



HAL
open science

Le sujet de la folie contemporaine : de la croyance mythique au sacre de l'hyper technicité dans le discours post-traditionnel

Carole-Anne Iacono

► To cite this version:

Carole-Anne Iacono. Le sujet de la folie contemporaine : de la croyance mythique au sacre de l'hyper technicité dans le discours post-traditionnel. Psychologie. COMUE Université Côte d'Azur (2015 - 2019), 2018. Français. NNT : 2018AZUR2027 . tel-02055941

HAL Id: tel-02055941

<https://theses.hal.science/tel-02055941>

Submitted on 4 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE DE DOCTORAT

LE SUJET DE LA FOLIE CONTEMPORAINE

De la croyance mythique au sacre de l'hyper technicité
dans le discours post-traditionnel

Carole-Anne IACONO

Laboratoire Interdisciplinaire Récits Cultures et Sociétés (LIRCES)

**Présentée en vue de l'obtention
du grade de docteur en Psychologie
d'Université Côte d'Azur**

Dirigée par : M. Mohammed HAM,
Professeur de Psychopathologie clinique,
Université de Nice Sophia Antipolis

Soutenue le : 1^{er} Décembre 2018

Devant le jury, composé de :

Mme Houria ABDELOUAHED, Maître de
conférence, HDR, en Psychopathologie
clinique, Université Paris Denis Diderot
Mme Jessica CHOUKROUN, Maître de
conférence en Psychopathologie clinique,
Université de Nice Sophia Antipolis
M. Marie-Jean SAURET, Professeur de
Psychopathologie clinique, Université de
Toulouse Jean-Jaurès

UNIVERSITÉ CÔTE D'AZUR
FACULTÉ DES LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES
ÉCOLE DOCTORALE « SOCIÉTÉS, HUMANITÉS, ARTS et LETTRES »
LABORATOIRE LIRCES

THÈSE

Pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Côte d'Azur

Discipline : Psychologie

Présentée et soutenue publiquement par

Carole-Anne IACONO

Le 1^{er} Décembre 2018.

**LE SUJET DE LA FOLIE CONTEMPORAINE :
DE LA CROYANCE MYTHIQUE AU SACRE DE L'HYPER TECHNI-CITÉ
DANS LE DISCOURS POST-TRADITIONNEL.**

Sous la direction du Professeur Mohammed HAM



Jan Kounen, Folie Contemporain 2018
Réalisée pour l'illustration de cette thèse

JURY

Mme Houria ABDELOUAHED, Maître de conférence, HDR, en Psychopathologie clinique, Université Paris Denis Diderot.

Mme Jessica CHOUKROUN, Maître de conférence en Psychopathologie clinique, Université de Nice Sophia Antipolis.

M. Mohammed HAM, Professeur de Psychopathologie clinique, Université de Nice Sophia Antipolis.

M. Marie-Jean SAURET, Professeur de Psychopathologie clinique, Université de Toulouse Jean-Jaurès.

REMERCIEMENTS

Ma première reconnaissance va à celui qui dès ma première année de maîtrise a accepté de veiller sur mes projets.

En m'accordant sa confiance il m'a permis de concrétiser tant sur le plan universitaire que professionnel. Ses réflexions m'ont toujours accompagnée lors de mes voyages, participant à l'enrichissement de ces expériences de terrain.

Sa bienveillance et sa constance m'ont rassurée ? dans les moments de doute.

Par la justesse de ses mots mais aussi de ses silences, il a toujours su inspirer mon questionnement.

Pour toutes ces raisons et bien d'autres je remercie très sincèrement mon directeur de thèse, le Professeur Mohammed Ham.

Je tiens à remercier celle qui m'a également accompagnée durant mes études et qui est aujourd'hui devenue une collègue que j'affectionne tout particulièrement pour son écoute attentive et son rire chaleureux. C'est un réel plaisir pour moi de la compter aujourd'hui parmi ceux qui participent à l'aboutissement de cette thèse, Madame Jessica Choukroun.

Mes remerciements s'adressent notamment à Monsieur Marie-Jean Sauret et Madame Houria Abdelouahed qui ont accepté de se joindre à ce travail pour s'en faire juges. Leurs approches de la clinique et leur regard aiguisé sur le monde contemporain permettront d'apporter un nouvel éclairage à ces réflexions.

Je ne remercierai jamais assez ma famille, toujours présente, toujours aimante.

Ma mère, papi Jacques et Nanou, pour leur soutien et leur amour. Mais aussi leur aide précieuse, après les innombrables relectures et corrections pour lesquelles je les ai sollicités, la psychopathologie clinique ne doit plus avoir de secret pour eux... ! Je n'oublie évidemment pas « beau-papa », qui tient une place d'exception dans mon cœur, même si je ne lui dis pas souvent. Mon père adoré qui m'a transmis son goût du voyage et de l'écriture. Bien que sa présence soit inestimable, ses mots me manquent tout particulièrement aujourd'hui...

Françoise, ma « belle doche » qui m'a appris à ne jamais oublier de profiter de la vie et de s'en réjouir à chaque instant.

Mon papi guisou qui m'a offert les plus beaux souvenirs de mon enfance, chaque été dans la pinède de Chiuni, et Geneviève pour ses sourires et la bonne humeur qui enjolivent son quotidien.

Ma Mamie Charlette, dont le souvenir me pousse à aller au bout de chaque projet et de ne jamais tourner le dos à ce qui anime mon désir.

Enfin, j'adresse mes remerciements mais surtout mon amour à Gilles, celui qui me suit dans chacune de mes folies et me fait la partenaire privilégiée des siennes, qui me fait rire aux éclats chaque jour et m'encourage dans tous mes projets.

Mes deux belles filles également, Laure pour sa douceur et Chloé pour sa curiosité, mais aussi pour leur enthousiasme qui égaye chacun des moments qu'elles partagent avec nous.

Il me faut aussi remercier ma meilleure acolyte, Marie, complice de ce travail, qui depuis plus de dix ans me soutient et me supporte dans les joies et les peines.

Mon associé et ami Frédéric pour son amitié et son écoute attentive, mais surtout pour aimer la vie autant que moi !

À tous les autres également, les amis, la famille, la belle famille, les collègues que je n'ai pas cités mais qui ne quittent pas mon cœur.

À Pierre-Yves Dides qui m'a fait confiance en acceptant que je rejoigne son service à l'hôpital de Grasse alors que je sortais tout juste de l'université.

À Chantal Bonneau pour m'avoir accompagnée tout au long de mes élaborations, en m'apportant des points de réflexions qui toujours m'ont inspirée.

À Jan Kounen et sa maman, pour leur sympathie et pour avoir amicalement accepté d'illustrer cette thèse.

Enfin mes remerciements vont aussi à tout ceux qui m'ont accueillie et m'ont fait découvrir leur culture, au Sénégal, au Vanuatu et au Pérou. Ainsi que toutes les rencontres qui par leurs enseignements subjectifs ont contribué à cette élaboration.

À Mamie Charlette,
Pour m'avoir demandé, quand j'avais une douzaine d'années,
Si je n'aimerais pas devenir psychologue plus tard.
J'ai envie de croire que de là où tu es à présent, tu ne perds pas une miette de tout ça.

À mon Petit Papi,
Pour ton soutien infailible, tes précieux conseils et tes encouragements remplis d'amour.

À Jean,
Qui aurait certainement été mon plus attentif lecteur.

SOMMAIRE

INTRODUCTION	1
--------------------	---

PARTIE I

ITINÉRAIRE DU SUJET À TRAVERS LE MYTHE SOCIAL

I. Genèse hypothético-subjective de l'<i>homo sapiens</i> occidental	12
1) Une insociabilité naturelle dissimulée sous une sociabilité culturelle	12
2) Du sujet de l'inconscient au <i>parlêtre</i>	14
3) <i>L'alter subjectus socialis</i>	18
4) Nature, culture et lien social	23
5) Symptomatologie subjective	29
II. Le sujet sous le prisme de l'Autre social, structure de parenté et institution familiale	31
1) La prohibition de l'inceste au fondement de la société, l'argument anthropologique ...	31
2) Pas de famille sans complexe	35
3) Les mutations de la famille moderne	41
4) La famille de l'autre	43
III. La structure peut-elle être pensée en tant qu'universel ?	46
1) Le mythe structuraliste de la psychanalyse	46
2) Œdipe, comment l'Occident a fait du mythe un complexe	51
3) Le complexe d'Œdipe est-il transculturel ?	54

IV. Croyance et lien social, une idylle infinie	62
1) Qui j' <i>i-mythe</i> ?	62
2) Faut-il encore y croire ?	76
3) Croire en l'incroyable	97
4) Ce que la colonisation a changé dans les traditions	108

PARTIE II

FOLIE SANS FRONTIÈRE

I. Une Histoire de Folie	122
II. Comment le sujet de la folie trouve-t-il son inscription dans le lien social ? ...	133
1) <i>L'au moins un</i> contemporain de l'universalité de la folie sacrée	134
2) Folie d'ici et d'ailleurs	139
3) Plus on a de psychiatrie, plus il y a de fous	150
4) La colonisation culturaliste, comment l'ethnopsychiatrie croit se passer du sujet ...	155
5) Peut-on se passer de la psychiatrie pour soutenir le sujet ? L'exemple du Vanuatu	167

PARTIE III

LES INVENTIONS DU SUJET CONTEMPORAIN : QUE RESTE-T-IL DE LEURS DÉSIRES ?

I.	Dofe, rencontre avec une folie interculturelle.....	177
II.	Mme L, la technicienne du sacré	186
III.	Mme A, la panoplie de la psychotique en vogue	195
IV.	Icaro : Le saint-homme du discours post-traditionnel	209

PARTIE IV

LA BASCULE POST-MODERNE, AU ROYAUME DE LA JOUISSANCE LE SUJET N'EST PAS LE ROI

I.	Mal-être dans la civilisation	233
1)	Un père qui perd de son mythe, le passage du père de la religion à l' <i>ex-père</i> de la science	235
2)	Psychologie des Masses et analyse des subjectivités.....	246
3)	La collusion techno-économico-scientifique.....	254

II. La souveraineté de l'image sous le règne du virtuel	272
1) Du sujet de l'inconscient au sujet de l'image.....	272
2) La GAFAtisation du lien social à l'ère de l' <i>homo numericus</i>	279
III. Le discours post-traditionnel, un exemple de greffe psychique	290
1) La spiritualité 2.0 de l'Occident.....	290
2) De la tradition chamanique à la post-tradition charlatanique.....	297
3) Pour terminer sur un clivage	312
CONCLUSION GÉNÉRALE	321
SYNTHÈSE	330
ANNEXES.....	338
BIBLIOGRAPHIE	375
TABLE DES MATIÈRES	400

INTRODUCTION

« Très tôt après la dernière guerre – j'étais déjà né depuis longtemps – j'ai pris en analyse trois personnes du haut pays du Togo, qui y avaient passé leur enfance. Or, je n'ai pu, dans leur analyse, avoir trace des usages et croyances tribaux, qu'ils n'avaient pas oubliés, qu'ils connaissaient, mais du point de vue de l'ethnographie. Il faut dire que tout était fait pour les en séparer, étant donné ce qu'ils étaient, ces courageux petits médecins qui essayaient de se faufiler dans la hiérarchie médicale de la métropole – nous étions encore au temps colonial. Ce qu'ils en connaissaient donc du niveau de l'ethnologue était à peu près celui du journaliste, mais leur inconscient fonctionnait selon les bonnes règles de l'Œdipe. C'était l'inconscient qu'on leur avait vendu en même temps que les lois de la colonisation, forme exotique, régressive, du discours du maître, face du capitalisme qu'on appelle impérialisme. Leur inconscient n'était pas celui de leurs souvenirs d'enfance – ça se touchait –, mais leur enfance était rétroactivement vécue dans nos catégories famil-iales – écrivez le mot comme je vous l'ai appris l'année dernière. Je défie quelque analyste que ce soit, même à aller sur le terrain, de me contredire. Ce n'est pas la psychanalyse qui peut servir à procéder à une enquête ethnographique. Cela dit, ladite enquête n'a aucune chance de coïncider avec le savoir autochtone, sinon par référence au discours de la science. Et malheureusement, ladite enquête n'a aucune espèce d'idée de cette référence, parce qu'il lui faudrait la relativiser. Quand je dis que ce n'est pas par la psychanalyse que l'on peut entrer dans une enquête ethnographique, j'ai sûrement l'accord de tous les ethnographes. Je l'aurai peut-être moins en leur disant que, pour avoir une petite idée de la relativation du discours de la science, c'est-à-dire pour avoir peut-être une petite chance de faire une juste enquête ethnographique, il faut, je le répète, non pas procéder par la psychanalyse, mais peut-être, si cela existe, être un psychanalyste. »¹

Jacques LACAN

Le Séminaire Livre XVII – L'envers de la Psychanalyse

¹ Jacques LACAN, *Le Séminaire Livre XVII – L'envers de la psychanalyse*, Éd. Seuil, Paris, 1991, p. 104-105.

Pour ouvrir

Le projet de ce travail de recherche s'est formé durant mon année de Master 1. Pour diverses raisons, je décide à cette époque d'orienter mes recherches de stages vers l'étranger.

Après des semaines d'exploration *en ligne*, l'un de mes mails trouve preneur et je reçois une autorisation de stage provenant de la clinique psychiatrique Moussa Diop, située dans l'hôpital de Fann, à Dakar, au Sénégal. Enthousiaste, je débute un monologue virtuel avec la structure, à qui j'envoie frénétiquement convention de stage et demandes d'informations supplémentaires. Je me heurte alors au silence de l'institution qui ignore chacun de mes mails. Je comprends rapidement qu'il me faudra faire avec ce silence, et sans avoir eu le temps d'organiser davantage le voyage, j'imprime le mail initial et réserve un vol dont le départ est prévu trois semaines plus tard.

Le Sénégal est un pays que j'affectionne tout particulièrement puisque c'est là-bas que j'ai grandi de neuf mois à six ans. Cependant, je ne me doutais pas que ce retour au pays des marabouts, vingt ans plus tard tracerait le sillage de mon avenir universitaire et professionnel.

Arrivée à Dakar, je réalise que j'ai peut-être été un peu vite en besogne et la panique monte à l'idée que le stage tant convoité ne puisse aboutir. Je me présente donc aussitôt à la clinique, brandissant d'une main mon document reçu quelques semaines plus tôt par mail au nez de la secrétaire, croisant les doigts de l'autre main en espérant ne pas me faire poliment éconduire. À ma grande surprise, la secrétaire me répond avec légèreté que mon stage peut commencer dès aujourd'hui. C'est donc ainsi que démarre cette expérience au Sénégal, sans transition, sans convention (*de stage*), mais avec surprise et enthousiasme.

Ce stage se conclut sur un mémoire de recherche qui me permet de poursuivre ma formation jusqu'en Master 2, spécialisé en psychopathologies interculturelles². Après cette année diplômante, l'envie de poursuivre mon travail de mémoire me donne l'énergie nécessaire pour affronter les *qu'en dira-t-on* et repartir à l'étranger au lieu de commencer à chercher du travail. J'atterris cette fois-ci au Pérou, où je trouve rapidement une place de bénévole dans un foyer pour orphelins à Trujillo. Mais ce statut de bénévole associé à la clinique de l'enfant ne me permet pas de mener mon projet dans la direction qui m'inspire. Je décide donc de faire une coupure avec le foyer pour partir visiter le reste du pays durant quelques semaines en espérant ainsi faire de nouvelles rencontres hors institution.

Du cœur de l'Amazonie, aux montagnes du Machu Picchu en passant par les rives du lac Titicaca, je découvre plusieurs cultures en une et fais des rencontres de tous horizons. C'est à Iquitos, en Amazonie que je renoue avec mon projet de recherche grâce à une rencontre. Rencontre qui se renouvellera quelques années plus tard en Angleterre, et dont les enjeux seront détaillés dans cet écrit.

S'en suivent quelques années où, de retour sur le sol français, mon statut de psychologue s'éprouve au travers des services de médecine de l'hôpital de Grasse ainsi que d'une activité en cabinet de ville. Parallèlement je m'inscris en doctorat et commence à enseigner en tant que chargée d'enseignement à l'université de Nice.

Puis un jour un nouveau projet, fantasmé depuis longtemps, se concrétise. Projet qui étend davantage l'horizon de mes recherches puisqu'il me conduit à plus de 16 000 km de la France pour rejoindre l'archipel du Vanuatu³. Ce voyage me permet de rencontrer des tribus, des familles, des médecins et des dirigeants politiques. Les échanges à propos de la vie locale, des traditions, de la modernisation, de la maladie ou encore de la croyance, ne cessent d'alimenter ma réflexion.

Toutes ces expériences, toutes ces rencontres, ont contribué à l'élaboration de ce travail de thèse. Elles constituent ainsi l'axe autour duquel l'ensemble de mon questionnement se déploiera.

² Intitulé exact de la formation : Master 2 psychopathologies interculturelles, clinique du lien social, des situations de crises et traumatismes.

³ Archipel de Mélanésie, situé au croisement des îles Salomon, Fidji et Nouvelle-Calédonie.

En guise de questionnement

Les deux grands discours régissant notre lien social, à savoir le discours capitaliste et le discours de la science, semblent avoir eu pour effet de vider notre société de ses assises symboliques, évinçant le caractère sacré et mythique de nos ancrages culturels et annihilant la capacité du sujet à désirer. Ce dernier se trouve plongé dans une configuration sociale où l'Autre ne peut plus se porter garant de sa subjectivité et où les nouvelles figures d'autorité le poussent sans cesse vers une jouissance sans borne. Figures qui se logent dans le vide laissé par le Père et qui remplacent ses traditionnelles incarnations imaginaires (l'Église, L'État, le Chef, etc.) par l'illusion d'un Autre dont le savoir serait infaillible. De ce fait ne doit-on pas envisager la possibilité que l'ordre symbolique autrefois opérant, se soit vu détrôner au profit d'une organisation imaginaire ?

Si pour tenter de répondre à cela nous nous inspirons du discours techno-scientifique, qui selon notre propos est directement issu du partenariat entre le discours capitaliste et celui de la science, nous devons alors prendre en considération la question du Réel et de son intrication dans ce nouvel ordre. Le discours techno-scientifique en tentant inlassablement de mettre en formule ce Réel inatteignable, produit des énoncés qui vont s'adapter à la masse humaine, tout en excluant le sujet lui-même.

Internet, télévision, smartphone, revue de presse, etc. Nous sommes en permanence bombardés d'informations sur les dernières trouvailles d'une société dont l'essor paraît infini. Chaque discipline démontre au quotidien les progrès de notre civilisation occidentale en matière de recherche et d'innovation. Ainsi, nos écrans de prédilection promettent une médecine qui pourrait éradiquer le concept de maladie, garantissant un contrôle presque absolu sur la vie et la mort. Le tout soutenu par des objets technologiques assistant toujours davantage l'homme et sa capacité de réflexion.

Cet amas de systémisation savante impacte l'ordre symbolique en lui arrachant toute sacralité au profit d'une technicité *a-subjectivante*.

Cependant, face à cette post-modernité écrasante, les mouvements de résistance de la part des sujets s'embrasent, mettant le feu aux poudres d'une subjectivité revisitée. En témoignent les symptômes qu'ils manifestent à l'égard du discours social, et les inventions qu'ils bricolent pour renouer avec ce qui fut sacré. La croyance orientée vers de nouvelles figures paternelles, devient alors l'instrument privilégié de cette quête vers une nouvelle économie symbolique.

Nombreux sont ceux qui se tournent vers *d'autres mondes*⁴, d'autres cultures plus « exotiques », soucieux d'adhérer à de nouveaux systèmes de croyances qui laissent entrevoir la possibilité de produire une nouvelle forme de savoir. Mais alors comment penser ce passage à l'ère du numérique et du techno-scientifique et comment se fait-il que malgré tout ce que notre société contemporaine propose au sujet en matière d'innovation et d'assistanat, celui-ci n'y trouve pas son compte et doive se mettre en quête d'un ailleurs plus mythique et plus spirituel ? Mais surtout comment appréhender ce phénomène qui pousse « l'homme moderne » à s'initier à de nouvelles pratiques portées par des traditions anciennes et éloignées de notre culture occidentale ?

Pour tenter de répondre à ces questions, nous nous appuyerons sur l'émergence d'un nouveau type de discours que nous nommons *post-traditionnel* et qui serait le produit de l'accouplement entre le discours capitaliste et le discours techno-scientifique. Ce discours, bâti sur le besoin de croire de chacun, s'étaye au travers des multiples facettes que la croyance sait revêtir. Initiation spirituelle, temples, gourous, chaman, transes, etc. sont les nouveaux signifiants de communautés de jouissance qui se déploient sous le joug d'un nouveau type de figures directives qui promettent une mise en acte du fantasme. Il nous semble que ce mouvement vers un ésotérisme revisité soit une tentative du sujet pour renouer avec son désir via des objets et des croyances sacrées venues d'ailleurs. Le sujet s'arrimerait ainsi au prétendu savoir que le *père-cepteur* du discours post-traditionnel lui propose sur sa jouissance et sur l'objet de son manque. Mais ce semblant de père se révèle finalement aussi menteur que vendeur puisqu'il capitalise la croyance de l'Un et massifie la mise en pratique de l'Autre pour son seul profit. C'est un savoir désincarné qui émane de son discours et leurre le sujet.

⁴ En référence au documentaire de Jan KOUNEN, *D'autres Mondes*.

Toutefois, cette illusion que le discours post-traditionnel génère, n'est-elle pas nécessaire au sujet d'aujourd'hui, plus précisément au sujet de la folie contemporaine ? Folie individuelle ou folie de civilisation, nous questionnerons ce terme qui n'existe que sous la nomination du sujet. Nous verrons comment le discours post-traditionnel peut se révéler opérationnel précisément dans le champ de la folie en tant qu'il peut faire figure d'invention pour le sujet qui désarrimé du symbolique, pourra alors s'assujettir à l'imaginaire dogmatisant du lien social contemporain.

Nous questionnerons également l'ampleur de ces mutations sociales et subjectives sous un angle élargi en nous référant régulièrement aux cultures africaine, amazonienne et vanuataise. Cela nous aidera à considérer les effets de la post-modernité au-delà de nos frontières occidentales.

Carnet de route épistémologique

Aussi éloignées soient-elles, les deux théories pionnières relatant les origines de l'humanité, à savoir la théorie biblique et la théorie darwiniste, ont ceci en commun qu'elles indiquent toutes deux que le Monde existait avant l'Homme. Et que c'est à force d'évolution et d'adaptation, que celui-ci est parvenu à y prendre racine.

Partant de cette considération et lorsque l'on aborde l'histoire de l'humanité, à partir d'une pensée anthropologique, philosophique, psychanalytique ou religieuse, on constate la tendance des individus à s'associer à d'autres afin d'assurer la survie de chacun. Tribu, ethnie, famille, culture, peu importe le nom sous lequel se regroupent ces associations d'individus, tous se rejoignent sous la bannière du lien social. Ce même lien social dont on se plaît à observer les mutations permanentes.

Cependant, pour vivre ensemble et garantir la pérennité de l'espèce, les hommes auront eu à inventer des moyens de subvertir la nature humaine telle qu'elle fut dépeinte par Freud, Hobbes ou Kant. L'un des moyens mis en œuvre pour fournir un cadre de référence suffisamment structurant pour réguler les pulsions de chacun et permettre aux uns et aux autres de supporter leur condition humaine ainsi que le partage de cette condition au sein de la communauté, serait selon notre réflexion, la croyance.

Du moment où il y eut des hommes sur terre, ceux-ci eurent besoin de croire en quelque chose pour poser du sens sur les grandes énigmes de l'existence, à savoir, la vie, la mort et la sexualité.

La croyance en tant que pur effet du langage est un phénomène spécifique à l'être humain. C'est par l'articulation de signifiants visant à produire une signification qu'elle fonctionne. En ce sens, la croyance est à considérer comme une organisation symbolique produite par le sujet comme rempart face au réel.

La croyance possède également une dimension imaginaire qui se rencontre au travers des figures qui l'incarnent, des pratiques qui la représentent et des messages qu'elle véhicule.

La nature humaine a donc pu se canaliser et se sublimer au travers d'un empire social reposant sur le socle de la croyance avec ses fondements sacrés et ses ancrages symboliques.

C'est ce que nous étudierons dans la première partie de cette recherche.

Nous nous appuyerons sur différents courants à commencer par la psychanalyse, mais aussi la philosophie ou l'anthropologie. Cette mise en perspective de disciplines fondatrices permettra d'étayer l'étude du passage de la condition d'humain à celle de sujet. Nous serons ainsi amenés à questionner la façon dont celui-ci peut s'inscrire subjectivement dans le lien social de son époque et de sa culture.

Pour ce faire, il nous faudra interroger l'institution familiale, la croyance sous ses différents aspects et la psychopathologie transculturelle. Ainsi, nous pourrions mieux saisir ce qu'est l'ordre symbolique et les raisons pour lesquelles l'intérêt se porte actuellement sur son déclin.

Mais si la croyance existe depuis que l'homme a découvert le langage, il en va de même pour la folie qui fera l'objet de la seconde partie de cette recherche.

Dans un numéro du journal *Le Monde*, paru en 1961, Michel Foucault avançait que « *la folie ne peut se trouver à l'état sauvage. La folie n'existe que dans une société* »⁵. Partant de ce postulat, la folie est aussi à considérer comme une pure invention de l'être humain. C'est parce que l'homme vit en communauté que la folie existe. Elle n'existe que dans le discours de ceux qui la définissent et à partir des représentations normatives relatives à chaque société. Aussi loin que remonte l'humanité, les manifestations de la folie ont toujours été révélatrices de vérité sur certaines déviations sociales. La folie et la croyance sont étroitement liées, « le fou » se faisant bien souvent le porte-parole de la sacralité d'une culture et de ses traditions. C'est pourquoi nous prendrons le temps d'examiner en quoi la folie peut être porteuse de vérité à propos de la structure d'une société. Nous verrons ainsi de quelle façon elle a su se manifester au cours de l'Histoire et inscrire son sujet dans le lien social de chaque époque et de chaque culture.

Ces considérations nous amèneront progressivement vers notre troisième partie qui se centrera sur la clinique. La présentation de quatre rencontres singulières tentant toutes d'inscrire leur folie dans le discours contemporain permettra d'illustrer notre réflexion. Le discours post-traditionnel apparaîtra alors comme une invention dont ces sujets sauront se saisir pour réaménager leur monde de façon à ce qu'ils puissent à nouveau y exister. Cela nous conduira vers la quatrième et dernière partie de ce travail qui reprendra la question du lien social dit *post-moderne* à partir de la clinique.

⁵ Michel FOUCAULT, « La folie n'existe que dans une société », *Dits et Écrits, I 1954-1975*, Éd. Gallimard, Coll. Quarto, Paris, 2001, p.197.

Pour interroger le mal-être qui règne dans la société occidentale, il nous faudra partir des origines du courant post-moderne. L'étude de la massification et de la virtualisation du lien social sera alors un point crucial de notre recherche. Nous questionnerons également la place du Père dans une société encourageant la jouissance privée et illimitée, et le nouveau rapport que le sujet entretient au manque. Celui-ci, se laissant animer par le pousse-à-jour du discours capitaliste soutenu par le discours techno-scientiste, voit son désir et ses fantasmes écrasés sous le rouleau compresseur de la modernité. Le passage du symbolique au numérique et du sacré au technique produit des sujets affamés de vérité et en quête de nouvelles illusions pour parer au réel dévastateur qu'ils côtoient au quotidien.

Nous verrons comment de nombreux sujets du 21^{ème} siècle se tournent vers ce qu'ils ont cru connaître un jour : les croyances et les traditions. Ce recours au sacré, véritable appel au symbolique, vient en réponse au gouffre de la jouissance contemporaine. Cependant, il ouvre du coup l'accès vers une folie *New-Age, dernière génération*, où la croyance trouve sa place dans la mise en œuvre d'inventions pouvant étayer le désir subjectif de ces sujets désarrimés.

Le discours post-traditionnel se développe sous cette modalité et apparaît alors comme une solution *prête-à-l'emploi* pour les sujets qui s'y arriment. Au travers d'anciennes traditions remises au goût du jour, chacun tente de soutenir sa position dans le lien social et de renouer avec son désir. Cette opération subjective nous apparaît telle une greffe psychique qui d'un sujet à l'autre pourra *prendre* ou non.

Toujours est-il que la machine capitaliste, attentive aux aspirations de ses sujets se saisit de chaque opportunité pour mettre à profit les nouvelles tendances de sa génération. Tourisme ésotérique et initiations spirituelles qui semblent tant ravir le sujet occidental, deviennent les nouveaux instruments d'une machination économique pour laquelle le poids du sacré représente peu face aux bénéfices de vente.

PARTIE I

ITINÉRAIRE DU SUJET À TRAVERS LE MYTHE SOCIAL

« L'homme a créé les dieux, l'inverse reste à prouver. »

Serge GAINSBOURG

« Le premier homme qui est mort a dû être drôlement surpris »

Georges WOLINSKI

POUR INTRODUIRE LE SUJET

Subjectivité et lien social constituent deux éléments d'une même équation corrélative d'un monde en évolution permanente. C'est pourquoi, cette première partie servira à délimiter les concepts qui serviront notre questionnement et se concentrera sur la façon dont le sujet tend à s'inscrire socialement à partir de ses propres coordonnées subjectives. Ce faisant, il nous faudra considérer que le sujet est un être pris dans le langage, ce qui lui ouvre la voie de l'altérité à laquelle il pourra se confronter au sein des institutions qui composent son cadre de vie. Mais ce sujet, qui dépend de la structure qui le forge et l'assigne à une symptomatologie qui lui sera propre, se détermine à partir du rapport qu'il entretient avec une Loi qui ne saurait se soustraire aux principes de l'universalité et de la transculturalité. C'est pourquoi, l'étude des mythes, des croyances et traditions permettront de cerner avec plus de précision la façon dont le lien social peut se structurer à partir d'un ordre symbolique indispensable au sujet mais néanmoins sans cesse remis en cause par le modernisme occidental.

I. GENÈSE HYPOTHÉTICO-SUBJECTIVE DE L'*HOMO SAPIENS OCCIDENTAL*

D'après la Genèse, au commencement il y aurait eu un seul homme. Celui-ci ne se suffisant pas, il eut besoin d'une femme pour s'unir. De ce couple mythique naissent deux enfants : Abel et Caïn, célèbres pour leur rivalité fraternelle et le crime qui en résulta. L'exil de Caïn semble correspondre pour de nombreux historiens à la naissance des premières sociétés tribales. Ainsi selon la *Bible*, du premier meurtre naîtront les premières formes de civilisation.

I.1. Une insociabilité naturelle dissimulée sous une sociabilité culturelle

Pour les hommes de raison, la race humaine, bien loin d'être le produit d'une quelconque volonté divine, serait avant tout l'évolution naturelle d'une race animale : le singe⁶. Du singe jusqu'à l'*homo sapiens*, l'être humain a connu bien des changements qu'ils soient d'ordre organiques ou sociaux et l'intérêt que les penseurs de nos sociétés manifestent à l'égard de l'évolution de ces hommes *savants* ne semble pas près de s'essouffler.

Selon la conclusion à laquelle aboutissent les travaux de nombreux philosophes et psychanalystes, l'homme serait par nature insociable. Cependant, nous pourrions ajouter qu'au-delà de cette nature insociable, l'homme est également de culture sociable. Son existence tient au travers de son association avec d'autres individus, ce qui le contraint à réprimer ses tendances naturelles au profit d'un vivre ensemble culturel. Selon Freud, la vie sociale exige des sacrifices et requiert la frustration des pulsions et leur sublimation : « *Le barbare, il faut bien l'avouer n'a pas de peine à bien se porter, tandis que pour le civilisé c'est là une lourde tâche.* »⁷.

⁶ Voir à ce propos les travaux de Charles DARWIN sur la théorie de l'évolution.

⁷ Sigmund FREUD, *Abrégé de psychanalyse*, disponible sur : <<http://www.geopsy.com/>>, consulté en septembre 2017.

Cette proposition rejoint le concept d'insociable sociabilité que Emmanuel Kant développe en 1784 et selon lequel l'homme aurait une tendance naturelle à s'associer mais également un grand penchant à s'isoler. D'après E. Kant, ce paradoxe de l'homme conduit à l'évolution dans le sens où de son insociabilité naîtrait une rivalité qui ferait émerger ce qui a trait aux arts et aux sciences qui sont aux fondements de toute culture⁸.

Bien loin des théories aristotéliennes qui prônaient la sociabilité naturelle de l'homme à travers l'idée de l'antériorité du social sur l'individuel⁹, l'évolution de la pensée philosophique et psychanalytique n'a de cesse de promouvoir une humanité tiraillée entre ses pulsions et sa raison, sa singularité et sa communauté. Lorsque Thomas Hobbes dit que l'homme est un loup pour l'homme, nous entendons que les hommes ne sont pas naturellement bons les uns envers les autres.

Cependant, nombreux s'accordent à reconnaître le lien social, ou plutôt les liens sociaux comme essentiels à la survie de l'espèce humaine et résultants de la contrainte des besoins de chaque individu¹⁰. Pour certains comme John Locke ou Karl Marx, le lien social se réfère principalement à l'économie et au travail : c'est parce que l'homme a faim qu'il doit travailler pour satisfaire ses besoins, nouant ainsi des liens avec les autres individus de sa communauté. Jean-Jacques Rousseau rejoint cette logique en avançant que la tendance des hommes à s'associer, bien loin d'être une tendance naturelle, résulterait uniquement de la contrainte des besoins de celui-ci.

Avec la psychanalyse ce n'est plus d'homme ou d'individu dont il est question, mais de sujet. Jacques Lacan, l'abordera en tant qu'être parlant, c'est-à-dire que selon sa conception, le sujet naît deux fois. Une première fois en tant qu'organisme vivant et une deuxième fois en tant qu'être parlant. C'est de cette condition d'être parlant qu'il va pouvoir interroger l'Autre sur son être. C'est cette interrogation sur son existence qui le *socialise*.

Mais pour en arriver là, reprenons l'évolution de la pensée philosophique et psychanalytique en ce qui concerne le psychisme humain.

⁸ À ce propos, voir les travaux d'Emmanuel KANT dans *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*.

⁹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, disponible sur : <<https://philosophie.cegeptr.qc.ca>>, consulté en septembre 2017.

¹⁰ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, disponible sur <<https://www.rousseauonline.ch>>, consulté en septembre 2017.

I.2. Du sujet de l'inconscient au *parlêtre*¹¹

« *Je pense donc je suis* »¹², avec ces mots, René Descartes marque un tournant dans la considération de l'être humain, ouvrant la voie à une philosophie dite « moderne ». Par sa méthode, R. Descartes souhaite trouver les fondements de la connaissance, du savoir et de la vérité. Avec la philosophie du *cogito*, il déduit que du doute naît la certitude de l'existence de la subjectivité, car « *si je doute, je pense, et si je pense, je suis* »¹³. Il fait alors de la pensée l'essence même du sujet, délaissant le corps qu'il distingue catégoriquement de l'esprit :

« *Je connus de là que j'étais une substance donc toute l'essence où la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle ; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps* »¹⁴.

Selon lui, le sujet se définit par la transparence de sa pensée, celle-ci demeurant toujours accessible, toujours consciente : « *Il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit* »¹⁵ dit-il, mais cette idée ne sera pas au goût de tous et d'autres théories du sujet vont se développer et agrémenter cette perspective de l'être pensant.

Quelques siècles plus tard, de nouveaux penseurs reprennent les théories de R. Descartes pour les contester, les réfuter, ou bien les compléter. Friedrich Nietzsche par exemple s'oppose radicalement à cette idée de primauté de l'esprit chez l'être humain, en faisant du corps le point de départ de l'interprétation du monde. D'autres auteurs commencent à envisager qu'il puisse exister dans l'esprit humain, une activité qui serait susceptible d'échapper à la conscience. C'est le cas notamment de Gottfried Wilhelm Leibniz qui évoque des petites perceptions confuses¹⁶ comme manifestations d'une pensée qui ne serait pas maîtrisable, et donc non consciente.

¹¹ Néologisme inventé par Jacques LACAN.

¹² René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Disponible sur : <<http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/eee.13-14.docs/descartes.discours.texte.integral.pdf>>, consulté en septembre 2017

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ René DESCARTES, *Méditations métaphysiques, Méditations seconde*, cité par José MÉDINA, Claude MORALI, André SÉNIK, dans *La philosophie comme débat entre les textes*, Éd. Magnard, 1986, p.64.

¹⁶ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, cité par José MÉDINA, Claude MORALI, André SÉNIK, dans *La philosophie comme débat entre les textes, op cit.*, p.88.

Baruch Spinoza ou encore Blaise Pascal alimenteront le débat en soulignant le rôle majeur des automatismes et des affects dans la constitution du sujet. Arthur Schopenhauer mentionne par la suite, l'existence d'une partie de l'esprit qui échappe à toute rationalité. Les penseurs se succèdent autour de cette notion revisitée, jusqu'au 20^{ème} siècle où Pierre Janet, reprenant le travail de Jean-Martin Charcot, crée le terme de subconscient.

À la suite de cela, Sigmund Freud marque un tournant décisif en conceptualisant la notion d'inconscient. À travers une première topique qui distingue conscient, préconscient et inconscient, S. Freud dessine les coordonnées d'un sujet qui serait divisé entre sa conscience et son inconscient. Il poursuit avec une seconde topique qui place le sujet au cœur de trois grandes instances : le Ça, le Moi et le Surmoi.

Tandis que le Moi représente ce qu'il y a de plus conscient chez le sujet, le Ça et le Surmoi relèvent de ce que S. Freud nomme l'inconscient. Le Ça étant l'instance la plus primitive, c'est là que se nichent les pulsions fondamentales du sujet. Le Surmoi quant à lui est de l'ordre d'une censure. Il représente l'intériorisation des interdits parentaux et sociaux.

Cette nouvelle façon de penser le sujet se distingue radicalement du *cogito* cartésien en admettant l'idée d'un sujet qui ne serait pas libre et maître de lui-même, mais plutôt dominé par le conflit qui se joue sur la scène de son inconscient, entre les pulsions et les interdits qui en émanent.

Pour comprendre cette conception, il faut tenir compte de ce qu'est le sujet. L'étymologie du mot, renvoie au latin *subjectus*, qui renvoie lui-même à l'idée de soumission, d'assujettissement. Aussi, nous devons nous demander à quoi le sujet est-il soumis ? Comme S. Freud le souligne, ce qui a trait au sujet se joue essentiellement au niveau de son inconscient et se manifestera de ce fait par le biais de lapsus, d'actes manqués ou de rêves. C'est ce constat qui faisait dire à S. Freud que le Moi n'est « *maître en sa demeure* »¹⁷, car le sujet est toujours soumis à une part de lui-même qui reste énigmatique, agissant parfois à son insu pour révéler quelques vérités sur lui-même.

¹⁷ Sigmund FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, Éd. Payot, 2015, p.266.

J. Lacan reprend le travail de S. Freud, mais articule la théorie de l'inconscient à une théorie du signifiant en faisant la proposition que l'inconscient serait structuré comme un langage. Partant des travaux de Claude Lévi-Strauss, qui allie l'anthropologie à la linguistique tout en assimilant l'inconscient et le symbolique, J. Lacan se tourne ensuite vers les travaux de Martin Heidegger qui portent sur la parole pour en retenir que « *la parole dit l'être* »¹⁸, et que « *l'homme est homme en tant qu'il est celui qui parle* »¹⁹.

C'est ensuite auprès de Ferdinand de Saussure que J. Lacan ira chercher son inspiration, en reprenant sa théorie du signe²⁰, qu'il remanie en mettant en avant la primauté du signifiant sur le signifié.

F. de Saussure, reconnu comme le fondateur de la linguistique moderne, a développé une théorie qui tente de distinguer le langage de la langue et de la parole. Faisant de la langue un ensemble de signe, il distingue deux éléments qui sont le signifié et le signifiant. Le signifié étant ce qui désigne la représentation d'une chose, tandis que le signifiant serait l'image acoustique du mot. Son idée fondamentale est que la langue est un système de signes. Chaque signe se définissant dans son rapport à un autre signe. J. Lacan conserve cette base théorique, à ceci près qu'il inverse les positions du signifié et du signifiant, faisant de ce dernier l'élément constitutif du langage. Puis il réinvente une théorie du langage qui se distingue de la linguistique traditionnelle. Il avance ainsi que le langage fonctionne à partir de signifiants qui peuvent se combiner ou se substituer pour produire des effets de signification. De ce fait, le sujet est à penser comme étant divisé par le langage. Il est donc lui-même un effet du langage :

« Défini comme système des signifiants ou comme pouvoir de symbolisation assurant le passage du réel à l'être et spécifiant l'être humain comme un parlêtre qui tient son être de l'Autre de la langue et de la parole »²¹.

Le sujet serait donc déterminé par les signifiants qui le constituent : « Un signifiant est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant »²².

¹⁸ Martin HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, Éd. Gallimard, Paris, 1976, p.13-15.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ À ce propos, voir les travaux de Ferdinand DE SAUSSURE dans *Cours de linguistique générale*.

²¹ Frédérique BERGER, Bernadette LEMOUZY-SAURET, Marie-Jean SAURET, « Sujets et lien social contemporain », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 79, no. 1, 2009, pp. 279-295. Disponible sur <Cairn.fr>, consulté en novembre 2017.

²² Jacques LACAN, « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits II*, Éd. Seuil, Coll. Essais, Paris, 1999, p.299.

Le sujet n'est plus seulement soumis aux instances composant son inconscient telles que S. Freud les conceptualisait, il est dorénavant aliéné à l'Autre²³ du langage et de la parole. L'inconscient étant lui-même structuré comme un langage, celui-ci se déroule sur une scène qui échappe sans cesse au sujet. Ce qui amène J. Lacan à dire, à l'encontre de la pensée cartésienne, que « *Je pense où je ne suis pas* »²⁴ et que donc « *je suis où je ne pense pas* »²⁵. Cette conception du sujet à travers le langage qui le structure a été largement admise et reprise par les successeurs de J. Lacan, orientant catégoriquement la clinique psychanalytique dans un rapport au langage bien spécifique. Marie-Jean Sauret écrit à ce propos que « *tout être pris dans le langage et exerçant la fonction de la parole est donc un sujet* ». ²⁶

Le sujet tient donc sa structure de l'inconscient, c'est-à-dire du lieu de l'Autre comme lieu du savoir où s'articule son discours. Cet Autre, loin de se limiter à la famille où il prend naissance, est également soumis à des variations spécifiques liées au contexte social et culturel qui marque chaque lieu et chaque époque. Le sujet est donc destiné à se réinventer sans cesse dans un processus d'articulation à des signifiants mis en jeu dans son inconscient. Mais du fait de son inscription sociale, le sujet doit aussi tenir compte de ses semblables, les autres, afin de produire un vivre ensemble suffisamment bon pour qu'il puisse s'y loger.

²³ L'Autre écrit ainsi se distingue de l'autre dans sa dimension d'altérité. Il s'agit non pas du semblable à situer dans un registre imaginaire (petit autre), mais d'une référence incarnée par des figures non matérialisables (Dieu, l'État, la Science...). Le grand Autre est à situer dans l'ordre symbolique que constitue le langage et la Loi, en tant qu'il est à penser comme le lieu à partir duquel s'articule le discours, mais qui échappe à la conscience même du sujet.

²⁴ Jacques LACAN, « L'instance de la lettre dans l'inconscient », *Écrits I*, Éd. Seuil, Coll. Essais, Paris, 1999, p.515.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Frédérique BERGER, Bernadette LEMOUZY-SAURET, Marie-Jean SAURET, « Sujets et lien social contemporain », *Cliniques méditerranéennes*, *op cit.*

I.3. L'*alter subjectus socialis*

Selon Aristote :

« *La première union nécessaire est celle de deux êtres qui sont incapables d'exister l'un sans l'autre : c'est le cas pour le mâle et la femelle en vue de la procréation [...] C'est encore l'union de celui dont la nature est de commander avec celui dont la nature est d'être commandé, en vue de leur conservation commune [...] »²⁷.*

Quelques siècles plus tard, Jean-Paul Sartre écrit que « l'homme qui s'atteint directement par le cogito découvre aussi tous les autres et il les découvre comme la condition de son existence »²⁸. Le sujet s'aperçoit que pour obtenir une vérité quelconque sur lui-même, il doit en passer par la reconnaissance de l'autre. Cela rejoint la pensée d'Aristote lorsqu'il avançait que l'homme est un animal politique qui a besoin de la présence d'un groupe pour vivre pleinement²⁹.

