBF, le mercredi 13 avril 2016 et qui portait sur la fin des chrétiens dans le Moyen-Orient actuel, un fin observateur, historien des religions, Jean-François Colosimo<sup>15</sup> faisait remarquer très justement que dans le Moyen Orient actuel, l'identité est en panne : elle ne pouvait plus être que folklorique ou meurtrière. Je pense que, mutatis mutandis, nous pouvons dire la même chose du monde contemporain où la seule façon d'exister, c'est le travail et la consommation<sup>16</sup>. Si vous êtes au chômage et que vous n'avez plus les moyens de dépenser en consommant, vous n'êtes plus rien d'autre, au mieux, que l'objet de ce que l'on nomme, d'un bel euphémisme, « l'aide sociale » et que l'on ferait bien d'appeler par son nom : la dépendance sociale. Panne d'identité dont certains se contentent, voire en profitent, et par rapport à quoi d'autres se révoltent.

« Qui sont les tueurs ? » interroge Alain Badiou<sup>17</sup>. Sa réponse est radicale Ce sont des « jeunes fascistes », au sens qu'il donne à cette appellation « fascisme », à savoir « une subjectivité réactive » au contexte capitaliste et mondialiste que nous connaissons. Nous pourrions dire, avec Lacan : une mise en acte réactive au discours capitaliste. Elle est, cette subjectivité réactive, fait remarquer A. Badiou, « *intracapitaliste* », parce qu'elle ne propose aucune autre structure du monde, aucun autre discours<sup>18</sup>. Elle est une sorte de

protestation adressée au capitalisme qui n'est pas en mesure de tenir ses promesses. Je cite A. Badiou :

« En se fascisant, le déçu du désir d'Occident devient l'ennemi de l'Occident parce qu'en réalité son désir d'Occident n'est pas satisfait. Ce fascisme organise une pulsion agressive, nihiliste et destructrice parce qu'il se constitue à partir d'une répression intime et négative du désir d'Occident. Il est largement un désir d'Occident refoulé, à la place de quoi vient se situer une réaction nihiliste et mortifère dont la cible est précisément ce qui était l'objet du désir. On est dans un schéma psychanalytique classique. »<sup>19</sup>

19, A. Badiou, op.cit., p. 45.

La référence à la psychanalyse que mobilise Badiou peut nous paraître un peu courte et parce que, s'appuyant sur une approche positive du désir et de son objet, elle fait l'impasse sur la négativité qui habite le désir humain. À savoir le désir causé par un manque dont Lacan a pris la peine de déplier toute la complexité à travers la privation, la frustration et la castration. On peut rappeler ici que, dans le séminaire *L'identification* (1961-1962), Lacan a fait une lecture de ces trois instances qui ne sont pas autre chose que les trois temps de la mise en place du désir. Il reprend d'ailleurs un tableau qu'il avait déjà proposé auparavant, dans le séminaire sur *La relation d'objet* (1957) pour établir les trois modalités du manque. On peut y lire, dans ce tableau, l'intrication des trois registres du Réel, du Symbolique et de l'Imaginaire. C'est cette complexité qui rend compte, par le nouage borroméen des trois registres de la constitution même du sujet du désir.

Quand A. Badiou parle du « désir d'Occident », il ne parle pas du désir tel que tente d'en rendre compte la psychanalyse lacanienne, mais de l'envie, celle qui taraude Saint Augustin quand il contemple son frère puîné au sein de sa mère. C'est d'un objet positif qu'il parle, quelque chose dont il est attendu qu'il nous permette une jouissance pleinement satisfaisante. Nous ne sommes pas là dans l'ordre du désir mais dans l'ordre de la jouissance et d'une jouissance que nous imaginons pleinement satisfaisante que nous procurerait cet objet que nous « envions » dans la mesure où nous en sommes réellement privés. Si le sujet persiste dans cette envie, il est évident, dans quelques circonstances que ce soit, qu'il sera affronté à la frustration. Cette dernière, comme nous l'a enseigné Lacan, est une expérience imaginaire, dont l'acteur est symbolique et l'objet réel. Ou à le dire encore autrement : un sujet est affronté par l'action du Symbolique à s'imaginer (I) privé d'un objet réel (R) : le sein.