Dans le banquet de Platon³⁰, on découvre un mythe qui serait à l'origine du désir qui pousse les hommes à se lier les uns aux autres dans le but de trouver un partenaire qui les complète, une *âme sœur*.

Aristophane ou le mythe de la complétude

Ce mythe provient d'un ouvrage qui tente de questionner la nature et la portée philosophique de l'amour, à travers une série de discours³¹. Celui d'Aristophane nous raconte l'histoire des ancêtres des hommes. En des temps anciens, ces ancêtres étaient des êtres composés de deux hommes, deux femmes, ou un homme et une femme (les androgynes). Leurs corps étaient ronds, et ils possédaient quatre bras et quatre jambes et deux têtes. Ils étaient plus forts et plus intelligents que notre espèce, et cela les conduisit à vouloir affronter les Dieux. Ne pouvant détruire l'espèce humaine, Zeus et Apollon décidèrent de les affaiblir en les coupant en deux.

²⁷ ARISTOTE, *La Politique*, cité par José MÉDINA, Claude MORALI, André SÉNIK, dans *La philosophie comme débat entre les textes*, op cit., p.263.

²⁸ Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, cité par José MÉDINA, Claude MORALI, André SÉNIK, dans *La philosophie comme débat entre les textes*, op cit., p.264.

²⁹ À ce propos, voir les travaux d'ARISTOTE dans *La Politique*.

³⁰ PLATON, *Le banquet*, Trad. Luc BRISSON, Éd. GF Flammarion, Paris, 2016, p.114-121.

³¹ Voir à ce propos : PLATON, *Le banquet*, op cit.

À la suite de cela chaque moitié se mit à rechercher sa partie manquante, pour tenter de s'unir à nouveau à elle, se laissant mourir de faim et d'inanition lorsque la quête restait vaine. Zeus par pitié, déplaça leurs organes génitaux (initialement placés à l'arrière) au-devant de leur corps. Ils purent ainsi se reproduire entre eux. C'est depuis cette époque que l'amour serait né, chaque être humain cherchant sa moitié, afin de s'unir à elle, de ne faire plus qu'un avec l'autre :

« C'est donc d'une époque aussi lointaine que date l'implantation dans les êtres humains de cet amour, celui qui rassemble les parties de notre antique nature, celui qui de deux êtres tente de n'en faire qu'un seul pour ainsi guérir la nature humaine. Chacun d'entre nous est donc la moitié complémentaire d'un être humain, puisqu'il a été coupé, à la façon des soles, un seul être en produisant deux ; sans cesse donc chacun est en quête de sa moitié complémentaire. »³²

Le désir de chaque homme depuis ce temps-là est donc de se fondre avec celui ou celle qu'il aime, afin de rétablir l'unité. Ce récit mythique donne le point de départ de la volonté qu'a l'homme de se lier aux autres qui l'entourent.

J. Lacan s'est intéressé aux discours du banquet de Platon qu'il a repris pour théoriser quelques points sur la question de l'amour qu'il associe au concept de transfert. Il amène l'idée que la recherche de l'autre comme un complément fait demeurer l'amour du côté de la représentation mythique. Au fil de sa réflexion, son questionnement évoluera jusqu'à lui faire mettre de côté cette question de l'amour, pour s'intéresser plus en détail à celle du désir, puis de la jouissance.

Dans son propos, l'importance de l'autre au sens de semblable, demeure primordiale dans la constitution du sujet. Il fera d'ailleurs du petit autre en tant que semblable, l'un des concepts récurrents de son enseignement.

Revenons aux premières années de développement du sujet, lorsque l'enfant est confronté à l'étape déterminante du stade du miroir. Nous savons qu'au-delà de la prise de conscience de sa propre image et de son corps en tant qu'unité, l'enfant a besoin de l'autre, souvent l'autre parental, pour confirmer ce qu'il est en train de découvrir. La vérification de l'image de son corps passe par l'image imaginée dans le regard de l'autre.

³²*Ibid.* p.117.

Plus tard, au passage adolescent, le sujet aura une fois de plus besoin de l'autre pour confirmer son identité. Le remaniement pulsionnel l'amenant à déconstruire ce qu'il avait acquis au moment du stade du miroir, il se tourne vers ses semblables à travers un processus d'identification qui lui garantit une réinscription sociale et subjective. Le sujet sera tout au long de son existence en interaction avec le petit autre qu'il peut assimiler au travers de processus d'identification. Néanmoins, cet autre s'inscrira toujours dans une altérité illusoire qui demeurera de l'ordre de l'imaginaire : « *La relation narcissique au semblable est l'expérience fondamentale du développement imaginaire de l'être humain. En tant qu'expérience du moi, sa fonction est décisive dans la constitution du sujet* »³³.

Devant composer avec l'altérité de ses semblables et sa propre subjectivité, le sujet aura à s'inscrire dans un ordre symbolique, assurant à tous une structuration sociale cohérente et permanente. Pour ce faire, les sociétés se parent de lois et de principes veillant au maintien de l'ordre social.

Loi symbolique et ordre social

Dans la Grèce Antique, la loi est l'emblème de la supériorité éthique et politique, définissant l'horizon normatif de tout individu. Pour Cicéron, elle est « *quelque chose d'éternel qui règne sur le monde entier par la sagesse de ses commandements et de ses défenses* »³⁴. Pour Aristote il s'agit d'un « *discours déterminé par le consentement unanime de la ville, indiquant comment il faut faire chaque chose* »³⁵. T. Hobbes quant à lui évoque la loi comme « *la parole de celui qui commande aux autres* » ou encore « *l'ensemble des règles dont la république a commandé d'user* »³⁶.

³³ Jacques LACAN, *Le mythe individuel du névrosé*, Éd du Seuil, Paris, 2017, p.46.

³⁴ CICÉRON, *Traité des Lois*, cité par Daniel MERCIER, « Comment penser notre rapport à la loi », disponible sur <<http://www.cafephilosophia.fr/sujets/comment-penser-notre-rapport-a-la-loi/>>, consulté en octobre 2017.

³⁵ ARISTOTE cité par Athénée DE NAUCRATIS dans *Deipnosophistes, le banquet des sophistes*, Livre XII, disponible sur <<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/athenee/livre12fr.htm>>, consulté en octobre 2017.

³⁶ Thomas HOBBS, *Leviathan*, cité par Daniel MERCIER, « Comment penser notre rapport à la loi », *op cit*.

Dans la société moderne occidentale, les modes d'application de la loi ont évolué sans pour autant en dénaturer le sens. Qu'elle soit juridique ou symbolique, la loi se réfère toujours à un ensemble de règles et de normes visant au maintien de l'ordre social. Ses interdits continuant d'organiser la vie en collectivité. Ce qui a changé en revanche, c'est le rapport que les individus entretiennent avec elle et donc avec l'autorité.

Certains parlent d'une crise de l'autorité, d'autres d'une défaillance de l'ordre symbolique. Que l'on utilise l'une ou l'autre formule, force est de constater que le sujet du 21^{ème} siècle fait face à un remaniement de l'ordre social qui est lourd de conséquence sur sa condition de *parlêtre*. Mais pour mieux saisir en quoi cette notion est capitale dans la constitution du sujet, il semble nécessaire de s'intéresser à ses origines mythiques.

S. Freud utilise le mythe de la horde primitive³⁷ pour expliquer les origines de la loi. Selon lui, le meurtre primordial du père de la horde conduit aux premières formes de culpabilités et ainsi à la constitution des premiers interdits. Ce meurtre cannibale aura pour effet un traitement de la jouissance des fils, érigeant ainsi la loi comme garante du lien social.

Cette loi s'érige autour de trois interdits fondamentaux : l'interdit de l'inceste, l'interdit du cannibalisme et l'interdit du meurtre. C'est grâce à ce renoncement pulsionnel que l'individu pourra évoluer de l'état sauvage primitif à celui d'homme civilisé. Le Surmoi devient pour S. Freud l'instance de l'interdit et de la culpabilité.

C. Lévi-Strauss s'attarde également sur la question de la prohibition de l'inceste³⁸ comme préalable nécessaire à la structuration des sociétés dans le sens où cet interdit force les individus à établir des relations avec d'autres groupes sociaux et à pratiquer des échanges l'aidant à se développer.

J. Lacan, reprenant certains textes religieux, notamment celui de *l'Épître aux romains* de Saint-Paul, fait le lien entre la loi symbolique et la loi divine. Il remarque ainsi que les interdits de chacune sont constitutifs du désir comme de sa condamnation, et ainsi responsables d'une culpabilité originaire et fondamentale que le christianisme nomme péché originel. La loi au sens psychanalytique est donc à l'origine du pêché, de la culpabilité et de la conscience morale. Selon J. Lacan elle est ainsi définitivement symbolique et raccordée au père en tant que celui-ci s'en fait le garant pour le sujet.

³⁷ À ce propos, voir les travaux de Sigmund FREUD dans *Totem et tabou*.

³⁸ À ce propos, voir les travaux de Claude LÉVI-STRAUSS dans *Les structures élémentaires de la parenté*.

D'après Daniel Mercier, la Loi symbolique et les interdits qui en résultent impliquent :

« Un pacte primordial entre les êtres humains, un sacrifice consenti par eux, paradigme de tous les échanges à venir, à savoir accepter la perte, l'amputation de quelque chose concernant le désir d'un accès total à la jouissance [...] Elle [la Loi symbolique] est structurante car en introduisant du manque, elle permet l'émergence du désir »³⁹.

Selon Georg Wilhelm Friedrich Hegel, la jouissance est nécessairement en contraste avec le désir. J. Lacan reprend cette idée pour conceptualiser le désir comme ce qui ferait barrage à la jouissance de par son articulation à la loi. Le paradoxe étant que le désir serait à la fois ce qui pousse à la jouissance et ce qui vient la limiter. « *L'interdit est là pour être violé* »⁴⁰ disait Georges Bataille qui voyait l'interdit au fondement du désir. Mais cette transgression peut ouvrir l'accès à une jouissance illimitée hors-loi et qui serait destructrice pour le sujet.

Lorsque nous observons le lien social contemporain et son malaise actuel, nous constatons que le rapport du sujet à la loi change du fait du déclin de la fonction paternelle. Le manque de garantie de l'Autre et les nouveaux discours que sont ceux du capitalisme et de la science induisent des transformations notables chez le sujet qui se trouve heurté à une jouissance sans borne.

Toutefois, la loi en tant qu'ordre symbolique demeure une construction dont le sujet use pour trouver sa place parmi ses semblables. Cette modalité de rapport à l'autre l'inscrit dans un système culturel qui lui assure son inscription sociale et qui demeure donc propre à sa condition humaine.

³⁹ Daniel MERCIER, « Comment penser notre rapport à la loi », *op cit.*

⁴⁰ Georges BATAILLE, *L'érotisme*, Les éditions de minuit, Paris, 1957, p.72.

I.4. Nature, culture et lien social

Qu'est-ce qui différencie l'homme de l'animal ? La mythologie grecque nous raconte comment Zeus charge Prométhée et Épiméthée, deux Titans, de doter les humains et les animaux de différents attributs afin qu'ils puissent survivre sur terre. Épiméthée, dont le nom traduit le faible intellect⁴¹, commence en s'occupant des animaux qu'il dote de différents privilèges utiles à leur survie, tels que la force, la rapidité ou encore l'instinct mais aussi les griffes, les poils, les écailles etc. Seulement Épiméthée distribue toutes ces qualités sans en laisser aucune à Prométhée qui avait à sa charge la dotation des humains. C'est ainsi que l'homme se retrouva démuné, sans attributs spécifiques, et incapable de faire face à la nature. Prométhée, soucieux de la survie des hommes, prit l'initiative d'aller dérober le feu et les arts aux Dieux pour leur transmettre. Zeus découvrant cette faute fit enchaîner Prométhée au sommet du Caucase où un aigle venait chaque jour lui dévorer le foie.

La pensée mythique admet donc d'emblée la différenciation entre l'homme et l'animal à partir de sa capacité à s'adapter à la nature. L'homme n'ayant pas de forces spécifiques lui permettant d'assurer sa survie, il lui faudra user de ses connaissances sur l'ensemble des objets qui l'entourent afin de développer une technique visant à compenser ce qui lui fait défaut par nature. C'est ce que l'on appelle la culture.

La culture est un mot d'origine latine, qui vient du verbe *colere* qui signifie « cultiver » ou « honorer », et s'employait à l'origine dans l'agriculture. Le terme a évolué au fil des années, pour finalement désigner les facultés intellectuelles d'un individu puis l'ensemble des comportements sociaux transmis de génération en génération et qui composent une société dans son ensemble (mœurs, coutumes, usages, techniques etc.).

La culture conditionne ainsi le sujet à un certain type de pensée, de croyances, de pratiques, etc. qui lui assure sa survie et celle de la communauté.

⁴¹ Épiméthée se traduit par « celui qui pense après ».

La d'Homestication⁴² culturelle du sujet

La philosophie, la psychanalyse et l'anthropologie classique se sont longtemps attardées sur la question du rapport que l'homme entretenait avec la nature et la culture. Et plus exactement de ce qui relevait de l'une ou de l'autre lorsque l'on traitait de la question du sujet. Selon ces disciplines, la culture aurait permis à l'homme de se distinguer de ce qui est du registre de la nature pour entrer dans la civilisation. L'homme se différencie de la faune et la flore qui à chaque génération répètent les mêmes schémas développementaux. C'est-à-dire que l'homme par sa culture est dans une évolution constante, il est en perpétuel progrès dans le sens où la transmission qui se fait de génération en génération lui permet de tirer une expérience de ses prédécesseurs et ainsi de faire évoluer ses techniques et ses pratiques. De plus, là où l'animal s'en réfère à ses instincts, l'homme par son mode de pensée, intellectualise les événements qu'il peut symboliser grâce au langage, constituant ainsi une culture qui serait définitivement caractéristique de la pensée humaine.

Le sujet à sa naissance tombe dans le bain de langage que représente la culture, c'est un trauma qu'il lui faudra organiser subjectivement, mais également à partir des codes sociaux que la culture met à sa disposition, en fonctionnant au travers de signes. C'est une invention du sujet pour se donner un corps collectif.

En Amazonie par exemple, les hommes prennent du temps pour se maquiller, s'épiler ou encore se parer de bijoux afin de se différencier des animaux et de la nature. Ces parures respectent des codes sociaux définis par leur culture.

Pour S. Freud, la culture permet de nous différencier des animaux et sert surtout à « *la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux* »⁴³. C. Lévi-Strauss rejoint cette conception, en expliquant que la société s'exprime symboliquement dans ses coutumes et ses institutions. Pour lui, le symbolisme représente tous types de phénomènes collectifs que l'on désigne communément par la culture : comme le langage, les règles de parenté, le mariage, les religions, les rites, l'art, les récits mythiques etc. C. Lévi-Strauss dit à ce propos qu'il s'agit d'un mécanisme fondamentalement régulateur de la société, une condition indispensable à son équilibre.

⁴² Néologisme emprunté à Mauricio HERREÑO AGUDELO dans sa thèse *L'image dans le coffre de monnaies d'or II, Lacan et le Réeligion*, soutenue le 14 novembre 2009.

⁴³ Sigmund FREUD, *Malaise dans la culture*, Éd. Presses Universitaires de France, Coll. Quadrige, Paris, 2010, p.32.

Selon MJ. Sauret, la civilisation doit être entendue comme consistant en « *l'invention de tout ce qui, d'une part éloigne l'homme de sa nature animale, et d'autre part, règle la vie collective* »⁴⁴. Reprenant la pensée de S. Freud, c'est parce que les hommes ont cette disposition naturelle à l'agression et à la violence que la culture est indispensable au bon fonctionnement de la vie sociale, au sens où c'est elle qui se charge soit d'inhiber, soit de sublimer ces pulsions naturellement associables. Au-delà de réguler nos tendances et de permettre un vivre ensemble, la culture est garante d'identité sociale pour l'individu. En effet, le sujet se définit par sa culture qui va lui fournir des codes de conduite, des normes, des traditions et des coutumes, des lois, une langue etc. soit un ensemble d'éléments qui lui procureront un ancrage social structurant, tout en lui permettant de tisser des liens avec autrui. Nous pouvons ajouter que l'homme est un homme de culture au sens où il a besoin des autres, mais ce besoin est complexe car c'est un besoin narcissique : il a besoin de l'autre en tant que miroir. Je prends conscience de mon existence parce que l'autre est là pour me la confirmer.

C. Lévi-Strauss, au début de son ouvrage *Les structures élémentaires de la parenté*⁴⁵, dans un chapitre intitulé « Nature et culture », relève que « *L'Homme de Néanderthal, avec sa connaissance probable du langage, ses industries lithiques et ses rites funéraires, ne peut être considéré comme vivant à l'état de nature* »⁴⁶. Selon lui, l'homme est un être à la fois biologique et social. Il précise, en reprenant les travaux de Johann Friedrich Blumenbach que l'homme serait le seul être à s'être « *domestiqué lui-même* »⁴⁷. Il amène ainsi l'idée que ce qui relève de la nature chez l'homme est à repérer du côté d'une universalité, tandis que ce qui relève de la culture s'astreint plutôt à des normes sociales sujettes à la variabilité :

« *Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l'universel le critère de la nature. Car ce qui est constant chez tous les hommes échappe nécessairement au domaine des coutumes, des techniques et des institutions par lesquelles leurs groupes se différencient et s'opposent.* »⁴⁸

⁴⁴ Marie-Jean SAURET, « Sujet, lien social, seconde modernité et psychanalyse », Essaim, vol. 25, no. 2, 2010, pp. 43-56. Disponible sur <<https://www.cairn.info/revue-essaim-2010-2-page-43.htm>>, consulté en mars 2016.

⁴⁵ Claude LÉVI-STRAUSS, *Structures élémentaires de la parenté*, Éd. EHESS, Coll. En temps & lieu, Paris, 2002, p.3.

⁴⁶ *Ibid.* p.3.

⁴⁷ *Ibid.* p.6.

⁴⁸ *Ibid.* p.10.

Il repère néanmoins une exception à sa règle dans la prohibition de l'inceste, qui d'une part répond à une règle et d'autre part est universelle. Cet interdit est désigné comme la seule institution universelle qui :

« Présente simultanément le caractère distinctif des faits de nature et le caractère distinctif – théoriquement contradictoire du précédent – des faits de culture. La prohibition de l'inceste possède, à la fois, l'universalité des tendances et des instincts, et le caractère coercitif des lois et des institutions. »⁴⁹

Si nous reprenons les travaux de S. Freud sur le mythe de la horde, nous lisons que la culture apparaît avec le meurtre du père. À partir de ce moment-là, elle repose sur des fondamentaux qui sont : l'interdit du meurtre, de l'inceste et du cannibalisme, la Loi symbolique et des structures de parenté basées sur l'échange et les alliances matrimoniales. On peut considérer ainsi que le « *totémisme conduit à la d'homestication* »⁵⁰, car c'est en érigeant des interdits que l'homme parvient à se socialiser, à se *culturer*. Le totémisme permet donc de rendre signifiante la communauté en lui assurant un ordre symbolique structurant.

Cependant, là où C. Lévi-Strauss et S. Freud parlaient de culture, J. Lacan lui s'interroge sur la notion de lien social et la façon dont le sujet s'y articule à partir de ce qui le représente symboliquement, imaginativement et réellement.

Le discours social

Nous venons de voir que la culture repose sur des ancrages fondamentaux mythiques et symboliques qui sont propres à l'homme. Le lien social est quant à lui à penser comme un discours :

« En fin de compte, il n'y a que ça, le lien social. Je le désigne du terme de discours parce qu'il n'y a pas d'autre moyen de le désigner dès qu'on s'est aperçu que le lien social ne s'instaure que de s'ancrer dans la façon dont le langage se situe et s'imprime, se situe sur ce qui grouille, à savoir l'être parlant »⁵¹.

⁴⁹ *Ibid.* p.12.

⁵⁰ Mauricio HERREÑO AGUDELO, *L'image dans le coffre de monnaies d'or II, Lacan et le Réeligion*, p.114.

⁵¹ Jacques LACAN, *Séminaire Livre XX - Encore*, Éd. Seuil, Coll. Essais, Paris, 1975, p.70.

Cependant, si J. Lacan admet que le lien social est un discours qui fait tenir les sujets ensemble, il précise que ce discours bien qu'usant des ressources du langage, n'est pas lui-même un langage ou une parole. C'est une structure dans laquelle la parole viendra se loger par la suite, « *un discours comme sans paroles* »⁵².

Selon Olivier Douville, « *le lien social serait une logique et un dispositif apte à traiter du réel : une structure qui échappe au sujet et qui le marque en raison de son insertion dans le langage* »⁵³. Autrement dit, le discours vient en réponse à la jouissance que l'on peut qualifier d'antisociale, en tant que celle-ci va à l'encontre du lien social puisque aussitôt que le sujet en fait la rencontre, il s'anéantit. En ce sens, le discours peut être considéré comme un « *habitat langagier qui fait "tenir les corps ensemble" [et] doit permettre au sujet de trouver à s'y loger tout en parvenant à régler son propre rapport à la jouissance* »⁵⁴. Ce compromis du sujet va participer à la mise en place de sa propre identité subjective. Le discours est donc en ce sens un dispositif de régulation de la jouissance qui peut promettre au sujet qu'il pourra récupérer tout de même quelques brides de jouissances appelées *plus-de-jouir*⁵⁵.

Aux vues de ces considérations, nous percevons que culture et lien social sont inévitablement affiliés l'un à l'autre. La culture vient s'inscrire dans le lien social grâce à ses signifiants qui vont servir à la structuration du discours en jeu. Cependant le lien social loin d'être fixe, ne cesse de se transformer, ce qui produit inévitablement des effets.

L'homme de l'Antiquité et celui de la Renaissance s'intéressaient au rapport de l'homme entre nature et culture. À partir du siècle des Lumières, la pensée cartésienne dirige l'intérêt vers d'autres paradigmes, notamment sur le nouveau rapport qu'entretient l'homme avec le monde qui l'entoure. De nos jours, nous ne questionnons plus la relation de l'homme entre nature et culture, mais plutôt celui entre culture et technique.

⁵² Jacques LACAN, *Séminaire Livre XVII - L'envers de la psychanalyse, op cit.* p.9.

⁵³ Olivier DOUVILLE, « Pour introduire l'idée d'une mélancolisation du lien social », *Cliniques méditerranéennes*, Vol 63, n°1, Éd. Érès, 2001. Disponible sur <[Cairn.fr](http:// Cairn.fr)>, consulté en janvier 2017.

⁵⁴ Jean-Luc GASPARD, « Nouveaux symptômes et lien social contemporain », *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne. Repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*, sous la direction de Laetitia JODEAU-BELLE, Laurent OTTAVI, Éd. Presses Universitaires de Rennes, Coll. Didact Psychanalyse, Rennes, 2010, p.358.

⁵⁵ *Ibid.* p.359.

Nous avons vu en tout début de recherche que le sujet peut être considéré à partir de différentes références telles que la conscience, le langage, l'autre, la loi, les croyances, les mythes etc. Tout cela participe à le définir, et à l'inscrire socialement. Ainsi, le sujet se définit par la façon dont il s'inscrit dans le lien social, ce même lien social qui repose sur la façon dont le sujet l'investit et s'y inscrit.

Mais comment penser son articulation à ce lien social sans évoquer la question du symptôme. Ce symptôme qui serait « *la manifestation la plus vraie de l'assujettissement du sujet au discours qui le produit et qu'il produit* »⁵⁶. Il permet au sujet de se loger dans le commun car c'est « *ce qui lui permet d'approcher la nature du lien social qu'il a réussi à tisser, plus ou moins bien, avec l'Autre et quelques autres* »⁵⁷.

⁵⁶ Frédérique BERGER, Bernadette LEMOUZY-SAURET, Marie-Jean SAURET, « Sujets et lien social contemporain », *Cliniques méditerranéennes*, *op cit.*

⁵⁷ *Ibid.*

I.5. Symptomatologie subjective.

Le symptôme est ce par quoi le sujet va en passer pour nouer ensemble langage, parole, corps et jouissance. En d'autres termes, le symptôme permet au sujet de nouer les trois registres qui le constituent à savoir le symbolique, le réel et l'imaginaire (RSI). Ce nouage que J. Lacan a représenté sous la forme d'un nœud borroméen permet au sujet de s'inscrire structurellement dans l'une des trois grandes catégories auxquelles la psychanalyse se réfère pour penser le sujet : la névrose, la psychose et la perversion. Selon que le sujet puisera sa subjectivité de l'une ou l'autre des structures, les registres RSI seront porteurs de celle-ci puisque c'est à travers eux qu'elle s'exprimera et donc que le symptôme se constituera. Symptôme et structure en étant en constante interaction, constituent la solution que le sujet s'invente pour assurer sa part d'existence subjective et sociale.

En ce sens le symptôme demeure une pure création du sujet. Pour le dire en termes plus freudiens, c'est un compromis fait entre le désir refoulé et les exigences défensives du sujet. Pour le reprendre sous une approche plus lacanienne, c'est un discours sans parole, ou le mot manque. C'est donc le corps qui vient manifester ce manque. C'est en ce sens que J. Lacan déclarait d'une part que le symptôme est un événement de corps, et d'autre part que le symptôme c'est le réel, car dans le réel il y a quelque chose d'impossible à signifier, à symboliser par la parole. Mais il avancera également le fait que le symptôme à deux versants, l'un réel, et donc rattaché à la jouissance et l'autre signifiant, qui vient fixer cette jouissance. Le symptôme peut ainsi être envisagé comme un mode de traitement du réel par le symbolique, et permet donc de nouer les registres RSI de façon structurante pour le sujet.

À la fin de son enseignement, Lacan fera évoluer le symptôme vers un nouveau concept, celui de sinthome. Le sinthome se constitue en suppléance face à la défaillance du Nom-du-père, notamment lorsque dans la psychose il y a dénouement du nœud. Le sinthome sera alors ce quatrième cercle qui viendra rassembler les trois ordres RSI permettant ainsi au sujet de retrouver une certaine forme d'équilibre entre sa jouissance et son désir.

Du fait de sa condition d'être parlant, l'homme est donc assujéti à un ordre symbolique. Cela l'unit inévitablement à d'autres sujets, qui soumis aux mêmes lois participeront au maintien de cet ordre par la mise en place d'institutions structurantes et régulatrice des rapports des uns avec les autres. C'est ce que nous allons aborder dans la partie suivante.

II. Le sujet sous le prisme de l'Autre social, structure de parenté et institution familiale

Nous venons de voir que selon le point de vue philosophique, anthropologique, économique ou psychanalytique, le sujet se décline sous différents aspects. Cependant, l'ensemble de ces considérations conduisent au fait que le sujet est un être social. Ce qui va lui permettre de s'inscrire socialement, c'est avant tout l'Autre social que constitue la famille.

Selon le rapport de la Mission d'Information de l'Assemblée nationale sur la famille et les droits des enfants, la famille demeure « *un point de repère fondamental de la société, le lieu symbolique où se construisent les rapports entre les sexes, entre les générations et entre l'autorité et la liberté* »⁵⁸. Elle constitue donc « *un maillon central de la cohésion sociale* »⁵⁹ et est caractéristique de l'espèce humaine.

II.1. La prohibition de l'inceste au fondement de la société, l'argument anthropologique

Comme nous l'avons évoqué précédemment, C. Lévi Strauss s'intéresse particulièrement aux structures des sociétés à partir des schémas familiaux qui s'y inscrivent. En 1948, il présente sa thèse sous le titre suivant : *Les structures élémentaires de la parenté*⁶⁰. En s'appuyant sur les rapports entre nature et culture, cette étude que l'on associe au courant structuraliste donne une nouvelle approche des sociétés en se centrant principalement sur la question de la famille et de l'alliance matrimoniale, de l'interdit de l'inceste et des échanges entre les groupes sociaux. C. Lévi-Strauss constate rapidement qu'une loi universelle touche la question de l'inceste, en tant que celui-ci est systématiquement prohibé au sein des communautés : « *La prohibition de l'inceste est universelle comme le langage* »⁶¹.

⁵⁸ Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale, sur la famille et les droits des enfants, le 25 janvier 2006, disponible sur <<http://www.assemblee-nationale.fr/12/rap-info/i2832.asp>>, consulté en février 2016.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Claude LÉVI-STRAUSS, *Structures élémentaires de la parenté*, *op cit.*

⁶¹ *Ibid.* p.565.

S'interrogeant sur les raisons de cet interdit et de son caractère universel, il reprend les travaux d'Émile Durkheim sur l'organisation totémique. Il oriente ainsi sa pensée sur le fait que l'interdit de l'inceste a pour fonction de maintenir des relations d'échange et de réciprocité entre les différents groupes sociaux. Cela évitant aux communautés de faire l'expérience de carences qui causeraient leur perte. « *La prohibition de l'inceste est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur, ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui* »⁶² écrit C. Lévi-Strauss, insistant ainsi sur le fait que l'universalité de l'interdit inceste, bien loin des préoccupations morales ou génétiques que l'on aurait pu lui prêter, aurait en réalité pour seule visée la sauvegarde des différentes sociétés grâce aux principes de l'échange et de la réciprocité. L'échange matrimonial, sous tendu par l'interdit de l'inceste, est donc considéré comme le passage de la nature à la culture, indispensable au fondement de toute société humaine⁶³.

En Mélanésie, notamment au Vanuatu, certaines tribus, peu nombreuses en comparaison de nos sociétés contemporaines, optent encore pour des organisations sociales bien spécifiques visant à la survie de chaque groupe. Ainsi, nous retrouvons fréquemment une règle qui invite les femmes ayant quitté leur village pour rejoindre celui de leur époux, à renvoyer dès la naissance leur première fille au village d'origine. Cette manœuvre permet aux différents groupes de maintenir une parité équitable et de continuer ainsi à se développer.

À partir du 15^{ème} siècle, la religion catholique valorisera également l'alliance matrimoniale en reconnaissant le fait qu'elle est essentielle à la cohésion sociale. Dans la *Bible*, le mythe d'Adam et Ève l'illustre à sa façon. Puisque l'homme n'est pas fait pour rester seul, il lui faut trouver une femme à laquelle se lier pour amorcer et perpétuer le lien social.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.* p.29.

Ces considérations restent néanmoins du ressort de l'anthropologie. Elles furent cependant développées sous l'angle de la psychanalyse, notamment dans la thèse que S. Freud met en avant dans *Totem et Tabou*⁶⁴. Thèse que C. Lévi-Strauss a qualifié « d'échec »⁶⁵, la considérant comme « *irrecevable comme interprétation de la prohibition de l'inceste et de ses origines* »⁶⁶ du fait qu'elle s'inspire d'un mythe créé de toute pièce par S. Freud. La démarche anthropologique ne se soutenant pas de ce type de procédé, C. Lévi-Strauss condamne clairement la démarche de S. Freud qui, par souci de métaphorisation, se voulait plus symbolique que réaliste.

Dans sa logique, S. Freud, s'inspirant d'une hypothèse de Charles Darwin, raconte comment en des temps lointains les hommes vivaient au sein d'une horde primitive sous la domination d'un tyran paternel qui jouissait librement de toutes les femmes, privant ainsi les fils. Un jour, les fils se révoltèrent et mirent à mort le père avant de le dévorer dans un repas totémique afin d'incorporer sa puissance. Mais une fois le repas passé, les fils se laissèrent surprendre par un sentiment inconnu jusqu'alors : la culpabilité. Pris de remords ils se mirent à idéaliser le père mort qu'ils représentèrent sous la forme d'un totem. Ils en firent ainsi une figure sacrée au nom de laquelle ils inventèrent une loi leur garantissant l'ordre et la paix au sein de la tribu. S'ils acceptaient tous de se soumettre au renoncement de la part de jouissance sexuelle associée à la mère (ou la sœur), ils permettaient le maintien de l'ordre social. C'est donc de cette culpabilité survenue suite au meurtre du père et à sa dévoration que les fils instaurèrent trois grands tabous : l'interdit du meurtre, l'interdit du cannibalisme et l'interdit de l'inceste. Ce qui ouvrit la voie des alliances matrimoniales entre les différentes tribus et donnant l'origine du concept de culture.

Bien qu'inventé, ce mythe donne du sens aux interdits fondamentaux qui sont à l'origine de toute alliance sociale. Ces alliances évoluèrent progressivement vers des organisations familiales dont C. Lévi-Strauss reconnu le caractère universel. Le mot « famille » issu du latin *Famulus* désignait autrefois les « esclaves domestiques » qui appartenaient à un même homme. Les Romains se saisirent du terme pour désigner une organisation social dirigé par une autorité paternelle et regroupant un ensemble d'individus vivant sous le même toit.

⁶⁴ Sigmund FREUD, *Totem et Tabou*, Éd. Points, Coll. Essais, Paris, 2010.

⁶⁵ Claude LÉVI-STRAUSS, *Structures élémentaires de la parenté*, *op cit.*, p.562.

⁶⁶ *Ibid.* p.563.

Mais la structure de la famille a évolué au fil des siècles, mettant davantage l'accent sur les liens de parenté que sur l'asservissement des membres qui la compose. Cependant l'idée d'un regroupement d'individus occupant des places bien spécifiques, hiérarchisées selon un ordre générationnel préétabli persiste, induisant la mise en place d'un certain nombre d'élaboration psychique auxquelles l'individu sera confronté dans son rapport à l'Autre familial.

II.2. Pas de famille sans complexe !

Un peu avant la thèse de C. Lévi-Strauss, en 1938, J. Lacan rédige un article à la demande d'Henry Wallon, destiné à paraître dans l'*Encyclopédie française*. Cet article qui s'intitule « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu »⁶⁷ s'attache à démontrer, que chaque sujet se développe psychiquement à partir d'une série de processus fondamentaux qu'il nomme « *des complexes* »⁶⁸. Il met ainsi l'accent sur le fait que « *la famille humaine n'est pas naturelle, n'est pas un fait biologique, mais un fait social* »⁶⁹ et qu'en ceci nous pouvons considérer qu'il s'agit d'une « *institution* »⁷⁰ dans laquelle l'enfant aura à s'inscrire afin de se développer au fil des complexes qu'il traversera :

« *Les complexes se sont démontrés comme jouant un rôle d'organisateur dans le développement psychique ; ainsi dominant-ils les phénomènes qui, dans la conscience, semblent les mieux intégrés à la personnalité* »⁷¹.

J. Lacan relèvera que ces complexes sont « *du ressort de la culture* »⁷². Selon lui, ce qui caractérise l'espèce humaine serait sa tendance à développer des relations sociales interactives, soutenues d'une part par des opérations mentales élaborées, et d'autre part par la modération des instincts. « *Des comportements adaptatifs d'une variété infinie sont ainsi permis* », dit-il, et « *leur conservation et leur progrès, pour dépendre de leur communication, sont avant tout œuvre collective et constituent la culture* »⁷³. La famille constitue donc ce que Lacan nomme une continuité psychique entre les générations et dont la causalité serait d'ordre mental⁷⁴ et il ajoute qu'elle joue ainsi un rôle primordial dans la transmission de la culture⁷⁵.

Cet article correspond également à la période où Lacan aborde la question de la fonction paternelle dans l'organisation familiale. Imago paternel et imago maternel étant les instances à partir desquelles les complexes semblent se déployer.

⁶⁷ Jacques LACAN, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu, Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », dans *Autres Écrits*, Éd. Seuil. Disponible sur <https://www.psychanalyse.com/pdf/lacan_bibliographie_livre_Autres_Ecrits.pdf>, consulté en mars 2016.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.* p.24.

⁷¹ *Ibid.* p.29.

⁷² *Ibid.* p.28.

⁷³ *Ibid.* p.23.

⁷⁴ *Ibid.* p.25.

⁷⁵ *Ibid.* p.24.

Sevrage maternel

Le premier complexe nommé est celui du sevrage, il se manifeste durant le stade oral du développement : « *Traumatisant ou non, le sevrage laisse dans le psychisme humain la trace permanente de la relation biologique qu'il interrompt* »⁷⁶.

Le mot sevrage vient du latin *separare* qui signifie « *séparer* », il y a donc dans l'étymologie du mot, l'idée d'une séparation. Cette séparation advient entre le bébé et le sein maternel, premier objet de désir de l'enfant. Elle constitue pour Freud le passage de l'être à l'avoir, en tant que c'est en faisant l'expérience de la frustration et de la perte que l'enfant prend conscience qu'il n'est pas le sein, c'est-à-dire qu'il ne fait pas corps avec la mère. Cette prise de distance dans le rapport corps-à-corps, ouvre vers un nouvel investissement oral, qui est celui de la langue maternelle. Lacan repère qu'avec ce complexe, une tension vitale (la sensation de dépendance du nourrisson à sa mère), se résout pour la première fois en intention mentale⁷⁷.

C'est en traversant ce complexe que l'enfant se forge sa première représentation de l'imgo maternel, il « *fonde également les sentiments les plus archaïques et les plus stables qui unissent l'individu à la famille* »⁷⁸. Selon Winnicott « *la période exacte du sevrage varie suivant les modalités culturelles* »⁷⁹, mais quelque soit l'âge, « *le temps du sevrage est celui où l'enfant devient capable de jouer à laisser tomber des objets* »⁸⁰. C'est-à-dire qu'au moment où l'enfant intègre la notion de séparation en acceptant de délaisser ses objets, il s'ouvre au monde extérieur.

En Occident, le geste que représente l'allaitement tend à perdre de sa valeur. Les mères s'y prêtent de moins en moins pour diverses raisons, et bien qu'un sevrage puisse toujours s'opérer au travers du biberon auquel l'enfant devra également renoncer, les enjeux que constituaient le sein maternel perdent de leur efficacité.

⁷⁶ *Ibid.* p.31.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Donald WINNICOTT, « La position dépressive dans le développement affectif normal (1954-1955) », dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Disponible sur <https://psycha.ru/fr/winnicott/1969/pediatrie_psychanalyse14.html>, consulté en avril 2016.

⁸⁰ *Ibid.*

Le complexe du sevrage demeure pour autant universel, bien que d'une culture à une autre quelques variations existent. Par exemple dans les pays d'Afrique la femme sénégalaise est particulièrement valorisée socialement en tant que mère. La stérilité quant à elle est considérée comme une véritable tare, jetant une honte immense sur la famille toute entière. De ce fait, lorsqu'une femme devient mère, tout le monde est impliqué. L'allaitement n'est pas réservé à la mère de l'enfant, mais peut être fait par différentes mères de la communauté, qui seront également appelées *maman*. Selon certains auteurs, ce partage évite la fixation de l'enfant à la mère. De même que si le portage des enfants est constant en Afrique, ils seront toujours portés sur le dos de la mère. Les corps sont en contact, mais le visage de la mère étant dissimulé, la curiosité de l'enfant sera d'emblée stimulée vers le monde extérieur.

Intrusion fraternelle

Le second complexe, que J. Lacan désigne comme celui de l'intrusion⁸¹, « représente l'expérience que réalise le sujet primitif, le plus souvent quand il voit un ou plusieurs de ses semblables participer avec lui à la relation domestique, autrement dit lorsqu'il se connaît des frères »⁸². Ce passage joue un rôle décisif dans « la genèse de la sociabilité »⁸³ dans le sens où il « structure la jalousie infantile »⁸⁴ qui « dans son fond représente non pas une rivalité mais une identification mentale [...] Identification à l'autre, objet de la violence »⁸⁵. L'image du semblable se forme donc au travers de ce complexe qui donne son sens à une agressivité primordiale. Ainsi c'est « dans le drame de la jalousie »⁸⁶ que « le Moi se constitue en même temps que l'autrui »⁸⁷.

⁸¹ Jacques LACAN, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu, Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », *Autres Écrits, op cit.* p.36.

⁸² *Ibid.* p.37.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.* p.37 et 39.

⁸⁶ *Ibid.* p.43.

⁸⁷ *Ibid.*

Le stade du miroir que J. Lacan évoque dès 1938⁸⁸ est corrélatif au complexe de l'intrusion en tant qu'il convoque également la présence de l'autre dans la constitution du sujet par le biais de l'identification au semblable. Mais Lacan remarque également que les « *connexions de la paranoïa avec le complexe fraternel* »⁸⁹ sont fréquentes.

Ce passage obligé est donc déterminant dans la constitution du sujet, notamment concernant son rapport à l'altérité et corrélativement à sa propre subjectivité.

Nous pouvons ici faire un lien rapide avec la culture sénégalaise dont nous savons que les schémas familiaux se constituent de fratries nombreuses et que lorsque la maladie mentale apparaît, elle se développe le plus généralement sous l'insigne de la paranoïa. Il faut noter que l'organisation sociétale au Sénégal inspire aux membres de la communauté des conduites de solidarité et de partage.

Selon le couple Ortigues, cette solidarité africaine serait un moyen de compenser la rivalité entre les frères, évitant ainsi les manifestations d'agressivité : « *La rivalité entre les frères est surcompensée par une très forte solidarité* »⁹⁰. Mais cette agressivité refoulée resurgit souvent sous forme de pensées persécutrices. Nous verrons plus loin comment les croyances traditionnelles jouent également un rôle dans la prévalence conséquente des troubles paranoïaques au Sénégal et reviendrons sur la question de la rivalité fraternelle dans ce type de trouble.

⁸⁸ *Ibid.* Le concept du Stade du Miroir sera repris plus en détail par Lacan dans un article intitulé « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je », que l'on retrouve dans l'ouvrage *Les Écrits I.*

⁸⁹ Jacques LACAN, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu, Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », *Autres Écrits, op cit.*, p.45.

⁹⁰ Marie-Cécile et Edmond ORTIGUES, *Œdipe Africain*, Éd. L'Harmattan, Paris, 1984, p.108.

Désir sexuel et interdit paternel

Cette élaboration psychique ouvre sur une troisième construction : le complexe d'Œdipe qui « *définit plus particulièrement les relations psychiques dans la famille humaine* »⁹¹.

Selon la conception de 1938, ce complexe a pour fond le désir sexuel de l'enfant vers le parent de sexe opposé. Désir soutenu par des pulsions qui seront réprimées par le tiers séparateur que constituera le parent de même sexe. « *Par ce double procès, le parent de même sexe apparaît à l'enfant à la fois comme l'agent de l'interdiction sexuelle et l'exemple de sa transgression* »⁹². J. Lacan poursuit en dégageant deux grandes instances de la résolution de ce complexe : le Surmoi, qui refoule les tendances sexuelles, jusqu'à la puberté, « *laissant place à des intérêts neutres, éminemment favorables aux acquisitions éducatives* »⁹³, et l'Idéal du Moi qui sublime l'image parentale.

Concomitant à l'Œdipe, se joue un nouveau complexe, celui de castration, qui résulte de la répression éprouvée qui elle-même engendre un double processus d'agressivité et de crainte. Agressivité envers le parent de même sexe qui devient un rival, et crainte d'un retour agressif semblable. Par les phénomènes de répression et de sublimation que l'imaginaire paternel⁹⁴ concentre en lui, le complexe d'Œdipe, selon J. Lacan, « *marque tous les niveaux du psychisme* »⁹⁵.

Dans son article de 1938, J. Lacan fait référence à Bronislaw Malinowski en soulignant que « *L'autorité familiale n'est pas, dans les cultures matriarcales, représentée par le père, mais ordinairement par l'oncle maternel* »⁹⁶ et que « *si l'oncle maternel exerce ce parrainage social de gardien des tabous familiaux et d'initiateurs aux rites tribaux, le père déchargé de toute fonction répressive, joue un rôle de patronage plus familier* »⁹⁷. J. Lacan à ce moment de son écriture envisage donc le complexe d'Œdipe comme « *relatif à une structure sociale* »⁹⁸, mais il faut noter qu'alors, sa théorie s'appuie essentiellement sur une causalité psychique des imagos.

⁹¹ Jacques LACAN, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu, Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », *Autres Écrits, op cit.*, p.45.

⁹² *Ibid.* p.46.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Le concept du Nom-du-père n'est pas encore sorti sous la plume de Lacan en 1938. Il faudra attendre 1951 pour qu'il l'emploie en reprenant le cas de l'Homme aux Loups de Freud.

⁹⁵ Jacques LACAN, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu, Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », *Autres Écrits, op cit.*

⁹⁶ *Ibid.* p.56.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

À partir des années 50, cette causalité devient d'ordre symbolique et s'attache davantage à l'étude du rapport que le sujet peut entretenir avec le langage et ainsi avec le signifiant. Aussi, la notion de fonction paternelle évolue au-delà de l'image pour se révéler en tant que signifiant. Le concept de Nom-du-père apparaît alors plus clairement en 1953 dans *Le mythe individuel du névrosé*⁹⁹ et dans « Fonction et champ de la parole et du langage »¹⁰⁰. Ce signifiant est alors désigné comme celui au fondement de l'ordre symbolique en tant qu'il se fait le garant de la loi et de l'autorité. Il ne se réfère cependant plus systématiquement au père géniteur : « *c'est dans le nom du père qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique qui, depuis l'orée des temps historiques, identifie sa personne à la figure de la loi* »¹⁰¹. La fonction paternelle va alors se décliner en trois figures : le père symbolique qui, en tant que signifiant, est une construction mythique ; le père réel qui va venir l'incarner dans la réalité ; et le père imaginaire, qui est le père des fantasmes de l'enfance et selon la formule de J. Lacan : « *le rival du père réel* »¹⁰².

Au fil du temps, J. Lacan va préciser davantage sa réflexion autour des fonctions paternelles et maternelles, notamment sur la place qu'elles tiennent dans les névroses et les psychoses.

Cependant le 21^{ème} siècle semble s'illustrer pour les psychanalystes par le déclin de la fonction paternelle, induisant une crise de l'autorité et un désordre dans l'institution familiale telle qu'elle put être pensée autrefois. Mais J. Lacan semblait déjà l'anticiper en 1938 lorsqu'il écrivait « *n'est-il pas significatif que la famille se soit réduite à son groupement biologique à mesure qu'elle intégrait les hauts progrès culturels ?* »¹⁰³.

⁹⁹ Jacques LACAN, *Le mythe individuel du névrosé*, op cit.

¹⁰⁰ Jacques LACAN, « Fonction et champ de la parole et du langage », *Les Écrits*, Éd. Seuil, Coll. Essais, Paris, 1999.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.276.

¹⁰² Jacques LACAN, *Le séminaire, Livre II - Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Éd. Le Seuil, Paris, 1978, p. 302.

¹⁰³ Jacques LACAN, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu, Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », *Autres Écrits*, op cit., p.60.

II.3. Les mutations de la famille moderne

Sous l'ère contemporaine, les nouveaux discours de la science et des technologies ont désacralisé les fonctions de la maternité et de la paternité. La famille ne dépend plus seulement de ces instances, et les organisations sociales sont à présent sous la domination des modes de rapport à la jouissance des uns et des autres.

Si auparavant, le mariage constituait la famille et que c'était à l'enfant de se faire une place au sein de cette institution préexistante, désormais, « *c'est la naissance d'un enfant qui crée la famille [...] L'enfant apparaît désormais comme la seule réalité pérenne* »¹⁰⁴.

Avec la modernité, une nouvelle conception de l'enfant est apparue : il s'agit de la notion de désir d'enfant. En effet, si par le passé, ou encore dans certaines cultures, l'absence de contraception rendait la naissance des enfants naturelle, à présent, les progrès de la médecine et les mutations des lois de la parentalité laissent l'opportunité au sujet, quel que soit son genre, de choisir s'il souhaite avoir un enfant ou pas. Ce désir d'enfant s'inscrit donc du côté d'un choix qui peut être celui du couple, mais également celui de l'individu seul et convoque ainsi le désir subjectif du sujet et non plus le fait social.

Cela n'est pas sans effet dans la clinique, car nous constatons que « *les enfants sont de plus en plus sollicités comme support identitaire de l'adulte* »¹⁰⁵, selon Martine Segalen, ethnologue française, à travers l'enfant, le couple veut se donner une image de lui-même. L'enfant à la naissance, vient donc se loger à une place prédéterminée et aura bien souvent à porter le poids du symptôme de l'Autre familial. J. Lacan écrivait en 1969 dans sa « Note sur l'enfant »¹⁰⁶ que celui-ci grâce à son symptôme avait pour fonction de venir « *représenter la vérité du couple familial* »¹⁰⁷. Ainsi « *l'enfant se trouve en place de répondre à ce qu'il y a de symptomatique dans la structure familiale* »¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale, sur la famille et les droits des enfants, le 25 janvier 2006, disponible sur <<http://www.assemblee-nationale.fr/12/rap-info/i2832.asp>>, consulté en février 2016.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Jacques LACAN, « Note sur l'enfant », *Autres Écrits*, op cit.

¹⁰⁷ *Ibid.* p.373.

¹⁰⁸ *Ibid.*

De plus, comment ne pas remarquer les changements qui opèrent sur les sujets à partir de nouvelles réformes qui modifient l'institution familiale telle qu'elle fut établie à l'origine. Nous pensons bien évidemment à la récente loi du Mariage pour tous, qui a enflammé les débats de l'opinion publique ; mais aussi à des lois comme celles concernant l'accès à la PMA¹⁰⁹ ; ou la loi du 4 mars 2002 autorisant les parents à donner le nom du père, de la mère, ou bien les deux accolés à l'enfant, instaurant également un congé de paternité et une garde alternée en cas de séparation. À noter également, la disparition dans le code civil de la différenciation entre filiation légitime (lorsque l'enfant naissait de parents mariés) et filiation naturelle (lorsque l'enfant naissait de parents non mariés) et l'essor du pacte civil de solidarité (PACS) aux dépens du mariage.

Toutes ces restructurations sociales bouleversent l'organisation symbolique et ainsi la clinique elle-même. Apparaissent ainsi dans les cabinets de consultation des psychologues et des psychanalystes de nouveaux symptômes régis par de nouvelles modalités de jouissance. Le discours capitaliste et le discours techno-scientifique ont des effets sur le réel qui nous poussent à repenser notre pratique à partir des surprises et des étonnements de la clinique actuelle dite contemporaine. Pour autant, la structure familiale et celle du sujet doivent être considérées non pas à partir des développements juridico-médico-sociaux, mais plutôt à partir des signifiants que notre profession reconnaît comme inhérent au sujet, à savoir, la fonction paternelle, le désir maternel, la jouissance et l'objet a.

Ces changements que nous repérons dans notre culture occidentale, sont visibles également dans d'autres parties du monde. Les effets de la modernité se répercutent au-delà des frontières, et s'assimilent souvent à des schémas plus traditionnels, donnant lieu à de nouveaux types d'organisations familiales.

¹⁰⁹ Procréation médicalement assistée.

II.4. La famille de l'autre

S'il a été montré que le mariage est une institution universelle, il existe néanmoins plusieurs manières d'en faire acte.

S. Freud parle dans ses théories d'un modèle de famille nucléaire fondée sur la notion de couple et constituée d'un père, d'une mère et de l'enfant issu de leur union. Ce modèle s'appuie sur des conceptions occidentalisées, qui ne sont pas équivalentes dans d'autres cultures. Par exemple au Sénégal, en Amazonie, ou au Vanuatu, il est plus fréquent de rencontrer des familles qui se structurent sur le modèle de la famille élargie, c'est-à-dire d'une famille constituée à partir d'un ensemble apparenté d'individus vivant sous le même toit. Certaines familles d'Afrique et d'une partie de l'Europe de l'Est peuvent également s'organiser sous le régime polygame. L'époux aura alors la possibilité de se marier à plusieurs femmes conjointement.

Mais voyons quelques éléments des structures familiales sénégalaises qui aideront par la suite à mieux saisir notre propos.

Sénégal et institution familiale

Les familles africaines sont la plupart du temps très nombreuses, et s'organisent sur un système de parenté plus social que biologique. C'est-à-dire que nous sommes parents lorsque nous partageons le même espace social. Chez les Wolofs du Sénégal, le mot parent est désigné par *Mbokk*, terme qui vient de *bokk*, qui signifie « partager en commun, avoir en commun ». La notion de génération structure les différentes formes de la parenté. Nous appellerons ainsi « papa » toutes les personnes qui ont l'âge du père, de même pour « maman », « mamie » et « frères » et « sœurs » ceux qui sont de la même génération. Les familles se réunissent pour vivre ensemble dans des maisons plus ou moins grandes. Ainsi, il est courant de voir habiter ensemble des parents et leurs enfants même jusqu'à un âge avancé. En général, seul le mariage peut justifier le départ d'un enfant.

Il existe plusieurs modèles de famille, le plus répandu étant le système patrilinéaire, dominé par la famille de l'homme. Le christianisme, l'islam et la colonisation occidentale ont renforcé cette idéologie patriarcale en faisant de la femme une auxiliaire du mari. Le deuxième modèle est de type matrilinéaire : les enfants appartiennent à la famille de la femme, l'autorité parentale étant exercée par le frère de celle-ci. Le dernier modèle est bilinéaire, c'est-à-dire que les droits entre époux sont à peu près les mêmes.

L'enfant sénégalais est constamment en interaction avec les différents membres de la communauté, mais l'apprentissage se fait de façon autonome. À la différence de l'héritage laissé par Françoise Dolto en Occident, au Sénégal les adultes n'expliquent pas aux enfants comment réaliser certaines tâches. C'est à eux d'apprendre en observant et en écoutant. Le rapport à l'autorité est plutôt silencieux mais marqué par la notion d'obéissance de l'enfant envers l'adulte, qui prend les grandes décisions (mariage, sevrage, circoncision, etc.) à la place du sujet concerné. L'irrespect des aînés est très mal vécu par le reste de la famille car cela s'attaque à la structure sociale et familiale traditionnelle elle-même. Tout comme la mère, le père partage ses devoirs avec d'autres hommes (oncles, amis, etc.) qui seront appelés « papa ». Il est intéressant de relever que certaines langues africaines n'ont pas de traduction pour le mot *père*, le terme étant équivalent à celui qui désigne *l'ancêtre*. L'autorité s'exerce au travers de la coutume, des croyances et des rites. Selon le couple Ortigues, la formation du Surmoi est liée à la coutume : « *la coutume des ancêtres est une morale héritée* »¹¹⁰. Les aînés possèdent un savoir social sur les coutumes, les ancêtres, le travail, etc. que l'enfant respecte et convoite. À la différence de l'Occident qui, parasité par la modernité et son accès illimité aux savoirs via les nouvelles technologies, a fait perdre ce rapport vertical au savoir que l'on allait chercher chez l'autre.

L'autorité au Sénégal est donc rattachée aux ancêtres, aux « pères morts », rappelant les propos de Lacan lorsqu'il disait que « *Le vrai père, le père symbolique, est le père mort* »¹¹¹, ce père qui ne peut se rencontrer que dans le mythe.

Il y a ainsi peu d'individualité en Afrique, notamment au Sénégal. Rien n'est secret et tout peut se partager. « *En Afrique la notion d'individu se fond, se dissout dans la communauté que représente la famille étendue* »¹¹². Ce mode de vie est d'autant plus accentué par la causalité externe que l'on attribue à tous les maux. L'individu peut se passer d'une certaine intimité puisque tout ce qui lui arrive n'est pas considéré comme relevant de sa responsabilité. Le malade est alors reconnu comme un sujet confronté à la malveillance d'un autre sujet ou d'un esprit (le marabout, le rab, etc.). De ce fait la famille et l'entourage sont autant impliqués dans sa maladie que le malade lui-même.

¹¹⁰ Marie-Cécile et Edmond ORTIGUES, *Œdipe Africain*, *op cit.*

¹¹¹ Jacques LACAN, « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 », *Écrits I*, *op cit.*, p. 468.

¹¹² Claudine BRELET, *Médecines du Monde, Histoire et pratiques des médecines traditionnelles*, Éd. Robert Laffont, Coll. Bouquins, Paris, 2002, p.19.

La honte et la culpabilité sont étrangères au malade comme à son entourage, ainsi les souffrances psychiques sont l'affaire de tous, et jamais le sujet ne doit éprouver cela seul. Cela explique probablement la grande tolérance qu'il y a au Sénégal envers les malades mentaux. En effet la plupart des malades vivent au sein de leur famille et sont bien inscrit dans leur communauté ; ils peuvent se marier, avoir des enfants et travailler s'ils le souhaitent.

Mais ces considérations sur la société sénégalaise nous conduisent vers un autre questionnement qui est celui de l'universalité de la structure psychique du sujet. Car si nous venons de voir que d'une culture à l'autre des variantes sont à observées en matière d'organisation sociale, cela peut-il impacter le développement psychique du sujet ou existe-t-il une forme d'invariance structurale qui répond aux lois de l'universalité plutôt qu'à celles de la culturalité ?

III. La structure peut-elle être pensée en tant qu'universel ?

La structure peut-elle être pensée en tant qu'universel ? Cette question convoque d'emblée plusieurs champs théoriques en ce sens que le terme de structure est par définition complexe. Pour commencer nous devons rappeler que dans l'histoire de l'humanité, le premier universel c'est le langage. Le sujet avant sa naissance existe déjà dans la parole de l'Autre qui le nomme, puis dès sa naissance il se trouve plongé dans un bain de langage auquel il demeurera assujetti durant toute son existence.

III.1. Le mythe structuraliste de la psychanalyse

Le structuralisme est un courant qui se mêle à de nombreuses disciplines. Ainsi ses représentants issus d'horizons divergents ont pu multiplier les représentations attenantes. Nous le plaçons du côté du mythe en tant qu'il s'agit d'une fabrication de l'homme visant à expliquer un certain type de fonctionnement.

Le structuralisme entre culturalisme et universalisme

Le latin de structure, *structura*, se traduit par le mot « construction ». Ce qui induit l'idée d'un assemblage d'éléments variés visant à produire un ensemble. C'est ainsi que les sciences humaines reprisent le terme pour faire du structuralisme un courant de pensée qui considère la vie sociale comme un ensemble de relations qui, liées les unes aux autres, s'organisent en différentes structures fondamentales.

L'individu est alors perçu comme indissociable d'une structure globale, rappelant la pensée culturaliste qui par l'étude de la culture tente de définir des structures normatives.

Selon les culturalistes, le contexte culturel influence directement la construction du sujet serait directement assujéti aux signifiants de son groupe d'appartenance social, laissant alors peu de place à sa propre subjectivité. Selon Ben DhamanHoussen, la culturalisation abolit directement la question de l'universalité des structures¹¹³. Le culturalisme traite la culture au lieu du sujet. C'est ce que Tobie Nathan prêche avec sa « *psychiatrie exportable* »¹¹⁴. En colonisant les thérapies traditionnelles, c'est l'imaginaire collectif qui se fait l'objet de sa pratique, gommant le sujet de la scène thérapeutique.

En revanche avec l'universalisme nous entendons la dimension symbolique que l'on ne peut retrouver dans le culturalisme qui demeure purement imaginaire. L'étude des mythes permet ainsi d'en saisir la portée symbolique et donc d'en extraire un enseignement sur les structures sociales à partir des structures subjectives.

Le mythe fonctionne de la même manière que l'inconscient. Ils n'ont pas de causalité et ce qui y est vécu a déjà été pensé dans une fiction. C'est ce que Conrad Stein illustre en parlant de « *prédication du passé* »¹¹⁵, c'est-à-dire que ce qui se joue présentement était en fait déjà là. En ce sens mythe et inconscient ont des structures qui fonctionnent de façon similaire.

Les mythes permettent de donner une perspective à la pensée, de métaphoriser ce qui est en train de se jouer. C'est pour cette raison qu'ils furent autant pris en compte dans l'étude des sociétés. O. Douville écrivait qu'il « *est important de partir de la description de la structure des faits linguistiques pour envisager une grammaire des faits sociaux et des mythologies* »¹¹⁶. C'est là toute l'entreprise de l'anthropologie qui, à l'image de son premier ambassadeur C. Lévi-Strauss, considère que l'étude des mythes donne un accès direct à la compréhension des structures sociales.

¹¹³ À ce propos, voir les travaux de Ben DHAMANHOUSSEN, dans *L'œdipe maghrébin*.

¹¹⁴ Tobie NATHAN, « L'Afrique n'est pas une terre à conquérir », *Le Monde diplomatique*, n° 427, octobre 1989, disponible sur <<https://www.monde-diplomatique.fr/1989/10/NATHAN/42071>>, consulté en mai 2016.

¹¹⁵ Conrad STEIN, *La mort d'Œdipe*, Éd. Denöel/Gonthier, Coll. Médiations, Paris, 1977, p.65.

¹¹⁶ Olivier DOUVILLE, « Aujourd'hui le structuralisme ? », *Figures de la psychanalyse*, vol. n° 12, no. 2, 2005. Disponible sur <Cairn.fr>, consulté en mai 2016.

J. Lacan poursuit en indiquant que :

« Le mythe est ce qui donne une formule discursive à quelque chose qui ne peut pas être transmis dans la définition de la vérité, puisque la définition de la vérité ne peut s'appuyer que sur elle-même, et que c'est en tant que la parole progresse qu'elle la constitue. La parole ne peut pas se saisir elle-même ni saisir le mouvement d'accès à la vérité, comme une vérité objective. Elle ne peut que l'exprimer et ce, d'une façon mythique »¹¹⁷.

Comment le sujet se structure-t-il selon la psychanalyse ?

J. Lacan et C. Lévi-Strauss, dans leurs disciplines respectives, mettent tous deux la question de la structure en lien avec celle du langage. S'y trouvent donc associés les notions d'inconscient, de sujet et de vie sociale.

L'inspiration linguistique saussurienne, qui proposait un modèle selon lequel toute langue serait un système dont les éléments intrinsèques entretiennent des relations d'équivalences ou d'oppositions les uns avec les autres, est reprise et dépassée pour amener l'idée que le sujet serait issu de combinaisons signifiantes qui lui proviennent directement de son inscription dans le langage, et déterminent ainsi sa structure. C'est ce qui amène J. Lacan à dire que l'inconscient est structuré comme un langage et qu'ainsi, le signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant. Au sens psychanalytique, le signifiant est une trace porteuse de sens qui est inscrite dans l'inconscient. C'est donc du ressort du symbolique. Cette trace renvoie à un signifié qui lui, est du domaine de l'imaginaire. Un signifiant isolé ne signifie rien. Il ne prend sens que dans son rapport avec un autre signifiant. C'est ce que J. Lacan nomme la chaîne signifiante, ou S1 renvoie à S2, puis S3, etc. L'inconscient en tant que système symbolique est donc une chaîne de signifiants qui se répètent et insistent.

¹¹⁷ Jacques Lacan, *Le mythe individuel du névrosé*, op cit., p.14.

J. Lacan, dans la continuité de S. Freud, en arrive ainsi à distinguer trois grandes organisations psychiques qu'il désigne par le terme de structure : la névrose, la psychose et la perversion. O. Douville nous dit que « *la structure articule un réel autour d'un signifiant d'exception* »¹¹⁸, ce signifiant c'est celui du Nom-du-père. Signifiant majeur de la théorie lacanienne qui précipite le sujet dans l'une ou l'autre organisation psychique que nous venons de citer par le biais des mécanismes que sont le refoulement, la forclusion et le déni.

Ce choix de structure se concrétise au moment où l'enfant est confronté à ce que J. Lacan nomme la *castration symbolique*. Celle-ci porte sur le phallus en tant qu'objet imaginaire. Cette étape correspond au moment où l'enfant qui, jusqu'alors entretenait une relation fusionnelle à la mère, doit accepter de se séparer de cette dernière.

Dans le cas d'un développement névrosé, l'enfant se fait déloger de sa position de phallus maternel par le Nom-du-Père, qui a pour fonction de donner un sens au désir de la mère. Le Nom-du-Père peut être présent sans être opérant. Pour être actif, il doit être transmis par le père symbolique et s'actualiser dans le discours maternel. C'est la mère qui le fait exister en tant que Loi symbolique, d'après son propre rapport à la Loi, qui est consécutif du rapport qu'elle entretient avec sa propre castration : c'est-à-dire son statut d'être châtré. La fonction du père symbolique repose donc sur le discours maternel, et garantit une Loi fondamentale, constitutive du sujet et du lien social par son effet de symbolisation : « *La jouissance est interdite par et grâce à l'intervention de l'altérité du langage et de la parole. Quand ça opère, vous rentrez dans le lien social* »¹¹⁹.

Dans le cas d'un développement psychotique, le sujet se refusant à accepter cette séparation forclos la castration symbolique et conserve de ce fait son statut d'enfant phallique, ce qui l'empêchera d'accéder au manque constitutif provoqué d'ordinaire par la séparation. Le sujet psychotique ne peut ainsi se saisir du mécanisme de symbolisation qui lui permettrait de s'orienter plus aisément dans le monde. C'est pourquoi l'effet de la forclusion est à considérer comme une abolition du symbolique¹²⁰. Le phallus en tant que signifiant du manque ne joue pas son rôle de tiers séparateur et reste forclos, laissant l'enfant dans l'illusion d'être le seul objet de satisfaction de la mère. Ce manque du manque, caractéristique de la psychose, angoisse le sujet qui se trouve dans l'incapacité d'élaborer un savoir-faire lui permettant de surmonter cette angoisse.

¹¹⁸ Olivier DOUVILLE, « Aujourd'hui le structuralisme ? », *Figures de la psychanalyse, op cit.*

¹¹⁹ Philippe DE GEORGES, « Mutations dans la famille », *La famille à l'envers*, Les Cahiers Cliniques de Nice N°13, Décembre 2014, p.20.

¹²⁰ À ce propos, voir les travaux de Jacques LACAN dans *Écrits*.

Il faudra donc que le sujet pour qui s'est opérée la forclusion du Nom-du-Père et dont nous pouvons dire que la métaphore paternelle fait défaut, trouve d'autres recours. Il lui sera nécessaire d'inventer des symptômes propres à cette structure, à savoir ce que nous désignons comme phénomènes élémentaires : les hallucinations et le délire.

Reprenant l'idée de J. Lacan qui énonçait que l'inconscient est structuré comme un langage, toutes structures confondues, nous saisissons l'importance de la chaîne signifiante et donc de l'ordre symbolique, dans les phénomènes inconscients. En refusant le signifiant fondamental que représente le Nom-du-Père, le sujet psychotique met en échec son rapport à la fonction paternelle en tant que celle-ci serait une fonction symbolique porteuse de la Loi et de l'interdit. Le signifiant du Nom-du-Père étant forclos, il ne peut se substituer au signifiant du désir de la mère. La métaphore paternelle se voit donc supplée par une métaphore délirante. En ce sens, ce qui a été forclos dans le symbolique apparaît dans le réel¹²¹. C'est-à-dire que ce qui n'a pu être symbolisé, le Nom-du-Père et sa fonction de castration, fait retour dans le réel. De plus, le manque au niveau du signifiant entraîne des effets de langage caractéristiques de la psychose : division entre le signifiant et le signifié, néologisme, dépersonnalisation du discours, prise du mot au premier degré, etc. Nous assistons également dans la psychose à une prolifération de l'imaginaire liée à la régression du sujet au stade du miroir et de son identification au Moi. J. Lacan écrivait qu'il faut :

« une loi, une chaîne, un ordre symbolique, l'intervention de l'ordre de la parole, c'est-à-dire du père. Non pas du père naturel, mais de ce qui s'appelle le père. L'ordre qui empêche la collision et l'éclatement de la situation dans l'ensemble est fondé sur l'existence de ce nom du père »¹²².

Cependant si J. Lacan théorise son modèle psychique dans une société dite occidentale, se peut-il que cette conceptualisation du sujet soit applicable au-delà de ces frontières ? Existe-t-il un universel de la structure, du Nom-du-père ou de la Loi symbolique ? C'est ce que nous allons interroger à partir du mythe d'Œdipe, devenu célèbre dans l'univers psychanalytique par la façon dont il sut métaphoriser une des étapes majeures du développement infantile, à savoir la différenciation de la sexualité.

¹²¹ À ce propos, voir les travaux de Jacques LACAN dans « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits II*.

¹²² Jacques LACAN, *Séminaire III - Les Psychoses*, *op cit.* p.111.

III.2. Œdipe, comment l'Occident a fait du mythe un complexe

Si en Occident il est admis « *qu'aucun enfant n'échappe à l'Œdipe* »¹²³, c'est-à-dire au déchaînement de ses pulsions érotiques qu'il dirigera vers ses figures parentales, comment penser cela dans d'autres contrées ? Ce modèle peut-il se généraliser quelque soit la structure familiale et sociétale ? Mais revoyons tout d'abord le mythe dont s'origine le complexe.

Celui qui tua son père et épousa sa mère

Dans la mythologie, Œdipe naquit dans la province de Thèbes du roi Laïos et de sa reine Jocaste. Alors qu'il consulte l'oracle de Delphes, Laïos est averti qu'il serait tué par son fils. De ce fait, lorsque Œdipe naît, il l'emmène sur le mont Cithéron où il le laisse pour mort, attaché et cloué par les pieds. Mais des bergers passant par-là recueillent l'enfant blessé et l'offrent au roi de Corinthe qui le nomme Œdipe, « les pieds enflés » en grec, et l'élève comme son propre fils. À l'âge adulte, Œdipe en quête de réponse sur ses origines va interroger un oracle qui lui révèle que son destin n'est autre que de tuer son père et d'épouser sa mère. Terrifié, il fuit Corinthe et décide de voyager vers Thèbes. Sur la route il croise un homme qui lui somme avec hargne de s'écarter de la route. Œdipe, combatif provoque alors l'homme en duel, et le tue. Ce qu'il ignore alors est que l'homme qu'il vient de tuer n'est autre que le père qu'il l'avait auparavant abandonné, le roi Laïos de Thèbes. Poursuivant son chemin vers Thèbes, il fait la rencontre de la Sphinx qui terrorise les voyageurs en bloquant l'accès à Thèbes et en dévorant ceux qui ne savent répondre à son énigme. La Sphinx lui demande donc quelle est la créature qui a successivement quatre pieds, deux pieds, puis trois et qui, plus il a de pieds, moins il a de force ? Œdipe répond facilement qu'il s'agit de l'Homme, terrassant ainsi le Sphinx et libérant la ville de Thèbes. Sa victoire associée à la mort du roi Laïos, le conduit tout droit au trône au côté de Jocaste qui devint sa reine, comme la prophétie l'avait annoncée. Œdipe demeure dans l'ignorance de son parricide et de son incestueux mariage, jusqu'au jour où une épidémie frappa Thèbes. L'oracle de Delphes annonce que l'épidémie n'aura de cesse tant que le meurtrier du roi Laïos ne sera chassé hors de la ville.

¹²³ Juan-David NASIO, *L'Œdipe, le concept le plus crucial de la psychanalyse*, Éd. Payot, Coll. Désir Payot, 2005, p.9.

Dans ses recherches, Œdipe fait la rencontre d'un devin, Tirésias qui lui révèle quelques vérités ignorées de tous, lui dévoilant l'atrocité de son histoire. Ne pouvant supporter ces révélations, Jocaste se suicide et Œdipe choisit l'exil. Il se crève les yeux en signe de pénitence pour le malheur qu'il a engendré sans le savoir.

Un complexe si cher au sujet

Ce mythe fut repris par S. Freud qui le conceptualisa en un complexe dont il déduit les origines de la religion, la morale, la société, et l'art¹²⁴. Le complexe d'Œdipe selon S. Freud est une étape cruciale dans la construction psychique de l'enfant. Il surgit environ entre trois et cinq ans, lors d'une phase de développement appelée phase phallique. En des termes freudiens, cette période correspond au moment où le petit garçon éprouve un désir sexuel envers sa mère et de l'hostilité envers son père qui devient alors un rival. S'en suit alors un complexe, dit de castration, qui comme son nom l'indique se manifeste alors que le petit garçon, s'apercevant de la puissance phallique du père, craint de n'y laisser la sienne s'il ne se détourne pas de la mère.

S. Freud associe le complexe d'Œdipe au mythe de la horde décrit dans *Totem et Tabou*. Il voit dans la logique du meurtre primitif, les prémices de la Loi qu'il identifiera à partir du mythe d'Œdipe dont il fait un complexe. Dans l'organisation inconsciente du sujet de la névrose, le désir incestueux envers la mère se double du souhait d'éliminer le père devenu alors rival, le tout sous-tendu par un profond sentiment de culpabilité.

Pour J. Lacan, le complexe d'Œdipe est une étape cruciale dans le développement du sujet car c'est ce qui lui permettra d'appréhender la réalité grâce à l'acquisition d'un signifiant primordial. J. Lacan nous enseigne que le complexe d'Œdipe c'est précisément l'introduction du signifiant¹²⁵, faisant référence au signifiant du Nom-du-Père évoqué précédemment. Mais prolongeant les travaux de S. Freud, il conceptualise dans les années 70 le nœud borroméen puis le sinthome, à partir de l'étude de la vie et de l'écriture de James Joyce. Comme mentionné précédemment, le nœud borroméen vient représenter la structure psychique à partir de trois ronds emmêlés les uns aux autres, et représentant les instances que sont le réel, le symbolique et l'imaginaire : RSI.

¹²⁴ Sigmund FREUD, *Totem et Tabou*, *op cit.* p.179.

¹²⁵ Jacques LACAN, *Le Séminaire Livre III – Les Psychoses* [1955-1956], Éd. Seuil, Coll. Le champ freudien, Paris, 1981, P.214.

Il ajoute ensuite un quatrième nœud pour nouer les trois précédents et qui vient représenter le Nom-du-Père avec sa fonction de nomination. Il désigne alors le complexe d'Œdipe comme ce qui permettra un nouage correct des nœuds, ou au contraire leur dénouage.

Dans la psychose, cette nodalisation subjective échoue, ce qui donne lieu à différents types d'arrangements de RSI. Il faudra au sujet psychotique trouver comment suppléer au Nom-du-Père qui lui fait défaut. Cette suppléance c'est ce que J. Lacan nomme le sinthome. Là où le nœud se délie, le sinthome peut opérer et constituer une « *compensation nouée* »¹²⁶. Selon J. Lacan, la fonction paternelle est donc à considérer comme un supplément symptomatique pour le névrosé, tandis qu'elle peut être *suppléable* pour le psychotique, ouvrant la voie au traitement possible de la psychose.

Si ces théories semblent valoir dans la clinique occidentale, peut-on en dire autant dans d'autres cultures ? Très tôt, S. Freud s'est interrogé à ce propos et ses réflexions se sont très rapidement orientées du côté d'une universalité du complexe d'Œdipe.

¹²⁶ Jacques LACAN, *Séminaire Livre XXIII – Le sinthome*, [1975-1976], Éd. Seuil, Coll. Le champ freudien, Paris, 2005, p.99.

III.3. Le complexe d'Œdipe est-il transculturel ?

La question de la fiabilité du complexe d'Œdipe, et de son universalité a alimenté de nombreux débats. Si S. Freud dans *Totem et Tabou* en défend l'universalité, il fut largement critiqué du fait du caractère fictif des mythes sur lesquels il put s'appuyer, notamment celui du meurtre primitif du père qui demeure une pure création de sa part. S'appuyant sur des systèmes de parenté matrilineaire ou sur de nouveaux modèles familiaux (monoparentalité, homoparentalité, familles recomposées, adoption, etc.), les détracteurs de S. Freud confondent bien souvent figure paternelle et père biologique, et entendent les désirs incestueux de l'enfant à l'égard de la mère comme des fantasmes conscients et assumés. Or l'Œdipe comme le disait J. Lacan, n'est qu'une question de symbolisation¹²⁷. C'est ce qui a pu échapper à Frantz Fanon lorsqu'il écrit ceci :

« *Qu'on le veuille ou non, le complexe d'Œdipe n'est pas près de voir le jour chez les nègres [...] Aux Antilles françaises, 97% des familles sont incapables de donner naissance à une névrose œdipienne. Incapacité dont nous nous félicitons hautement [...] si le jeune enfant doit tuer son père, encore est-il nécessaire que ce dernier accepte de mourir* »¹²⁸.

Les ethnologues réagissent vivement à la question de l'universalité du complexe d'Œdipe. Pour l'exemple, B. Malinowski, s'appuyant sur son observation des populations des îles Trobriands et leur structure familiale matrilineaire, conteste la théorie freudienne, avançant que si l'autorité sur l'enfant est garantie par un oncle maternel, alors le père perd la fonction que S. Freud lui attribuait dans son complexe.

En effet S. Freud négligea dans sa théorie le statut de ce père qui ne peut être pensé en tant que père réel et qu'il faut dès lors appréhender comme J. Lacan le fera du côté du signifiant et donc du symbolique. En se référant aux travaux de B. Malinowski, J. Lacan conclut que le complexe d'Œdipe est relatif à une structure sociale, et que de ce fait la fonction paternelle est autonome, le père dont il est question n'étant pas le père géniteur mais le père signifiant, c'est « *un signifiant substitué au premier signifiant introduit dans la symbolisation, le signifiant maternel* »¹²⁹.

¹²⁷ Jacques LACAN, *Le Séminaire Livre III – Les Psychoses*, op cit. p.96.

¹²⁸ Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, Éd. Seuil, Coll. Essais, Paris, 1952, p.149.

¹²⁹ Jacques LACAN, *Séminaire Livre V – Les formations de l'inconscient*, [1956-1957], Éd. Seuil, 1998, version pdf, p.175.

Le père en tant que Nom-du-Père se substituant au signifiant du désir de la mère peut alors être pensé du côté de la métaphore¹³⁰. Cette opération métaphorique en introduisant du tiers permet au sujet d'assumer le désir de la mère et de s'en dégager.

C'est sans doute cet aspect qu'il manquait à S. Freud pour faire valoir sa théorie. Grâce à l'apport de J. Lacan nous pouvons désormais l'envisager comme un modèle structurant où ceux qui sont appelés en place de figure maternelle et paternelle ne sont pas systématiquement les parents naturels. Considérant cela, peu importe l'organisation familiale, qu'elle soit matrilineaire, homoparentale, ou monoparentale, cela n'empêche pas la structure de se mettre en place selon le modèle développé précédemment.

Pour illustrer cet avis, revenons sur l'exemple du Sénégal.

¹³⁰ Jacques LACAN, *Séminaire Livre IV – La relation d'objet*, [1956-1957], Éd. Seuil, version pdf.

L'Œdipe Africain selon le couple Ortigues

Impossible de questionner l'universalité du complexe d'Œdipe sans mentionner le couple que formait Marie-Cécile et Edmond Ortigues et leur travail à propos de l'Œdipe Africain ¹³¹.

MC. Ortigues, qui est alors psychologue et psychanalyste, rejoint l'équipe du Docteur Henry Collomb à l'hôpital de Fann, à Dakar en 1961. Son époux au même moment intègre l'Université de Dakar en tant que professeur de philosophie. Durant cinq ans, à Dakar, ils étudieront les systèmes familiaux et les croyances sénégalaises en s'interrogeant sur la validité du complexe d'Œdipe dans la société africaine. Leurs conclusions les amènent à considérer que la référence au père est constante quelque soit le système familial, et que les formations d'autorité sont essentiellement liées aux coutumes, à la religion et aux mythes. Ils reconnaissent ainsi l'universalité du complexe d'Œdipe, en le résumant comme :

« l'ensemble des transformations qui font passer l'enfant d'une relation primordiale avec sa mère à une relation privilégiée avec son père. Il y a deux versants : la séduction incestueuse de la mère et le meurtre fantasmatique du père ... Entre les deux versants la transformation s'effectue par l'angoisse de castration »¹³².

Cependant tout en se référant aux travaux de S. Freud, C. Lévi-Strauss et J. Lacan, les Ortigues déclinent le complexe selon leurs propres représentations, à commencer par le fait qu'ils le posent en tant que frontière entre le normal et le pathologique : « *Le complexe d'Œdipe est universel dans l'humanité en tant qu'il définit les conditions minima de structure en deçà desquelles on ne trouve plus que la folie* »¹³³. Cette conception assigne directement le sujet psychotique à la folie et le sujet névrosé à la normalité. Nous nous permettons de contester cette proposition, la folie ne pouvant, selon nous, se résumer à la seule indication que représente la structure. En ce sens elle ne peut donc pas dépendre exclusivement du complexe d'Œdipe. Ce vaste terme nous semble aller au-delà de la différenciation psychose/névrose et doit plutôt se concevoir comme une manifestation trans-structurale dépendante du cadre social.

¹³¹ Marie-Cécile et Edmond ORTIGUES, *Œdipe Africain*, *op cit.*

¹³² *Ibid.* p.90.

¹³³ *Ibid.* p.189.

H. Collomb, précédant le couple Ortigues, considérait le père réel comme un représentant de l'ancêtre, qui de sa condition de mort, demeurait inaccessible. Dans cette logique, le père ne pouvait se constituer comme rival de l'enfant, qui ne pouvait alors prendre que la fratrie comme modèle d'identification. De ce fait le complexe d'Œdipe paraissait selon H. Collomb être moins déterminant pour l'enfant africain que pour l'enfant européen. Il mettait alors davantage l'accent sur le sevrage qui devait davantage permettre l'autonomisation du sujet que le complexe qui allait suivre. Néanmoins, H. Collomb négligea un point crucial : celui qui décide du moment du sevrage n'est autre que celui qui incarne l'autorité paternelle. L'énigme du désir maternel est finalement résolue par l'intervention du tiers séparateur qu'incarnera le père, l'oncle ou toute autre figure venant signifier la Loi Symbolique. De plus rappelons que « *le vrai père, le père symbolique c'est le père mort !* »¹³⁴ puisque c'est à partir du meurtre primordial que le sujet se lie à la Loi. Et que cette Loi est précisément signifiée par le père symbolique qui est bel et bien mort. Il semble que le couple Ortigues baigne dans la même confusion en ce qui concerne la figure paternelle qui semble confondue avec le père réel :

« Dans nombre de cas on reconnaitra des fantasmes d'affrontement du père analogues à ceux que l'on trouve en Europe, mais on verra aussi que ces fantasmes ont tendance à évoluer autrement qu'en Europe [...] Dans le modèle européen du complexe d'Œdipe, le fils s'imagine tuant le père. Ici la pente typique serait plutôt : le fils se référant par l'intermédiaire du père à l'ancêtre déjà mort donc inattaquable et constituant ses frères en rivaux »¹³⁵.

Dans leur conception de l'Œdipe en Afrique, le poids de la coutume associée à la collectivité induite par les grandes fratries, déplace la rivalité du père vers les frères « *La rivalité nous paraît tout d'abord être systématiquement déplacée sur les frères qui polarisent les pulsions agressives* »¹³⁶. Seulement, les Ortigues ne considèrent le père que dans un rapport de rivalité et d'affrontement, c'est ce qui les amène à penser que cela peut être déplacé sur les frères. Ce faisant, ils méprennent le père géniteur, et donc imaginaire, avec le père symbolique, et passent à côté de ce que J. Lacan désignait comme figure paternelle.

¹³⁴ Jacques LACAN, « D'une question préliminaire à tout traitement possible des psychoses », *Les Écrits II, op cit.*, p.468.

¹³⁵ Marie-Cécile et Edmond ORTIGUES, *Œdipe Africain, op cit.* p.59 et 79.

¹³⁶ *Ibid.* p.92.

Dans leur ouvrage ils évoquent le phallus collectif¹³⁷ caractéristique de la collectivité africaine mais confondent alors le pénis et le phallus. Le phallus est nommé dans sa valeur d'objet réel et non symbolique. Il n'est pas mentionné comme le signifiant du manque, ce qui n'est pas sans effet sur la représentation qu'ils donnent de la castration qui d'après leur conception serait « *vécue sur le registre collectif de l'obéissance à la loi des morts, la loi des ancêtres* »¹³⁸. Leur questionnement porte alors sur la manière de résoudre le complexe d'Œdipe si la fonction du père reste attachée à l'ancêtre inaccessible, c'est pourquoi ils se tournent vers la fratrie pour tenter de trouver une explication à partir d'un être de chair. Ils évoquent, en citant J. Lacan, la « *fonction métaphorique de la nomination du père* »¹³⁹ mais c'est le nom du père en tant que nom propre qui est alors figuré : « *nous verrons comment le nom des ancêtres et le nom des génies sont utilisés pour marquer la position du père dans la structure du complexe d'Œdipe* »¹⁴⁰. Une vignette clinique vient éclairer leur propos :

« *Nous savons que le père de Talla a abandonné femme et enfants [...] L'oncle maternel serait là pour cet office puisqu'il lui appartient traditionnellement d'élever ses neveux. L'oncle peut remplacer le père en tout, et pour la subsistance matérielle, et pour l'identification partielle à un idéal masculin ; il pourrait remplacer le père en tout sauf en une seule chose : ce n'est pas lui qui rend signifiant ce dont la mère manque ; ce n'est pas lui qui est là par alliance, en vertu de l'échange , par loi de dette et de don [...] Talla se sent terrassé par une puissance sans nom, sollicité par la loi d'un autre [L'oncle maternel] qui demeure pour lui étranger, inhumain et terrifiant* »¹⁴¹.

S'appuyant sur le fait que le nom de l'arrière-grand-père maternel revient régulièrement dans les entretiens avec Talla, ils mentionnent que « *l'ancêtre est un père réduit à la pure autorité de son nom* »¹⁴². Ils interprètent le conflit Œdipien de Talla à partir de la transformation de la question « *comment puis-je m'identifier symboliquement à mon père ?* »¹⁴³ en « *comment puis-je hériter de mon ancêtre maternel ?* »¹⁴⁴.

¹³⁷ *Ibid.* p.60.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.* p.117.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.* p.157.

¹⁴² *Ibid.* p.158.

¹⁴³ *Ibid.* p.160.

¹⁴⁴ *Ibid.*

Ils soutiennent alors que Talla résout son conflit grâce à un lapsus qui fait passer l'ancêtre d'une position maternelle à une position paternelle, le rattachant ainsi à la lignée du père.

Cela remettrait de l'ordre dans la structure œdipienne et permettrait à Talla de se dégager de ce complexe. Ils concluent en affirmant que « *Le nom de l'ancêtre et les noms des immortels marquent la place du père ; l'identification symbolique au père comme valeur de position consiste à hériter des pouvoirs de l'ancêtre à travers la lignée paternelle* »¹⁴⁵.

Sans dénigrer le travail laborieux et innovant qu'on put fournir MC. et E. Ortigues, il est nécessaire d'évoquer la méprise qui se glisse dans leur développement conceptuel à partir de cette confusion entre le père imaginaire et le père symbolique.

L'autorité est en effet partagée au Sénégal, mais cela ne signifie pas que la fonction paternelle puisse l'être également, car l'autorité imaginaire de l'aîné est à différencier de l'autorité de la Loi symbolique. Anthropologiquement nous pouvons mentionner le partage africain, puisque l'anthropologie ne connaît que le père imaginaire, mais la figure paternelle telle que J. Lacan la désigne psychanalytiquement, ne se partage pas. Derrière l'apparence du partage, il y a toujours une figure unique. La coutume aura beau se partager, une seule figure pourra l'incarner pour le sujet, car au final il n'y a toujours qu'une parole qui tranche. Le père au sens lacanien, c'est celui qui s'inscrit dans le désir de la mère. Si la mère ne désire pas ailleurs, on glisse du côté de la psychose. Mais si cette fonction est incarnée par l'ancêtre, le mort, il peut aussi bien signifier le désir de la mère à partir de la place qu'il laisse. Le père du désir de la mère qu'il soit vivant ou mort, qu'il soit le papa ou non, demeure celui qui fait coupure, celui qui vient signifier la Loi symbolique au sujet afin de l'orienter dans le monde. L'erreur commise par le couple Ortigues fut finalement de penser à partir d'un *Je* collectif excluant ainsi la question de la singularité et de penser en termes de mère africaine ou de mère occidentale alors qu'il aurait fallu s'interroger à partir de la question du désir.

¹⁴⁵ *Ibid.* p.163.

Dans cette logique, et pour aller au-delà de la question de l'universalité du complexe d'Œdipe, nous serions plutôt d'avis de parler d'universalité du manque et du désir. De plus J. Lacan évoquant la prise en charge d'africains, précisait que ce qui relève d'Œdipien chez eux c'est ce que les blancs leur ont inculqués¹⁴⁶. Il ne faut pas perdre de vue que « complexe d'Œdipe » est une nomination occidentale. S. Freud a initié cette appellation qui s'est propagée. Ce qui se joue au niveau subjectif est peut-être universel, cependant la corrélation faite avec le mythe de Sophocle et celui de la horde ne reste qu'une pure métaphore occidentale.

Cependant d'autres mythes existent par le monde et peuvent rappeler la structure de ceux saisis par S. Freud pour étayer ses théories. Pour exemple nous prendrons un mythe africain, qui fait office de mythe de la création chez le peuple des Bambaras¹⁴⁷ et qui présente des similitudes avec le mythe de la horde primitive inventé par S. Freud.

Le mythe de l'Arbre et de Faro, un équivalent africain de Totem et Tabou ?

Ce mythe raconte qu'au commencement il n'y avait que le vide. Le « son » de ce vide se nommait Glan, et, pour ne plus être seul, il créa Dya, son image miroir, son double. De leur union naquit Yo, « la pensée réalisée ». C'est ainsi qu'apparurent le ciel, la terre, ainsi que les premiers hommes « *pensant-agissant* »¹⁴⁸. Yo créa également deux divinités pour ordonner ce nouveau monde : Pemba, le dieu de la Terre et Faro, le dieu des eaux et du ciel, représenté comme un être androgyne sous la forme d'une sirène. La divinité Pemba prit forme sur la Terre à partir d'une graine qui devint un acacia : le balanza. Le balanza tire son caractère sacré du fait d'être désigné comme étranger à la flore des régions où il pousse, et car il fleurit à contre saison. Le mythe raconte que Pemba créa la première créature féminine : MousoKoroni. Il l'a pris pour compagne, et celle-ci devient la personnification de la terre inculte : la déesse du désordre. De nos jours, cette divinité représente le cycle de la création et elle est considérée comme l'ancêtre du genre féminin. Leur union donna naissance à un ensemble désordonné de plantes et d'animaux.