Quand A. Badiou parle de ces jeunes « fascistes » en les nommant des « déçus du désir », quand il réfère leur mécanisme désirant au « schéma psychanalytique classique », nous pourrions entendre qu'il s'agit là de quelque chose qui s'apparente à une structure hystérique : l'hystérique est bien celle ou celui qui clame sa déception de voir défaillir le Maître auquel elle (ou il) adresse sa demande de savoir. Pourtant, il ne me semble pas que ce soit à partir de ce registre de la névrose hystérique que nous pouvons, du point de vue qui est le nôtre, dire quelque chose de pertinent sur le terrorisme dont nous venons de faire l'expérience douloureuse. Parce que le « terroriste » n'adresse pas au Maître une demande de savoir mais de jouissance. De plus, le terroriste ne semble pas être capable d'une mobilité qui lui permettrait, comme l'hystérique, de changer de maître dans l'espoir de trouver enfin celui qui pourra répondre à sa demande. Il semble plutôt dans la réaction violente vis-à-vis d'un maître qui ne lui fait pas don de la jouissance qu'il réclame. Il ne s'agit



pas d'un maître qui est défaillant, c'est-à-dire marqué par la castration, mais plutôt d'un Père imaginaire tout-puissant qui ne cède rien, qui garde pour lui tous les objets de jouissance. Ce qui le mènera au meurtre, non pas symbolique, mais réel de ce père.

C'est pourquoi, je vous propose de trouver un autre appui pour penser analytiquement le terrorisme que nous connaissons. Autre appui que le discours psychanalytique peut nous fournir dans ce qu'il permet d'articuler de l'adolescence<sup>20</sup>.

Charles Melman, dans un article déjà ancien<sup>21</sup>, a abordé cette problématique d'une manière qu'on ne peut plus claire. L'adolescence, propose-t-il, est une « crise psychique » particulière qu'il qualifie d'économique :

« C'est le moment où le sujet, où un sujet ne trouve pas la place de sa jouissance. Et cela par opposition à l'âge adulte pour qui cette place est acquise. L'adulte est celui qui est installé dans l'habitude et la répétition. Mais cela se paie d'un prix, celui de l'acceptation d'une jouissance qui est déficitaire. À laquelle il manque un bout. Bref une jouissance castrée. »

On comprendra bien que l'adolescent qui se trouve au seuil de la vie adulte, au seuil de cette jouissance dont il a pris la mesure déficitaire, ne puisse se poser la question de savoir si cela en vaut la peine parce que, au fond, « ce dans quoi on l'invite à entrer, la scène du monde sur laquelle on l'invite à se produire » ne lui apparaît pas vraiment *idéale*. Et Melman de faire remarquer que cette dimension de l'idéal, ça veut dire quelque chose de très précis dans la psychanalyse : *l'idéal c'est ce qui n'a pas été marqué par la castration*. On pourra sans doute avancer que l'adolescent est dans la nostalgie de ses jeux d'enfant où il peut faire « comme si », « on disait que », c'est-à-dire sans que ça ne porte à conséquence (même quand il fait des bêtises, ses parents pourront facilement l'excuser : ce n'est qu'un enfant !). Et par conséquent, il est aussi dans la réticence à entrer dans un monde où il devra « payer » sa place, où, d'emblée, il sera en dette. Il devra désormais, s'il accepte d'entrer dans le monde des adultes, renoncer à l'idéal et se soumettre à toute une série de contraintes qui scandent la vie des adultes. C'est à ce prix qu'il pourra participer à la vie collective.

Mais, comme le fait encore remarquer Charles Melman, il y a encore autre chose.

« L'adolescence est précédée de ce que l'on nomme une période de latence durant laquelle l'enfant doit renoncer à l'activité sexuelle. [C'est pour plus tard, quand il sera grand. Pour l'heure, il n'est pas à la hauteur. Je proposerais un pas de plus : ce qui est vrai pour l'activité sexuelle, l'est tout autant pour la prise de parole, pour le savoir qui signe l'appartenance à la communauté des adultes] Le plus souvent, l'enfant accepte ce moment de latence (notez que c'est de moins en moins le cas ; pour s'en convaincre il suffit d'écouter le discours psychopédagogique qui vise à mettre l'enfant au centre de l'action éducative ; aujourd'hui ce sont les enfants qui parlent et les parents qui se taisent !). Et si l'enfant accepte cette privation, c'est parce qu'il se soutient de la promesse que plus tard il pourra faire l'amour, avoir accès à la parole et au savoir. Bref, il sera comme les grands. La privation qui caractérise la période de latence sera levée : « une fois que je serai grand... j'aurai tout ce qu'il faut. » (...) « Or voilà que l'adolescence va se traduire pour lui comme ce moment de déception pour constater qu'il a été trompé. »

20, Ce terme a une longue histoire en français, mais ce n'est que récemment au XXe siècle qu'il désigne cette classe d'âge qui précède l'âge adulte.