¹⁴⁶Jacques LACAN, *Le Séminaire Livre XVII – L'envers de la psychanalyse, op cit.*, p.104.

¹⁴⁷ Peuple d'Afrique de l'Ouest sahélienne, implanté dans de nombreux pays notamment au Sénégal.

¹⁴⁸ Gérard MESSADIE, *Histoire générale du diable*, Éd. Robert Laffont, Paris, 1993.

Mais Pemba, souhaitant étendre son pouvoir, passa un pacte avec les humains : en échange de la prospérité qu'il leur offrait, il pourrait se nourrir du sang des hommes, et avoir des relations sexuelles avec toutes les femmes. De ces rapports, naissaient des êtres monstrueux.

« Les humains se trouvaient dans un état très indifférencié : sans langage, sans vêtement, ne se reconnaissant qu'au tatouage, sans autres repères chronologiques que l'évolution du système pileux, sans membres articulés pour le travail, sans relations sexuelles car des femmes directement fécondées par l'arbre naissaient indistinctement des plantes, des animaux ou des humains ; la fécondité elle-même ne se différenciait pas d'une alimentation car l'arbre se nourrissait également du sang des hommes »¹⁴⁹.

En échange de leur sang, l'arbre inversait le cycle du temps, et permettait aux hommes de rajeunir. MoussoKoroni, jalouse, trahit Pemba en ouvrant les hommes à une nouvelle pensée issue de « *sa folie et de ses errances* »¹⁵⁰ qui leur révéla les secrets de la divinité. Le désordre et le chaos s'installèrent et firent « *régner l'impureté dans la création* »¹⁵¹. Cette trahison plaça la divinité MoussoKoroni dans une position ambivalente dans les croyances africaines : « *son caractère ambigu comme source de la génération et confidente infidèle de la pensée divine* »¹⁵². Mais Faro, la divinité des eaux et du ciel, s'opposa au règne barbare de Pemba. Lors d'un combat, il le déracina puis coupa le tronc du balanza incarné par la divinité. Dans sa perte, Pemba laissa une vengeance aux humains : celle de devenir mortels. Faro quant à lui, réorganisa ensuite l'univers, enseigna le langage aux hommes, leur communiqua la connaissance des choses divines, l'apprentissage des techniques. Il créa des génies pour garantir le maintien de l'ordre. Il devient ainsi la divinité bienfaitrice de l'humanité.

« Faro institua l'ordre actuel : il apporta le langage, la régularité des alliances entre hommes et femmes, la normalisation des naissances et toutes les valeurs différenciées nécessaires à la bonne marche de la société »¹⁵³.

¹⁴⁹ Marie-Cécile & Edmond ORTIGUES, *Œdipe Africain, op cit.*, p.114.

¹⁵⁰ Henry JEANMAIRE, « Germaine Dieterlen. Essai sur la religion Bambara », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1952, p.117.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.* p.119.

¹⁵³ Marie-Cécile & Edmond ORTIGUES, *Œdipe Africain, op cit.*, p.115.

La circoncision aurait été instituée à partir de ce changement de règne qui fut marqué par la castration céleste du génie de l'air, supprimant ainsi l'indifférenciation des sexes¹⁵⁴ qui existait jusqu'alors et empêchait des alliances pures entre hommes et femmes.

À ce jour, bien que le mythe ait perdu de son influence et ne fasse plus partie des pratiques religieuses courantes, il demeure bien présent dans les légendes et fait encore l'objet de certaines superstitions. Le balanza a conservé son caractère sacré, et est considéré comme l'arbre ou siège le génie Dasiri, protecteur des communautés, et ainsi garant du lien social. Dans ce mythe des origines, les Bambaras indiquent qu'avant la mise à mort du Dieu jouisseur, régnait un chaos sans nom et qu'il fallut la mort de celui-ci pour qu'entre les hommes et les femmes s'instaure une différenciation sexuelle ainsi que des alliances matrimoniales garantissant le maintien de la cohésion sociale. La castration qui chez S. Freud est directement associée à la Loi primordiale et à la dette symbolique, se joue également dans le mythe des Bembaras, lorsque Faro déracine puis coupe le tronc de l'Arbre, amputant ainsi symboliquement la jouissance sans limite de Pemba. Les meurtriers ici ne sont pas les fils, mais le frère divin qui initie l'ordre et la vie sociétale à partir d'un fratricide originel. L'intervention de cet nouvelle figure paternelle qui demeure tout autant inaccessible que le père mort de S. Freud, du fait de son statut d'être divin, peut alors venir signifier la Loi et l'ordre symbolique qui permettent le passage de la primitivité à la civilisation.

Il n'est donc pas dit que tous nommeront le « complexe d'Œdipe » ou le « Père de la horde », pour que la cela opère. La nomination à ce niveau-là conserve une dimension culturelle. Il est toutefois intéressant de constater que du côté de la structure du mythe on repère de l'universalité. La prohibition de l'inceste, l'importance des échanges matrimoniaux, le meurtre du père jouissant sans limite, l'instauration d'un ordre symbolique qui en passe par le langage, ces conditions sont nécessaires à la mise en place d'un lien social structuré. C'est précisément ce que nous enseignent les mythes, qu'ils s'appuient sur un père primitif ou sur un dieu abusif, et qu'ils soient transmis dans une culture ou dans une autre.

¹⁵⁴ Selon de nombreuses croyances la féminité réside dans le prépuce tandis que la masculinité loge dans le clitoris. Ainsi le rite de la circoncision ou de l'excision, permet au sujet de s'inscrire pleinement dans une sexuation définie.

Partant de ces considérations, nous pouvons à présent évoquer la rencontre avec un patient de la clinique psychiatrique de l'hôpital de Fann, au Sénégal. Ce patient nommé ici Moussa n'a probablement jamais entendu parler de complexe d'Œdipe, et pourtant la façon dont sa schizophrénie se déploie nous pousse à le considérer à partir de sa structure et non de sa culture. Ce que nous avons développé ultérieurement à propos de la forclusion du signifiant du Nom-du-père s'illustre plus précisément au travers de cette vignette.

Moussa, schizophrénie et forclusion à la Sénégalaise

Moussa a vingt et un ans lorsqu'il est hospitalisé pour la première fois à la clinique psychiatrique pour adulte du centre hospitalier de Fann, au Sénégal. Cet étudiant musulman d'origine sénégalaise et d'ethnie Peulh, parle clairement le français ce qui facilite les échanges. Il se présente néanmoins timidement, avec une expression triste et s'exprime peu. Son enfance semble s'être déroulée sereinement, second d'une fratrie de quatre enfants, il est élevé par ses deux parents avec qui il dit avoir toujours entretenu de bons rapports. Jusqu'à ses dix-huit ans, Moussa reste concentré sur ses études, il valide un bac scientifique, et évite toutes relations amoureuses. Il s'inscrit ensuite dans une école de formation où ses résultats sont excellents. Malheureusement il ne peut s'inscrire en deuxième année, sa demande de bourse étant refusée. Cet incident de parcours le plonge immédiatement dans un profond désespoir, le conduisant quelques jours plus tard à sa première tentative de suicide. Ce jour-là, il quitte le domicile familial après avoir averti son père qu'il devenait « *fou* ».

Il va alors se jeter dans la mer, du haut d'une falaise, avec l'espoir de mettre fin à sa vie. Cela échoue et il rentre chez lui, mais s'enfuit à nouveau le soir même. Il décide de prendre la route vers la Casamance, sans pouvoir expliquer pourquoi. En chemin, il trouve un marteau au sol, il s'en empare et se frappe violemment le corps à l'aide de celui-ci. Blessé, il rebrousse chemin jusqu'à chez lui. Deux jours plus tard, Moussa s'empare d'une aiguille de tricot qu'il se plante dans la poitrine, manquant de peu son cœur qu'il visait. Il est conduit à l'hôpital d'où il s'échappe. Le lendemain ses parents sont appelés, Moussa vient d'être à nouveau hospitalisé car il s'est blessé à la cheville à la suite d'une chute volontaire dans un puit. Ne laissant pas le temps aux médecins de l'examiner, il s'empare d'un tesson de bouteille et se tranche la gorge avec. À la suite de cette énième mutilation, Moussa est rapidement transféré à la clinique psychiatrique.

Il confie alors lors des entretiens qu'il entend des voix depuis toujours. Ces voix ne l'ont jamais alerté car elles trouvaient leur explication dans la croyance très ancrée qu'ont les sénégalais envers les bons et les mauvais esprits. Tant que Moussa était intégré dans une structure scolaire, sa propre structure psychique semblait tenir. Cependant, lorsqu'il rompt avec ce cadre, quelque chose en lui s'effondre faisant décompenser sa psychose sur un versant schizophrénique.

J. Lacan évoquant les différents types de stabilisation possibles dans la psychose, définissait ce qu'il nomma le « *comme si* »¹⁵⁵ comme une compensation au ratage de l'Œdipe : « *une sorte de compensation imaginaire de l'Œdipe absent* »¹⁵⁶. Autrement dit, il s'agit par l'identification imaginaire de compenser au manque du signifiant du Nom-du-Père. L'identification conformiste vient donc en place du trou opéré dans le symbolique par la forclusion du signifiant primordial. Aussi, nous pouvons faire l'hypothèse que tant que Moussa était étudiant, l'appartenance au groupe et son intégration à la structure scolaire pouvaient faire office de nomination imaginaire, permettant ainsi de stabiliser sa structure.

Lorsque nous le rencontrons à Fann, il dit n'éprouver aucun regret concernant ses mutilations. Probablement que ce n'est pas lui qu'il mutile mais un Autre envahissant. Dans la clinique de la psychose, la non séparation de l'objet avec le signifiant le pousse à l'incarner dans le réel. Ainsi se faire l'objet de la jouissance de l'Autre est une position fréquente. Le sujet de la psychose peut alors tenter de réaliser son extraction afin de produire ce manque par lequel le signifiant humanise la jouissance, mais faute de symbolisation, c'est un vide qui vient à la place du manque. Dans cette logique, le passage à l'acte s'impose souvent comme le dernier recours.

¹⁵⁵ Jacques LACAN, *Le Séminaire Livre III – Les Psychoses, op cit.*

¹⁵⁶ *Ibid.* p.218.

Nous apprendrons au fil des entretiens que Moussa est envahi par ses hallucinations, auditives, visuelles et cinesthésiques qui l'aliènent à une pulsion de mort dévorante :

« J'entends très souvent depuis des années des voix à travers la radio et la télé, qui s'allument quand elles veulent et ce sont leurs mauvaises paroles qui se fixent à mon esprit et que parfois j'exécute comme quand je tente un suicide ».

« À force d'entendre les voix à travers la télé et la radio qui m'assaillaient de mauvais propos, j'ai essayé de me donner la mort à chaque fois que l'occasion se présentait ».

« Je ne sais pas c'est qui, mais ils veulent ma mort ».

« C'est un pressentiment que j'ai, je l'imagine dans ma tête. Je ne sais pas qui c'est mais il me menace ».

« Je sens qu'on me menace de mort. Ne me laissez pas avec eux, c'est eux qui veulent me faire croire que je veux coucher avec ma mère et mes sœurs c'est pourquoi je veux me suicider ».

D'après ce qu'il en dit, ces voix lui intimement l'ordre d'avoir des rapports sexuels avec ses sœurs et sa mère. Avec ces hallucinations, on voit comment le mécanisme de la forclusion dévoile un inconscient à ciel ouvert. Ce qui ne peut être interprété dans le registre symbolique fait retour dans le réel. Moussa nous dit avoir un esprit *Faru rab*¹⁵⁷ qui le possède depuis son enfance. Cette *Faru rab* prendrait l'apparence de sa mère et viendrait le visiter chaque nuit *« Pendant la nuit je vois ma Faru rab. Elle me fait l'amour et après j'éjacule »*. Cet esprit malveillant qui le force à coucher avec l'image de sa mère chaque nuit, et à plusieurs reprises (*« six ou sept fois par nuit »*), l'épuise et le plonge dans une honte sidérante.

Le sujet psychotique n'ayant pas traversé le stade phallique que constitue le complexe d'Œdipe, s'identifie au phallus qui manque à la mère, c'est-à-dire à l'interprétation première dont elle habille l'enfant. Cette identification peut suppléer au Nom-du-Père dans une alliance obscure entre la mère et l'enfant, comme lorsque Moussa hallucine des relations sexuelles avec un esprit ayant les traits de sa mère.

¹⁵⁷ Voir à ce propos la partie I-IV-2 « Magie et Grigri à la sénégalaise ».

Moussa quitte la clinique après quinze jours d'hospitalisation. Il ne viendra malheureusement pas aux rendez-vous programmés en consultations externes et ne répondra plus au téléphone. Son numéro finira par devenir indisponible.

Tandis que l'approche psychanalytique soutient l'idée d'une structure psychotique, la psychiatrie moderne aurait plutôt tendance à faire voler en éclat ce concept structural pour se centrer sur le traitement et la dissolution du symptôme. À Dakar la prise en charge étant exclusivement psychiatrique, l'accent est mis sur l'effacement des manifestations symptomatiques. Le manque de suivi psychologique, le renvoi à l'anonymat dès sa sortie de l'hôpital et la brutalité du traitement médicamenteux mis en place puis interrompu brusquement quinze jours plus tard, n'ont pas permis d'instaurer un cadre suffisamment contenant pour laisser le temps à Moussa d'inventer sa propre solution subjective pouvant suppléer à sa carence paternelle.

Comme nous l'avons déjà évoqué le sujet psychotique n'entre jamais dans le complexe d'Œdipe. La psychose se définissant par la forclusion du signifiant fondamentale que constitue le Nom-du-Père par sa fonction de castration, à partir du moment où le rejet hors de l'univers symbolique du sujet se produit, le signifiant forclos ne sera jamais intégré dans l'inconscient. Il fera donc retour dans le réel sous forme d'hallucination. La castration non symbolisée, non venue au jour du symbolique, réapparaît dès lors dans le réel¹⁵⁸.

Moussa, bien que vivant loin des théories freudiennes et lacaniennes, démontre la portée de ce que certains ont nommé « complexe d'Œdipe », « fonction paternelle » ou « symbolisation ». Si le symptôme peut revêtir une enveloppe culturelle spécifique, la structure conserve une invariance universelle du fait que tout homme demeure avant tout un être pris dans le langage et donc soumis à un ordre symbolique.

Cet ordre pour se transmettre au travers du langage et du mythe, nécessite l'appui de la croyance qui, pour faire tenir l'ensemble, n'a pas besoin de répondre à une quelconque véracité scientifique. La croyance permet au sujet de trouver un sens à sa condition. Elle organise la vie collective sous l'autorité d'une instance qui ne saurait être remise en cause. C'est pourquoi elle s'arrime à un lien social qui ne peut s'organiser sans ses apports et son soutien.

¹⁵⁸ Jacques LACAN, *Le Séminaire Livre III – Les Psychoses*, op cit. p.215.

IV. Croyance et lien social, une idylle infinie

IV.1. Qui j'i-mythe ?

Selon E. Durkheim, la société serait « *un ensemble d'idées, de croyances, de sentiments de toutes sortes, qui se réalisent par les individus* »¹⁵⁹. La société, par l'intermédiaire de ce qu'elle appelle des faits sociaux, influencerait la façon de penser et d'agir des individus. Le degré de croyance que chaque sujet investit dans les mythes, les religions et les traditions qui composent sa culture déterminera ainsi son mode d'inscription dans le lien social.

Les mythes au fondement des sociétés

Selon que l'on se réfère à l'anthropologie, la philosophie, ou la psychanalyse, le mythe semble toujours répondre aux exigences d'une organisation sociale construite sur un récit d'ordre sacré. « *Le mythe raconte une histoire sacrée* »¹⁶⁰ écrivait Mircea Eliade en 1963, dans une étude qui s'attachait à développer les différents aspects du mythe tels qu'ils puissent structurer les sociétés. Les chercheurs semblent s'accorder sur le fait que le mythe renvoie toujours à un événement ayant eu lieu dans un passé qu'il est impossible de dater précisément, « *un instant primordial, atemporel* »¹⁶¹. De plus, le mythe est systématiquement porteur de sens. C. Lévi-Strauss a pu constater lors de ses recherches qu'ils fournissent une explication aux communautés à propos de faits semblant irrationnels. C'est-à-dire qu'ils prêtent un sens imaginaire à des faits inexplicables, produisant ainsi une réponse qui s'inscrit dans un discours et des pratiques socialement valorisés et estimés. M. Eliade remarque à ce propos que :

« *Ces mythes et ces symboles ne sont pas pour autant des découvertes spontanées de l'homme archaïque, mais des créations d'un complexe culturel bien délimité, élaboré et véhiculé par certaines sociétés humaines* »¹⁶².

¹⁵⁹ Émile DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, 1924, cité par José MÉDINA, Claude MORALI, André SÉNIK, dans *La philosophie comme débat entre les textes*, op cit.

¹⁶⁰ Mircea ELIADE, *Aspects du mythes*, Éd Gallimard, Coll. Folio Essai, Paris, 1963, p.16.

¹⁶¹ Mircea ELIADE, *Images et Symboles, Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Éd. Gallimard, Coll. Tel, 1980, p.79.

¹⁶² *Ibid.* p.47.

Dans la même perspective, J. Servier écrit que :

« Les civilisations traditionnelles rendent compte de leur situation géographique, de leur organisation dans l'espace en termes de mythes [...] Il y a dans la plupart des cas, un fonctionnalisme des groupes sociaux dont seul le mythe peut rendre compte. Toutes les sociétés traditionnelles sont construites selon un archétype parfait, une vision de la cité idéale »¹⁶³.

En ce sens, les mythes composent le fond commun de la culture. Ils offrent un cadre de référence pour toutes les formes de vie sociale et spirituelle en fournissant « *des modèles pour la conduite humaine* »¹⁶⁴ et en conférant ainsi « *signification et valeur à l'existence* »¹⁶⁵. En effet les mythes sont les récits d'une création, c'est-à-dire qu'ils permettent de saisir la façon dont quelque chose a commencé à être¹⁶⁶. Pour Jean-Pierre Sironneau, il faut admettre « *qu'aucune nation ne s'est constituée sans produire une représentation de son unité enracinée dans l'histoire, c'est-à-dire sans produire un mythe fondateur* »¹⁶⁷. En conséquence, on peut considérer que :

« Les mythes relatent non seulement l'origine du monde, des animaux, des plantes et de l'homme, mais aussi tous les événements primordiaux à la suite desquels l'homme est devenu ce qu'il est aujourd'hui, c'est-à-dire un être mortel, sexué, organisé en société, obligé de travailler pour vivre, et travaillant selon certaines règles »¹⁶⁸.

Pour reprendre la pensée de B. Malinowski, nous ajouterons que :

« Dans les civilisations primitives, le mythe remplit une fonction indispensable : il exprime, rehausse et codifie les croyances ; il sauvegarde les principes moraux et les impose ; il garantit l'efficacité des cérémonies rituelles et offre des règles pratiques à l'usage de l'homme. Le mythe est donc un élément essentiel de la civilisation humaine »¹⁶⁹.

¹⁶³ Jean SERVIER, *L'homme et l'invisible*, Éd. du Rocher, Coll. La pierre philosophale, Paris, 1994, p.315.

¹⁶⁴ Mircea ELIADE, *Aspects du mythes*, op cit., p.12

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.* p.17.

¹⁶⁷ Jean-Pierre SIRONNEAU, *Lien social et mythe au fil de l'histoire*, Éd L'Harmattan, Coll. Logiques sociales, Paris, 2009, p.8.

¹⁶⁸ Mircea ELIADE, *Aspects du mythes*, op cit., p.23.

¹⁶⁹ Bronislaw MALINOWSKI, *Myth in Primitive Psychology*, [1926], cité par Mircea ELIADE dans *Aspect du Mythe*, op cit., p.35.

Les mythes sont donc des fictions qui auraient la spécificité de provoquer l'adhésion des groupes qui les créent et au sein desquels ils se révèlent opérants. Ils composent ainsi les imaginaires collectifs et sont à envisager comme un mécanisme universel. Cette universalité du mythe et sa persistance dans l'évolution des sociétés fut défendue par M. Eliade. Cependant, celui-ci voyant le mythe comme une explication à l'ordre du monde généralise le concept à partir d'une définition élargie et culturelle. Définition qui rappelle l'idée d'inconscient collectif que Carl Gustave Jung défendait à l'encontre de la psychanalyse freudienne et qui révélait un inconscient, non pas constitué à partir du refoulement et des pulsions, donc subjectif, mais à partir d'archétypes communs et partagés :

« Les instincts et les archétypes constituent l'ensemble de l'inconscient collectif. Je l'appelle "collectif" parce que, au contraire de l'inconscient personnel, il n'est pas fait de contenus individuels plus ou moins uniques ne se reproduisant pas, mais de contenus qui sont universels et qui apparaissent régulièrement »¹⁷⁰.

Par le concept d'archétype qu'il crée en 1919, CG. Jung désigne une image inconsciente primordiale qui ne pourrait remonter à la conscience et se projetterait à travers les mythes, les arts et la religion, composant ainsi l'inconscient collectif. Bien que repérant l'existence de représentations collectives à travers les mythes et tout ce qui compose la culture d'une civilisation, S. Freud y voit plutôt la manifestation de fantasmes originaires. Ces fantasmes qui bien que se soutenant d'images au symbolisme récurrent, n'en sont pas moins de pures constructions psychiques issues de l'expérience privée de chaque sujet confronté à certaines scènes réelles ou fantasmées durant l'enfance. J. Lacan réfute également la thèse de CG. Jung, en avançant qu'aucune culture ne peut être jugée plus primitive qu'une autre¹⁷¹. De plus, M. Eliade voyait dans le mythe une manière de décrire « *les diverses et parfois dramatiques irruptions du sacré dans le monde* »¹⁷². Il ajoutait que « *c'est cette irruption du sacré qui fonde réellement le monde et qui le fait tel qu'il est aujourd'hui* »¹⁷³.

¹⁷⁰ Carl Gustave JUNG, *L'énergétique psychique*, Éd. Livre de Poche, Paris, 1973, p.99.

¹⁷¹ Jacques LACAN, *Le mythe individuel du névrosé, op cit.*, p.59.

¹⁷² Mircea ELIADE, *Aspects du mythe, op cit.*, p.17.

¹⁷³ *Ibid.*

Cette conception du mythe rappelle le psychanalytiquement célèbre mythe que S. Freud relate dans *Totem et Tabou*. Cependant, la distinction entre M. Eliade et S. Freud illustre le conflit opposant leurs disciplines respectives, en tant que l'anthropologie s'attache à travailler à partir de données relevant « *d'histoires vraies* »¹⁷⁴, tandis que la psychanalyse travaille à partir de systèmes symboliques, réels et imaginaires. C'est pourquoi le mythe de *Totem et Tabou* reçut une critique sévère de la part de M. Eliade, C. Lévi-Strauss et d'autres. Pourtant, le caractère fictif de ce récit n'enlève rien à son efficacité.

Selon E. Durkheim, chaque culture possède son propre réseau conceptuel élaboré non pas à partir d'une réalité matérielle, mais à partir de son cadre social. E. Durkheim parle alors de vérités mythologiques¹⁷⁵. C. Lévi-Strauss a une approche structuraliste des mythes, et tout en les percevant comme des manifestations collectives symboliques, il note que ce qui importe réellement c'est la substance du mythe, seulement celle-ci « *ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire qui y est racontée* »¹⁷⁶. Il évoque ainsi la fonction du *mythème* en considérant le mythe comme un être verbal, c'est-à-dire « *un pur fait de langage constitué par des unités plus importantes et plus complexes que celles qui constituent la langue (phonème, morphème, sémantème)* »¹⁷⁷. Selon lui, le mythe permettrait ainsi de donner des renseignements fondamentaux sur les phénomènes sociaux tout en fournissant un « *modèle logique pour résoudre une contradiction* »¹⁷⁸.

Dans *Le mythe individuel du névrosé*, J. Lacan interpelle tour à tour M. Eliade et C. Lévi-Strauss et distingue le mythe collectif du mythe individuel. Selon lui, la manifestation du mythe individuel correspondrait à un scénario fantasmatique. C'est-à-dire qu'à travers le mythe, le sujet peut produire un scénario fantasmatique qui viendrait symboliser sa rencontre avec un réel impossible¹⁷⁹. Ainsi, « *Le mythe dont le support est la fiction, constitue cette écriture particulière, sur le mode du mi-dire, de la vérité. Celle-ci touche à l'inconscient ; elle concerne le réel de la jouissance* »¹⁸⁰.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Voir à ce propos les travaux d'Émile DURKHEIM, *Pragmatisme et sociologie, leçon XVIII*.

¹⁷⁶ Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale I*, Éd. Poche, Paris, 1958, p.232.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale I*, Éd. Poche, Paris, 1958, p.254.

¹⁷⁹ Jacques LACAN, *Le mythe individuel du névrosé, op cit.*, p.28

¹⁸⁰ Sophie MARRET-MALEVAL, « L'inconscient aux sources du mythe moderne », *Études anglaises*, vol. tome 55, no. 3, 2002. Version téléchargeable sur <<https://www.cairn.info/>>, consulté en avril 2017, p.5.

Le mythe est en ce sens à comprendre comme une mise en forme de la structure de l'inconscient et donc comme témoignant d'une vérité de celui-ci, « *une tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de la structure* »¹⁸¹. La fonction du mythe sera donc selon J. Lacan de mettre « *en équation sous une forme signifiante une problématique qui doit par elle-même laisser nécessairement quelque chose d'ouvert, qui répond à l'insoluble en signifiant l'insolubilité, et sa saillie retrouvée dans ses équivalences, qui fournit (ce serait là la fonction du mythe) le signifiant de l'impossible* »¹⁸². Cet impossible c'est le réel.

En définitive, le mythe peut s'envisager sous différents aspects selon la discipline à partir de laquelle on l'étudie et selon le contexte dans lequel on le situe. Le mot en lui-même s'est popularisé au fil du temps et s'utilise à présent dans le langage courant de différentes façons.

La mytho-logique de l'homme moderne

M. Eliade avait remarqué une différence notable entre l'homme moderne et l'homme issu de société archaïque. Tandis que l'homme moderne ne se sent pas obligé de connaître son histoire complète, l'homme archaïque est « *non seulement obligé de se remémorer l'histoire mythique de sa tribu, mais il en réactualise périodiquement une assez grande partie* »¹⁸³. Ainsi pour lui, dans la société occidentale, le *logos* l'aurait emporté sur le *mythos*, ou pour le dire autrement, la logique l'emporte sur le sacré : « *un univers religieux désacralisé et une mythologie démythisée ont formé et nourri la civilisation occidentale, la seule civilisation qui ait réussi à devenir exemplaire* »¹⁸⁴.

Il est vrai que l'on constate dans la clinique que la société occidentale ne semble plus portée par certains de ses mythes. Ainsi vidée symboliquement, elle manque de repère pour le sujet, d'où l'émergence de nouveaux symptômes qui contaminent tour à tour ces mêmes sujets. Ce déclin de la fonction du mythe, spécifique à l'Occident, nous questionne et une première hypothèse serait de considérer que le mythe, se référant à l'existence d'un Autre, ne peut opérer dans une société où ce qui est mis en péril c'est précisément la garantie l'Autre.

¹⁸¹ Jacques LACAN, *Télévision*, Éd. Seuil, Coll. Le champs freudien, Paris, 2012, p.51.

¹⁸² Jacques LACAN, *Le mythe individuel du névrosé*, *op cit.*, p.105-106

¹⁸³ Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*, *op cit.*, p.26.

¹⁸⁴ *Ibid* p.195.

De ce constat, nous pouvons tout de même remarquer l'émergence de nouveaux types de mythes, à savoir le mythe capitaliste et le mythe scientifique. Ainsi, peut-on proposer l'Autre techno-scientifique comme nouveau garant du désordre social ?

Dans le *Séminaire XVII*, J. Lacan distingue le discours de la science en lien avec le savoir du maître, du discours mythique. Selon lui la science « sert à refouler ce qui habite le savoir mythique »¹⁸⁵, alors que « le savoir en place de vérité c'est précisément le mythe »¹⁸⁶. C'est pourquoi nous suggérons que le mythe techno-scientifique s'inscrit davantage dans une *mytho-logique*, que dans une vérité mythique. Sa logique menteuse berne le sujet en tentant de l'aliéner à un discours a-subjectif.

Après deux ans d'observation sur son quotidien, Roland Barthes publie en 1957 *Mythologies*¹⁸⁷ qu'il décrit comme « une critique idéologique portant sur le langage et la culture de masse »¹⁸⁸ à partir de l'étude des « mythes de la vie quotidienne française »¹⁸⁹. Son questionnement s'amorce à partir de la question suivante : Qu'est-ce que le mythe aujourd'hui ? Pour y répondre, il utilise les outils de la linguistique et de la sémiologie et reprend les théories saussuriennes portant sur le signifiant et le signifié : « toute sémiologie postule un rapport entre deux termes, un signifiant et un signifié [...] Le signe étant le total associatif du signifiant et du signifié »¹⁹⁰. Le premier argument qu'il avance est que « le mythe est un langage »¹⁹¹, car on retrouve dans le mythe le schéma tridimensionnel : le signifiant (l'image acoustique), le signifié (le concept) et le signe (le rapport entre l'image et le concept)¹⁹². Il note au passage, que tout comme le signifié, le mythe peut avoir à sa « disposition une masse illimitée de signifiants »¹⁹³, prenant pour exemple l'acte manqué chez S. Freud dont il dit qu'il s'agit d'un « signifiant d'une minceur sans proportion avec le sens propre qu'il trahit »¹⁹⁴. Le mythe serait donc, selon la conception sémiologique de R. Barthes « un système de communication, un message [...] un mode de signification, une forme [...] qui ne se définit pas par l'objet de son message, mais par la façon dont il le profère »¹⁹⁵. Il considère ainsi que tout peut s'élever au rang de mythe puisque chaque objet du monde peut s'ouvrir à l'appropriation de la société.

¹⁸⁵ Jacques LACAN, *Séminaire XVII - L'envers de la psychanalyse*, op cit., p.103.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ Roland BARTHES, *Mythologies*, Éd. Seuil, Coll. Essais, Paris, 1957.

¹⁸⁸ *Ibid.* p.7.

¹⁸⁹ *Ibid.* p.9.

¹⁹⁰ *Ibid.* p.216.

¹⁹¹ *Ibid.* p.9.

¹⁹² *Ibid.* p.218.

¹⁹³ *Ibid.* p.225.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.* p.212.

Selon lui, « *la parole mythique est formée d'une matière déjà travaillée en vue d'une communication appropriée* »¹⁹⁶.

Il donne quelques exemples de ce qu'il perçoit comme des « *mythes de la vie quotidienne française* »¹⁹⁷, moderne devrait-on rajouter. Ainsi, ferait office de mythe, la coupe de cheveux de l'Abbé Pierre en tant qu'elle représente « *l'archétype capillaire de la sainteté* »¹⁹⁸. Ou encore le magazine féminin *Elle* qu'il désigne comme un « *véritable trésor mythologique* »¹⁹⁹. La Citroën DS s'élève au rang de « *déesse* » de la « *mythologie automobile* »²⁰⁰, tandis que le vin devient une « *boisson-totem* »²⁰¹, et donc sacrée : « *Le vin est senti par la nation française comme un bien qui lui est propre, au même titre que ses trois cent soixante espèces de fromages et sa culture. C'est une boisson-totem* »²⁰². Le jouet français de son côté vient représenter quelque chose « *d'entièrement socialisé, constitué par les mythes ou les techniques de la vie moderne adulte : l'Armée, la Radio, les Postes, la Médecine, l'École, la Coiffure d'art, l'Aviation, les Transports ou la Science* »²⁰³. Enfin, le cerveau d'Albert Einstein devient lui aussi un objet mythique, doté du paradoxe suivant : « *la plus grande intelligence forme l'image de la mécanique la mieux perfectionnée* »²⁰⁴. « *Le surhomme est ici dépouillé de tout caractère magique ; en lui aucune puissance diffuse, aucun mystère autre que mécanique* »²⁰⁵, ainsi « *Mythologiquement, Einstein est matière, son pouvoir n'entraîne pas spontanément à la spiritualité, il lui faut le secours d'une morale indépendante, le rappel de la conscience du savant* »²⁰⁶.

Tout le patrimoine culturel français semble être pris sous la coupe de la mythologie telle que l'envisage R. Barthes, différant des considérations anthropologiques ou psychanalytiques que nous avons vu précédemment. Cette conception encourage le passage dans la société occidentale de la modernité à la post-modernité qui se perçoit au travers de la mutation du sacré mythique vers une technique sacralisée.

¹⁹⁶ *Ibid.* p.213.

¹⁹⁷ *Ibid.* p.9.

¹⁹⁸ *Ibid.* p.58.

¹⁹⁹ *Ibid.* p.140.

²⁰⁰ *Ibid.* p.165-166.

²⁰¹ *Ibid.* p.80.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.* p.63.

²⁰⁴ *Ibid.* p.99.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*

Reprenons l'étude du mythe moderne sous l'approche psychanalytique. Pour ce faire, l'étude de Sophie Marret-Maleval, « L'inconscient aux sources du mythe moderne »²⁰⁷, n'est pas sans intérêt.

Celle-ci s'attarde sur ce qu'elle désigne comme trois grands mythes modernes du 19^{ème} siècle, à savoir les récits d'aventures de Dracula, de Frankenstein, et d'Alice. S'interrogeant à propos de l'émergence de ces légendes, elle reprend la thèse de J. Lacan lorsqu'il avance que le mythe est à entendre comme une mise en forme de la structure de l'inconscient. Elle relève alors que les conditions nécessaires à la formation d'un mythe moderne serait d'une part que celui-ci véhicule un savoir sur le sujet de l'inconscient qui viendrait s'opposer au discours de la science, et d'autre part, il serait relatif à une époque où subsistait la croyance en l'existence de l'Autre²⁰⁸. Plus loin, elle ajoute que pour parler de mythe il faut que cela « *véhicule un savoir sur le Réel et le sujet de l'inconscient qui se supporte d'un mi dire* »²⁰⁹. Ainsi, elle envisage ces figures comme des incarnations d'un Autre réel dont la jouissance est illimitée : « *buveur de sang forcené, prédateur, figures évocatrices du père de la horde dans le mythe freudien de Totem et Tabou* »²¹⁰.

Ces mythes modernes ne répondent pas aux exigences de M. Eliade. Ils ne se rangent pas sous la houlette du récit d'origine et ne véhiculent pas d'archétypes socialement valorisés. Cependant, ils s'inscrivent dans la continuité de la pensée lacanienne en tant qu'ils viennent soulever des énigmes sur le désir, le fantasme, la jouissance des protagonistes et comment de ce fait ils ouvrent vers un savoir sur l'inconscient²¹¹. S. Marret-Maleval voit au travers de ces mythes, la mise en jeu d'une dialectique entre le discours de la science qui a pour vocation de forclure le sujet et l'intuition de l'inconscient²¹². Selon elle :

« *le mythe moderne est le produit du discours de la science, mais sa vérité vient en dévoiler les limites, qu'elle porte sur ce qu'il méconnaît* »²¹³, autrement dit « *Le mythe moderne ouvre à un savoir sur les limites du sens et de la rationalité, en ce sens il est le produit du discours de la science, conséquence du soupçon porté sur le sens par la formalisation scientifique [...] mais il constitue une écriture de la vérité refoulée par la science* »²¹⁴.

²⁰⁷ Sophie MARRET-MALEVAL, « L'inconscient aux sources du mythe moderne », *op cit.*

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.* p.5.

²¹⁰ *Ibid.* p.8.

²¹¹ *Ibid.* p.7.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.* p.9.

²¹⁴ *Ibid.*

L'époque post-moderne dans laquelle le sujet occidental évolue se veut soutenue par une logique scientifique et technique dont les rouages sont à prendre en compte lorsque l'on souhaite interroger le rapport du sujet aux mécanismes qui lui assurent sa subjectivité.

C'est donc en ce sens que nous poursuivrons notre questionnement, en se centrant tout particulièrement sur la croyance qui dans la continuité du mythe, codifie l'inscription du sujet dans le lien social.

IV.2. Faut-il encore y croire ?

La croyance est un terme issu du verbe latin *credere* qui signifie « croire ». De nombreuses définitions sont aujourd'hui proposées à propos de ce terme employé à peu près sur tous les continents et dans toutes les langues. La plupart se rejoignent autour d'une idée commune qui est que la croyance désigne le « *fait de croire à l'existence de quelqu'un ou de quelque chose, ou encore à la vérité d'une doctrine, d'une thèse* »²¹⁵. Ou encore « *la croyance est un processus mental expérimenté par une personne qui adhère à une thèse ou une hypothèse, de façon qu'elle les considère comme vérité, indépendamment des faits confirmant ou infirmant cette thèse ou cette hypothèse* »²¹⁶. Voici pour la définition classique et qui fait généralement l'unanimité.

Ainsi, la croyance touche à de nombreux champs de notre vie quotidienne comme les religions, les mythes, les idéologies, les superstitions ou encore les rites. Elles régissent l'ensemble de nos intentions quotidiennes, dans le sens où derrière toute action se loge la croyance que cela va fonctionner, va se réaliser. Même dans l'athéisme et l'agnosticisme, nous pouvons voir une manifestation de la croyance, en tant que cela consiste à croire en une autre logique que celle de la religion ou des divinités. « *La décision de ne pas croire appartient au registre de la croyance au même titre que la décision de croire* » écrit Tariq Demens²¹⁷. La croyance n'est pas du seul registre de la spiritualité. Elle se décline sous des formes multiples selon la façon dont le sujet s'en saisira pour affronter son monde. C'est un fait de culture qui n'a rien d'inné et qui demeure ainsi spécifique à l'être humain.

En psychologie, la croyance est considérée comme un mécanisme régissant l'appréhension de la réalité par l'individu en fonction de ses perceptions sensorielles, mais aussi relativement aux mythes qui lui sont transmis par sa culture.

²¹⁵ Dictionnaire Larousse disponible sur <<http://www.larousse.fr/encyclopedie/rechercher?q=croyance>>, consulté en mai 2016.

²¹⁶ Site Wikipédia <<https://fr.wikipedia.org/wiki/Croyance>>

²¹⁷ Tariq DEMENS, cité par Jan KOUNEN, *Carnets de voyages intérieurs, Ayahuasca medicina, un manuel* Éd. Mama, Paris, 2011, P.27.

Le psychanalyste Antonio Di Ciaccia en donne la définition suivante :

« La croyance que l'on retrouve chez tout homme et dans toute communauté, implique une opinion considérée comme véritable et assurée. Elle concerne l'individu comme la collectivité et porte sur des notions et concepts dont la démonstration ne peut être produite. Il s'agit en somme d'une conviction d'un sujet ou d'une communauté toute entière par rapport à l'existence de quelque chose ou de quelqu'un. Portant le plus souvent sur la matière religieuse, la croyance est présente dans toute théorie. La croyance en définitive est liée à la pensée »²¹⁸.

Dans son article, l'auteur différencie la croyance, qui serait donc un acte de pensée, de la foi qui elle, serait un acte de parole en tant qu'elle « est l'effet d'une rencontre d'un sujet ou d'un peuple avec un Autre qui lui parle »²¹⁹. Il ajoute que « Si toute foi comporte la croyance, toute croyance ne comporte pas la foi »²²⁰.

Bien qu'ayant balayé le concept de croyance de façon assez générale avec les nombreuses représentations auxquelles cela peut nous renvoyer, nous centrerons notre propos sur les croyances de l'ordre de la spiritualité, de la religion, et des traditions, en tant que celles-ci malgré leur diversité, ont en commun d'avoir pour socle le monde de l'invisible et de l'au-delà.

²¹⁸ Antonio DI CIACCIA, « Glose sur une boussole », *La Cause du Désir*, Vol n°90, « À qui se fier », Éd. Navarin, Paris, 2015, p.33.

²¹⁹ *Ibid.* p.34.

²²⁰ *Ibid.*

Ce que la croyance a de sacré

Dans *Critique de la raison pure*, E. Kant affirme que « *la raison humaine est éternellement troublée par des questions qu'elle ne peut ni élucider ni méconnaître* »²²¹. L'apprentissage de la cosmogonie permet ainsi dans toute société de partager des croyances et des pratiques communes. Celles-ci en se transmettant de génération en génération par la parole, maintiennent un ordre symbolique soutenant chaque sujet dans sa subjectivité et dans la manière dont celle-ci s'inscrit socialement. Pour S. Freud :

« *L'angoisse humaine en face des dangers de la vie s'apaise à la pensée du règne bienveillant de la providence divine, l'institution d'un ordre moral de l'univers assure la réalisation des exigences de la justice, si souvent demeurées irréalistes dans les civilisations humaines, et la prolongation de l'existence terrestre par une vie future fournit les cadres de temps et de lieu où ces désirs se réaliseront* »²²².

La connaissance des mythes et des légendes de la tribu donne réponse aux deux grandes questions qui embarrassent le sujet, à savoir celles de ses origines et sa fin. Depuis toujours, l'homme n'a cessé de se questionner sur son avant et son après, en témoigne le caractère universel que l'on constate dans la référence aux origines et à la mort dans toutes religions et toutes croyances. Bien que les croyances garantissent une certaine cohésion dans le lien social, elles permettent également de traiter l'angoisse que génère ces deux questions existentielles et dont les réponses ne peuvent demeurer qu'à l'état de fantasmes. S. Freud dans l'article « *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* »²²³ évoque le fait que l'origine de la croyance est à rechercher dans les mécanismes défensifs des hommes primitifs lorsqu'ils durent faire face au « *cadavre de la personne aimée* »²²⁴.

²²¹ Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, cité par Pascal BOYER, *Et l'Homme créa les dieux, comment expliquer la religion*, op cit., p.27.

²²² Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*. Disponible sur <http://avenir_une_illusion.pdf>, consulté en novembre 2016.

²²³ Sigmund FREUD, « *Considérations actuelles sur la guerre et la mort* », *Œuvres complètes de psychanalyse XIII*, Éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

²²⁴ *Ibid*, p.23.

Face à cet insupportable, l'homme primitif imagina un monde d'esprits bons et mauvais, et donc la possibilité d'une vie après la mort :

« *Devant le cadavre de la personne aimée prirent naissance non seulement la doctrine des âmes, la croyance à l'immortalité, mais aussi, avec le sentiment de culpabilité humaine, qui ne tarda pas à pousser une puissante racine, les premiers commandements moraux* »²²⁵.

Dans le même texte, S. Freud mentionne le fait que notre inconscient ne croit pas en la possibilité de sa mort, de ce fait, il se considère comme immortel, « *la croyance à la mort ne trouve aucun point d'appui dans nos instincts* »²²⁶ écrit-il. Considérant cela, il semble logique que l'homme eut besoin de créer un monde invisible, inaccessible et non matérialisable, afin de donner du sens aux questions existentielles auxquelles sa condition de *parlêtre* le condamne.

Aussi loin que l'on remonte, les croyances semblent avoir toujours accompagné l'homme dans les événements significatifs de son existence. Des recherches archéologiques ont permis de découvrir des traces de rituels dans d'anciennes tombes, venant attester que dès la préhistoire, les hommes enterraient leurs morts selon certaines procédures ritualisées. Selon P. Boyer, « *Le fait d'enterrer les morts de façon spirituelle nous semble prouver l'existence de concepts surnaturels* »²²⁷. Les rites funéraires nous permettent de constater que la croyance envers le monde de l'invisible est toujours venue soutenir le sujet dans l'angoisse que constitue ce réel impossible que constitue la perspective de sa fin d'existence. Louis Vincent Thomas écrit dans *Rites de mort pour la paix des vivants* que la finalité profonde des rites, notamment des rites funéraires « *est bien de sécuriser ; par son pouvoir structurant et apaisant, il constitue dans toutes les occasions où perce l'inquiétude du devenir, une véritable nécessité vitale* »²²⁸. Vitale en effet dans le sens où ces rites participent à l'élaboration de l'identité du sujet qui se construit en écho de ces coutumes auxquelles il s'aliène.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.* p.25.

²²⁷ Pascal BOYER, *Et l'Homme créa les dieux, comment expliquer la religion, op cit.*, p.293.