21, C. Melman, « *Les adolescents ont toujours affaire au Minotaure* », dans *Clinique psychanalytique et lien social*, Bruxelles, Bibliothèque du Bulletin Freudien, pp. 123 et ss. L'article est la transcription d'une intervention à Namur en mars 1988.

Mais sur quoi porte cette déception ? Bien évidemment sur la réalisation de la promesse. Mais cette promesse, il a pu entendre qu'elle portait sur *l'idéal*, cet idéal qu'il attendait voir se réaliser. Mais cette promesse qui lui a été faite, ne portait pas, comme il a pu le croire, et c'est là le malentendu, sur la levée pure et simple de la privation caractéristique de la période de latence. Elle portait sur quelque chose de beaucoup plus complexe : quand tu seras grand(e), tu seras un homme ou une femme, mais sous la condition de la castration. Bref la promesse n'était simplement promesse d'un don.

Je vous cite C. Melman à ce propos :

« Il ne suffit plus, cet instrument [Dans le contexte de l'intervention de C. Melman, il s'agit de l'instrument de la jouissance sexuelle, mais, comme je viens de le proposer, pour ne pas en rester d'une manière trop restrictive à Freud, je propose de laisser l'indétermination flotter autour de cet « instrument » qui pourrait tout aussi bien être celui du langage] de l'avoir pour pouvoir en posséder l'exercice, mais que le procès de l'accès à la sexualité [et à la parole] se fait de façon beaucoup plus complexe et qu'à ce moment-là, un fossé, un hiatus pour lui se creuse entre d'une part cette position d'idéal qui jusque-là lui servait de support, de support à la promesse qui lui était faite, c'est-à-dire d'un accès qu'il pourrait avoir à cet idéal une fois qu'il serait grand et la découverte que son entourage, que ses propres parents seraient eux-mêmes en rupture à l'égard de celui-ci, c'est-à-dire que finalement, il n'aurait rien à en attendre : voire qu'il ne pourrait pas s'appuyer sur eux pour se tenir et qu'il serait donc obligé d'aller chercher éventuellement ailleurs. »<sup>22</sup>

22, C. Melman, Op.cit., p. 127.

Chercher ailleurs et peut-être même inventer une socialité nouvelle, socialité qui tentera de se construire hors castration. Ce sera une société de frères, égalitaire,

« un système d'échange entre participants qui est fondé sur le don réciproque, (...) un système d'échanges qui n'a plus rien à voir avec la dureté et la cruauté de notre échange social à nous [les adultes]. (...) C'est une socialité où tout le monde est semblable »<sup>23</sup>. Ce qui ne vaut pas dire qu'il n'y a pas de chef, mais ce chef ne relève pas d'une nomination institutionnellement réglée, un chef qui ne vaut que par sa place dans le Symbolique. Au contraire, il n'existe que dans l'imaginaire, servant « de référent au titre d'idéal, c'est le plus valeureux, c'est celui qui témoigne justement que par ses qualités il échapperait à la castration. »<sup>24</sup>

23, C. Melman, Op.cit., p. 128

24, idem.

Voilà donc une fois encore cette figure de l'idéal qui semble bien être centrale dans la problématique du sujet adolescent. Figure de l'idéal auquel il ne peut ou ne veut renoncer, vu le prix qu'il y a à payer. Deux stratégies s'offrent alors à lui, selon qu'il s'engage ou non dans un transfert vis-à-vis de l'idéal, c'est-à-dire vis-à-vis du « chef » qui incarne cet idéal :

1. Soit, dans le premier cas, appuyé sur cette fragile référence à un chef (fragile parce que de l'ordre de l'imaginaire), il décide de tenter l'expérience d'un « vivre ensemble »<sup>25</sup> avec d'autres et d'un vivre de manière telle :

- qu'il lève le « malaise de la culture »,
- qu'il promet une manière strictement égalitaire, sans aucune disparité des places,
- et qu'il rende la circulation des biens beaucoup plus fluide vu

25, Cette expression « vivre ensemble » qui est aujourd'hui très fréquemment utilisée sous une forme substantivée ( *le vivre ensemble* ), signe, me semble-t-il, une tendance à ne plus parler d'un social, d'une société préexistante à l'individu, pour ne l'envisager que comme la pure conséquence d'un contrat social, dans un présentisme qui nie l'histoire.