²²⁸ Louis-Vincent THOMAS, *Rites de mort pour la paix des vivants*, cité par Claudine BRELET, dans *Médecines du monde, histoire et pratique des médecines traditionnelles, op cit.*

Mais pour que ces principes tiennent au fil des siècles, la croyance à elle seule ne suffit pas. Il a fallu sacréaliser ces pratiques pour que la question de leur légitimité ne se pose plus. Selon Roger Caillois, le sacré est tout simplement ce qui s'oppose au profane²²⁹. Profane et sacré seraient ainsi selon les anthropologues deux catégories indissociables l'une de l'autre autant qu'elles s'opposent et se complètent à la fois. Le sacré ayant une valeur mythologique, religieuse ou magique, servit dans un premier temps aux tribus primitives qui eurent besoin d'instaurer un ordre et une symbolique dans leur existence. Les sociétés modernes ont maintenu ce rapport au sacré tout en le faisant évoluer. Sa place semble moins assumée dans l'ère post moderne, mais le sujet nécessite toujours d'y avoir recours. C'est pourquoi face à l'émiettement de ces principes, d'autres s'inventent, se renouvellent, ou s'imaginent afin de conserver une garantie de sens sur une dimension du monde où continuerait à subsister l'irrationnel. Selon R. Caillois, le sacré s'éprouve à travers trois grands domaines qui sont le tabou, la religion et la magie et la position du sujet face à ce sacré doit s'appréhender d'après la dichotomie suivante : soit on le respecte, soit on le transgresse²³⁰. Cela nous renvoie à la proposition de Gil Caroz lorsqu'il écrit que le sacré « *ne peut qu'être vénéré ou sacrifié, mais qu'il ne peut pas trouver paisiblement sa place parmi les êtres identifiés par un signifiant* »²³¹, en ce sens le sacré renvoie à une jouissance qui ne s'attrape pas par la loi du signifiant, qui « *ne doit pas être touché par ou résorbé sous un signifiant* »²³². Il devrait conserver une certaine opacité pour continuer d'opérer selon les principes qui le régissent.

Selon Camille Tarot, la conjonction entre le symbolique et le sacré c'est la religion²³³. La religion pourrait-elle ainsi métaphoriser quelque chose de l'expérience du sacré ?

²²⁹ Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Éd. Gallimard, Coll. Folio Essais, Paris, 1950, p.17.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ Gil CAROZ, « Quand le sacré devient sacrificateur », *Lacan quotidien* n°474, 7 février 2015.

Disponible sur <<http://www.lacanquotidien.fr/>>, consulté en mars 2017.

²³² Thomas HARDING, « Théologie négative et psychanalyse », *La Cause du Désir*, Vol n°90, *op cit.*, p.38.

²³³ Camille TAROT, *Le symbolique et le sacré : théories de la religion*, Éd. La découverte, 2008, p.122.

*Le cadavre de la Réeligion*²³⁴

Revenons sur ce concept de religion qui englobe à lui seul tout un panel de représentations. E. Durkheim a longtemps étudié cette question. Il avance ainsi que la religion est assurément une des caractéristiques de la condition humaine puisque tous les groupes humains en possèdent une. Il la définit comme un « *système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites. Croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent* »²³⁵. Il voit également en la religion, le premier endroit permettant aux êtres humains d'expliquer rationnellement le monde autour d'eux.

Plus tard, l'anthropologue P. Boyer dans une réflexion autour des origines et des causes de la religion, introduit son propos en déclinant celle-ci sous quatre acceptations. La première est que la religion est une explication. C'est-à-dire qu'elle répond à tous les mystères auxquels l'homme se confronte durant son existence. De ce fait, la religion reconforte et soulage l'angoisse de l'homme face à certains constats sur sa condition humaine (notamment à propos de sa mortalité). Mais la religion fonde aussi l'ordre social en maintenant une cohésion et en instaurant des principes moraux. Enfin, la religion demeure une illusion, puisque tout ce qui s'y rattache reste irréfutable et de l'ordre de la pure croyance²³⁶. Il avance d'ailleurs que si les gens croient aux idées religieuses, c'est précisément parce que c'est incroyable²³⁷.

Le principe religieux a évolué en Occident, mais également en Orient où il est à présent « *classiquement convenu de considérer comme une religion toute foi reposant sur un dogme formalisé dont le fondateur est connu* »²³⁸. Dans la société moderne, l'accent est davantage mis sur l'entité qui incarne l'une ou l'autre religion, plutôt que sur ses fondements et ses principes comme le font les sociétés traditionnelles dont la référence à l'Autre nécessite de recourir à l'application de rites et de conduites adaptées. En Occident, le sujet possède dorénavant le choix de croire ou de ne pas croire, ainsi que celui de choisir la croyance ou la religion qui lui semblera répondre au mieux à ses attentes.

²³⁴ Terme emprunté à Mauricio HERREÑO AGUDELO, *L'image dans le coffre de monnaies d'or II, Lacan et le Réeligion*. Et Jacques-Alain MILLER, *Le neveu de Lacan*.

²³⁵ Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cité par José MÉDINA, Claude MORALI, André SÉNIK, *La philosophie comme débat entre les textes*, op cit.

²³⁶ Pascal BOYER, *Et l'homme créa les dieux, comment expliquer la religion*, op cit., p.15.

²³⁷ *Ibid.* p.45.

²³⁸ Claudine BRELET, *Médecines du Monde, Histoire et pratiques des médecines traditionnelles*, op cit.

Le sujet occidental est libre de faire le choix de sa croyance, tandis que dans les sociétés traditionnelles, la question de croire ou de ne pas croire ne se pose pas, le monde de l'invisible faisant partie intégrante de la vie. La présence des esprits, des forces mystiques ou des divinités s'impose comme une évidence que nul ne ressent le besoin de remettre en question. Cette considération rejoint la conception de K. Marx lorsqu'il envisage la religion comme une structure créée par la société et évoluant de ce fait selon ses besoins. C'est donc l'homme qui crée la religion et non l'inverse. Lorsque K. Marx écrit que la religion est l'opium du peuple²³⁹, il entend le fait que sous couvert de consoler l'homme, elle l'endort, provoquant ainsi son aliénation. Mais cette aliénation est nécessaire au sujet. Il lui faut s'aliéner à un Autre qui lui garantit sa condition d'être. Et la religion est « *faite pour ça, pour guérir les hommes, c'est-à-dire pour qu'ils ne s'aperçoivent pas de ce qui ne va pas* »²⁴⁰. C'est en ce sens que la religion est « *incroyable* »²⁴¹, elle a « *des ressources que l'on ne peut même pas soupçonner [...] ils sont capables de donner un sens à n'importe quoi. Un sens à la vie humaine par exemple* »²⁴². De ce fait, la religion peut devenir une boussole pour s'orienter avec le réel, ou du moins le rendre plus supportable. Elle peut donc être utilisée par le sujet sous le prisme du fantasme ou du sinthome.

Mais notre civilisation post-moderne a vu s'installer un adversaire de taille face à la religion. Il s'agit de la science qui elle-même est venue questionner la validité des énoncés religieux. En s'accordant le prestige de donner un nouveau sens à l'existence humaine, elle apporte au sujet toutes les réponses mais aussi les questions qu'il n'a plus la peine de formuler lui-même. Si S. Freud ne voyait en la religion qu'une illusion qui se dissiperait face aux progrès scientifiques, J. Lacan au contraire la pense d'une puissance inimaginable²⁴³. Pour lui, elle ne s'épuisera jamais à répandre du sens sur le réel que produit et qu'abîme la science : « *le réel pour peu que la science y mette du sien, va s'étendre, et la religion aura beaucoup plus de raisons encore d'apaiser les cœurs* »²⁴⁴ écrivait J. Lacan.

²³⁹ Voir à ce propos les travaux de Karl MARX, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*.

²⁴⁰ Jacques LACAN, *Triomphe de la religion*, Éd. Seuil, Coll. Champ freudien, Paris, 2005, p.87.

²⁴¹ *Ibid.* p.79.

²⁴² *Ibid.* p.80.

²⁴³ *Ibid.* p.79.

²⁴⁴ *Ibid.*

Jacques-Alain Miller nous rassure également à ce propos en écrivant que « *la religion n'a absolument rien à craindre de la science* »²⁴⁵, que malgré « *l'illusion [...] que le discours de la science menaçait les fondements de la foi* »²⁴⁶, il faut se rendre compte que la « *science est parfaitement inoffensive* »²⁴⁷ pour la religion puisque « *la vérité et le Réel sont disjoints* »²⁴⁸. Tandis que dans la science, ce qui inquiète c'est sa « *puissance de transformation du réel* »²⁴⁹, JA. Miller nous dit que la force de la religion réside dans le fait qu'elle s'emploie à protéger ce réel mis à mal par la science, « *elle devient une Société de protection du réel* »²⁵⁰. En ce sens nous pouvons la renommer « *Réligion* »²⁵¹. En préservant le réel, la religion aide également le sujet à le traiter, à faire avec cet impossible qui lui est propre. Elle aide à penser le réel de la mort et de la vie, le réel qui se dérobe à l'image et au signifiant, elle donne sens à l'ensemble des manifestations de l'existence de celui qui s'y réfère.

Prenons en exemple les rites liés aux cérémonies de sépultures, universelles, quelque soit la religion. Mais ce qui est universel au fond c'est la tentative d'évitement des cadavres, car le cadavre c'est le réel. C'est un corps qui n'est plus traversé par le signifiant, qui n'est plus porté par l'image. C'est un corps mort qui renvoie à un impossible que le sujet ne peut traiter sans le secours de l'acte religieux qui, par la sépulture vient réinjecter du sens dans ce réel. P. Boyer dans son analyse sur la religion qui n'a rien de psychanalytique, perçoit tout de même que quelque chose se joue du côté du sujet, il écrit que « *la raison qui pousse les gens à s'occuper des cadavres comme ci ou comme ça, la raison pour laquelle ils le font depuis des centaines de milliers d'années a sans doute quelque chose à voir avec les cadavres eux-mêmes* »²⁵².

J. Lacan, dans *Radiophonie*, évoque la fonction de la sépulture qui vient dater le temps de l'être parlant sur terre et permet un traitement du corps tel que « *le corps mort y garde ce qui au vivant donnait le caractère : corps* »²⁵³, ainsi ajoute-t-il, « *le Corpse reste, ne devient charogne* »²⁵⁴.

²⁴⁵ Jacques-Alain MILLER, *Le Neveu de Lacan, satire*, Éd. Verdier, Paris, 2003, p.171.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Pascal BOYER, *Et l'homme créa les dieux, comment expliquer la religion*, *op cit.* p.305.

²⁵³ Jacques LACAN, *Radiophonie*. Disponible sur <<http://staferla.free.fr/Lacan/Radiophonie.pdf>>, consulté en janvier 2017, p.6.

²⁵⁴ *Ibid.*

Ce *corpse*, comme le nomme J. Lacan en s'inspirant de la traduction anglaise du mot « cadavre », demeure habité par la parole au-delà de la mort « *que le langage corpsifiait* »²⁵⁵. Avec l'exemple de la sépulture, J. Lacan distingue la chair et le corps, qui lui a une consistance signifiante. C'est donc le langage qui fait le corps, qui le corpsifie. Selon J. Lacan, la marque du langage sur le corps, c'est-à-dire le signifiant, en fait un corps de jouissance articulé à un savoir inconscient sur la jouissance perdue. Le corps n'est alors qu'un corps de désir qui se spécifie de son rapport au manque. J. Lacan dira également de la mort qu'elle est imaginaire, et pointe le fait que « *s'il n'y avait pas de corpse, s'il n'y avait pas de cadavre, qu'est ce qui nous ferait faire le lien entre la vie et la mort ?* »²⁵⁶. Le réel vient dévoiler au sujet une vérité sur son être qui lui serait impossible à penser s'il ne pouvait s'en remettre à quelques instances symboliques lui garantissant aussitôt un *revoilement* par le signifiant et l'image.

En ce sens, nous proposons que le néologisme *Réeligion*, puisse également se traduire comme cette part de réel qui serait pour le sujet de l'ordre de l'*insu-portable*. C'est-à-dire si une partie doit demeurer *insu* pour le sujet, le reste doit pouvoir se *déporter* vers une figure telle que celle qu'incarne l'Autre Religieux. Afin que celui-ci puisse le prendre en charge aussitôt qu'il semble se dévoiler au sujet.

Marquons une parenthèse pour évoquer un rituel funéraire pratiqué dans la tribu *Imaio*²⁵⁷, sur l'île de Tanna, au Vanuatu. Lorsqu'un membre de la communauté meurt, la tribu dont les croyances mêlent une pensée animiste et magique, se réunit pour célébrer une coutume bien spécifique. Du sang de cochon²⁵⁸ est versé sur le visage du mort, afin de lui « *enlever son image* »²⁵⁹ et la rendre ainsi à la famille qui pourra la conserver au travers des traits d'un enfant de la tribu. Le nom quant à lui est réattribué au prochain enfant qui naîtra dans la tribu. Enfin, le corps est mis en terre sans sépulture afin que rien ne retienne l'esprit sur terre et qu'il puisse rejoindre le monde des esprits et des ancêtres dans une sorte d'équivalent du Paradis monothéiste. Ce découpage entre l'image, le nom, et le cadavre-esprit nous l'entendons comme la métaphore tribale du RSI lacanien. Ainsi le réel de la mort devient supportable et supporté par la coutume, arrimant les *Imaios* à un ordre symbolique structurant.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ Jacques LACAN, « Des religions et du réel », Extrait du discours de clôture des *Journées d'études des cartels* de l'École freudienne de Paris, le 13 avril 1975, publié dans *La cause du désir*, vol n°90, *op cit.*, p.14.

²⁵⁷ Voir à ce propos annexes p.354-355.

²⁵⁸ Le cochon est un animal sacré au Vanuatu. Les Nivats considèrent les cochons comme leurs égaux, et partagent leur vie de village avec eux. Ils jouent souvent un rôle significatif dans les coutumes.

²⁵⁹ Propos recueillis sur place auprès des membres de la tribu.

Toutefois le réel dans le cadre de la religion peut se manifester sous diverses façons, et notamment par l'intermédiaire de l'expérience mystique qui en tant que jouissance pure touche au plus près du réel.

De quelques jouissances religieuses

Le mysticisme est la croyance selon laquelle l'homme peut par la prière et l'extase communiquer directement avec Dieu. Cela définit donc un type de comportement dominé par le sentiment religieux et non par la raison. Le mysticisme se rencontre sous différentes formes partout dans le monde. Selon les cultures plus ou moins de gens y adhèrent. Ainsi, en Occident il s'agit d'une pratique moins répandue qu'en Afrique, bien que tout de même existante.

Parmi les grandes figures chrétiennes d'Europe, nous connaissons le poète espagnol Jean de la Croix, célèbre pour son mysticisme. J. de la Croix visualise Dieu comme un pur esprit, impossible à reconnaître grâce à nos facultés naturelles. Seule la foi permet de connaître Dieu : « *La foi est le seul moyen propre et proportionné pour atteindre Dieu* »²⁶⁰. Il pense ainsi que sa foi lui permet de vivre avec Dieu, d'être uni à lui ; il parle alors de mariage spirituel. Cette union est pour lui une préfiguration de la vie éternelle qui consiste en « *la possession de Dieu par l'union d'amour* »²⁶¹. Il évoque la nécessité de se débarrasser de toutes « les puissances de l'âme » (passions, désirs, sentiments, etc.) et de chercher Dieu dans le vide total. Dieu étant au-delà de l'exprimable et de l'imaginable, il conseille de ne rien chercher à savoir pour tout savoir : « *Pour arriver à goûter tout, veillez à n'avoir goût pour rien ; pour arriver à savoir tout, veillez à ne rien savoir de rien, pour arriver à être tout, veillez à n'être rien, en rien* »²⁶². Jean de la Croix parmi son parcours religieux, croisera la route de Thérèse d'Avilla, elle-même reconnue pour sa grande connaissance mystique, et ses réformes des couvents carmélites. En plus d'avoir été la première femme reconnue comme docteur de l'Église catholique, elle fut considérée comme une figure majeure de la spiritualité chrétienne.

²⁶⁰ Jean DE LA CROIX, *La montée du Carmel*. Disponible sur http://jean_de_la_croix_la_montee_du_carmel.pdf, consulté en mai 2017.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.*

Bien d'autres figures emblématiques sont venues étayer l'histoire du mysticisme occidental ; comme Etty Hillesium, jeune femme juive déportée à Auschwitz durant la Seconde Guerre Mondiale, connue pour sa pensée mystique dont elle témoigne dans un journal ainsi que dans différentes correspondances ; ou encore Simone Weil²⁶³, mystique chrétienne dont l'œuvre littéraire fait partie de la culture française.

Les relations de J. Lacan avec le religieux sont problématiques et ambiguës. Il aborde cette thématique dans le Séminaire *Encore*²⁶⁴, où il fait un lien entre extase mystique et jouissance féminine. Dans cet ouvrage, il fait une ouverture fondamentale sur la mystique par le biais d'une réflexion sur l'amour et le rapport sexuel. Il débouche ainsi sur la question de la jouissance féminine, c'est-à-dire la jouissance Autre, prenant T. d'Avilla comme emblème de cette jouissance, qui en fin de compte a pour objet Dieu. Il écrit qu'au-delà de la jouissance phallique, qui est la jouissance de l'homme, il y a chez la femme quelque chose qui échappe à cela et qui est de l'ordre de ce qu'il appelle la jouissance supplémentaire. C'est une jouissance qui n'est pas complémentaire, c'est pour ça qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Cette jouissance supplémentaire c'est quelque chose qui échappe au registre de la représentation et qu'on trouve justement chez les mystiques, et c'est là qu'il cite justement, entre autres, T. d'Avilla et J. de la Croix. Il écrit que « *le témoignage essentiel des mystiques c'est justement de dire qu'ils éprouvent cette jouissance supplémentaire, mais qu'ils n'en savent rien* »²⁶⁵. Le fait qu'ils n'en savent rien signifie qu'il n'y a pas de savoir sur cette ouverture qui est une perte de représentation.

Alors que chez S. Freud tout vise à maintenir ce qu'il appelle la dictature de la raison et le recouvrement absolu par le jeu du royaume du Ça, qui est le champ mystique pour lui. Chez J. Lacan, au contraire, dans la jouissance mystique comme dans la jouissance féminine, quelque chose de fondamental autant pour l'homme que pour la femme, échappe.

Les mystiques sont dans l'opinion publique de curieux personnages, dont le dévouement poussé à l'extrême peut prendre des allures de folie. Nous pensons notamment à Simone Weil qui dans un souci d'accès à une pureté infinie, fit le choix de se priver de tout plaisir et de renoncer à son corps qu'elle priva de nourriture, s'extrayant ainsi de la demande de l'Autre qui ne put donner sens au réel de sa jouissance.

²⁶³ Simone Adolphine Weil, philosophe humaniste et mystique du début des années 1900.

²⁶⁴ Jacques LACAN, *Séminaire Livre XX – Encore, op.cit*

²⁶⁵ *Ibid.*, p.97.

Thérèse d'Avila visait également la suppression de ce corps qui la brimait dans la rencontre entre son âme et le divin. Le corps chez les mystiques paraît embarrassant, les ramenant sans cesse à leur mortelle condition. C'est pourquoi dans ce mode de branchement à l'Autre divin, le corps est investi d'une jouissance féroce qui tend à le faire disparaître. Michel Grollier, s'intéressant à la question de la jouissance dans l'enseignement lacanien, note que :

« Cette part réelle de la jouissance n'est pas folie si tant est que le sujet soit suffisamment ancré dans un ordre symbolique qui lui permette de supporter cette dépense au nom du Dieu d'une religion instituée et partageable par exemple »²⁶⁶.

Alors, pure folie ou croyance pure, cela laisse ouvert le débat et renvoie à considérer (entre autres) le cadre culturel dans lequel le discours se développe. C'est pourquoi nous revenons vers pratiques traditionnelles au Sénégal pour poursuivre notre réflexion.

Magie et grigri à la sénégalaise

Lorsque l'on pense à l'Afrique, on imagine tout de suite ces marabouts venus d'ailleurs avec leur magie faite de formules et de grigris. Cette vision stéréotypée n'en est pas trompeuse pour autant. En effet l'Afrique regorge de croyances et de magies. Nous recentrons ici notre propos sur le Sénégal et le large panel de croyances que véhicule sa culture.

Au Sénégal, les croyances sont d'ordre magiques et religieuses. L'islam est majoritairement représenté, mais le christianisme n'en est pas moins populaire. Au niveau des pratiques quotidiennes, les choses ne changent pas tellement d'autres pays. Les musulmans reconnaissent un dieu unique, prient cinq fois par jour et respectent le jeûne du ramadan. Les chrétiens honorent également un seul Dieu, prient, vont à messe et respectent la période du carême. La pensée animiste, qui reconnaît une âme en toute chose (végétaux, minéraux, etc.) est également marquée et se manifeste au quotidien en respectant certains principes traditionnels. Le Sénégal fait preuve d'une grande tolérance religieuse. Chrétiens et musulmans s'accordent sur les principes de leur foi, acceptant sans gêne que la façon de mettre celle-ci en pratique puisse différer d'une religion à l'autre.

²⁶⁶ Michel GROLLIER, « La jouissance dans l'apport lacanien », *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne, repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*, op cit., p.225.

Les pratiques traditionnelles sont également approuvées et s'associent aisément aux autres formes de spiritualité. Les sénégalais admettent sans difficulté la présence d'esprits et de forces divines autour d'eux. Ils doivent cohabiter avec le monde de l'invisible, et veiller à ne jamais en offusquer ses occupants sous peine de représailles.

L'anthropologie africaine conçoit une dimension plurielle du corps, c'est-à-dire qu'au-delà de son aspect physique, le sujet aura à partager son corps et son esprit avec un double. Il peut s'agir d'un ancêtre ou d'un génie bien ou malveillant. De même que certaines matières corporelles, comme les liquides sexuels, le placenta ou la transpiration, sont considérées comme des concentrés du corps et doivent être protégées, car saisies par un esprit ou quelqu'un de mal intentionné, elles pourraient être utilisées dans un but néfaste.

Les esprits les plus reconnus sont les *Djinns*. Étant évoqués à plusieurs reprises dans le *Coran*²⁶⁷, ils sont d'origine musulmane mais peuvent concerner n'importe quel individu sénégalais. Il existe de bons et de mauvais *Djinns*, les uns au service des saints, les autres au service du démon. Leur apparence initiale étant invisible, ils peuvent prendre l'allure d'humains, d'animaux ou de végétaux et s'emparer des corps à volonté. On dit que la rencontre avec le *Djinn*, pour un individu ordinaire, c'est-à-dire quelqu'un qui ne posséderait aucune connaissance sur le monde de l'invisible, pourrait provoquer une peur sidérante et la folie.

Le *Cheythane* est un esprit que les sénégalais redoutent également car il serait en capacité de causer de nombreux troubles sous l'influence d'*Iblis*, le Diable.

Un autre esprit très connu chez les sénégalais est le *Rab*. *Faru Rab* ou *Coro Rab* selon si c'est un homme ou une femme qui en est victime. L'esprit *Rab* peut habiter le corps du sénégalais, créant ainsi en lui des perturbations physiques et psychiques. L'individu possédé pourra être atteint par de nombreux troubles : migraines, troubles alimentaires, troubles du langage, paralysies, bizarreries de comportement, conflits sentimentaux, infidélités, changements d'humeur, etc. Le *Rab* est un esprit jaloux, de ce fait on les appelle souvent « les amants rabs ». C'est leur jalousie possessive qui explique que ceux ou celles qui en sont victimes ne puissent développer de vie sexuelle normale, car il est du pouvoir de l'amant *Rab* de causer l'impuissance, la stérilité, la frigidité, les fausses couches et bien entendu tout type de folie. Lorsqu'un individu se fait posséder par un esprit *Rab*, la communauté organise un *Ndop*. Il s'agit d'une cérémonie thérapeutique utilisant les techniques de trances pour réconcilier le sujet hôte et son esprit, le *Rab*, qui manifeste sa colère et son mécontentement à travers les désordres qu'il cause.

Le couple Ortigues voit dans les rites de possession un mode de résolution des tensions par identification aux esprits ancestraux²⁶⁸. Ces rites ont surtout une fonction de nomination, car c'est en nommant le rab que les tensions pulsionnelles parviennent à s'apaiser. Au-delà de la scénarisation du rituel, tout un travail de symbolisation se fait afin de tenter de résoudre le conflit qui habite le sujet.

Ainsi, au Sénégal les esprits qu'ils soient *Djinns*, *Cheyane* ou *Rab*, peuvent venir justifier bon nombre de pathologies mentales ou de désordres en tous genres.

La population sénégalaise attribue également une grande importance au mauvais œil. Le mauvais œil se manifeste par une malchance soudaine et peut provoquer une maladie, un manque de réussite, une perte d'emploi ou de bien. Il s'attaque généralement à l'excès de beauté, de richesse ou de réussite. La meilleure façon de s'en protéger est de porter des talismans, et d'adopter une attitude discrète. Ainsi, certaines questions ne se posent pas, afin d'éviter d'envoyer le mauvais œil sur l'autre selon sa réponse. Par exemple questionner une femme enceinte sur sa grossesse, ou une mère sur ses enfants ne se fait pas, car cela pourrait attirer le mauvais œil sur elle et sa famille. Ce qui serait considéré comme simple superstition et moqué en cas de trop grande influence en Occident a une valeur hautement significative au Sénégal et loin d'être pris avec légèreté, nécessite au contraire la plus grande vigilance.

Il existe également des sorciers au Sénégal dont l'action se veut malveillante et personnelle. Le sorcier est « *un individu asocial, mauvais, accusé par les autres de provoquer la mort pour satisfaire ses goûts de chairs humaines* »²⁶⁹. Le couple Ortigues définit la sorcellerie comme « *un fantasme d'anthropophagie nocturne et de mort dévorante* »²⁷⁰ dans le sens où le sorcier agit la nuit, dans les rêves, pour dévorer le double de sa victime, représenté par sa force vitale, son énergie, etc. Ils peuvent aussi attaquer leurs victimes la journée en les effleurant, en marchant sur leur ombre, en leur offrant de la nourriture ou en les regardant manger. Des repas anthropophagiques de chair humaine réunissant plusieurs sorciers auraient également lieu la nuit. La plupart du temps, l'attaque d'un sorcier cause la mort de sa victime, c'est pourquoi ils sont particulièrement craints. Pour le couple Ortigues, la sorcellerie anthropophagie correspondrait à une relation duelle sur le mode oral²⁷¹, renvoyant ainsi à un stade prégénital oral²⁷².

²⁶⁸ Marie-Cécile et Edmond ORTIGUES, *Œdipe Africain*, *op cit.*, p. 238.

²⁶⁹ *Ibid.* p.193.

²⁷⁰ *Ibid.* p.192.

²⁷¹ *Ibid.* p.238.

²⁷² *Ibid.* p.204.

Il est intéressant de noter que le sorcier devant partager son repas avec d'autres sorciers se trouve systématiquement inscrit par l'imaginaire collectif dans un circuit de dette infernale qu'il partage avec une société autre, nocturne, magique et fantasmagorique²⁷³. Les Ortigues y voient une manière de sociabiliser cet individu qui échappe au contrôle sociétal : « *C'est une manière de socialiser l'incontrôlable que de l'imaginer soumis à une dette infernale* »²⁷⁴.

Un autre personnage emblématique de la culture sénégalaise est le marabout. Les traditions ancestrales sont soutenues par la figure qu'il incarne et l'autorité qu'il exerce à travers celle-ci. Personnage familial et respecté, le marabout fait partie du quotidien et assure une réponse face aux aléas de leur vie. De la même manière que la famille occidentale peut avoir un médecin de famille, chaque famille sénégalaise aura en principe son marabout référent. Celui-ci ne détient pas systématiquement un savoir religieux, cependant cet appui renforce la confiance qu'on lui attribue et le pouvoir qu'on lui prête. Il possède donc une grande connaissance des sciences religieuses, mystiques et ésotériques et manipule aisément formules et incantations coraniques. Bienveillant ou malveillant, il peut « marabouter » le sujet pour lui jeter un mauvais sort à la demande d'autrui ou sur sa propre initiative ou intervenir pour traiter un individu en souffrance. Bien que le recours au marabout soit le premier choix des sénégalais en cas de trouble, cette pratique traditionnelle n'est pas incompatible avec la médecine moderne. Il est donc courant que des marabouts encouragent leurs patients à consulter un médecin en parallèle de leurs actions. Le couple Ortigues perçoit le maraboutage comme une « *relation triangulaire de rivalité sur le mode phallique* »²⁷⁵. Pour eux cela renvoie au stade phallique et doit être mis en lien avec le complexe d'Œdipe en tant :

« *qu'il s'agit d'une relation à trois. L'interprétation de maraboutage suppose le couple génital. La place du persécuteur lui est assignée par celle qu'il détient dans le triangle œdipien. On est marabouté par son rival œdipien, ou par le rival œdipien d'un de ses deux géniteurs* »²⁷⁶.

Cette conception s'attache à une représentation du complexe d'Œdipe sur le mode d'une rivalité vécue sur un plan imaginaire entre l'enfant et le tiers sans qu'il soit question de la fonction de ce tiers, qui telle que nous la concevons est davantage à corréliser avec la façon dont elle vient s'inscrire symboliquement dans le désir maternel.

²⁷³ *Ibid.* p.197.

²⁷⁴ *Ibid.* p.197.

²⁷⁵ *Ibid.* p.238.

²⁷⁶ *Ibid.* p.220.

Ces nombreuses croyances portées vers le monde de l'invisible et ainsi vers un Autre malveillant ou bienfaisant ne sont pas sans effet sur la population sénégalaise. En effet, le sentiment de persécution domine la société, H. Collomb et *al.* soutiennent « *qu'en Afrique, la persécution est une explication à tout ce qui trouble l'ordre, désorganise la relation, atteint l'individu dans son être physique, mental ou spirituel* »²⁷⁷. La menace semblant permanente dans la culture sénégalaise, la persécution devient donc un éprouvé du quotidien qui sera ressenti à différents niveaux selon l'état psychique du sujet. De ce fait, lorsque la maladie apparaît, l'interprétation s'oriente toujours dans cette perspective.

*« La persécution colore toute la psychiatrie africaine. Vécue sur un mode délirant, interprétatif, ou culturel, elle est explicative à tout ce qui trouble l'ordre, désorganise les relations, atteint l'individu dans son être physique, mental ou spirituel. Elle est éprouvée par l'individu malade, proposée par sa famille ou son entourage, mise en forme par le guérisseur ou le marabout »*²⁷⁸.

Comme l'avait remarqué H. Collomb, lorsque la maladie mentale apparaît et que le délire se met en place, celui-ci va se trouver rapidement « *dilué dans les représentations, absorbé immédiatement par le tissu social* »²⁷⁹. Cette folie apparente, est être reprise par le groupe, et soutenue culturellement, ainsi « *les systèmes mis en avant par le malade ou le groupe ont entre autres fonctions celles de déculpabiliser, de traiter, d'apaiser l'angoisse, de réintégrer le malade dans la société* »²⁸⁰. Les Ortigues se sont intéressés aux rapports qu'entretiennent les sénégalais avec la persécution. Selon eux, dans la culture sénégalaise, le fait que l'autorité soit détenue par les ancêtres induit que :

*« la référence au père aboutit en quelque sorte à une scission : d'une part le fantasme de la mort du père tend à se reporter sur l'ancêtre, c'est-à-dire un père déjà mort, inattaquable, réduit à l'autorité d'un nom ou d'une loi à laquelle on doit se soumettre ; d'autre part la rivalité tend à se déplacer sur les frères en même temps que l'agressivité refoulée par la puissante loi de la solidarité, se retourne en interprétations persécutives, le mal étant censé venir de l'extérieur »*²⁸¹.

²⁷⁷ Henri COLLOMB, M. DIOP, ZEMPLÉNI, MARTINO, « *Signification et valeur de la persécution dans les cultures africaines* », Congrès de psychiatrie et de neurologie de langue française, Marseille, septembre 1964. Cité par René COLLIGNON, « *Vingt ans de travaux à la clinique psychiatrique de Fann-Dakar* ». Disponible sur <<http://psychopathologieafricaine.pdf>>, consulté en mai 2014.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ Marie-Cécile et Edmond ORTIGUES, *Œdipe Africain*, op cit., p.273.

Nous avons vu précédemment les « *connexions* »²⁸² que J. Lacan observait entre la paranoïa et le complexe fraternel. La configuration familiale sénégalaise avec ses fratries nombreuses semble impacter le développement de l'enfant lorsqu'il traverse ce stade, tout autant que l'enfant européen qu'il soit issu de famille nombreuse ou pas. Le caractère universel de ce stade semble admis, indépendamment de la structure familiale. Cependant au Sénégal, l'habillage culturel qui se soutient des nombreuses croyances autour des esprits, de la possession, du mauvais œil, etc. inspire davantage de tendances paranoïaques aux pathologies mentales. Pour autant, celles-ci s'inscrivent socialement. La persécution est supportée culturellement. Les Ortigues vont jusqu'à avancer que « *la position persécutive est la norme, est régulatrice de rapports sociaux* »²⁸³ en tant qu'elle canalise l'agressivité projetée sur des esprits ou des humains malveillants. Face à ce sentiment de persécution, la magie des marabouts se présente comme la solution la plus efficace.

Comme l'écrit Sandra Arruda Grostein :

*« Pour Lacan, il est question dans la magie d'une modalité de la relation entre vérité et savoir. La vérité est présentée comme cause, plus précisément comme cause efficiente, alors que le savoir y est caractérisé par le fait non seulement d'être voilé, caché pour le sujet, mais aussi de se dissimuler dans la tradition opératoire »*²⁸⁴.

De plus, « *dans la magie l'Autre est la Chose dans la mesure où, même s'il est occulte, le savoir se réfère toujours à une écriture, à un livre de secrets* »²⁸⁵, renforçant par là son pouvoir opératoire.

Dans les sociétés traditionnelles la folie est donc prise en charge par le groupe et la culture. Dans la culture sénégalaise, la folie portée par les croyances de la communauté, est sacralisée et donc tolérée, elle peut ainsi s'exprimer à ciel ouvert. Au Vanuatu, elle se déploie sous d'autres formes. La coutume étant d'autant plus stricte et imposante qu'au Sénégal, elle est davantage contenue psychiquement et socialement. Le système symbolique omniprésent de ces sociétés traditionnelles contient le sujet et évite les désordres causés par la modernité.

²⁸² Jacques LACAN, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu, Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », dans *Autres Écrits*, Éd. du Seuil, disponible sur <<https://www.psychanalyse.com/pdf/Autres/Ecrits.pdf>>, consulté en avril 2017, p.45.

²⁸³ Marie-Cécile et Edmond ORTIGUES, *Œdipe Africain*, op cit., p.273.

²⁸⁴ Sandra Arruda GROSTEIN, « Chose (la) », *Un réel pour le XXI^e siècle*, Éd. Scilicet, Coll. Rue Huysmans, Paris, 2013, p.51.

²⁸⁵ *Ibid.*

J. Servier considère les enseignements traditionnels comme « *un garde-fou* »²⁸⁶ sur lequel « *l'homme peut s'appuyer* »²⁸⁷. Rejoignant cette considération, il est navrant de constater que le sujet contemporain a perdu au fil de la modernité, l'estime qu'il portait à ses traditions, au risque d'y laisser une partie de son esprit. En Occident, la folie est plutôt isolée, étouffée dans des structures spécialisées. Car la post-modernité a entraîné une chute des assises symboliques au profit d'un surinvestissement de la technique. Cependant la technique ne peut contenir le sujet qu'en surface et ne peut ainsi pas suffire à réguler celui-ci. Il y a dans le passage à l'ère post-moderne un transfert du symbolique au technique qui n'est pas sans effets sur les manifestations symptomatiques des sujets contemporains. Cela affecte également d'autres cultures. Certaines se trouvent prises entre les ancrages traditionnels et les désirs de modernité, tandis que d'autres luttent avec ferveur contre cette modernité que l'Occident tente d'imposer comme modèle pour tous. C'est ainsi que J. Servier constate qu'à notre époque :

« *Seules les civilisations traditionnelles gardent encore le proche souvenir de l'origine sacrée des structures terrestres et la trace de la piste qui les reliait naguère à l'invisible. En ce sens elles nous aident à mesurer la désacralisation de l'Occident et à retrouver la signification oubliée de nos symboles* »²⁸⁸.

La croyance se modernise, j'y crois et puis j'oublie

Pour E. Kant, il est important de prendre en compte la ligne de partage qui existe entre ce qui est accessible à la raison humaine et ce qui la dépasse, afin de distinguer ce qui relève de la science ou de la croyance. Dans *Critique de la Raison Pure*, il écrit que le savoir du s'abolir afin d'obtenir une place pour la croyance²⁸⁹. Quelques décennies plus tard, la psychanalyste Marie-Hélène Brousse évoque le paradoxe de la science ainsi : « *Alliée pour le meilleur et pour le pire, du discours du maître, elle provoque la chute des croyances traditionnelles en même temps qu'elle se propose elle-même comme croyance* »²⁹⁰. Alors comment considérer l'impact de l'émergence du discours de la science sur la croyance lorsque l'on considère que ce qui caractérise l'ère post moderne c'est précisément la perte de la croyance en la garantie d'un Autre ?

²⁸⁶ Jean SERVIER, *L'homme et l'invisible*, op cit., p.251.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.* p.303.

²⁸⁹ Voir à ce propos les travaux d'Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*.

²⁹⁰ Marie-Hélène BROUSSE, « Éditorial », *La Cause du Désir*, Vol n°90, op cit., P.8.

L'Autre n'existe plus, nous disent certains psychanalystes, la vérité ne se situe plus du côté de l'Autre religieux, mais du côté de la science. Au 19^{ème} siècle le courant nihiliste se répand, fondant sa doctrine sur la négation de toute valeur ou croyance. Pour M. Heidegger, le nihilisme constitue le destin de l'histoire occidentale et se caractérise par « *l'oubli de l'être* »²⁹¹. E. Durkheim n'a cessé de se questionner sur ce qu'il considérerait comme le malaise de la société occidentale. Selon lui, des transformations radicales doivent être prises en compte suite à la modernité des communications, des transports, de l'industrialisation, de la science, ou encore de l'urbanisation. La principale étant « *l'affaiblissement de toutes les traditions* »²⁹². Pour lui, la vie moderne dépasse les doctrines religieuses, rendant ainsi la société vulnérable, car entraînant plus d'individualisme. Toujours selon E. Durkheim, le culte de dieux, le culte de l'Autre dirons-nous, est remplacé par un culte de l'individu, l'objet sacré de ce culte étant l'individu lui-même. « *Ce culte de l'homme a pour premier dogme l'autonomie de la raison, et pour premier rite le libre examen* »²⁹³. Ces nouvelles subjectivités issues « *d'un social sous la houlette de la science et non plus de la religion* »²⁹⁴ sont à questionner et à considérer dans le rapport qu'elles entretiennent avec les croyances actuelles, remaniées par la modernité.

Nous avons précédemment avancé l'idée que les croyances ancestrales, notamment religieuses, furent créées par l'homme pour pallier l'angoisse de la question de ses origines et de sa mort. Dans la société occidentale, la science tend de plus en plus à récupérer ce discours en promettant de nouvelles réponses à ces angoisses, et de nouvelles techniques pour contrôler l'arrivée des sujets au monde et en retarder leur départ, quand elle ne promet pas de l'éviter. Se faisant ainsi détrôner, comment la croyance peut-elle survivre et se rebâtir une nouvelle assise dans la société moderne ? J. Servier nous rappelle que dans les sociétés traditionnelles, « *le but de l'homme est de connaître le monde, non pour l'utiliser, mais pour y tenir son rôle* »²⁹⁵. La religion et la cosmogonie représentent ainsi pour ces sociétés une *praxis* indispensable pour définir quelle place l'homme doit investir dans son monde. Ainsi, lorsque l'homme issu d'une société traditionnelle tombe malade, il cherche à comprendre quel esprit il a offensé. C'est seulement s'il considère que le monde de l'invisible n'est pas en cause, qu'il se tournera vers une médecine plus rationnelle.

²⁹¹ Martin HEIDEGGER, *Essai et conférence*, disponible sur <http://textes_philo/heidegger/>, consulté en avril 2017.

²⁹² Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*. Cité par José MÉDINA, Claude MORALI, André SÉNIK, *La philosophie comme débat entre les textes*, op cit.

²⁹³ Émile DURKHEIM, *L'individualisme et les intellectuels*. Cité par José MÉDINA, Claude MORALI, André SÉNIK, *La philosophie comme débat entre les textes*, op cit.

²⁹⁴ Jean-Pierre LEBRUN, *Un monde sans limite*, Éd. Érès, Toulouse, 2016, p.10.

²⁹⁵ Jean SERVIER, *L'homme et l'invisible*, op cit., p.248.

Mais l'homme occidental, que l'on désigne comme moderne, se trouve finalement isolé dans son univers et innove parfois pour tenter de retrouver un sens dérobé sur son être :

« Seul de tous les hommes de la terre, l'homme blanc ne vit plus au rythme de l'univers, en communion avec l'Invisible. Pris de vertiges au bord d'un gouffre inconnu, il essaye de dominer son angoisse à l'aide de petites certitudes à la taille de sa vie spirituelle, de semblants de petites certitudes : il lit son horoscope »²⁹⁶.

Face à la montée du techno-scientisme, l'homme moderne a besoin de retrouver une certaine forme de spiritualité au travers de ce que l'industrie consommatrice peut mettre à sa disposition. C'est ainsi que J. Servier note le regain d'intérêt qui porte vers de nouvelles formes de spiritualité : *« d'inoffensifs bijoux de bazar deviennent autant de talismans »²⁹⁷*. Si le talisman porté par l'homme traditionnel est *« une arche d'alliance, le rappel d'un contrat passé avec l'invisible »²⁹⁸*, les *« portes bonheurs de plus en plus nombreux de l'occident ne sont que des grigris »²⁹⁹*. Selon lui, *« tout se passe comme si quatre siècles de rationalisme apparent s'effondraient en silence »³⁰⁰*. Nous dirons que le sujet contemporain compense, avec ses inventions, pour pallier ce trop-plein de raison qui le conduit en définitive vers un manque de sens. L'homme moderne se berce dans l'illusion que ses *grigris* ou ses prédictions dénichées dans quelques revues que ce soient, vont apporter plus de sens de valeur aux rencontres de son quotidien tout en le mettant à l'abri de l'inattendu. *« L'homme blanc croit à la chance, à la veine, à la fortune, au mariage heureux, aux gains, à la loterie nationale ou au tiercé [...] tout un peuple de voyantes, d'astrologues et de marchands de talismans en vit »³⁰¹*. J. Servier compare ces nouvelles croyances à *« des produits de remplacement grâce auxquels l'homme blanc désacralisé cale son angoisse »³⁰²*. La religion perd de son prestige face aux réponses prêtes-à-servir, en vente dans les kiosques à journaux et prêtes à se faire remplacer si le contenu n'est pas satisfaisant. L'impermanence et le manque d'assise symbolique de ces méthodes bon marché, offrent au sujet la possibilité d'en changer à volonté, et ainsi de croire en ce qui lui plaît, délaissant ce qui imaginativement ne le satisfait pas.

²⁹⁶ *Ibid.* p.363.

²⁹⁷ *Ibid.* p.364.

²⁹⁸ *Ibid.* p.365.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.* p.364.

³⁰¹ *Ibid.* p.365.

³⁰² *Ibid.*

Toujours est-il que grâce à ces pratiques occidentales, la croyance continue d'opérer, puisqu'elles maintiennent le sujet dans une certaine forme de doute. Mais quelle part laissent-elles au sacré ? La dimension sacrée ne semble pas avoir sa place dans ce système de croyances expérimentales dont l'homme moderne use et abuse sans autre conviction que celle de son porte-monnaie et de sa chance. La distinction est notable entre l'homme occidental qui « *cherche un truc pour forcer la chance, le destin* »³⁰³, quitte à tester des techniques jusqu'à trouver celle qui lui paraît s'adapter à son désir et l'homme traditionnel qui s'en remet au monde de l'invisible par l'intermédiaire du prêtre, du chaman ou du marabout et accepte autant sa chance que sa malchance en apprenant à s'y adapter.

Néanmoins, qu'il s'agisse de sociétés modernes ou traditionnelles, les généralités ne sont jamais suffisantes dans l'élaboration d'un questionnement à propos de la croyance. Chaque sujet aura sa propre façon de croire, qui dépendra de son inscription subjective dans le langage et dans le monde qui l'entoure. La structure qui compose le sujet, à savoir névrose, psychose ou perversion, jouera un rôle clef dans la manière dont celui-ci abordera ses croyances et ses pratiques. C'est ce que nous allons voir à présent.

³⁰³ *Ibid.*

IV.3. Croire en l'incroyable

Entre la croyance et délire, la frontière semble parfois floue. Nous disions précédemment que le contexte culturel est nécessairement à prendre en compte pour déterminer plus ou moins dans quel registre nous nous situons, mais cela n'est évidemment pas suffisant. Au-delà du contexte, c'est la manière dont le sujet se positionnera dans son discours qui orientera sur la nature de sa croyance mais également sur son organisation structurale.

Croyances névrotiques, le pire n'est pas toujours sûr

Nous l'avons vu, la croyance, rassure le sujet en lui donnant l'étau dans lequel il peut fixer son angoisse. Devant l'angoisse existentielle et la réalité de la mort, le sentiment religieux et la nécessité de l'existence d'un dieu ou d'esprits protecteurs et ordonnateurs du monde peuvent constituer pour le sujet une solution satisfaisante. C'est une mise en ordre collective du monde pour le bien être de ceux qui y adhèrent. L'individu y adhère par conviction ou par éducation. De nos jours la croyance ne se limite plus au domaine de la magie ou de la religion, la science est devenue pour certains le nouveau modèle auquel se référer. Les énoncés produits par le discours scientifique entretiennent l'illusion d'une condition plus enviable. Et les nouveaux rites proclamés par les médecines alternatives laissent envisager au sujet une fin plus tolérable que celle redoutée.

Dans la névrose, le doute est manifeste, c'est pourquoi J. Lacan parle d'une « *position d'heureuse incertitude* »³⁰⁴, du sujet névrosé. Celui-ci vivant sous le régime de la croyance et se complaisant dans l'illusion d'une existence où les réalités trop menaçantes sont tenues à distance par des mécanismes de doutes et de questionnements. S. Freud s'est très tôt intéressé à la question de la croyance, notamment concernant la religion et son lien avec la névrose. Dans *Totem et Tabou* il nous livre une interprétation saisissante de la fonction de la religion, mise en corrélation avec les origines de la civilisation. Selon lui, la religion est à considérer comme une névrose universelle. En effet il faut admettre qu'il n'y a pas plus obsessionnel que la religion, puisque s'originant du pêché et de la culpabilité, elle se manifeste sous forme d'actes compulsifs pris sous le joug d'une pensée toute puissante.

³⁰⁴ Jacques LACAN, *Le Séminaire Livre III - Les psychoses, op cit.*, p.87.

Les rituels et les prières ont alors une fonction rassurante et déculpabilisante permettant de conjurer l'angoisse inhérente au sujet. Par le refoulement de certaines pulsions et désirs, elle assure une cohésion communautaire puisqu'elle permet de vivre les choses collectivement et sous la protection d'un discours reconnu et respecté. De la même façon, S. Freud avançait que la névrose obsessionnelle est une religion privée, dans le sens où elle se joue dans l'intimité de l'inconscient. C'est au sujet d'en délimiter lui-même ses propres normes, « *construite[s] dans le dialogue du sujet avec l'Autre* »³⁰⁵.

Tandis que le névrosé se fait le sujet du doute, dans la psychose il en va d'un tout autre fonctionnement. La certitude étant l'alliée du psychotique, celui-ci tentera de mettre en forme la réalité selon les moyens dont il dispose.

Croyances psychotiques, le délire est mon salut

Dans le *Séminaire III – Les Psychoses*³⁰⁶, J. Lacan s'interroge que la question de la croyance chez le sujet psychotique. Selon lui, dans la psychose le sujet se positionnera à partir d'une certitude inébranlable, elle sera « *radicale* »³⁰⁷. Néanmoins, cette certitude ne se situe pas tant du côté de la réalité des phénomènes qui l'assiègent, mais elle se focalise plutôt sur le fait que le psychotique se sent directement concerné par ce qu'il perçoit :

« *en vérité, le fou, il n'y croit pas, à la réalité de son hallucination [...] Il en admet même jusqu'à un certain point l'irréalité. Mais contrairement au sujet normal pour qui la réalité vient dans son assiette, il a une certitude, qui est que ce dont il s'agit - de l'hallucination à l'interprétation - le concerne* »³⁰⁸.

J. Lacan note le caractère « *élémentaire* »³⁰⁹ de ces phénomènes qu'il range sous la dénomination de « *croyance délirante* »³¹⁰.

³⁰⁵ Marie-Jean SAURET, « Topologie, religion, psychanalyse », *Psychanalyse*, vol. 11, no. 1, 2008. Disponible sur <<https://www.cairn.info/>>, consulté en mai 2017.

³⁰⁶ Jacques LACAN, *Le Séminaire Livre III - Les psychoses, op cit.*,

³⁰⁷ *Ibid.* p.88.

³⁰⁸ *Ibid.* p.87-88.

³⁰⁹ *Ibid.* p.88.

³¹⁰ *Ibid.*

La linguistique lacanienne nous enseigne que le propre du signifiant (S1) est de produire un effet de signification en s'articulant à un autre signifiant (S2) et ainsi de suite, ce qui produit une chaîne signifiante et donc un discours. Dans la psychose, la certitude est une signification qui advient dans le réel mais ne renvoie à rien, « *c'est une signification qui renvoie avant tout à la signification en tant que telle* »³¹¹. C'est cela qui donne à cette certitude son caractère indiscutable, radical, dans le sens où elle ne rentre pas dans une logique de dialectique. J. Lacan dira que le psychotique utilise le langage d'une façon particulière, propre à lui et que le sens lui semble toujours se dérober. Cette certitude peut prendre des formes d'expressions diverses, et notamment conduire à la formation d'un discours délirant. Ainsi Michel Laxenaire nous dit que « *la croyance pose la certitude comme un horizon qui toujours se dérobe. Elle ne devient délirante que lorsque cet objet, cessant de se dérober, se pose comme existant, la mettant par là en certitude pseudo-scientifique* »³¹².

L'origine du mot « délirer », remonte au 16^{ème} siècle, et nous vient du latin *délirare*. Composé du dérivé du latin *lira*, voulant dire sillon, *délirera* au sens propre signifie « sortir du sillon ». Ce mot était à l'époque employé pour parler des bœufs qui en traçant le sillon s'écartaient des raies déjà tracées. Par la suite ce terme a été adapté à l'esprit.

À partir du cas du Président Schreber, S. Freud conceptualise le délire comme un mécanisme de défense du sujet. Selon lui, face au morcellement du Moi et à la perte de signification du monde extérieur, le Moi va créer une défense qui consistera à rebâtir un monde plus tolérable. Le délire vient se loger à cette place, venant colmater la brèche dans la réalité du sujet.

« *En ce qui concerne les délires, quelques analyses nous ont appris que la folie est employée comme une pièce qu'on colle là où initialement s'était produit une faille dans la relation du Moi au monde extérieur* »³¹³.

³¹¹ *Ibid.* p.43

³¹² Michel LAXENAIRE, « Croyance et psychologie des foules », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n° 49, 2007/2. Disponible sur <<https://www.cairn.info/>>, consulté en juin 2014.

³¹³ Sigmund FREUD, *Névrose, psychose et perversion*, Éd. Presses Universitaires de France, Paris, 2010, p.285.

Pour reprendre le cas princeps, la psychose de Schreber décompense lorsque celui-ci est nommé en tant que Président de chambre à la cour d'appel auprès du tribunal de Dresde. Cette nomination le convoque à une place symbolique dont la référence lui fait défaut d'où l'installation d'un délire qui s'organisera en plusieurs temps : d'abord autour du thème « *devenir femme* », à partir de l'idée « *que, tout de même, ce doit être une chose singulièrement belle que d'être une femme en train de subir l'accouplement* »³¹⁴. Il en vient ensuite à considérer son corps comme lieu de jouissance de Dieu et finira par se conforter dans l'idée « *d'être la femme de Dieu* ». Véronique Villier écrit à son propos que :

« Cette rencontre avec un signifiant énigmatique (celui de la procréation), précipite Schreber dans un chaos sans nom, d'où émerge le nom de Dieu, un père imaginaire monstrueux, à partir duquel il tentera de faire tenir un monde qui a volé en éclat. Cette sensation de fin du monde, point vif de son délire, témoigne de la projection de cette catastrophe intérieure. Par son délire, le paranoïaque va donc tenter de réédifier un monde tel qu'il puisse « de nouveau y vivre »³¹⁵.

S. Freud nous informe au sujet de Schreber que « *le président du sénat Schreber trouva la guérison lorsqu'il se résolut à abandonner sa résistance vis-à-vis de la castration et à se plier au rôle féminin que Dieu lui avait réservé* »³¹⁶. C'est dans cet esprit que S. Freud pose le délire comme tentative d'auto-guérison :

« et le paranoïaque rebâtit l'univers, non pas à la vérité plus splendide, mais du moins tel qu'il puisse de nouveau y vivre. Il le rebâtit au moyen de son travail délirant. Ce que nous prenons pour une production morbide, la formation du délire, est en réalité une tentative de guérison, une reconstruction »³¹⁷.

Ces considérations permettent à la psychose de ne plus être perçue comme un déficit, mais plutôt comme l'aspiration vers une reconstruction subjective.

³¹⁴ Daniel Paul SCHREBER, *Mémoires d'un névropathe*, Éd. Seuil, Coll. Essais, Paris, 1975, p.63-64

³¹⁵ Véronique VILLIER, « Le cas Schreber. Bref aperçu sur la logique et la fonction du délire ». Disponible sur <<https://psychanalyse-map.org/>>, consulté en juin 2014.

³¹⁶ Sigmund FREUD, *Le président Schreber, un cas de paranoïa*, Éd. Payot, Coll. Petite bibliothèque, Paris, 2011.

³¹⁷ *Ibid.*

Lacan reprend le cas de Schreber pour développer son concept de forclusion. Bien qu'il admette la fonction d'auto-guérison du délire, il précise que le sujet psychotique tente de construire par le délire une signification qui ne lui serait pas garantie par une filiation symbolique. Lorsque le sujet décompense, un bouleversement advient dans l'usage des signifiants, donnant lieu à une autonomie du signifiant. Le signifiant et le signifié viendraient alors se stabiliser dans une métaphore délirante. Ainsi, le délire aurait une fonction de stabilisation dans la psychose puisqu'il viendrait lier le désordre structural du sujet. Car dans la psychose, ce qui échoue se joue au niveau symbolique. Le Nom-du-père ayant une fonction de nomination et de conjonction entre le réel et le symbolique, s'il se trouve forclos, alors les trois dimensions que sont le réel, le symbolique et l'imaginaire ne peuvent se nouer selon le modèle borroméen que nous évoquions précédemment. Le sujet devra user du sinthome pour suppléer à la carence paternelle et réinventer son propre nouage.

Dans le cas de Schreber, il manque un opérateur symbolique qui viendrait occuper le vide laissé par l'absence d'un signifiant dont la fonction à travers le langage le soutiendrait et le situerait dans une position sexuée. L'impossibilité radicale et structurale de répondre à la question fondamentale « qui suis-je ? » le mène à compenser l'absence de ce signifiant primordial par une construction imaginaire. Celle-ci tentera de répondre à l'énigme de son existence et lui procurera un ordre nouvellement établi dans lequel il puisse s'inscrire durablement. Schreber en témoigne lui-même dans ses Mémoires, où il manifeste non pas la véracité de ces phénomènes, mais leur caractère salvateur en ce qui le concerne subjectivement :

« Je serais curieux qu'on me montre quelqu'un qui placé devant l'alternative soit de devenir fou en conservant son habitus masculin, soit de devenir femme mais saine d'esprit, n'opterait pas pour la deuxième solution »³¹⁸.

Pour J. Lacan, le délire a une fonction d'*objet a*, en ce sens que le sujet psychotique entretient avec son délire le même rapport que le névrosé avec son objet dans le fantasme. Le délire en tant que remplacement d'une réalité insupportable par une autre plus acceptable est à considérer comme une reconstruction individuelle et donc subjective d'un système de relations avec une réalité éclatée. Le délire est donc intimement lié au sujet, c'est pourquoi on parle de sa singularité.

³¹⁸ Daniel Paul SCHREBER, *Mémoires d'un névropathe*, op cit. p.151.

Dans un autre registre, J. Lacan évoquait également le délire commun, en tant que construction délirante partagée par un ensemble. Il ne s'agit plus alors de la question de la structure du sujet, mais de la structure d'un discours social auquel le sujet aura le choix d'adhérer ou pas. Ces phénomènes peuvent provoquer un effet de masse, ou tous les individus collent alors à ce discours sans réelle distinction subjective.

Rétrécisseurs de sexes, exorcisme et temple du peuple : l'au-delà de la croyance

Dans le langage courant, nous disons de quelqu'un qu'il est fou, lorsqu'il ne partage pas le sens commun. Et nous pouvons considérer que le sens est commun à partir du moment où il est partagé par un nombre suffisant d'individus à l'intérieur d'un ensemble donné. Cet ensemble constituant un groupe, une communauté, voire une société. Alors que penser quand l'ensemble se rallie à un discours aux allures de délire ? Lorsque l'idée est partagée et admise sans pour autant qu'elle semble rationnelle ou qu'elle soit soutenue par un ordre déjà établi comme la religion ? Ces croyances partagées aussi irrationnelles qu'elles puissent paraître existent dans chaque société et participent à lier certains individus entre eux, à créer du lien.

Le premier exemple que nous proposerons illustre ce que parfois nous nommons « délire populaire ». Il s'agit d'un fait qui marqua l'Afrique dans les années 1990.

En été 1997, apparaît dans les rues de Dakar des rétrécisseurs de sexe. Ce phénomène va envahir tous les esprits en peu de temps et se répandre au-delà des frontières du pays. En tout dix-sept pays d'Afrique de l'Ouest et d'Afrique centrale seront touchés. La scène se déroule toujours de la même façon : un individu après être entré en contact physique avec un inconnu (poignée de main, bousculade, etc.), croit sentir son sexe rétrécir jusqu'à disparaître complètement. La supposée victime crie alors au vol et répand la panique sur les passants qui se jettent alors sur le présumé sorcier voleur de sexe afin de le rouer de coup jusqu'à la mort. Ce tragique phénomène entraînera la mort d'une dizaine d'Africains. Le vol de sexe en Afrique rappelle le syndrome culturel *koro*, répandu en Asie, qui désigne une sensation de rétractation du pénis dans l'abdomen, associée à une angoisse de mort.

En Afrique subsaharienne, la sorcellerie se focalise traditionnellement sur la sexualité. Généralement du côté de la virilité masculine et la fécondité féminine. Le sexe représente le symbole du potentiel vital, donc en volant le sexe, c'est la vitalité des individus qui est menacée et ainsi la communauté toute entière. En 1965, H. Collomb et *al.* écrivent que la fonction sexuelle du mâle doit être correctement assumée car, selon un fondement religieux, elle vise un double but : assurer la pérennité de l'espèce ainsi que la satisfaction mutuelle des deux partenaires. L'impuissance poserait donc un problème non seulement pour l'individu car il y a insuffisance de plaisir et de devoir, mais également pour le groupe car le sujet deviendrait alors inutile pour la reproduction de l'espèce et parce que l'impuissance est une cause de divorce et donc une menace pour la cohésion du groupe. Nous comprenons ainsi qu'un homme ne puisse accepter que l'on s'en prenne à ses attributs phalliques.

La seule impuissance qui puisse se raconter est celle qui provient d'un *xala*. Le *xala* est un sort souvent jeté par une femme déçue et qui se dit trahie par un homme ayant épousé une autre femme. Cela peut également être l'œuvre d'un ex-amant ou d'une femme jalouse. Cette impuissance est sociale, environnementale et répond du collectif. Le réel de la castration se manifeste au travers de la croyance, mais peut être aussitôt pris en charge par la fonction symbolique de celle-ci et permettre au sujet de le traiter sans difficulté.

Prenant leurs sources dans des représentations culturelles partagées, ces phénomènes, au-delà de leur étrangeté, constituent des faits socialement admis. Ils se répandent à travers le discours de la croyance qui touche alors la communauté toute entière. Il ne s'agit pas ici d'une construction subjective du sujet, mais de son adhésion à un discours social établi et dont la véracité n'interroge pas, celui-ci témoignant d'un ordre symbolique porteur de sens et d'autorité. La folie apparaît souvent dans le regard de celui qui l'observe. Nos représentations occidentales ont souvent du mal à se détacher du prisme culturel à travers lequel nous observons l'autre. Ne devrions-nous pas pourtant nous interroger sur la façon dont certains Sénégalais, Nivats ou Amazoniens perçoivent nos styles vestimentaires, nos robots ménagers high-tech, nos sites de rencontres ou la popularité des émissions de télé-réalité ? De plus, dans notre culture, outre l'excès de modernité, les exemples d'irrationalité ne manquent pas. Sorciers, voyants, esprits, démons, etc. font partie de notre patrimoine et nombreux sont ceux qui s'y réfèrent encore. Les médiums à qui l'on attribue des pouvoirs d'interprétation et de divination connaissent un franc succès de nos jours, et nombreux sont les individus qui se rendent chez ces nouveaux thérapeutes de l'âme pour saisir les mystères de leur existence.

À la différence des sociétés traditionnelles qui interrogent les voyants dans l'espoir de se rassurer sur un avenir prometteur, les sujets occidentaux vont plutôt consulter ces orateurs pour répondre à des questions sur leur passé. Généralement, la motivation est à chercher du côté d'un traumatisme antérieur que le sujet tente de rectifier par la mise en mot de ses émotions et de ses actes du quotidien. Les solutions préfabriquées que vendent ces pratiques permettent au sujet de faire l'économie d'un travail subjectif. En ce qui concerne les interrogations liées à l'avenir, le discours de la science semble encore plus prometteur.

L'ouvrage d'Anne Juranville, *Figures de la possession*, s'intéresse particulièrement à ce retour de l'irrationnel avec ce goût pour l'occultisme et la magie, le développement des sectes, de la parapsychologie et du néo-spiritisme. Ce retour vers le sacré se rencontre dans la clinique contemporaine. C'est ce que nous verrons dans notre partie clinique, au travers de plusieurs cas dont l'intérêt pour des pratiques que nous qualifieront de post-traditionnelles témoigne des réminiscences d'un sacré oublié, que le sujet tente de faire exister à nouveau face au discours délétère de la science et des nouvelles technologies.

Un exemple de folie partagée mérite que l'on s'y intéresse. En 1974, le révérend Jim Jones fonde la communauté du Temple du soleil et réunit autour de sa foi environ 900 adeptes. Se disant l'incarnation de figures telles que Jésus, Bouddha, Lénine et bien d'autres, il promet d'accomplir des miracles et déploie rapidement un discours insensé prenant appui sur la religion et sur une revendication d'égalité et de justice sociale. En 1977 il convainc ses adeptes de le suivre au Guyana où il crée la communauté Jonestown au cœur de la jungle. Un an plus tard, suite aux demandes des familles, le gouvernement américain envoie le député Léo Ryan ainsi qu'un groupe de journalistes sur place afin de s'assurer que les membres ne sont pas détenus contre leur gré. Cette rencontre se solde par une émeute où le député et d'autres personnes se font tuer. Une fois le calme rétabli, sachant que la communauté ne survivra pas à cette tuerie, le révérend J. Jones donne l'ordre à tous ses adeptes d'ingurgiter un mélange de cyanure et de somnifères dans l'idée d'accomplir un suicide collectif. Si certains opposants se font abattre, la majorité boit volontairement cette potion mortelle. Les 908 membres de la communauté dont 300 enfants meurent ce jour-là. Ce suicide collectif aurait été conditionné en étant simulé à de nombreuses reprises jusqu'au jour fatidique.

Le langage étant le principal outil du discours sectaire, il s'accommode des croyances du sujet pour établir progressivement son endoctrinement. Jean-Marie Abgrall écrit que « *l'un des moteurs de la persuasion coercitive est la faculté d'un orateur à faire accepter l'irrationnel* »³¹⁹. La soumission est alors librement consentie tant la parole de l'orateur en position de maître produit un effet captivant sur le groupe, rappelant ce que Cicéron écrivait dans l'Antiquité : « *il n'est rien de si incroyable que les ressources de l'art de la parole ne puissent rendre plausible* »³²⁰.

La pensée croyante possède de nombreuses ramifications qui lui permettent d'étendre son champ opératoire parfois au-delà de toute logique. C'est le cas des groupements sectaires, qui ne laissent aucune place à la subjectivité et donc à terme à la croyance. C'est l'anéantissement du sujet qui est alors visé. Une position où celui-ci ne serait plus maître de ses pensées et de ses mouvements et où la croyance en l'Autre évolue peu à peu vers l'engluement dé-subjectivant. Si dans la névrose nous évoquons le doute et dans la psychose la certitude, dans le dispositif pervers auquel s'assigne le sujet pris dans une mouvance sectaire, le sujet est privé de ses capacités d'élaboration subjectives. Il est alors enveloppé dans une masse catatonique a-structurale qui doit demeurer imperméable au monde extérieur.

Faisons un dernier détour pour évoquer une pratique à la fois plus proche de notre culture et en même temps qui peut sembler aux antipodes de nos conceptions modernes. Depuis toujours les religions se préservent des esprits démoniaques de différentes façons. Lorsque cela ne suffit pas, un exorcisme peut alors être réalisé. Bien loin de disparaître, cette pratique existe toujours, y compris dans l'islam, le judaïsme et le christianisme.

Pour exemple, en France, sous l'autorité du ministère spécialisé en exorcisme, l'évêque désigne un prêtre par diocèse apte à pratiquer le rituel solennel de l'exorcisme (différents des rituels simples d'exorcisme pratiqués à différents moments de l'initiation chrétienne, comme durant la cérémonie du baptême). Le rituel actuellement reconnu fut approuvé par Jean Paul II en 1999. Il nécessite au préalable une formation précise où sont inclus des psychologues, car l'exorciste doit être en mesure de discerner l'influence des esprits des phénomènes psychiques. La demande se fait auprès du ministère de l'exorcisme qui après l'examen de la demande, renvoie le possédé vers un prêtre délégué.

³¹⁹ Jean-Marie ABGRALL, *La mécanique des sectes*, Éd Payot, Paris, 2002.

³²⁰ M.T. CICÉRON, *Œuvres complètes de M.T. Cicéron : Les paradoxes adressés à M. Brutus*. Disponible sur <<https://books.google.fr/books>>, consulté en janvier 2017, p.233.

Les symptômes reconnus relevant de la possession sont les suivants : langage inconnu, propos injurieux, haineux ou blasphématoires, révélations, prémonitions, force physique décuplée, changement de voix et de personnalité, phénomène d'apesanteur (voler, maintien en lévitation, marche au plafond, etc.). Nombreux sont les prêtres exorcistes qui déclarent n'avoir jamais réellement rencontré de cas de possession, la plupart du temps, des troubles mentaux ou une profonde détresse émotionnelle justifient l'appel à leurs services. Ils prennent alors le temps d'écouter la personne en demande, et s'appuyant sur quelques discours religieux, tentent de les rassurer, de les encourager à aller de l'avant. Pour le prêtre exorciste, il n'est pas nécessaire de faire la rencontre réelle du démon pour croire en son existence. La croyance rattachée à l'ordre religieux est si puissante qu'elle opère d'elle-même sans nécessité de preuves matérielles ou objectives. Ça *o-père au Nom-du-père* grâce à l'association de trois registres essentiels : le réel, l'imaginaire et le symbolique qui viennent se soutenir dans un discours faisant Foi et Loi.

Actuellement environ 120 prêtres sont autorisés à pratiquer le rituel d'exorcisme, bien qu'à chaque nouveau rituel la permission de l'évêque soit requise. La ville de Nice possède son propre prêtre exorciste qui pratique à l'Église Saint-Jean Baptiste. Son action est gratuite et s'appuie essentiellement sur des prières pouvant provoquer l'expulsion du démon du corps possédé.

D'autres mouvances se créent sur la même thématique. Ainsi la ville de Châtellerault profite des services d'un homme qui sur sa seule volonté a créé une église évangélique « *d'expression africaine* » dans un ancien bar lounge de la ville. Cette église est baptisée MIRIAD (Ministère international du réveil issu de l'accomplissement divin) ou MIRPD (Ministère international du réveil de la puissance de dieu). Elle ne compte actuellement qu'une dizaine de fidèles, mais s'est rendue populaire par les actions mises en œuvre par son créateur, Ignace Etchien Melchisedek. Ce français d'origine ivoirienne, marié et père de cinq enfants, ancien toxicomane, aurait été sauvé miraculeusement grâce à l'intervention d'un pasteur exorciste alors qu'il vivait en Côte d'Ivoire. Arrivant en France, il commence à pratiquer l'exorcisme et autres rituels. Sa logique s'organise autour de l'identification à une référence biblique : Jésus s'adressant aux apôtres : « *En mon nom, vous chasserez les démons, vous imposerez les mains aux malades et les malades seront guéris* »³²¹.

³²¹ La Bible, Évangile selon Saint-Marc, Chapitre 16, Verset 17.

Partant de ce collage, il se désigne comme « *l'apôtre des nations* », « *le révérend prophète* » ou encore « *le prophète évangéliste* », organise des « *cultes d'adoration et de louange* » et s'approprie des dons de guérison transmis par Dieu dans le seul but « *d'accomplir des miracles* ». Sur son blog *Skyrock*³²², il ne manque pas de détailler l'ensemble de ses actions et déploie un discours croyant dont il semble le principal intéressé. Sa boutique en ligne « *ADN Store* » propose de nombreux articles d'inspiration religieuse et laisse penser que cet homme de foi est plutôt *à la page*³²³.

À la différence des exorcismes pratiqués par des prêtres élus par un ministère spécialisé et dont la pratique se réfère à un ordre symbolique construit faisant figure de lien social, nous pouvons prêter à l'action d'IE. Melchisedek une dimension plus intime. Malgré le peu d'éléments dont nous disposons, il semble que la croyance d'Ignace réponde aux exigences de sa problématique structurale. Si la croyance religieuse partagée peut s'envisager comme relevant d'un fantasme collectif auquel le sujet se rallie pour penser son propre rapport au monde, la croyance isolée comme celle soutenue par le MIRIAD, peut-elle par la mise en série de nouveaux signifiants permettre au sujet de s'arrimer à l'Autre ?

Les pratiques exorcistes, tout comme d'autres types de croyances, ont retrouvé une certaine popularité grâce aux phénomènes d'immigration. Autrefois, c'était aux missionnaires de transmettre leurs croyances « blanches » aux peuples colonisés, produisant un syncrétisme religieux associant croyances traditionnelles et religions monothéistes. Aujourd'hui, nous assistons à une nouvelle forme de syncrétisme où le déplacement se fait en direction des terres occidentales qui accueillent souvent la croyance et les pratiques d'autres cultures avec enthousiasme et curiosité.

Mais une fois saisie par les représentations occidentales, que reste-t-il de la tradition ? Pour tenter de répondre nous commencerons par interroger l'influence des phénomènes de colonisations sur les peuples indigènes autrefois confrontés à l'invasion culturelle des missions religieuses.

³²² Disponible sur <<http://bishop-ig-ministry.org/et http://mirpd.skyrock.com/>>, consulté en mars 2017.

³²³ « Cette mystérieuse Église qui fait dans les miracles et l'exorcisme », *La Nouvelle République*. Disponible sur <<https://www.lanouvellerepublique.fr/actu/cette-mysterieuse-eglise-qui-fait-dans-les-miracles-et-l-exorcisme>>, consulté en mars 2017.

IV.4. Ce que la colonisation a changé dans les traditions

La tradition est au fondement de l'ordre social et culturel. En faisant la somme des transmissions ancestrales d'une société spécifique, elle constitue un point de référence central à tout individu et à toute communauté. Elle est de l'ordre du vécu plutôt que de la connaissance et peut se rencontrer au quotidien, au travers de différents gestes et actes qui meublent la vie sociétale, représentant ce « *moule qui nous forme et nous maintient en son sein* »³²⁴. Nous en faisons l'expérience aussi bien de façon subjective que lors d'interaction avec autrui, l'autre créant le reflet spéculaire au travers duquel je peux concevoir ma propre tradition. Garante du lien social et de la vie communautaire, elle se démarque radicalement de la notion de vérité puisqu'elle ne renvoie à aucune catégorie logique, mais détient pour autant une part de sacré qui lui confère un statut symbolique indispensable à l'équilibre sociétal.

L'arrivée des premiers colons au sein des tribus jugées primitives a profondément modifié les traditions de ces dernières qui n'ont eu d'autres choix que de composer entre leurs coutumes et celles importées. La première adaptation de ces peuples colonisés fut l'intégration des religions occidentales à leurs systèmes de croyance.

L'importation de la religion

Bien que les missionnaires se soient joints aux mouvements de colonisation pour rejoindre les populations autochtones des pays conquis, ils ne s'associèrent pas systématiquement à leur politique. Les colons ont permis aux missionnaires de s'étendre mais pour autant chacun œuvrait indépendamment de l'autre, leurs méthodes et leurs objectifs n'étant pas nécessairement similaires. Les communautés furent rapidement hiérarchisées en fonction des religions : le christianisme demeurant dans les représentations collectives la religion des peuples civilisés. Il fut donc transmise à grande échelle, étant perçu comme source de modernité et capable de rapprocher « l'indigène » du « blanc civilisé ». Venaient ensuite les religions orientales (bouddhisme, hindouisme, confucianisme, etc.), puis l'islam, et enfin les religions fétichistes.

³²⁴ Marc Kurt TABANI, *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu, Traditionalisme et édification nationale*, Éd. l'Harmattan, Coll. Connaissance des hommes, Paris, 2002, p.20.

Cette classification caractéristique de la III^{ème} République, était directement inscrite dans les manuels scolaires et s'est donc rapidement étendue aux peuples colonisés dès lors qu'on tenta de les « éduquer ». L'arrivée des religions importées impacta directement les croyances traditionnelles qui perdirent de leur pouvoir au profit d'une sorte de syncrétisme alliant culture ancestrale et religion importée. Les missionnaires adoptèrent différentes méthodes d'un peuple à un autre, ainsi les croyances locales furent parfois totalement niées, d'autres fois plus ou moins tolérées. De nombreuses tribus durent trouver le bon compromis entre leur socle culturel et ces nouveaux dieux qu'on leur faisait découvrir. Cet effort d'adaptation qui se fit autant dans l'hostilité que dans l'enthousiasme, donna naissance à de nouvelles coutumes mêlant pratiques ancestrales et croyances monothéistes. Pour exemple, au Sénégal, il est à présent commun de se croire la cible de mauvais esprits, tout en se rendant à l'Église le dimanche pour prier ; ou bien de respecter les quarante jours de jeun du Ramadan, tout en allant consulter le marabout dès qu'un trouble surgit. Les cérémonies traditionnelles telles que le *N'doep*, les rites initiatiques ou funéraires, s'allient parfaitement avec les fêtes chrétiennes ou musulmanes qui sont célébrées par l'ensemble du pays. Le Sénégal, indépendant depuis 1960 après une plus d'un siècle d'occupation française³²⁵, illustre cette notion de syncrétisme religieux. Il demeure l'un des pays qui a su conserver au mieux ses croyances et ses pratiques, tout en assimilant celles de ses colonisateurs. Les nombreux courants qui se croisent au Sénégal, à savoir la pensée traditionnelle et animiste, l'islam et le christianisme, cohabitent dans un équilibre spirituel harmonieux.

Les religions chrétienne et musulmane ont cependant induit un bouleversement notable en ce qui concerne les représentations liées à la sexualité, qui ont rapidement été associées à la honte et à la culpabilité. Avec la colonisation, le christianisme a « *introduit la notion de péché et de culpabilité* »³²⁶ dans des populations qui auparavant s'exprimaient plus librement quant à ce qui touche au corps, à la nudité ou aux rapports intimes. Ferdinand Ezembé écrit qu'avant la colonisation et l'importation des religions occidentales, l'enfant africain était poussé à la sexualité, symbole de force et de puissance, « *l'enfant africain pouvait ainsi jouir de son corps sans contrainte ni sentiment de culpabilité* »³²⁷.

³²⁵ Le 30 mai 1814 est signé le Traité de Paris, faisant du Sénégal une colonie française.

³²⁶ Ferdinand EZÉMBÉ, *L'enfant africain et ses univers*, Éd. Karthala, Coll. Questions d'enfances, Paris, 2009, p.232.

³²⁷ *Ibid.* p.178.

Les missionnaires se sont chargés d'inculquer d'autres mœurs qui ont considérablement modifié ces libertés, inculquant culpabilité et pudeur aux populations indigènes. À ce propos, Gerald Messadié écrit que :

« La représentation de l'homosexualité en tant que "sexualité contre nature" ou de l'adultère en tant qu'infraction à une loi divine n'a donc pas de place dans les religions africaines, du moins dans celles qui n'ont pas été encore colorées par le christianisme ou l'islam »³²⁸.

Ces nouvelles représentations ont modifié les codes sociaux des populations colonisées qui ont dû volontairement ou pas adopter un certain nombre de principes occidentaux. Malgré ces efforts d'adaptations, les clivages sauvage/civilisé et tradition/modernité persistent au fil des siècles. F. Fanon, figure engagée de l'anticolonialisme conclut à la fin de son célèbre ouvrage *Peau noire, masques blancs* que : « *Le Noir, même sincère est esclave du passé* »³²⁹. Selon lui, la colonisation aurait créé une névrose collective dont il faut apprendre à se défaire. Il justifie nombre de ses propos par l'influence du système scolaire et des représentations péjoratives qui peuvent être transmises à propos de l'homme noir. Car si le colonisé dut adhérer à la religion de l'autre, il lui fallut également accueillir son système éducatif. Le savoir qui auparavant s'obtenait de la parole de l'ancien, fut soudainement mis à disposition dans des ouvrages de classe. Ouvrages qui, en étant rédigés par des « blancs », amenèrent une fois de plus de nouvelles représentations dont les peuples colonisés durent s'accommoder.

³²⁸ Gérald MESSADIÉ, *Histoire générale du Diable, op cit.*

³²⁹ Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs, op cit.*, p.219.

La cohabitation entre savoir ancestral et savoir scolaire

Sur l'exemple des Antilles, F. Fanon souligne le fait que :

« le jeune noir qui a l'école ne cesse de répéter "nos pères les gaulois" s'identifie à l'explorateur, au civilisateur, au blanc qui apporte la vérité aux sauvages, une vérité toute blanche. Il y a identification, c'est-à-dire que le jeune noir adopte subjectivement une attitude de blanc [...] Peu à peu on voit se former et cristalliser chez le jeune Antillais une attitude, une habitude de penser et de voir, qui sont essentiellement blanches »³³⁰.

Ainsi, repère-t-il chez les Antillais une tendance à s'identifier plus facilement aux blancs qu'aux noirs qu'ils cantonnent alors aux terres Africaines. Le système scolaire joue un rôle central dans l'apprentissage et la construction identitaire. L'école occidentale amenée par les colons aux peuples autochtones a produit selon de nombreux auteurs un effet d'acculturation. La valorisation de la modernité occidentale face au mépris de la culture d'origine souvent considérée trop folklorique a conduit à de nombreuses mutations des sociétés. Dans les sociétés traditionnelles, le savoir est détenu par les figures tutélaires de la vie de village : le Chef, le Guérisseur, les ancêtres, ainsi que les aînés. Les rites initiatiques permettent d'acquérir une part de ce savoir.

Ainsi, au Vanuatu, au moment de la circoncision des jeunes garçons, le temps de la cicatrisation est employé à l'apprentissage. Les enfants ayant été circoncis s'isolent dans la jungle durant plusieurs jours, accompagnés d'un ancien du village qui aura pour tâche de leur transmettre un savoir sur les plantes médicinales, les techniques de chasse ou de pêche et les mythes fondateurs de la tribu. En Afrique ou en Amazonie on se réfère tout autant aux anciens qui, par la parole, sauront transmettre un savoir précieux. Le soir venu, la place est faite aux conteurs, qui sous l'arbre de la palabre, raconte encore et encore les récits et mythes de la tribu.

³³⁰ *Ibid.* p.145.

Mais le développement de la scolarité a changé le rapport au savoir qui tend à s'inverser dans certains pays comme le Sénégal ou le contact des jeunes avec les objets de la modernité pousse leurs aînés vers une ignorance qui les condamne à une certaine forme d'isolement. Momar Gueye, parlant du Sénégal, constate que ce désintéressement des jeunes de la tradition au profit de la modernité entraîne de plus en plus de dépression chez les personnes âgées qui en perdant leur posture savante, découvrent un sentiment nouveau d'inutilité³³¹.

Ce qui s'apprend sur les bancs d'école étouffe les savoirs ancestraux qui ne peuvent être réduit au silence dans les pages d'un manuel scolaire. Néanmoins, dans l'après coup de la colonisation, le bilan n'est pas si tragique, car même si l'école occidentale a fait son lit dans de nombreuses sociétés anciennement colonisées, les traditions demeurent pour beaucoup une richesse culturelle qu'il est important de représenter et de revendiquer.

Prenons l'exemple de l'archipel du Vanuatu qui, au-delà de la colonisation et de la mondialisation qui ne cesse de le menacer, a su faire perdurer ses croyances et ses pratiques grâce au pouvoir d'une coutume inlassablement respectée et réaffirmée.

Le Vanuatu : Kastom et néo-traditionalisme

Le Vanuatu est un archipel composé de 83 îles et îlots volcaniques qui s'étend sur environ 12 000 km et se situe au croisement de la Nouvelle Calédonie, des îles Fidji et des îles Salomon. C'est un état d'Océanie qui est rattaché à la Mélanésie. Découvert en 1606 par le navigateur portugais Quiros, puis baptisé les Nouvelles Hébrides par l'explorateur britannique James Cook en 1774, l'archipel est annexé par la France et par la Grande Bretagne en 1906, donnant lieu à un condominium entre les deux pays. En 1980, Le Vanuatu gagne son indépendance, mais le français et l'anglais continuent d'être enseignés dans les écoles, rendant les deux langues très populaires sur les îles. La langue dominante sur les îles est le bislama, genre d'anglais simplifié. Autrement, il existe plus de 100 langages différents, répartis entre 270 000 habitants, ce qui fait du Vanuatu le pays ayant la plus grande densité linguistique au monde. Avant l'arrivée des colons, les îles ne communiquaient pas entre elles et les villages n'avaient que très peu d'échanges, ce qui explique cette diversité linguistique.

³³¹ Momar GUEYE et al. « La dépression de la personne âgée au Sénégal », *L'information psychiatrique*, juin n°6, 1995. Cité par Ferdinand EZEMBÉ, *L'enfant africain et ses univers*, op cit. p.114.

Les premiers missionnaires arrivent dans l'archipel en 1839, mais la christianisation ne démarre vraiment qu'à partir de 1874 avec l'arrivée des colons européens. Catholiques et protestants s'opposent alors et de nombreux mouvements issus de ces courants religieux doivent cohabiter. Aujourd'hui encore la diversité chrétienne est largement observable entre les villages : catholiques d'une part, mais également de nombreux protestants comme les anglicans, les pentecôtistes, les adventistes ou encore les mormons (qui au Vanuatu restent monogames). L'islam n'est que faiblement représenté. Différents cultes relevant de croyances populaires très anciennes perdurent sur certaines îles, notamment l'île de Tanna, qui de tout l'archipel est sans doute celle qui demeure la plus ancrée dans la tradition.

À cela s'ajoute une réelle affirmation des identités culturelles indigènes, à travers ce que l'on nomme la *kastom*. Issu de l'anglais *custom* (« coutume » en français), ce terme bislama renvoie à une définition beaucoup plus étendue que le terme anglais. Il signifie :

« certes les habitudes, les usages, les coutumes ancestrales, mais il fait référence également aux croyances, aux chants, aux danses, aux légendes, à l'ordre social existant encore. On l'emploie parfois pour désigner une technique telle qu'une méthode de culture, une façon de pêcher, de chasser »³³².

La *kastom* renvoie à un champ très vaste de la vie sociale et elle est directement associée aux traditions. De la même façon que les langages, la *kastom* est très variée au Vanuatu, d'une île à l'autre, d'un village à l'autre, les croyances et les pratiques changent, mais englobent toujours l'ensemble de la vie sociale. Elle est la loi, mais aussi la croyance ainsi que la technique, le savoir ou encore le langage. Elle se retrouve sous diverses formes et permet de maintenir une harmonie entre les individus tout en codifiant les rapports sociaux.

Bien que la modernité rattrape peu à peu le Vanuatu, la loi de la *kastom* est si forte qu'elle demeure encore très opérante. Pour exemple, bien que le Vanuatu soit gouverné par un régime démocratique, avec un président élu tous les cinq ans par un collège électoral (composé de membres du parlement et des présidents des conseils régionaux), les décisions sur les îles sont prises par les chefs. Chaque village a son propre chef, et le mandat dure toute une vie. À la mort du chef en poste, son fils aîné doit prendre sa suite. Le chef a un pouvoir décisionnel sur tous les pans de la vie villageoise. C'est lui qui dit où peuvent être construites les maisons, qui choisit les tenues vestimentaires des hommes ou des femmes.

³³² Marc Kurt TABANI, *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu, Traditionalisme et édification nationale, op cit.*, p.9

Il autorise les mariages et choisit le courant religieux à suivre pour l'ensemble de la communauté. Il est le seul représentant de l'autorité dans la tribu. Les services de police sont rarement convoqués en cas de litige et ne sont pas représentés sur toutes les îles de l'archipel. La justice se fait au *Nakamal*, espace cérémonial sacré, choisi par la nature puisqu'il se situe toujours au pied d'un immense banian. Une zone est réservée aux esprits et ne doit en aucun cas être traversée par un humain. Le reste de la place sert à toutes les cérémonies coutumières ainsi qu'aux règlements de conflits. Le chef est le seul décisionnaire de la sentence à imposer qui de ce fait peut différer d'un village à l'autre et d'un individu à l'autre. La *kastom* de la loi est donc ainsi faite, « *tout se règle au Nakamal* »³³³, comme le disent les nivats eux-mêmes, et l'autorité du chef ne semble pas être sujette aux contestations.

Des rituels sont également pratiqués lors d'évènements importants. Par exemple lors d'un décès, une coutume incite toute la famille à se réunir durant cinq jours pour faire une grande fête ou un cochon sera sacrifié, puis une période de deuil de cent jours doit être respectée. Dans certaines tribus, les hommes doivent laisser pousser leur barbe durant l'année qui suit le décès du proche. Dans la tribu des *Imaios*³³⁴, sur Tanna, nous évoquions précédemment³³⁵ le rite funéraire qui consiste à se servir du sang du cochon pour « enlever » l'image du mort et la rendre ainsi à la famille qui pourra la conserver au travers des traits d'un enfant, tandis que le nom du défunt sera redonné au prochain enfant qui naîtra dans la tribu. Le corps sera quant à lui enterré, sans sépulture et l'esprit rejoindra Dieu au Paradis. Ces cérémonies sont d'une importance capitale pour l'ensemble de la tribu qui pratique ces rituels depuis des temps ancestraux.

Dans un autre village de Tanna, lorsqu'un conjoint meurt, son partenaire doit donner de l'argent ou un cochon à la famille du défunt ainsi que l'un de ses objets préférés, pour racheter le mort et ainsi conserver son esprit au sein de la famille maritale. Le rite initiatique que représente la circoncision des jeunes garçons fait également partie de la coutume vanuataise. D'une tribu à l'autre les pratiques peuvent quelque peu différer mais dans l'aspect général, la symbolique conserve toute sa puissance. D'autres petites coutumes rythment la vie de la communauté. Pour exemple, dans certaines tribus, il ne faut pas couper les cheveux d'un enfant avant son premier anniversaire, et celui qui se voit confier cette tâche ne doit en aucun cas être l'un des parents.

³³³ Propos recueillis sur place auprès de locaux.

³³⁴ Voir à ce propos annexes p.324-355.

³³⁵ Voir à ce propos la partie I-IV-2 : « Le cadavre de la Réligion ».

Dans un autre village, lorsque quelqu'un tombe malade il faut attacher un poulet une journée au *Nakamal*, devant la zone réservée aux esprits, puis le récupérer le soir pour le manger avec toute la famille. Le partage du *kava* le soir, boisson extraite d'une plante locale, fait aussi partie de la *kastom*, tout comme le tressage des feuilles de bananier ou de cocotier pour fabriquer divers objets de la vie courante.