26, Comme nous l'avons dit plus haut, cette économie du don spécifie le rapport à la mère, alors que celle de la dette, celle de la castration relèvera de la fonction paternelle.

que cette circulation des biens se fait dans le registre du don<sup>26</sup>. Ce qui a pour conséquence que, mus par un tel idéal de libéralisation des échanges (on connaît le libre-échange), ces groupes d'adolescents peuvent facilement donner dans la délinquance :

« dans ses biens. Les biens sont là et si on ne vous les a pas donnés... quand il n'y en a pas (de biens disponibles), eh bien on les vole. (...) On les vole pourquoi ? Parce qu'on, estime que c'est dû. Aucune culpabilité là autour. On estime que c'est simplement une promesse qui n'a pas été tenue. (...) Avec ce sentiment que le monde est tricheur, que le monde est trompeur et qu'il s'agit simplement de rentrer dans ses biens. Les biens sont là et si on ne vous les a pas donnés, vous allez les chercher. »<sup>27</sup>

27, C. Melman, op.cit., pp. 128 et 129.

2. Soit, dans le second cas, sans aucune attache transférentielle, s'estimant abandonné par l'Autre qui n'a pas tenu sa promesse, il opère un retrait du social, une sorte d'anachorèse qui peut être plus ou moins important qui témoigne qu'il n'a plus rien à attendre de l'Autre. Que l'instance Idéale l'a complètement trompée. La pente mélancoliforme n'est pas loin.

Voici, résumé dans ses grandes lignes, le tableau des enjeux que l'on peut repérer de l'adolescence, de ce moment éminemment critique où l'adolescent est précipité par la faillite de l'idéal.

Reste la question de savoir si une telle référence à l'adolescence peut nous instruire dans le terrorisme contemporain dont nous sommes frappés. Je pense que oui. Mais pour bien le saisir, il faut, me semble-t-il, replacer l'adolescence dans ce qui la spécifie dans le monde actuel. Non plus seulement sa structure psychique, mais les effets, sur cette structure, de cet individualisme radical qui caractérise nos sociétés occidentales.

Nous avons eu, tout dernièrement, à l'AfB (ALI Belgique), deux événements tout à fait intéressants et qui n'étaient pas sans rapport avec ce que nous tentons d'approcher ce soir. D'abord une journée de travail, en association avec l'EPHEP sur la question des rites. Pour constater qu'aujourd'hui les rites, du moins dans leur forme traditionnelle d'écriture des moments de passages de l'existence, n'existent pratiquement plus. Un intervenant a même avancé l'hypothèse que le seul rite qui nous reste, c'est la consommation telle qu'elle se règle dans les temples des supermarchés. Second événement : une rencontre avec deux collègues parisiens, membres de la Société de psychanalyse freudienne, autour précisément de l'adolescence. Il s'agissait de Tristan Garcia-Fons et Jean-François Solal qui viennent de publier *L'événement juvénile dans la cure de l'adolescent et de l'adulte*<sup>28</sup>. Ce concept de juvénile, ils le définissent comme l'événement du surgissement d'un Réel nouveau que l'adolescent se devait de nommer et par là de s'approprier. On peut noter que, dans les sociétés traditionnelles, un tel passage est précisément effectué dans et par un rite.

28, PUF, 2016.

Ces remarques concordent parfaitement avec la manière dont Charles Melman termine l'article auquel je me suis référé, en mettant en évidence ce qui fait défaut dans notre culture.

Je vous le cite une dernière fois :

« ce qui fait défaut, c'est quoi ? Pour que l'adolescence ne soit pas... pour qu'il n'y ait pas ces risques de marginalisation, (...) c'est quelque chose de très simple : ce qui fait défaut, c'est **la sanction symbolique** [c'est moi qui souligne] qui viendrait simplement repéré au jeune son statut. Son statut de quoi ? Son statut d'ayant droit à l'entrée dans le monde adulte, c'est-à-dire du même coup à la vie sexuelle. »<sup>29</sup>

29, Op.cit., p. 131.