Nous ne pourrions faire l'inventaire des coutumes vanuataises tant elles sont variées et spécifiques à chaque tribu et chaque village. Leur poids et leur pouvoir sont encore bien affirmés autant dans les provinces reculées que sur la capitale elle-même, faisant du Vanuatu l'un des pays les plus traditionnels au monde. Ces coutumes représentent « *de véritables symboles identitaires officiellement valorisés contre les influences néfastes de l'Occident* »³³⁶. Néfastes, car en effet bien loin de se laisser séduire par la modernité qui peut être mise à disposition du Vanuatu dans un espoir de développement économique qui participerait à l'occidentalisation du pays, l'archipel lutte contre cette colonisation capitaliste et tente autant que possible de maintenir et de transmettre ses traditions. Face à l'émergence de la modernisation occidentale au Vanuatu, un mouvement de revendication identitaire s'est instauré depuis plusieurs années, par le biais de renforcements culturels et d'un retour à la tradition marqué par la *kastom*.

Un ethnologue français spécialisé dans le domaine du changement culturel dans les sociétés de Mélanésie, s'est particulièrement intéressé à la renaissance culturelle dont témoigne le Vanuatu et au retour du traditionnel face au phénomène de modernisation. Dans un ouvrage consacré à cette réflexion, Marc Kurt Tabani marque la différence entre la tradition dans la société occidentale moderne et dans ce qu'il appelle les sociétés traditionnelles. Celles-ci étant caractérisées par les manières des ancêtres qui correspondent à des règles encore en vigueur. Dans ces sociétés traditionnelles, le maintien et la mise en pratique de la tradition représentent la « *structure essentielle de la vie mentale et sociale* »³³⁷. À l'inverse dans les sociétés occidentales modernes, la tradition dit-il, est à concevoir en dehors de toute référence à une ancestralité qui lui serait propre. Il s'agirait d'un principe sans cesse renouvelé, orienté vers un changement incessant du fait de son rapport « *ouvert et progressif* »³³⁸ à l'altérité.

³³⁶ Marc Kurt TABANI, *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu, Traditionalisme et édification nationale*, op cit., p.11

³³⁷ Marc Kurt TABANI, *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu, Traditionalisme et édification nationale*, op cit., p.21.

³³⁸ *Ibid.*

Cette constatation amène l'auteur à parler de « *traditionalisme* »³³⁹ en opposition au concept de tradition. Le traditionalisme vanuatais serait alors à concevoir comme une « *vision passéiste de l'identité* »³⁴⁰, c'est-à-dire qu'il consiste en un mouvement régressif vers ce que nous étions avant. Il se différencie de la tradition à proprement parler en ce sens que son apparition induit la disparition de la tradition, car comme souligne l'auteur, si la tradition était réellement toujours présente pourquoi chercherait-on à la retrouver ? Ainsi, le traditionalisme traduit « *une perte de signification d'usages sociaux dont le référent exclusif était assimilé, dans la tradition, à une visée du transcendant et détenait un caractère de sacralité* »³⁴¹. Le traditionalisme représente donc directement le rapport problématique entre tradition et modernité. Le « *néo traditionalisme* »³⁴² est alors mentionné en réponse à l'idéologie traditionaliste. En s'appuyant sur les travaux de Valjavec, MK. Tabani écrit que le :

*« déclin du traditionalisme fondamental, qui renvoie aux temps pré-modernes, laisse place dans la période coloniale à l'action du traditionalisme éphémère, et à son rôle transitionnel dans l'avènement d'un système de représentation basé sur des images du passé reconstruites et suggérées par les nouvelles élites dirigeantes d'une période post coloniale [...] La tradition revécue deviendrait alors un instrument idéologique pour conforter le pouvoir d'élites modernes. Ces néo traditions érigées en traditions d'état deviennent ainsi la référence ultime pour les revendications identitaires et la reconnaissance des unités culturelles nationales »*³⁴³.

Ce déclin du passé traditionnel ouvre donc à présent sur une *quête de tradition* qui en passe par le mimétisme et la circonscription de celle-ci, c'est-à-dire par la constitution d'un « *raccourci référentiel* »³⁴⁴. Un syncrétisme culturel apparaît et doit être envisagé comme une tentative de fusion des différentes manifestations culturelles (cultes, croyances, doctrines religieuses, etc.) dans le but de les concilier en une seule qui serait tournée vers l'avenir tout en s'appuyant sur certains aspects du passé. Mais ces tentatives de conciliation coutumières induisent d'une part un affaïssement de l'ordre symbolique auparavant inhérent à la coutume traditionnelle, et d'autre part un déploiement de la dimension imaginaire de celle-ci.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.* p.23.

³⁴¹ *Ibid.* p.26.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.* p.28.

³⁴⁴ *Ibid.* p.29.

MK. Tabani nous dit que « *L'histoire de la kastom est celle de l'élaboration d'un discours autour de symboles présentés comme la culture elle-même* »³⁴⁵. Ce discours d'un village à l'autre s'est toujours fait le garant d'un ordre symbolique influant le lien social et la vie communautaire. Cependant, comme nous venons de l'évoquer, nous assistons depuis quelques années à des bouleversements qui ont un impact direct sur les fondements de la *kastom*. La mise à mal du système symbolique induite par la revendication traditionaliste entraîne la chute de la sacralité de la tradition, dont les pratiques s'orientent de plus en plus vers une forme de mimétisme répétitif et revendicatif. Jean François Bayart, spécialisé en sociologie historique, évoque l'instauration d'un imaginaire de la tradition à des fins purement identitaires. Cet imaginaire se « *matérialise dans ses opérations factuelles* »³⁴⁶. Nous nous confrontons à cette réalité en interrogeant la population du Vanuatu. Au sein des tribus, des villages, ou de la capitale, si l'on questionne les us et coutumes, les rites et les croyances, on se heurte à une perte de savoir, à l'absence de sens, et à la disparition du caractère sacré. Les vanuatais savent pratiquer mais plus expliquer. Seuls quelques anciens pourront enseigner les raisons pour lesquelles le cochon est un animal sacré, et que sa mort est au cœur de toutes les cérémonies, ou pourquoi il faut respecter une période de deuil de cent jours après un décès, ou encore pourquoi les enfants circoncis doivent se réunir dans une maison à l'extérieur du village et demeurer à l'abri des regards du reste de la tribu jusqu'à la fin de la cicatrisation. Ces coutumes, et bien d'autres continuent d'exister dans un effort de survie quotidien, mais plus que pour leur valeur, elles s'inscrivent en réponse à la montée de la modernisation occidentale qui prend des allures de colonisation ravageante pour les locaux. MK. Tabani écrit que :

*« l'identité emblématisée dans les mots d'ordre de tradition, de coutume, de kastom, s'affichent comme l'antidote aux répercussions de l'occidentalisation, autrement dit aux symptômes d'un phénomène conçu comme pathologique par les élites vanuataises et leurs soutiens étrangers, qui auraient les propriétés de se diffuser au passé et en se généralisant de compromettre l'avenir »*³⁴⁷.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ Jean François Bayart, *l'illusion identitaire*. Cité par Marc Kurt TABANI, *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu, Traditionalisme et édification nationale*, *op cit.*

³⁴⁷ TABANI Marc Kurt, *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu, Traditionalisme et édification nationale*, *op cit.*, p.55.

Cette instrumentalisation de la *kastom* dans la lutte contre l'occidentalisation force à constater que le déclin de l'ordre symbolique que nous observons dans les sociétés occidentales a d'une façon ou d'une autre un effet de contamination sur l'ensemble des sociétés quelque soit leur rapport à la modernité. La colonisation n'appartient plus aux missionnaires et aux conquistadors, mais devient l'ordonnement du discours capitaliste, faisant du phénomène d'affirmation de la *kastom* « *l'illusion consentie d'une synthèse harmonieuse du clivage irréconciliable entre tradition et modernité* »³⁴⁸.

³⁴⁸ *Ibid.*

CROYANT CONCLURE

Si le sujet est à considérer à partir d'un ensemble d'éléments structurants qui répondent à des lois universelles, nous venons de voir que pour supporter sa condition de *parlêtre*, il aura à s'inscrire dans un ordre symbolique pouvant lui assurer une certaine forme de contenance. Pour ce faire, mythes et croyances se mettent à sa disposition pour lui offrir la perspective d'une existence moins inquiétante, à laquelle il pourrait croire selon ses propres modalités subjectives. Ces canevas symboliques l'aideront à tisser la toile de son altérité pour tenir dans un vivre ensemble teinté de références culturelles. Cependant, l'étude du sujet et du lien social nous a amené à constater qu'au contact de la modernité, certains ancrages symboliques se délitent, forçant le sujet à compenser imaginativement avec d'autres formules. La façon dont une société use de ses croyances nous renseigne sur ce basculement et rend compte du clivage existant entre les croyances traditionnelles profondément sacrées et reposant sur un système symbolique contenant et les croyances modernes qui deviennent les instruments d'un système politico-économique reposant sur des lois imaginaires capitalisées au profit d'une mondialisation *massifiante*.

PARTIE II
FOLIE SANS FRONTIÈRE

« Les plus grands bienfaits nous viennent de la folie ».

SOCRATE

POUR INTRODUIRE LA FOLIE

La folie est une vaste ambition. Comme l'écrivait J. Lacan sur le mur de sa salle de garde : « *Ne devient pas fou qui veut* »³⁴⁹. À partir de quelles représentations peut-on alors appréhender le sujet de la folie ? La psychanalyse se s'élargir à un champ plus large que les simples distinctions névrose/psychose ou normal/anormal, pour entendre toutes les nuances que la folie peut revêtir, ouvrant la piste vers de nouvelles constructions subjectives. Si nous venons précédemment d'interroger ce qui constitue le sujet et la façon dont il aura à s'inscrire socialement, nous devons à présent prendre en compte le fait que la folie fait partie intégrante de tout être et de toute société. Elle dépend de la structure psychique de l'un comme de la représentation culturelle de l'autre et a toujours accompagné le sujet dans sa quête de sens ou de non-sens. S'il existe des folies collectives qui savent englober les folies individuelles de chacun, il semble que la folie a toujours su s'inspirer des déviances de la société dans laquelle elle évolue. Mais elle existe surtout dans le langage de celui qui la nomme et dépend donc aussi du cadre culturel dans lequel elle s'inscrit.

³⁴⁹ Jacques LACAN, « Propos sur la causalité psychique », *Les Écrits, op cit.* p. 175.

I. Une Histoire de Folie.

« *La folie serait la maladie de la civilisation* », c'est ce que Jean-Etienne Dominique Esquirol³⁵⁰ avançait au 19^{ème} siècle. Pour lui, la folie était à considérer comme le reflet des problèmes de la société. Il la percevait comme une passion poussée à l'extrême³⁵¹ dont le traitement ne pouvait se passer de parole. Ce positionnement le distinguait de ses confrères de l'époque qui optaient plutôt pour des thérapies dites de « punition » ou « d'aversion » et qui usaient de méthodes plus radicales telles que l'utilisation de camisoles de force ou la pratique de douches glacées pour « traiter » les aliénés.

Au commencement était le fou

Revenons aux origines de ce concept qu'est la folie. Tout d'abord, il faut noter que le mot « folie » provient du latin *folium* qui veut dire « feuille ». Bien loin de nos conceptions traditionnelles, le mot désigne à l'époque un abri de feuillage, un genre de cabane ou de petite maison de campagne dont la construction a quelque chose d'insolite, d'extravagant ou d'excentrique. Au fil du temps, le terme évolue pour désigner une des spécificités de la nature humaine. Voltaire en donne la définition suivante : « *nous appelons folie cette maladie des organes du cerveau qui empêche un homme de penser et d'agir comme les autres* »³⁵². À la fois maladie, déficience, handicap, mais aussi ouverture d'esprit, ingéniosité ou création, les représentations de la folie se multiplient et ne cessent de subir les effets des évolutions de la pensée et des normes sociales. Cependant, quelque soit l'ambiguïté du terme, la définition conserve toujours son caractère d'excès. L'idée demeure que la folie est du côté de la démesure et de l'insolite et ne se rattache pas aux codes classiquement établis par une société. Souvent définie comme un trouble de la raison, un dérangement de l'esprit ou encore une perte de bon sens, la folie est aussi le nom de ces passions qui, poussées à l'extrême, entraînent le sujet dans les abysses de son être.

³⁵⁰ Jean-Etienne Dominique ESQUIROL, *Aliéniste français du 19ème siècle*.

³⁵¹ Voir à ce propos les travaux de Jean-Etienne ESQUIROL, *Des passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale*, 1805.

³⁵² VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*. Disponible sur

<<http://www.Voltaire/Dictionnaire/philosophique.pdf>>, consulté en décembre 2016. p.78

La notion de folie a dont toujours fait partie de l'être humain et de la société. Aristote déjà l'évoquait lorsqu'il écrivait « *il n'y a pas de génie sans un brin de folie* »³⁵³, ce que Molière reprit quelques siècles plus tard en écrivant dans l'une de ses plus célèbres pièces « *C'est une chose admirable que tous les grands hommes ont toujours quelques petits grains de folie mêlés à leur science* »³⁵⁴. Dès l'Antiquité la folie semble donc déjà exister. Mais la place qu'on lui attribue alors reste floue. Nous savons que Socrate, accusé de corrompre la jeunesse au travers de croyances en des divinités qui n'étaient pas celles de la cité, fut jugé coupable de ses idées et condamné à la mort par empoisonnement. Fut-il considéré comme un fou ? C'est possible, si tant est que la liberté de penser s'apparentait à une forme de folie répréhensible.

Le fou du Moyen Âge

C'est au Moyen Âge que la place du fou commence à s'inscrire socialement. La folie est alors perçue comme une possession démoniaque, une manifestation diabolique. Le mystique devient une figure privilégiée de cette folie et les exorcismes se multiplient. Ainsi, on redoute ceux qui manifestent de la différence et de l'étrangeté. Alors que les lépreux, jugés dérangeants, se font enfermer dans des structures qui les dissimulent au regard de la société, un tout autre châtiment est réservé pour les indésirables qui payeront leur différence au prix de leur vie. Torturés, brûlés, lapidés, pendus ou encore décapités, ceux qui incarnent la marginalité font l'objet d'une barbarie visant à maintenir l'illusion d'un ordre social. Jeanne d'Arc constitue un exemple majeur de cette chasse aux fous qui se soutient d'un discours politico-religieux arbitraire et despotique. Cependant, l'ambiguïté persistante de la folie lui vaut de ne pas toujours être du côté de la répression et de la pénitence, du moins pas dans toutes les cultures. Dans certaines civilisations anciennes, le caractère magique de la folie impose le respect des fous. Dans la civilisation musulmane par exemple, le fou est considéré comme un être à part, choisi par Dieu : « *L'esprit divin habite ces têtes laissées vides par les pensées humaines : les fous sont donc des êtres sacrés, des prophètes, des illuminés* »³⁵⁵.

³⁵³ Voir à ce propos : ARISTOTE, *L'homme de génie et la mélancolie*.

³⁵⁴ MOLIÈRE, *Le médecin malgré lui*, Acte 1, scène 5.

³⁵⁵ Philippe MÉNARD, « Les fous dans la société médiévale, le témoignage de la littérature au XIIe et XIIIe siècle », *Romania*, Volume 98, Numéro 392, 1977, p.457.

Cette conception renvoie à l'étymologie du mot « fou » qui provient du latin *follis* qui signifie « soufflet » ou « sac empli de vide », renvoyant donc à l'idée que le fou est celui dont la tête et le corps sont vides. C'est en ce sens que la cornemuse constitue l'un des accessoires privilégiés du fou.

En Égypte ancienne, les fous étaient enfermés dans des temples durant plusieurs jours et se soumettaient ainsi à différents rituels dans l'attente d'une prémonition divine qui pourrait apaiser leur esprit. Au pays de Galles, en Angleterre, ou encore en Écosse, on plongeait vigoureusement les fous dans des sources sacrées jusqu'à ce qu'ils retrouvent l'esprit. Parfois d'autres rites d'allure religieuse accompagnaient ces bains forcés. En Belgique la pratique différait : les fous étaient contraints de ramper à plusieurs reprises sous le sarcophage de Sainte Dymphne³⁵⁶, mimant ainsi une mort symbolique qui leur ouvrait la voie de la résurrection spirituelle. Au Nord-Est du Canada, chez le peuple des Algonquins, la folie était attribuée et ce jusqu'au début du 20^{ème} siècle au Windigo, un esprit cannibale qui prenait possession de ses victimes, les rendant à leurs tours cannibales. Par crainte de se faire dévorer par les fous, les Algonquins les tuaient généralement.

En Occident, la pensée chrétienne du Moyen Âge a su également offrir une place plus énigmatique au fou qui triomphe bien souvent sur le sage grâce à son étrange pouvoir prophétique et devient un personnage incontournable de la littérature médiévale : le sot de Perceval par sa prémonition le prédestine à devenir « *le meilleur chevalier du monde* »³⁵⁷, ou encore Merlin l'enchanteur qui prédit l'avenir grâce à son savoir sur la nature et sur les astres. Le fou est un personnage inspiré, qui du fait de son caractère d'étranger au monde des hommes lui confère l'idée d'un lien direct avec le monde de l'invisible, des esprits et de la nature. Cela lui donne un supposé savoir sur les mystères de l'univers, le rendant vénérable et respectable.

Dans une autre dimension, le fou peut incarner un personnage sympathique et attrayant de la vie sociétale. Ainsi au Moyen Âge la tradition souhaite que le roi s'octroie la compagnie d'un bouffon appelé aussi « fou du roi » et dont la charge est de divertir la cour. Mais bien loin d'être un simple d'esprit réduit aux seuls champs du comique et de la moquerie, le bouffon a une fonction sociale essentielle à la vie souveraine. Par sa satire et son ironie, il représente le contre-pouvoir, démasque l'imposture, dénonce les vices cachés et critique les pouvoirs établis. Il s'agit généralement d'hommes d'esprit qui sont formés pour incarner ce statut.

³⁵⁶ Sainte Dymphne de Geel étant la Sainte patronne des malades mentaux, de la psychiatrie et des psychologues.

³⁵⁷ Chrétien de TROYES, « *Perceval ou le conte du Graal* ».

De nos jours, le fou s'est imposé dans le jeu d'échecs comme celui capable de *mater le roi*. Il incarne une pièce dont le déplacement en diagonale se veut irrégulier.

Durant cette époque Moyenâgeuse apparaît « La fête des fous »³⁵⁸, célébration médiévale où la figure du fou est à l'honneur. Vers la fin décembre, le peuple se déguise et tout le monde se prête au jeu burlesque que représente cette fête qui s'invite jusque dans les églises. Le grotesque et l'excentricité sont mis à l'honneur dans cette célébration qui se pose en contraste des restrictions imposées par l'Église, allant jusqu'à élire un pape des fous grâce à un concours de grimaces. Dans le roman de Victor Hugo, *Notre Dame de Paris*³⁵⁹, Quasimodo, le bossu, remporte cette élection aisément du fait de son visage déformé. Cette fête perd peu à peu de sa splendeur, et finit par disparaître au profit d'une nouvelle célébration que l'on connaît bien : le Carnaval, dont l'étymologie renvoie au fait « d'enlever la viande »³⁶⁰ et qui précède donc la période du carême³⁶¹ dans le calendrier chrétien.

La folie au Moyen Âge est donc représentée à différents niveaux. Image vivante de la stupidité et de la déraison, le sujet de cette folie peut aussi bien s'enliser dans des représentations sombres et morbides, tout comme il peut se dévoiler dans une position plus sublime de celui qui détient des vérités, qu'elles soient mystiques ou politiques.

³⁵⁸ Surnommée aussi « fête des innocents ».

³⁵⁹ Voir à ce propos Victor HUGO, *Notre Dame de Paris*.

³⁶⁰ Carnaval : du latin *carnelevare*, dont *carne* signifie « viande » et *levare* signifie « enlever ».

³⁶¹ Tradition chrétienne qui impose une période de jeun et d'abstinence de quarante jours. Traditionnellement la viande faisait partie des aliments proscrits.

La détention de la folie à la Renaissance

Avec la Renaissance, s'amorce une nouvelle appréhension de la folie, où celle-ci doit désormais être détenue entre les murs, de crainte qu'elle ne puisse contaminer la pensée commune. Michel Foucault, dans sa thèse, écrit à ce propos :

« *On sait bien que le XVII^e siècle, [avec le décret de « l'Hôpital Général » instauré par Louis XIV] a créé de vastes maisons d'internement ; on sait mal que plus d'un habitant sur cent de la ville de Paris s'y est trouvé, en quelques mois enfermé* »³⁶².

L'opération que M. Foucault nomma « *le grand renfermement* »³⁶³ concerne une vaste partie de la population. Ceux que l'on considère comme inadaptés se retrouvent exilés et amassés dans des maisons destinées à contenir leur marginalité. Sont ainsi enfermés ensemble, « *les insensés* »³⁶⁴, mais également les mendiants, les criminels, les infirmes, les hérétiques, les libertins, les homosexuels, etc. « *Une même patrie aux pauvres, chômeurs, correctionnaires et insensés* »³⁶⁵ écrit M. Foucault en faisant référence à ces originaux qui ne reçoivent pas l'approbation sociétale. La folie, en manque d'explication rationnelle, ne trouve plus sa place dans une société qui promeut la raison tout en définissant une norme sociale qui la distingue de la déraison. R. Descartes avec son questionnement sur le doute et sa théorie du *cogito* amène à considérer que celui qui pense ne peut pas être fou. La folie est attribuée au doute : « *on ne peut en revanche supposer même par la pensée qu'on est fou, car la folie est justement condition d'impossibilité de la pensée* »³⁶⁶ écrit M. Foucault en évoquant R. Descartes. La folie devient donc une figure négative, figure de honte sociale, réduisant le fou au silence par des mesures d'internement synonymes de négation sociale, « *manifestation du non être* »³⁶⁷.

³⁶² Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Ed Gallimard, collection Tel, Paris, 1972 p.70.

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ibid.* p.68.

³⁶⁷ *Ibid.*

Sublime folie

En parallèle, se développe un intérêt artistique grandissant pour la folie des hommes qui se trouve mise en scène dans les œuvres les plus populaires. Contenue dans le registre de la fiction, la folie semble s'être fait une place de choix dans l'imaginaire collectif.

Don Quichotte, Le roi Lear, Hamlet, la Moria, deviennent des personnages attrayants et intrigants qui usent de leur déraison pour ravir les spectateurs et les lecteurs. M. Foucault, parlant de la récurrence de la thématique de la folie dans la littérature du 16^{ème} et 17^{ème} siècle écrit : « *un art qui dans son effort pour maîtriser cette raison qui se cherche, reconnaît la présence de la folie, de sa folie, la cerne, l'investit pour finalement en triompher* »³⁶⁸. Il poursuit en ajoutant que : « *chez Cervantès ou Shakespeare, la folie occupe toujours une place extrême en ce sens qu'elle est sans recours. Rien ne la ramène jamais à la vérité ni à la raison. Elle n'ouvre que sur le déchirement et de là sur la mort* »³⁶⁹, créant peut-être par-là, précisément, la fascination de l'auditoire. Cet intérêt pour la folie s'assimile une fois de plus à la montée de la raison de l'époque dite des temps modernes où la pensée occidentale se veut génératrice de raison et de logique. M. Foucault conjugue la folie à la raison en admettant que :

« *La folie de la folie est d'être secrètement raison. Et cette non folie, comme contenu de la folie est le deuxième point essentiel à marquer à propos de la déraison. La déraison, c'est que la vérité de la folie est raison* »³⁷⁰.

La Moria d'Érasme, écrit en 1509 et plus connu sous le titre *Éloge de la Folie*, mêle également ces registres que sont la folie, la raison et la déraison, en donnant la parole à la déesse de la Folie. Le ton est humoristique bien que l'écriture se donne une allure savante, notamment par l'utilisation du latin. La déesse de la Folie fait son propre éloge qui devient au fil des pages une satire de la société humaine. M. Foucault en dira que :

« *la personnification mythologique de la folie n'est chez Érasme qu'un artifice littéraire. En fait il n'existe que des folies, des formes humaines de la folie [...] Il n'y a de folie qu'en chacun des hommes, parce que c'est l'homme qui la constitue dans l'attachement qu'il se porte à lui-même, et par les illusions dont il s'entretient* »³⁷¹.

³⁶⁸ *Ibid.* p.56

³⁶⁹ *Ibid.* p.59.

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.* p.42.

Bien que la société de l'âge classique tente de masquer la folie en l'enfermant dans des maisons d'internement, l'art et notamment la littérature parviennent à sublimer quelque chose de cette déraison en l'élevant au rang de vérité, l'imbriquant dans une relation sans borne avec la raison elle-même :

« la folie et la raison entrent dans une relation perpétuellement réversible [...] dans ce mouvement de référence réciproque, elles se récuse toutes deux, mais se fondent l'une par l'autre [...] La folie devient une des formes même de la raison, elle s'intègre à elle »³⁷².

La littérature et la culture ne cessant de prendre de l'ampleur, le 18^{ème} siècle s'amorce avec un intérêt de plus en plus poussé vers l'art et les sciences. Ce siècle, généralement cité comme le siècle des Lumières, brille par ses innovations dont quelques fantastiques protagonistes marquent les esprits de leur talent mais aussi de leur folie. On se rappelle ainsi la paranoïa de Rousseau ou d'Isaac Newton, des troubles phobiques de Kafka, ou encore de la folle perversion du Marquis de Sade.

Cette folie artistique, bien loin de s'estomper, s'exalte au contraire dans les siècles qui suivent avec des écrivains, des philosophes, des compositeurs, etc. soumis tant aux impératifs de leurs génies que de leurs folies. Ainsi le 19^{ème} siècle sera marqué par les œuvres mais aussi les hallucinations et délires d'artistes tels que Arthur Rimbaud, Edgar Allan Poe, Hugo Wolf, Robert Schumann, Edvard Munch, ou encore Guy de Maupassant dont le délire est sublimement mis en scène dans *le Horla*³⁷³. N'oublions pas de citer Vincent Van Gogh et Frédéric Nietzsche dont la notoriété fut assimilée à la folie qui engloutit les deux hommes jusqu'à la mort.

Le 20^{ème} siècle connut également son lot de créateurs fous, tels que Virginia Woolf, Ernest Hemingway, Antonin Artaud, Salvador Dali, ou encore Camille Claudel. La fascination pour l'œuvre et la vie de ces artistes maudits n'a de cesse de s'exercer au travers des discours, des récits biographiques, de la pensée moderne. De génération en génération, leurs histoires sont racontées, et leurs œuvres continuent de captiver les fous.

Mais cette période ne fut pas marquée seulement par ces artistes. Les supplices infligés aux fous qui restaient cantonnés dans leurs lieux de pénitence, finirent par déranger. Certains commanditaires prirent en considération ces manquements d'humanité et tentèrent de faire évoluer les choses.

³⁷² *Ibid.* p.48-53.

³⁷³ Récit fantastique de Guy de MAUPASSANT, dont le personnage du Horla évoque la présence d'un être invisible, surhumain, capable de contrôler l'homme, le faisant sombrer ainsi dans la folie.

De l'asile à la psychanalyse

Des asiles destinés à soigner et guérir ceux que l'on nomme désormais les aliénés³⁷⁴ sont créés et réservés aux fous. Dans la continuité de la Révolution Française, Philippe Pinel, aliéniste français à l'origine de la première classification des maladies mentales, s'oppose à l'utilisation de chaînes sur les malades et prône une thérapie par la communication et l'attention plutôt que par la violence et la répression. Ce traitement moral modifie les représentations de la folie, laissant entrevoir que celle-ci peut se soigner comme d'autres maladies. Par la prise en compte de l'aliéné en tant qu'être humain malade, et non plus en tant qu'animal ou qu'être possédé, on assiste à la naissance de la psychiatrie. En 1838, la « loi des aliénés » permet de développer davantage d'établissements psychiatriques, d'apporter de meilleures conditions d'internement aux malades et de réguler les placements afin de stopper les internements abusifs. L'appellation « fou », devenue trop populaire et trop générale, disparaît peu à peu du jargon médical. On lui préfère désormais les termes « d'aliéné », « de malade mental » ou de « psychose »³⁷⁵.

Rapidement la psychologie s'intéresse également aux maladies mentales et les premiers travaux apparaissent sous la plume du philosophe Théodule Ribot qui, précédant S. Freud, publie différents ouvrages comme *Les maladies de la mémoire*, *Les maladies de la volonté*, *Les maladies de la personnalité*, puis *La psychologie des sentiments*. Dans ce dernier il avance une primauté des affects associée à des tendances inconscientes qui joueraient un rôle déterminant chez le sujet en s'extériorisant de différentes façons. S'ajouteront par la suite, des praticiens comme Pierre Janet ou Georges Dumas qui contribuent à l'évolution de la pensée psychopathologique ; ou encore Jean Martin Charcot, neurologue à l'origine de nombreux travaux sur l'hypnose et l'hystérie. Josef Breuer s'intéresse aux mêmes thématiques que JM. Charcot, mais il est surtout rendu célèbre pour la prise en charge de l'une de ses patientes hystériques, connue sous le pseudonyme d'Anna O, qui permis d'entrevoir l'hystérie sous un nouveau jour. S. Freud, a activement participé à la redéfinition du trouble hystérique, reprenant de nombreux travaux, notamment ceux de P. Janet qui évoquaient la notion de subconscient, pour créer sa propre théorie de l'inconscient.

³⁷⁴ Aliéné : du verbe « aliéner » dérivé du latin *alienus* qui signifie « étranger ».

³⁷⁵ Psychose : le terme apparaît en 1845. On en attribue l'origine au philosophe et psychiatre autrichien Ernst VON FEUCHTERSLEBEN.

La psychanalyse naît dans ce contexte où les découvertes sur l'esprit fourmillent et ne cessent de surprendre les érudits de l'époque. Carl Gustav Jung, Karl Abraham, Otto Rank, Théodore Reik, Sandor Ferenczi ou encore Mélanie Klein, s'inscrivent directement dans cette mouvance qu'Anna O qualifiait elle-même de *Talking Cure*³⁷⁶. La clinique analytique trouve ses mentors et se déploie ainsi durant tout le 19^{ème} et 20^{ème} siècle.

Les termes de « névrose » et de « psychose » deviennent populaires dans le jargon psychiatrique et psychanalytique. Ils servent à qualifier les désordres psychiques que le sujet peut rencontrer durant son existence. Quelques années plus tard, le psychiatre et psychanalyste français J. Lacan reprend les travaux de S. Freud en y ajoutant d'autres conceptions qui seront alimentées par la linguistique, le structuralisme et les mathématiques. En 1932, il présente une thèse de doctorat en médecine légale qui s'intitule *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* et porte sur le cas de la patiente Aimée. Toute son œuvre s'attachera à étudier les mécanismes complexes du psychisme humain à partir des conceptions de névrose, psychose et perversion. Sa pensée se veut évolutive et les processus en jeu chez tout type de sujet humain seront décortiqués encore et encore pour maintenir une réflexion dynamique, intuitive et discursive.

Dans un texte datant de 1946 et intitulé « Propos sur la causalité psychique »³⁷⁷, il écrit que :

*« L'être de l'homme, non seulement ne peut être compris sans la folie, mais il ne serait pas l'être de l'homme s'il ne portait en lui la folie comme la limite de sa liberté. Et pour rompre ce propos sévère par l'humour de notre jeunesse, il est bien vrai que, comme nous l'avions écrit en une formule lapidaire au mur de notre salle de garde : "Ne devient pas fou qui veut." »*³⁷⁸.

Ce « *ne devient pas fou qui veut* » situe la psychose comme un fait de structure et non comme le résultat d'un positionnement conscient et volontaire du sujet. Il y a donc dans la psychose et la folie qui s'y rattachent quelque chose de l'ordre de la vérité du sujet. Ce que M. Foucault avait également admis en écrivant que « *dans la folie l'homme tombe en sa vérité* »³⁷⁹.

³⁷⁶ Traduction : Cure par la parole.

³⁷⁷ Jacques LACAN, « Propos sur la causalité psychique », *Ecrits, op cit.*

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p.617.

La folie des Hommes

Mais le 20^{ème} siècle fut aussi marqué par la folie meurtrière de certains hommes qui, par l'effet de fascination qu'ils engendrent, parviennent à se frayer un chemin dans la vie sociale, jusqu'à asseoir une place reconnue et redoutée. Ces hommes, ce sont bien entendu Hitler, Staline, Mao ou encore Polpot. Leurs folies idéologiques ont poussé des sociétés entières au massacre de masse, visant l'humanité elle-même au travers de ces actes de barbarie.

Mao Zedong dirige la Chine durant vingt sept ans et est à l'origine de 70 millions de morts. Par le culte de la personnalité qu'il instaure et sa haine des intellectuels, il impose ses idées communistes à la population, installant un régime totalitaire dans le pays et qui est d'ailleurs toujours en place.

Inspiré du courant Maoïste, Polpot fait régner la terreur au Cambodge de 1975 à 1979. Sous l'idéologie d'un régime communiste radical il impose avec les Khmers rouges, une dictature d'une extrême violence, luttant contre le capitalisme en éradiquant les classes sociales. Il s'attaque aux citadins, aux intellectuels, à la bourgeoisie et à l'économie du pays. Cette « *mort subite de la raison* »³⁸⁰ laisse place à une folie dévastatrice qui contamine une grande partie de la population, à commencer par les adolescents et jeunes adultes qui rejoignent les rangs des Khmers Rouges, s'assujettissant à la loi d'un seul homme contre tous les autres. En quatre ans, près de deux millions d'êtres humains seront affamés ou abattus, presque un quart de la population Cambodgienne.

Staline, appelé le tyran rouge, ou l'homme d'acier, dirigea l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques jusqu'à sa mort en 1953. Il met en place une propagande paranoïaque dont il se fait lui-même l'objet et s'oppose au régime capitaliste dans une politique de répression et de terreur. Tous ses crimes, y compris ceux visant son entourage, se justifient par des théories du complot qui ne cessent d'alimenter sa propre paranoïa mais qui s'inscrivent dans une dictature à laquelle l'URSS se soumet. On estime que sous son règne, Staline eut raison de 20 millions de vies et presque 30 millions de déportations.

Pour finir, Hitler avec la Shoah met à mort des millions d'êtres humains et vient marquer une rupture dans la civilisation. Cette rupture tient au fait que la Shoah ne s'assimile à aucun autre génocide. Elle conserve un caractère d'exception qui va au-delà de la folie, dans le sens où la folie maintient un lien avec la subjectivité. La Shoah consiste en l'effacement radical de toute subjectivité, elle tient à l'anéantissement du sujet en tant que tel. Mais nous y reviendrons.

³⁸⁰ Philip SHORT, *Pol pot : Anatomie d'un cauchemar*, Éd. Broché, Paris, 2007.

Les exemples de folies génocidaires ne manquent pas dans l'histoire de l'humanité et leurs actes continuent de planer dans les mentalités collectives. Le 21^{ème} siècle semble marqué par une nouvelle forme de folie collective qui s'incarne dans la figure du djihadiste. Les ressorts de cette folie, si on peut la nommer ainsi, sont également à questionner, et de nombreux travaux attestent de l'ampleur de la réflexion.

De nos jours, la folie est donc encore bien présente. Mais elle se perd sans doute quelque peu dans les représentations multiples et variées qui existent. En 1995, le psychiatre Xavier Pommereau publie le *Dictionnaire de la folie, les mille et un mots de la déraison*³⁸¹, témoignant de la richesse lexicale consacrée à ce mot qu'est la folie. Plus de mille termes et expressions y sont recensés et définis, attestant également de la confusion qui peut se manifester lorsque l'on évoque cette notion si vaste. De plus, la folie demeure un concept déterminé par un ordre social établi. Les codes sociaux, les croyances et l'époque définissent sa portée. En ce sens sa représentation peut varier considérablement d'une culture à une autre. C'est ce que nous aurons l'occasion de voir plus loin en abordant quelques cultures éloignées de la nôtre. Mais quelle qu'elle soit la folie demeure intime au sujet et l'oriente dans son rapport à l'Autre et dans ses interactions aux autres.

³⁸¹ Xavier POMMEREAU, *Dictionnaire de la folie, les mille et un mots de la déraison* », Éd Albin Michel, 1995.

II. Comment le sujet de la folie trouve-t-il son inscription dans le lien social ?

Au fil des siècles, l'histoire de la folie n'a cessé d'évoluer et de s'adapter aux nouvelles tendances normalisantes des sociétés. Jusqu'au 18^{ème} siècle, le caractère sacré des médecines était largement reconnu et ce, partout dans le monde. Cependant, en Occident, le siècle des Lumières bouleverse cet ordre avec la pensée cartésienne qui prône une dichotomie entre le corps et l'esprit. Cette association entre la pensée philosophique et les avancées technologiques et scientifiques fait émerger de nouvelles conceptions de la maladie et de nouvelles formes de prise en charge du malade. Son corps et son esprit se font les serviteurs d'un système médical qui développe au fil du temps « *un langage technique dépourvu de toute puissance évocatrice pour le malade, un langage qui n'appartient plus à son expérience du monde* »³⁸².

Face à ce discours techno-scientifique machinisant et matérialisant, il fallait s'attendre à des réactions de la part des sujets dits modernes. L'un des effets que l'on peut constater dans la clinique est le retour de certains vers un sacré venu d'ailleurs lorsqu'ils sont confrontés à la maladie, qu'elle soit mentale ou physique. Le sujet contemporain en manque de spiritualité et en quête de pratiques plus traditionnelles pour traiter son désordre psychique n'a que l'embarras du choix face à la grande diversité culturelle qui s'offre à lui.

Tandis qu'en Occident « *la culture fixe les limites de la folie aux barrières de la raison* »³⁸³, dans d'autres sociétés, la folie ne s'est pas soumise aux mêmes lois et a su conserver son lien au divin et au mystique tout en s'associant peu à peu à une médecine plus moderne afin de former un système de soins mêlant tradition et modernité.

Ce que nous considérons comme la folie de l'autre, nous la percevons à travers le prisme occidental. Il serait ambitieux de chercher une définition de la folie qui vaille pour tous. Tandis qu'en France celui qui s'adresse à un arbre peut sembler fou, au Sénégal, il surprendra bien moins que celui qui chaque semaine s'allongera sur un divan pour parler de lui en fixant le plafond. Chaque société définit sa norme en fonction de ses traditions et de ses croyances, faisant évoluer sa propre frontière entre le normal et le pathologique.

³⁸² Claudine BRELET, *Médecines du Monde, Histoire et pratiques des médecines traditionnelles*, p.7.

³⁸³ Disponible sur <<http://expositions-virtuelles/du-nunavik-a-l-amazonie-le-pouvoir-de-l-invisible-html>>, consulté en novembre 2017.

II.1. *L'au moins un contemporain de l'universalité de la folie sacrée*

Divine folie

En Grèce antique, Platon distinguait la folie d'origine ordinaire de la folie d'origine divine. L'intérêt demeurerait cependant toujours plus vif à propos de celle que l'on attribuait à la volonté des Dieux et pour la soigner, des sacrifices devaient être accomplis en l'honneur de ces divinités adulées et redoutées. Mais la pensée d'Hippocrate marque un tournant dans l'histoire de la médecine ainsi que dans celle de la folie, en tant qu'il fut le premier médecin de l'Antiquité qui dissocie la médecine de la magie et de la religion. Rejetant les causes divines ou magiques, il révolutionne la pensée médicale en la rationalisant. La folie devient une maladie « *contenue dans les limites du corps organe* »³⁸⁴ et « *soumise aux lois de l'anatomie et de la physiologie* »³⁸⁵. Elle se voit attribuer une cause organique qui doit être traitée par une médecine classique : « *Les maladies ont une cause naturelle et non surnaturelle, cause que l'on peut étudier et comprendre* »³⁸⁶. Reprenant les travaux du père de la médecine, Platon, Socrate ou encore Aristote, ont apporté une dimension philosophique à l'étude de l'être humain et de ses désordres. Ils purent ainsi avancer que la maladie mentale proviendrait d'un malaise entre le sujet humain et son milieu social. À partir de cela, la folie prend une dimension sociale et le soin devient l'affaire de la communauté toute entière. Au Moyen-Âge, la religion connut un nouvel essor et la folie s'y vit à nouveau rattachée, mais sous un mauvais jour car elle fut alors interprétée comme une manifestation du diable. L'Église s'oppose farouchement à la science et mit en avant des méthodes de guérison de la folie qui nécessitent un recours à la foi. L'exorcisme devient alors une tendance thérapeutique qui permet d'allier punition et guérison.

C'est à la Renaissance que la médecine scientifique commence à revenir dans les bonnes grâces, notamment avec l'implication de certains hommes de sciences comme Leonard de Vinci ou André Vésale. Ainsi, la folie délaissa peu à peu son caractère démoniaque pour être reconnue à nouveau comme une maladie.

³⁸⁴ André PARADIS, « Ethnie et folie : visages pluriels de l'anormalité », *Santé mentale au Québec*, XVII, 1992. Disponible sur <<https://www.erudit.org/fr/>>, consulté en mars 2016, p.16.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*. Cité par Maurice TUBIANA, *La science au cœur de nos vies*. Disponible sur <<https://books.google.fr/books>>, consulté en mars 2017.

Cette folie qui sombra dans la maladie mentale

Le 17^{ème} et le 18^{ème} siècle s'enchaînèrent dans la même dynamique, notamment avec l'arrêt de Louis XIV en 1670 qui mit un terme aux pratiques de chasses aux sorcières ainsi qu'avec toutes les découvertes et les réflexions qu'amenèrent les acteurs des Lumières. La pensée cartésienne va définitivement désacraliser la folie et celui qui l'incarne. Le fou devint alors un aliéné et se fait enfermer dans des asiles où les conditions de vie étaient considérées comme inhumaines. M. Foucault écrira que « *l'expérience de la folie s'est finalement trouvée confisquée par les privilèges de la réflexion critique*³⁸⁷ », et n'est désormais plus que « *perçue sur le seul horizon de la morale* »³⁸⁸. C. Brelet quant à elle, nous fait remarquer à propos de la question du sacré, que le point de bascule en Occident se produit avec l'apparition de la pensée cartésienne, « *lorsque conformément à Descartes, le classicisme fit de l'homme le maître et possesseur de la nature, l'être humain devint comparable à une mécanique dont la médecine devait s'efforcer de démonter chaque pièce* »³⁸⁹. Cette rupture avec le monde du sacré est propre à la culture occidentale qui, à une certaine époque, s'est mise en quête de logique et de raison, balayant au passage le monde des traditions et des croyances qui ordonnait les sociétés depuis la nuit des temps. H. Collomb remarquait qu'en Afrique un point essentiel est à souligner : il s'agit de la communication qui demeure entre le « fou » et le « non-fou ». « *Il n'y a pas de rupture entre la folie et ce qui n'est pas elle* »³⁹⁰ disait-il, en ajoutant que :

*« cette communication a cessé depuis longtemps dans les cultures occidentales. La rupture entre la raison et la déraison a été consommée lorsque, dans l'histoire de la folie entre le XVI^e et le XVIII^e siècles, l'homme de raison à délégué vers la folie le médecin garant de l'ordre avec mission de restaurer, par la contrainte, la conformité, c'est-à-dire d'effacer les anomalies dont le fou était porteur »*³⁹¹.

³⁸⁷ Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op cit. p.48.

³⁸⁸ *Ibid.* p.89

³⁸⁹ Claudine BRELET, *Médecines du Monde, Histoire et pratiques des médecines traditionnelles*, op cit., p.355.

³⁹⁰ Henry COLLOMB, « Psychiatrie Moderne et Thérapeutiques Traditionnelles », *Ethiopiennes n°2, Revue socialiste de culture négro-africaine*, avril 1975. Disponible sur <<http://ethiopiennes.refer.sn/>>, consulté en avril 2017.

³⁹¹ *Ibid.*

Il poursuit :

« D'abord isolé, puis enfermé, le fou deviendra le malade mental, à la fin du XIXe siècle. Le concept de maladie rassure le public, mais consacre la séparation. Le silence de cet échange entre la folie et la raison va permettre le déploiement du langage psychiatrique. La seule communication sera celle du fou et du psychiatre, personnage ambigu, non reconnu par le fou et mis à distance par la société »³⁹².

L'introduction d'une médecine scientifique a donc eut des effets sur les croyances de chacun et la folie en devenant une maladie perdit de son prestige ou de son effroi. Elle devient ainsi une tare sociale qu'il faut dissimuler. Enfin, dissimuler ou presque... Prenons un exemple dans une culture dont les pratiques ne sont pas si éloignées de celles de la culture occidentale : en Amérique, le premier hôpital psychiatrique apparaît en 1765 à Philadelphie. Le dimanche, l'établissement ouvre ses portes au public pour permettre à qui le veut bien de venir observer « les fous ». Aux vues du succès de l'attraction, la visite devient rapidement payante. Quand elle n'est pas mise au service de la recherche scientifique et de ses folles expériences, la folie est tournée en dérision, vulgarisée par le discours rationaliste de l'époque.

« Depuis la Renaissance, la société occidentale savante se caractérise par un individualisme forcené n'ayant d'égal que sa croyance en la toute-puissance de la raison »³⁹³, dans cette logique quelle place reste-t-il aux approches qui se voudraient plus spirituelles ?