Cette « sanction symbolique » allait de soi dans les cultures grecque et romaine, pour ne pas parler des cultures traditionnelles. Ce n'est plus le cas aujourd'hui :

« Il est intéressant de constater qu'un trait majeur de notre culture, c'est précisément de laisser au sujet la responsabilité de son engagement dans la vie sexuelle parfois même d'ailleurs à l'encontre des réactions familiales, voire sociales qui peuvent vouloir s'y opposer, donc de lui en laisser la responsabilité »<sup>30</sup>

30, Idem, p. 132.

On comprend donc que dans une telle conjoncture, l'adolescent, en manque de rite de passage qui viendrait sceller cette « sanction symbolique » puisse être très sensible à une reconnaissance imaginaire de la part d'un père tout aussi imaginaire qui non seulement soulage le sujet d'une culpabilité liée à l'exercice d'une jouissance volée, mais l'incite, en la justifiant, à aller jusqu'au bout de cette jouissance. Et le bout, nous le savons, ne peut être que la mort. Une pulsion de mort qui cesse d'être une pulsion puisqu'elle atteint son but. En signant son exil définitif du monde des signifiants pour se perdre dans le Réel.

Le recruteur de « djihadistes » n'est pas sans affinité avec le « dealer » qui sait ce que l'autre demande pour l'avoir dans la poche. Et je terminerai ces quelques notes sur cette étrange guerre qui n'en est pas vraiment une, en vous citant Bernard-Marie Koltès, dans cette pièce de théâtre intitulée *Dans la solitude des champs de coton* qui est le récit d'un dialogue entre le dealer et le client. Le texte commence par la proposition du dealer au client :

« Si vous marchez dehors à cette heure et en ce lieu, c'est que vous désirez quelque chose que vous n'avez pas, et cette chose, moi, je peux vous la fournir ; (...) c'est que j'ai ce qu'il faut pour satisfaire le désir qui passe devant moi et c'est comme un poids dont il faut que je me débarrasse sur qui-conque, homme ou animal qui passe devant moi. »<sup>31</sup>

31, Bernard-Marie Koltès,  
*Dans la solitude des champs de  
coton*, Paris, Minuit, 1986, p. 9.

Et ce même texte se termine par cet échange :

« LE CLIENT  
Méfiez-vous du client : il a l'air de chercher une chose alors qu'il en veut une autre, dont le vendeur ne se doute pas, et qu'il obtiendra finalement  
(...)  
LE DEALER  
... Je ne souhaite pas me battre contre vous.  
LE CLIENT  
Je ne crains pas de me battre mais je redoute les règles que je ne connais pas.  
LE DEALER  
Il n'y a pas de règles ; il n'y a que des moyens ; il n'y a que des armes. »<sup>32</sup>

32, Idem, pp. 59 et 60.

Pour conclure définitivement, je vous proposerais une dernière remarque, un peu provocante mais qui devrait nous inciter à poursuivre notre travail à propos de cette clinique contemporaine à laquelle nous sommes tous confrontés. Ce que nous avons tenté ici de déplier autour de cette question du terrorisme contemporain s'inscrit dans un horizon beaucoup plus large, celui que nous pourrions peut-être appréhender comme une « *névrose de l'Idéal* », laquelle ne se limite pas à la violence terroriste. D'une manière plus « pacifique », mais néanmoins très délétère pour le sujet, je pense à toutes les déclinaisons de cette névrose de l'Idéal que peut prendre aujourd'hui le burn-out, d'abord dans le monde du travail bien sûr, où elle a été d'abord repérée, mais aussi dans la maternité, dans la famille, à l'école. Bref dans tous les domaines où l'insertion du sujet ne peut se réaliser qu'à la condition de la castration qui n'est rien d'autre que l'introduction d'un impossible qui libère le sujet d'une impuissance culpabilisante.

PS : Je vous remercie de votre bonne attention et des questions que vous voudrez bien amener à la discussion. Et pour « concrétiser » ce merci, je vous fais une sorte de cadeau : la référence d'un livre écrit par un écrivain belge néerlandophone, qui vient d'être traduit et publié (2016) aux Éditions de la Différence. Il s'intitule : « *GAZ, Plaidoyer d'une mère damnée* ». Si vous êtes intéressés par les questions que nous avons agitées ce soir, lisez ce livre remarquable et émouvant qui n'est pas sans nous apporter un éclairage intéressant. Voilà. Je me tais et vous écoute.