Avec le 19^{ème} siècle, l'intérêt pour la neurologie prend de plus en plus d'ampleur et la folie vient se localiser concrètement dans le cerveau, d'où l'apparition progressive au 20^{ème} siècle de nouveaux traitements choqs. Bains glacés, camisole de force, contention chimique, électrochocs, lobotomie, etc. Toutes ces pratiques ont pour objectif de formater l'esprit humain, ou bien d'extraire la folie du corps. À la fin du 19^{ème} siècle, des chercheurs occidentaux tentent même d'associer le chamanisme à la schizophrénie, sans grand résultat. Après de longues années d'expérimentation, toutes ces techniques brutales seront délaissées au profit de traitements médicamenteux et d'une prise en charge prenant en considération la dimension psychologique.

³⁹² *Ibid*

³⁹³ Claudine BRELET, *Médecines du Monde, Histoire et pratiques des médecines traditionnelles*, op cit., p.80.

Les travaux de S. Freud bousculèrent tout particulièrement la médecine classique en admettant l'importance de l'inconscient et de ses mécanismes. En Occident, les croyances mystiques et magiques ont rapidement perdu leur pouvoir face au progrès de la science et de la médecine. Le besoin de rationalisation et peut-être de laïcisation de la culture occidentale a fermé peu à peu la porte à une pensée qui se voudrait spirituelle au profit d'une pensée *objectalisée* par l'association de la technique et de la science. André Prost, écrit que :

« avant le XVIIIème siècle, en Europe, il n'y avait de médecine que sacrée [...] Notre époque qui se définit comme cartésienne a très largement évacué le religieux. Pourtant, elle explore toujours la question anthropologique universelle, celle des modalités selon lesquelles une société, toute société, interprète et gère ses rapports à la santé et à la maladie »³⁹⁴,

et à la folie, pourrions-nous ajouter.

Pourtant si l'on passe la frontière de notre société, on constate que dans de nombreuses cultures, la pensée croyante est demeurée ancrée dans une sacralité qui ne saurait être remise en cause par de nouveaux discours. Du moins pas totalement...

Médecine et croyances occidente-arabo-musulmanes

L'exemple le plus manifeste, en tant qu'il se constate à la fois au sein même de la culture occidentale ainsi que dans quasiment l'intégralité du monde est celui de la culture arabo-musulmane. S'appuyant sur les pratiques grecques et romaines, les savants arabes au service de la médecine moderne ont largement contribué à développer la pensée scientifique notamment dans les domaines de la chirurgie, de l'ophtalmologie, de la pharmacologie ou encore de l'anatomie. Ce sont d'ailleurs des médecins musulmans qui furent à l'origine des premiers hôpitaux, appelés *Bimaristans*, qui se distinguaient des temples de guérison traditionnels. Quant à la psychiatrie, le premier hôpital spécialisé, fut fondé à Bagdad en 705. Rapidement apparaissent d'autres structures de ce type, à Fès, au Caire, ainsi qu'à Damas et Alep. Tandis qu'en Europe il faut attendre 1247 pour voir apparaître le premier hôpital de ce genre, l'hôpital de Bethleem. Cet attrait pour le développement scientifique a modernisé la société arabo-musulmane sans toutefois faire obstacle à la pensée croyante.

³⁹⁴ André PROST, « Préface », *Médecines du Monde*, op cit., p.6.

Au contraire, l'islam moderne, soutenu par la pensée médicale, entend le fait que la prière ainsi que d'autres rituels religieux puissent avoir un effet préventif sur la maladie mentale, notamment grâce à l'effet de relaxation qu'elle peut procurer. Pour aller plus loin, une des tendances de l'islam que l'on nomme le soufisme serait à rapprocher des traditions chamaniques dans le sens où la pratique se veut teintée de mysticisme et use des danses et des techniques d'extase pour trouver une harmonie qui influencera l'état de santé de celui qui s'en fait le sujet. Dans la tradition musulmane, science et religion ne sont pas deux forces contraires, mais doivent plutôt s'associer pour rétablir une harmonie psychique et physique chez le sujet. Au Sénégal, ainsi que dans de nombreux pays d'Afrique, il est courant que les psychiatres fassent appel à des marabouts afin que ces derniers contribuent à la prise en charge du patient. Tout comme le marabout pourra facilement conseiller au nécessaire qu'il ne peut aider, de se rendre à l'hôpital afin de solliciter le soutien des médecins.

Cependant, cette alliance entre croyance et science n'est pas du goût de l'Occident. En France, la révolution de 1789 a provoqué une rupture radicale entre l'Église et l'État et l'influence de la pensée croyante s'est vue rapidement diminuer au profit d'une pensée plus matérialiste et plus scientifique. Si la religion fut la première cible de ce mouvement rationaliste, l'Europe, en colonisant toujours davantage de peuples, fit la rencontre de nouvelles formes de spiritualités au travers des cosmogonies de chacun. Appuyé par l'essor de l'anthropologie, un syncrétisme plus ou moins exotique s'impose face à la pensée savante occidentale. Cela inaugure de nouvelles formes de pensée dont on continue de ressentir l'influence au travers de la multitude de courants et de pratiques traditionnelles qui s'offrent au sujet contemporain avide de spiritualisme et de « *valeurs éthiques* »³⁹⁵.

³⁹⁵ Claudine BRELET, *Médecines du Monde, Histoire et pratiques des médecines traditionnelles*, op cit., p.704.

II.2. Folie d'ici et d'ailleurs

Georges Devereux affirmait que la culture indique à ses représentants « *la bonne façon d'être fou* »³⁹⁶. Ainsi, la folie ne pourrait se considérer qu'à partir des coordonnées culturelles dont chaque individu dispose. À ceci près qu'à la culture de tous, s'ajoute la subjectivité de chacun. Bien avant la création de la médecine classique et des termes qui y seront rattachés tels que celui de « folie », les sociétés dites primitives usaient de leurs croyances pour soigner tous les désordres qui pouvaient toucher les membres de leur communauté. La médecine des plantes associée aux pouvoirs des esprits générait la croyance en une magie suffisamment puissante pour calmer les maux de l'esprit et du corps.

Médecine mésopotamienne, égyptienne, celtique³⁹⁷, chamanique, ayurvédique³⁹⁸, lamaïste³⁹⁹, amérindienne⁴⁰⁰, islamique, antillaise, africaine, ou encore chinoise, toutes attribuent à la maladie mentale ou physique une cause divine et considèrent que la guérison ne peut advenir que grâce à des pratiques permettant de retrouver une harmonie entre le corps, l'esprit et les divinités rattachées aux croyances de chaque société. L'extase, la cuisine des plantes et les rituels sont ainsi pratiqués depuis toujours aux quatre coins du monde et ne semblent pas perdre leur prestige auprès des sociétés dont elles sont originaires.

³⁹⁶ Georges DEVEREUX, « La crise initiatique du Chaman chez Platon (Phèdre 244 d-e) », *Psychiatrie Française*, 1983, p.33-35. Disponible sur < <http://geza.roheim/chaman.htm> >, consulté en avril 2017.

³⁹⁷ Médecine exercée par des druides. En Angleterre, principalement à Stonehenge, le courant « néo-druidiste » est très répandu actuellement. Cependant leurs pratiques diffèrent quelque peu du druidisme traditionnel issue de la société celtique.

³⁹⁸ L'ayurveda est une médecine indienne considérée comme l'une des plus anciennes au monde.

³⁹⁹ Médecine traditionnelle tibétaine inspirée des pratiques chamaniques que l'on trouve chez les Bon-Po. Aujourd'hui cette médecine n'est plus pratiquée.

⁴⁰⁰ Les Aztèques usaient de l'astronomie et de la numérologie pour déterminer quel serait leur destin. L'art médical associé à ce pouvoir de divination astral se nomme *Ticiotl*.

Folie antique

Dans les sociétés de l'Antiquité, la religion est venue très tôt se mêler à la médecine. C'est donc le prêtre qui incarnait la figure du soigneur. Ils associaient religion et magie dans une même pratique visant tantôt à chasser les démons, tantôt à invoquer des dieux bienfaiteurs. Dans la mythologie grecque, la déesse Manéa⁴⁰¹ est souvent mentionnée comme la divinité personnifiant la folie. En Mésopotamie et en Égypte, ces considérations ont perduré. La folie conserve sa représentation liée à la conséquence d'un péché qui nécessite d'être purifiée. Nous retrouvons également cette conception de la folie associée au péché chez les hébreux, qui pensaient que seul Dieu pouvait les rendre fou pour les punir d'un non-respect de la loi « *Et l'Éternel te frappera de délire, d'aveuglement et d'égarement d'esprit* »⁴⁰². Dans la *Torah*⁴⁰³, il est d'ailleurs admis que toute maladie a une origine spirituelle.

Cependant, les premiers médecins juifs répondent à un serment bien spécifique quant au chemin que doivent suivre les malades en refusant d'appréhender la maladie à partir de croyances magiques. Il s'agit du serment médical d'Assaph⁴⁰⁴, équivalent en terme de notoriété au serment d'Hippocrate, il insiste sur l'importance de placer toute sa confiance en Dieu : « *votre dieu, le dieu des esprits de toute créature, car il tient dans ses mains l'âme de tous les êtres vivants, qu'il peut faire mourir ou ressusciter* »⁴⁰⁵.

⁴⁰¹ Tandis que dans la mythologie romaine elle incarne la déesse de la mort.

⁴⁰² *Deutéronome*, Chapitre 28, Verset 27.

⁴⁰³ Loi Mosaique dans la tradition juive.

⁴⁰⁴ Manuscrit du VII^{ème} siècle ap. JC.

⁴⁰⁵ *Le serment médical d'Assaph, médecin juif du VII^{ème} siècle, avec une étude comparative du serment d'Hippocrate, de la prière médicale de Maïmonide et du serment de Montpellier*, (Première traduction en français d'après le texte Hébreux de Isidore SIMON), Extrait de *la Revue d'Histoire de la Médecine Hébraïque*, n°9, juillet 1951. Disponible sur <<http://100associes.free.fr/Expo16/Assaph.html>>, consulté en janvier 2017.

Il les met en garde contre d'autres croyances thérapeutiques qui seraient promises par les « idolâtres » qui y sont qualifiés de « charlatans » :

« N'ayez jamais recours à l'art des idolâtres pour soigner quiconque et n'ayez aucune confiance dans leurs méthodes thérapeutiques. Plus encore, vous aurez en horreur et vous détesterez et haïrez tous les serviteurs et ceux qui croient en eux, et aussi ceux à qui ils inspirent confiance. Toutes leurs idoles sont vaines et inutiles, elles ne sont que du néant, que des esprits morts, qui sont incapables d'aider des cadavres. Comment donc pourraient-elles venir en aide à des êtres vivants ? [...] Les peuples étrangers ont confiance dans leurs idoles, bien qu'elles soient incapables de les aider dans leur détresse ou de les sauver de leurs ennuis, car ils adressent leurs vœux et espérance à des morts. »⁴⁰⁶.

Pourtant, les origines de la médecine hébraïque se trouvent dans la médecine magico-religieuse babylonienne et les premiers Hébreux semblaient friands de superstitions et de rituels envers le monde des esprits. Le développement de la médecine et notamment l'apparition de *Heqdech* (des centres d'accueil destinés aux malades dont l'influence religieuse est clairement affirmée) contribuent peu à peu à délimiter le cadre de la spiritualité aux limites de la religion hébraïque classique. Le judaïsme en tant que religion monothéiste est fondée sur la stricte obéissance à la Loi d'un Dieu unique et seul Créateur du monde.

Folie de l'Est

Dans les pays scandinaves, une théorie génétique sur la folie, justifiait la stérilisation de force des fous jusque dans les années 1970 pour éviter qu'ils ne se reproduisent. En revanche, en Russie, la folie a toujours tenue et tient encore une place sacrée dans nombre de croyances et traditions slaves et sibériennes qui ont survécu à l'empire soviétique et son matérialisme imposé. Le *dvoévérié* désigne « *le respect quasi religieux que les populations témoignent à l'égard du "fou sacré" et, de manière générale, à l'égard de tout comportement irrationnel* »⁴⁰⁷. Ainsi, dans les villages russes, les fous étaient « *vénérés depuis toujours* »⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ Claudine BRELET, *Médecines du Monde, Histoire et pratiques des médecines traditionnelles*, op cit., p.91.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

Bien loin des considérations occidentales qui, dès la Renaissance, associèrent les fous à l'absence de raison, en Russie, on prêtait à ce personnage atypique, des dons, des pouvoirs, similaires à ceux des chamanes. En ce sens, leur folie inspirait le respect et l'admiration⁴⁰⁹. En Bulgarie, chaque année au mois de janvier, une fête est célébrée en l'honneur de Dionysos. En tant que divinité de l'excès, de la folie et de la démesure (ainsi que du vin), il peut frapper de folie quiconque s'oppose à son culte⁴¹⁰. Il devient un expert de la transe mystique, et apparaît toujours vêtu d'une peau de faon ou de cerf, symbolisant ainsi son initiation au monde des esprits. Cette fête aux allures de transe collective, appelée initialement le jour d'Athanase-Dionysos⁴¹¹ et rebaptisée par le régime communiste « fête de la jeunesse et du sport », se déroule une fois par an dans les montagnes de Bulgarie et « permet d'évacuer les tensions accompagnant le refoulé de manière institutionnalisée, collectivement reconnue [...] et continue de remplir sa fonction de catalyseur de la cohésion sociale »⁴¹².

Ce rapport qu'entretiennent les pays d'Europe de l'Est avec la folie s'explique par leur respect des traditions chamaniques. Apparue en Sibérie il y a plusieurs siècles, le chamanisme est considéré comme la plus archaïque des médecines. Le mot *chamane* est un terme toungouse qui fut transmis par le russe et adopté rapidement à l'échelle mondiale, tout comme le phénomène s'y rattachant. Par sa maîtrise des techniques de l'extase et ses connaissances sur les plantes médicinales, le chamane communique avec le monde de l'invisible, celui des esprits, et aide les désireux à rétablir une harmonie entre le corps et l'esprit. Cette pratique que l'on peut ranger du côté des croyances animistes plutôt que de la religion est universelle et semble intemporelle puisqu'elle a survécu à toutes les évolutions de pensée, conservant son caractère sacré et mythique. Jamais considéré comme fou, malgré sa marginalité et les transes auxquelles il s'adonne avec les effets que cela produit, le chamane occupe au contraire une place d'exception dans sa communauté en tant que détenteur d'un savoir spirituel considéré comme sacré. C'est un « *technicien du sacré* »⁴¹³ dira M. Eliade. Ses agissements sont couverts d'une sacralité tenant à distance certaines des interprétations occidentales qui pourraient voir en ces phénomènes une forme de folie. De nos jours, les chamanes continuent d'œuvrer aux quatre coins du monde, usant toujours des mêmes traditions.

⁴⁰⁹ Raspoutine était un célèbre guérisseur, souvent associé au chamanisme sibérien. Par son caractère mystique, il fut un personnage influent de la vie politique Russe.

⁴¹⁰ Pour exemples, voir les mythes des filles de Proétos, de Penthée et des Minyades.

⁴¹¹ Athanase fut associé à Dionysos dans un mouvement de christianisation de cette célébration.

⁴¹² Claudine BRELET, *Médecines du Monde, Histoire et pratiques des médecines traditionnelles*, op cit., p.275.

⁴¹³ Mircea ELIADE, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Éd Gallimard, Paris, 1978, p.76.

Bien que ces méthodes attirent de plus en plus d'occidentaux avides de nouvelles sensations ou en quête de réponses face aux énigmes de leur subjectivité, les représentations sociales communes qui s'y rattachent dans notre culture sont pour le moins décredibilisantes. Elles associent facilement ces guérisseurs de l'âme et leurs adeptes à une folie gentille qui se partage dans des communautés marginales. L'ethnologue Russe Zélénine a remarqué qu'aucune langue européenne ne possédait de mot pouvant décrire les expériences chamaniques, attestant ainsi de la retenue manifeste de la culture occidentale moderne à l'égard de ces pratiques.

Folie africaine

À présent, de nombreuses sociétés continuent d'envisager la folie d'après une causalité externe attribuée à des esprits mécontents ou à une punition divine. C'est le cas par exemple en Afrique où les interprétations magico-religieuses fourmillent à propos des maladies mentales. Nous prendrons ici l'exemple du Sénégal où trois explications se prêtent volontiers à tout ce qui peut s'apparenter à de la folie. La plus courante est celle de la possession de l'individu par un esprit *Rab*. Ce dernier exprimerait son mécontentement en provoquant toutes sortes de symptômes chez sa victime, notamment des bizarreries de comportement qui s'apparenteraient à de la folie. Il faut alors organiser une cérémonie appelée *Ndop* pour chasser l'esprit du corps du sujet et ainsi rétablir en lui sérénité et apaisement. Vient ensuite le maraboutage qui est l'action directe d'un marabout sur un sujet. Le marabout peut incarner un personnage malveillant et dans ce cas c'est lui qui cause le trouble, ou alors il peut être bienveillant et accompagner les soins de la victime. La dernière interprétation est celle de la sorcellerie anthropophagique, mais elle est généralement plus associée à des maladies d'ordre organique ou à des décès soudains qu'à un trouble mental. Quelque soit l'interprétation, la famille peut choisir de consulter le marabout ou le psychiatre, parfois les deux.

Les institutions psychiatriques ne manquent pas au Sénégal, mais elles cohabitent aisément avec les pratiques traditionnelles. Il est donc courant que marabouts et psychiatres travaillent en parallèle pour traiter des troubles psychiques de l'individu. C. Lévi-Strauss écrivait :

*« au lieu d'opposer magie et science, il vaudrait mieux les mettre en parallèle comme deux modes de connaissance inégaux quant aux résultats théoriques et pratiques, mais non par le genre d'opérations mentales qu'elles supposent toutes deux »*⁴¹⁴.

En effet magie et science au Sénégal, bien qu'usant de méthodes et d'opinions bien éloignées, parviennent aisément à cohabiter dans le cadre de la prise en charge des patients atteints de folie. De plus, une nouvelle appellation a été validée il y a quelques années par l'OMS⁴¹⁵ dans le but de valoriser le statut des marabouts dont les pratiques sont souvent assimilées à du folklore aux yeux des occidentaux. Dorénavant, le terme de tradipraticien peut être employé pour désigner ces guérisseurs traditionnels qui travaillent aux côtés des médecins. F. Ezembé explique que :

*« le recours au guérisseur est la forme la plus usuelle de la médecine traditionnelle, elle se justifie par la conviction, largement partagée par toutes les couches sociales, que la plupart des maladies se rattachent d'une manière ou d'une autre aux relations de l'individu avec le surnaturel »*⁴¹⁶.

Cependant il ajoute plus loin que :

*« L'efficacité du guérisseur dépend du degré d'adhésion des patients aux croyances sur la maladie et sur la santé. Chaque culture ayant sa médecine, les guérisseurs africains n'ont leur efficacité qu'au sein de la culture africaine »*⁴¹⁷.

⁴¹⁴ Claude LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Éd Pocket, Coll. Agora, Paris, 1990, p.21.

⁴¹⁵ Organisation Mondiale de la Santé.

⁴¹⁶ Ferdinand EZÉMBÉ, *L'enfant africain et ses univers*, Éd. Karthala, Coll. Questions d'enfances, Paris, 2009, p.230.

⁴¹⁷ *Ibid.* p.237.

La culture est un élément primordial dont il faut tenir compte dans le processus de soins. Les effets qu'une pratique aura sur l'individu dépend inévitablement du socle culturel sur lequel il se dresse et de la croyance symbolique qu'il attribue à ces manifestations. Il est intéressant de noter que les mots « psychose » ou « psychotique » n'ont aucune traduction directe en langue *Wolof*⁴¹⁸. C'est donc le terme français qui sera employé. En milieu traditionnel, la combinaison *Febaru xe* peut être utilisée car elle associe les mots « maladie » et « mental », ainsi que le mot *Dofe* qui lui, veut tout simplement dire « fou ».

Dans la culture sénégalaise le fait de se sentir possédé par un esprit, qu'il soit bienveillant ou malveillant, n'est pas toujours le signe d'une manifestation pathologique puisque c'est une sensation qui est commune à l'ensemble de la communauté. Ce qui rend cela pathologique, c'est lorsque les troubles qui y sont rattachés deviennent de plus en plus envahissants, entraînant une souffrance pour celui qui en est atteint. La frontière entre le normal et le pathologique se définit donc au Sénégal à partir de la souffrance éprouvée plutôt qu'à partir de la rationalité. Les interprétations culturelles répondent à la question du pourquoi et donnent toujours à la maladie une origine extérieure à l'individu, c'est « *un élément perturbateur exogène que le patient doit combattre avec ses proches, sa famille, sa communauté [...] La malade n'est pas responsable de sa maladie dans nos cultures* »⁴¹⁹ nous dit Al Houssein Dia. C'est pourquoi lorsqu'elle touche l'individu, elle devient l'affaire de tous. Marabout, sorcier, guérisseur, au travers de leurs rituels s'attachent à donner un nom à l'angoisse vécue par le sujet et son entourage. Il s'agit pour le patient de délirer selon le canevas d'un délire institutionnalisé, c'est-à-dire à partir des modalités du « délirer » disponibles et proposées dans la culture. Cette approche de la maladie mentale a l'avantage d'impliquer l'ensemble de la communauté et ainsi de déresponsabiliser le sujet qui ne sera pas délaissé par l'entourage, ni abandonné dans quelques institutions psychiatriques, comme cela se produit souvent en Occident.

⁴¹⁸ Le Français et le Wolof sont les deux langues les plus couramment parlées au Sénégal.

⁴¹⁹ Al Houssein DIA, *La psychiatrie au pays des marabouts*, Éd. l'Harmattan, Coll. Psycho-logiques, 2008, p.31.

Dans la culture africaine, le fou partage un langage commun avec l'ensemble de sa communauté : « *Malades, familles et sociétés, guérisseurs parlent le même langage, qui n'est pas le langage des abstractions, obstacle à la communication* »⁴²⁰, tandis que :

*« dans les cultures occidentales, la rupture, l'absence de communication, isole le malade de façon radicale et permanente : rupture avec la famille et la société qui demande la mise à distance et la protection contre le fou, rupture entre le malade et le médecin qui n'ont plus le même langage sinon celui de la contrainte du premier par le second »*⁴²¹.

Au Sénégal, ces interprétations traditionnelles sont donc régulatrices des rapports sociaux institués et opèrent comme des mécanismes défensifs et projectifs. H. Collomb écrit que :

*« Le malade devient victime des autres par l'intermédiaire du maraboutage ; il est attaqué par les sorciers, les rabs, les djinns... Où est le délire ? Dilué dans les représentations, absorbé immédiatement par le tissu social et ne peut caractériser la personne malade [...] Les systèmes mis en avant par le malade ou le groupe ont entre autres fonctions celles de déculpabiliser, de traiter, d'apaiser l'anxiété, de réintégrer le malade dans la société »*⁴²²

L'autre versant est que cette causalité externe engendre un sentiment de persécution fréquent dans la société sénégalaise. Rappelons H. Collomb qui écrivait que « *la persécution colore toute la psychiatrie africaine* »⁴²³. MC et E. Ortigues évoquent cette position persécutrice comme une norme⁴²⁴ de la société africaine, indépendamment donc de la maladie mentale. L'hypothèse que le couple Ortigues développe est que l'autorité, étant détenue par les ancêtres, « *les pères morts* »⁴²⁵, l'agressivité sera déplacée sur le groupe, sur les frères. Les pulsions agressives étant donc refoulées, elles feront retour et seront « *projetées et inversées dans des réactions persécutives et non intériorisées sous forme de culpabilité comme c'est le cas souvent en Europe* »⁴²⁶.

⁴²⁰ Henry COLLOMB, « Psychiatrie Moderne et Thérapeutiques Traditionnelles », *Ethiopiennes* n°2, *Revue socialiste de culture négro-africaine*, avril 1975. Disponible sur <<http://ethiopiennes.refer.sn/>>, consulté en avril 2017.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ Henri COLLOMB, M. DIOP, ZEMPLÉNI, MARTINO, « *Signification et valeur de la persécution dans les cultures africaines* », *op cit.*

⁴²⁴ Marie-Cécile et Edmond ORTIGUES, *Œdipe Africain*, *op cit.*, p.241.

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ *Ibid.*

Ainsi, le sentiment de persécution est fréquent chez les sénégalais, mais ne constitue pas un problème en soit puisqu'il est soutenu par le tissu culturel. Cependant, dans le cas spécifique de la maladie mentale, les délires de persécution habillent la majorité des psychoses sénégalaises.

Folie balinaise

Cette association de savoir-faire se retrouve également en Indonésie, notamment à Bali où psychiatres et guérisseurs cohabitent. Une psychiatre que j'ai pu rencontrer au Royal Bali Hospital à Denpasar⁴²⁷ m'expliquait qu'elle fait régulièrement appel à des guérisseurs lorsque le patient ou la famille en font la demande. Il faut savoir qu'il y a peu de psychologues à Bali et que les étrangers n'ont pas le droit d'exercer en tant que tel. Bien que les formations soient ouvertes à tous, les professions du domaine de la santé, y compris donc la médecine, ne peuvent être exercées que par les Indonésiens car le permis de travail n'existe pas dans ce pays. Les psychologues et les psychiatres n'ont aucune connaissance en psychanalyse. Les théories psychologiques appliquées à Bali s'appuient sur un système de pensée positive et très empreint de morale religieuse. La folie s'interprète généralement par la coutume et les croyances et non pas la science. Ainsi, comme en Afrique ou en Amazonie, elle est associée au monde des esprits et nécessite de recourir à des soins traditionnels qui peuvent être administrés par plusieurs personnages emblématiques : le *pedanda* ou haut prêtre qui détient un pouvoir de sacralisation des choses et pratique des soins de groupe, principalement des cérémonies d'exorcisme. Le *pemangku* ou prêtre officiant, qui possède une grande capacité de relation avec le monde de l'invisible, sans pouvoir cependant opérer dessus. Et enfin, le plus connu, le *balian*, qui est un guérisseur qui s'apparente aux chamanes d'autres cultures, et qui traite ses adeptes à l'aide de plantes, de massages, de rituels, de trances et d'échanges avec le monde de l'invisible.

Vanessa Fouquet, psychologue française diplômée à Nice et spécialisée en psychopathologies interculturelles, exerce à Bali sous un autre statut que celui de psychologue. Lors de nos échanges, elle me confia que ces pratiques bien qu'ayant un effet apaisant sur certains crises de délire, ne suffisent pas à traiter le patient. Selon elle, les effets seraient nettement plus appréciables dans le cas de symptômes somatiques.

⁴²⁷ Voir à ce propos annexes p.368.

Luh Ketut Suryani, professeure en psychiatrie et guérisseuse, contribue également au développement des soins en santé mentale. Celle-ci a créé le Suryani Institute for Mental Health⁴²⁸, à Denpasar et en parallèle des consultations « classiques », elle se déplace dans les villages pour rencontrer les patients qui sont souvent malmenés par les familles qui ne savent que faire de leur folie. Dans certaines familles, la maladie mentale étant associée à de mauvais esprits, cela effraie l'entourage qui, pour tenir à distance l'esprit malveillant, enchaîne parfois les malades dans la forêt. La méthode que cette psychiatre indonésienne propose consiste à associer la psychiatrie moderne aux traditions locales, ce qui n'est pas toujours bien vu par ses confrères qui ont encore du mal à concevoir la folie comme une maladie mentale.

Folie amazonienne

En Amazonie, les choses sont un peu différentes, à commencer par le fait que les centres de soins psychiatriques sont quasiment inexistant dans les villes qui peuplent cette dense forêt. Et rares sont les malades mentaux qui sont envoyés vers les grandes villes dans le but d'y rencontrer l'institution psychiatrique. Lorsque la folie gagne un individu, c'est auprès du chamane que celui-ci est conduit. Les croyances amazoniennes attribuent à la folie une origine magique et l'invocation d'esprits protecteurs ainsi que les rites à base de plantes médicinales⁴²⁹ ou de fumées de tabac sont des pratiques couramment utilisées par les guérisseurs de la forêt. Dans certaines tribus, la maladie mentale annonce la naissance d'un nouveau guérisseur, le fou est ainsi pris en charge par la communauté qui souhaite l'aider à traverser cette expérience. Cependant, depuis plusieurs années des temples fleurissent aux quatre coins de l'Amazonie et au-delà, proposant des « traitements chamaniques » à qui le veut bien. Ces centres qui attirent de plus en plus d'occidentaux ont su marchandiser et capitaliser le savoir sacré des chamanes pour en extraire une technique génératrice de profit et dont la promotion se fait aisément via internet. De plus, la boisson à base de plantes hallucinogènes que l'on connaît sous le nom d'*ayahuasca* et qui est utilisée dans les cérémonies chamaniques, traditionnelles ou modernes, génère un vif engouement auprès la communauté scientifique.

⁴²⁸ Voir à ce propos <<http://www.suryani-institute.com/>>

⁴²⁹ Voir à ce propos annexes p.364-365.

À force de témoignages défendant les propriétés curatives de l'*ayahuasca* face à des troubles psychotiques, toxicomanes, dépressifs, ou de stress post-traumatique, des chercheurs ont commencé à s'intéresser à cette substance psycho-active. Charles Grob, professeur au département de psychiatrie du centre médical Harbor-UCLA à Los Angeles, Jessica Nielson, professeure au Centre des Lésions Cérébrales de l'Université de Californie à San Francisco, Jacques Mabit, médecin français directeur du centre de désintoxication Takiwasi au Pérou, Rick J. Strassman, professeur en psychiatrie à l'école de médecine de l'Université du Nouveau Mexique, etc. Les exemples ne manquent pas dans la littérature scientifique. Les études plus ou moins sérieuses, votant pour ou votant contre la plante sacrée, contribuent toutes d'une façon comme d'une autre à populariser la tradition des chamanes et de l'*ayahuasca*. Le caractère sacré de la pratique s'estompe peu à peu au fil de cette médiatisation. La tendance s'extasie tant de ces phénomènes qu'une nouvelle classification de psychiatres est née : les « psychiatres spirituelles », médocastres fortunés par les ouvrages et les interventions dont ils se font les auteurs adulés. Ces « scientifiques de l'âme » surfent allégrement sur le courant de la néo spiritualité. Le professeur Olivier Chambon est sans doute l'un des plus vaillants représentants de ce mouvement.

En Asie, le rapport à la folie est similaire dans le sens où les croyances et le respect des traditions demeurent encore bien présents. L'Inde en est l'exemple le plus populaire, car à l'image de la frénésie amazonienne, le tourisme spirituel s'y développe avec ferveur. Le poids des croyances est si influent dans la culture indienne que nombreux sont ceux qui venant d'un autre horizon souhaitent s'y éduquer.

Finalement en étudiant l'ensemble de ces représentations rattachées à la folie, nous constatons que la différence se fait à partir du moment où celle-ci est ancrée soit dans un système symbolique sacré soit dans un système médicalisé mécanique et objectif.

II. 3. Plus on a de psychiatrie, plus il y a de fous

« On juge du degré de civilisation d'une société à la manière dont elle traite ses fous » disait Lucien Bonnafé, psychiatre et désaliéniste⁴³⁰ du 20^{ème} siècle. Nous venons de voir que d'une société à une autre, les représentations attribuées à ceux que l'on qualifie de « fous » varient considérablement. Mais cette folie n'a-t-elle pas précisément un rôle à jouer dans la société ? Pourrait-on envisager la folie comme garante d'une norme sociale ou comme venant éclairer un certain mode rapport à l'Autre ?

De la quantification à la thérapisation, le modèle psychiatrique occidental

En Occident, les institutions psychiatriques sont de plus en plus nombreuses et ne désemploient pas, bien au contraire. En France, en 2016, près de 600 structures proposaient des soins psychiatriques⁴³¹, pour environ un demi-million de patients⁴³². Cependant, d'après une étude de l'institut Montaigne et de la fondation FondaMental⁴³³ qui considère l'ensemble des personnes souffrant de troubles mentaux (hospitalisées ou non), les chiffres sont bien plus conséquents : 1 français sur 5 souffrirait d'un trouble de ce type, ce qui représente 12 millions d'individus⁴³⁴ au total. À l'échelle mondiale les chiffres atteignent 450 millions d'individus⁴³⁵. Au mois d'Avril 2017, l'OMS⁴³⁶ estimait que dans le monde, près de 300 millions d'individus souffraient de dépression, 60 millions de troubles « *affectifs bipolaires* »⁴³⁷ selon l'appellation à la mode contemporaine, 21 millions de « *schizophrénie et autres psychoses* »⁴³⁸, 47,5 millions de démence. Les « *troubles du développement y compris l'autisme* »⁴³⁹ n'ont quant à eux pas été quantifiés à la suite des autres troubles. Le taux de suicide étant estimé à environ 13 000 par an en France, soit 36 suicides par jour, contre 800 000 par an dans le monde, soit près de 2 200 par jour.

⁴³⁰ Mouvement apparu en 1960, dans l'idée de reformer la psychiatrie asilaire de l'époque.

⁴³¹ D'après le recensement 2016 de l'ATIH, Agence Technique de L'information sur L'hospitalisation.

⁴³² En regroupant les hospitalisations complètes, partielles, et forcées.

⁴³³ Voir à ce propos l'étude « Prévention des maladies psychiatriques : pour en finir avec le retard français » parue en 2014. Disponible sur <<https://www.institutmontaigne.org/>>, consulté en avril 2017.

⁴³⁴ Pour une population française de 68 millions d'habitants.

⁴³⁵ Pour une population mondiale de 7,5 milliards d'habitants.

⁴³⁶ Organisme Mondial de la Santé.

⁴³⁷ site de l'OMS <<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs396/fr/>>

⁴³⁸ *Ibid.*

⁴³⁹ *Ibid.*

Au-delà de ces observations quantifiées, nous constatons qu'au fil des années les chiffres ne font qu'augmenter, à croire que la société moderne parmi ses nombreuses créations, serait également génératrice de troubles mentaux.

Cependant, le trouble mental doit-il toujours être associé à la folie ? Pas certain si nous observons ce qui se range sous la classification de troubles mentaux. La dépression par exemple, qui l'emporte à la majorité, est clairement assimilée à un désordre psychique sans pour autant être considérée comme relevant de la folie pour l'opinion publique. Les subtilités de la folie semblent encore teintées de mystère bien qu'en Occident, face à la prolifération des troubles dits mentaux, on assiste à un effet de surmédicalisation et de machinisation de la maladie et de celui qui s'en fait le sujet, jusqu'à en devenir l'objet.

Le modèle occidental psychiatrique s'en réfère à un protocole de soins assez régulier. Le couple diagnostique/pronostique répondant plutôt bien à la demande du système. Il faut néanmoins reconnaître que ces dernières années, de nouvelles pratiques ont émergé au sein des institutions psychiatriques et en dehors. Ainsi, de plus en plus de thérapeutes en tout genre font leur apparition dans le catalogue d'offres de soins de chaque institution, ainsi que dans les cabinets de ville : musicothérapeute, art-thérapeute, aromathérapeute, hypno thérapeute, magnéto thérapeute, cognitivo thérapeute, etc. Tandis que certaines pratiques peuvent davantage nuire au sujet, d'autres parviennent à s'associer aux soins classiques afin d'ouvrir sur une approche moins médicalisante et ainsi, c'est du moins ce qui pourrait en être espéré, plus humanisante. Véritable phénomène de mode, ces pratiques qui puisent généralement leur inspiration dans des coutumes ou des savoirs faire étrangers, se propagent généralement à la vitesse des dernières baskets ou smartphones haut de gamme et créent une demande consommable et renouvelable à l'infini. Nous aurons l'occasion d'illustrer ce phénomène plus loin avec l'exemple de Madame L, friande de cette consommation de thérapie.

Tandis que l'Occident intègre peu à peu ces pratiques à son système de soins, dans de nombreuses autres cultures c'est le schéma inverse qui se produit. La psychiatrie conventionnelle n'étant qu'un complément à l'offre de soins déjà existante s'appuie sur des traditions ancestrales qui se veulent plus spirituelles que scientifiques.

La médecine dite traditionnelle s'attache à une pensée symbolique et possède une dimension communautaire, elle produit du sens et lie le sujet à sa communauté par le biais de son attachement culturel. À l'inverse, la médecine dite moderne pourrait plutôt être considérée comme mécanique et individualiste. L'étude des symptômes produirait une réponse technique qui ne s'adapte pas forcément au tissu culturel.

Mais face à un modèle de soins comme celui institué au Sénégal, où les traditions flirtent avec la modernité, de quelles manières les références culturelles peuvent-elles devenir opératoires dans la clinique ?

Psychiatrie africaine, la clinique Moussa Diop de l'hôpital de Fann à Dakar

La clinique Moussa Diop⁴⁴⁰, créée en 1956 dans la tradition asilaire classique, abrite des patients adultes atteints de troubles mentaux. Elle est considérée comme une référence en matière de psychiatrie africaine. À sa création, la clinique était la seule structure neuropsychiatrique existante au Sénégal et le premier bâtiment de l'actuel hôpital universitaire de Fann, à Dakar qui s'est développé par la suite autour d'elle. En 1959, le Professeur H. Collomb prend la direction de la clinique et y met en place un centre de consultations psychologiques qu'il confie à Marie-Cécile Ortigues⁴⁴¹. Cela conduit à la création de ce que certains nommaient « L'école de Fann » qui regroupe différents chercheurs (psychiatres, psychologues, ethnologues) considérant la folie avec une approche anthropologique. Dans cette optique, H. Collomb se fera l'élève de différents guérisseurs africains dont il tirera une pratique qui s'oppose à la psychiatrie coloniale de l'époque. Il développe ainsi un mode de prise en charge basé sur la réinsertion sociale du malade et sur la reconnaissance de sa culture.

⁴⁴⁰ Voir à ce propos Annexe p.371-374.

⁴⁴¹ Psychanalyste mariée au philosophe Edmond Ortigues. Tous deux ont longtemps exercé au Sénégal, et ont participé à de nombreuses recherches à l'hôpital de Fann.

Grâce à cet intérêt partagé pour les traditions et la psychothérapie institutionnelle, le service se transforme rapidement à l'image des villages thérapeutiques africains. C'est-à-dire que peu à peu, les familles prennent part à la vie médicale, s'installent dans le service et échangent librement avec les équipes. Les repas sont préparés par les familles et partagés dans un esprit de solidarité. Des tentes sont même installées dans la cour afin d'abriter les proches du patient. L'institution se tourne donc vers une psychiatrie ouverte, sociale et traditionnelle. C'est ce qui fera du service de Fann un modèle qui influencera toute l'Afrique de l'Ouest. Aujourd'hui encore, il reste une référence internationale dans la prise en charge des maladies mentales et demeure le berceau d'une importante réflexion sur la pratique africaine moderne.

Depuis sa création, d'autres institutions se sont développées aux alentours. Mais la clinique Moussa Diop reste tout de même le principal lieu de référence pour les patients souffrant de troubles mentaux. Les patients hospitalisés présentent généralement des troubles sévères que les familles n'arrivent plus à contenir malgré les tentatives de soins traditionnels (marabouts, rites, etc.) qui sont souvent pratiqués en première instance.

Le service accueille également depuis des années de nombreux étudiants stagiaires psychiatres, psychologues, sociologues, anthropologues, etc. venus de toute l'Afrique, de l'Europe et même d'Amérique. La clinique est composée d'un service de consultations externes, un service de pédopsychiatrie *Keur Xaleyi*⁴⁴² et un service d'hospitalisation lui-même composé de cinq unités. Elle bénéficie aussi d'un très grand terrain sur lequel les patients peuvent librement aller et venir. Chaque unité comprend dix à quinze chambres, soit une capacité d'accueil d'une cinquantaine de patients pour l'ensemble de la clinique. L'accent est mis sur la réinsertion du patient dans son milieu d'origine. Les activités proposées par le service se sont restreintes au fil des années. Seuls le *pènc*⁴⁴³ et l'atelier de peinture⁴⁴⁴ sont toujours pratiqués, mais il faut solliciter les patients pour qu'ils s'y rendent. Les ateliers ergothérapeutiques, de jardinage, cuisine, visionnage de films, ou activités sportives, ont tous disparu à ce jour et les patients passent la majorité du temps à errer dans les couloirs. Toutefois, l'atelier d'art thérapie propose également aux patients de vendre leurs tableaux lors d'expositions, ce qui est bien entendu une source de motivation pour eux.

⁴⁴² Voir à ce propos Annexe p.374.

⁴⁴³ Groupes de paroles rassemblant les patients ainsi que les accompagnants et l'équipe soignante qui délaisse alors la blouse pour une tenue plus classique. Reprenant les principes de la palabre villageoise, ces réunions autorisent une réflexion sur le fonctionnement du service et tient lieu de psychothérapie institutionnelle. Un patient est choisi pour s'installer au centre du groupe et distribuer la parole (et des cacahuètes) aux autres participants.

⁴⁴⁴ Voir à ce propos Annexe p.372.

Une tradition hospitalière perdue depuis toujours dans le service : les patients ne sont jamais hospitalisés seuls. Les chambres sont conçues pour accueillir un membre de la famille du patient. Souvent c'est la mère, le frère ou l'oncle qui reste, rarement le père. Nous les appelons les accompagnants. La personne accompagnante joue un rôle essentiel dans la prise en charge du patient. Elle favorise d'une part le maintien d'un environnement familial pour la personne soudainement coupée de son cadre de vie et elle facilite d'autre part la communication avec l'équipe soignante. Elle doit aussi permettre un suivi plus efficace du traitement, une meilleure compréhension des troubles par la famille et ainsi la prévention optimale des rechutes. L'ensemble du service vit au rythme de la solidarité, du partage et de l'extimité. Les visites médicales se déroulent à la vue et à l'écoute des patients, de leurs accompagnants, de l'équipe de soins, mais également de tous les autres patients qui souhaitent se joindre à la visite. Des mots sont posés sur les troubles du patient, étiquetant sa pensée d'énoncés dont la valeur se veut médicale et concrète. Le reste du temps, les patients vont et viennent dans les différentes unités du service, préférant l'errance partagée à la solitude de leur chambre. L'équipe médicale sait faire bon usage de cette solidarité, notamment lors de situation de crise avec des patients agités, où elle sollicite davantage d'autres patients plus calmes pour leur demander un peu d'aide plutôt que de recourir à l'usage de calmants.

Travailler au Sénégal, comme dans tout autre pays étranger, nécessite une adaptation spécifique à la culture du pays. Mais si la culture semble importante dans l'appréhension de la folie, il serait une pure folie de penser que le traitement de celle-ci doit en passer par l'appropriation de la culture de l'autre. C'est pourtant ce que certains semblent croire en réalisant dans des processus de soins de véritables montages culturels où le soignant colle imaginativement à la figure du thérapeute traditionnel, poussant à s'interroger sur qui incarne réellement dans ce dispositif, la place le fou ?

II.4. La colonisation culturaliste, comment l'ethnopsychiatrie croit se passer du sujet

Comme nous venons de le voir, H. Collomb a donc su s'opposer à la psychiatrie coloniale pour développer à partir de 1958 à Dakar, une psychiatrie prenant en considération la culture ainsi que les traditions des patients. En France, à peu près à la même époque, G. Devereux, au travers d'une nouvelle pensée qui se range sous le signifiant d'ethnopsychiatrie, porte son intérêt sur le rapport entre culture, psychisme et désordre mentaux. Selon lui, la folie doit être considérée à partir de la culture dans laquelle elle se développait : « *Ce qui compte, c'est le rapport entre la façon correcte d'être fou et les autres « façons » de l'être et la possibilité de mettre une fin à ces maux et épreuves douloureuses par une crise de folie correcte* »⁴⁴⁵. Pour autant, G. Devereux estime que la culture ne suffit pas à définir le sujet, qui ne saurait être réduit à l'effet de ses croyances et de ses traditions.

Il fait ainsi de l'ethnopsychiatrie un domaine de recherche combinant anthropologie et psychologie et se référant à une méthode qu'il nomme ethnopsychanalyse.

Malheureusement, l'héritage que H. Collomb et G. Devereux ont laissé derrière eux semble s'être fait prendre dans les filets d'une ethnopsychiatrie *New-Age* dont le porte-drapeau Tobie Nathan, se décrit comme issu d'une « *fabrication intellectuelle* »⁴⁴⁶ dont il attribue le mérite à « *son maître* »⁴⁴⁷ G. Devereux. Se démarquant de la pensée de son prédécesseur, T. Nathan a spécifié la pratique de l'ethnopsychiatrie aux populations migrantes et l'a théorisé en tant que « *dispositif de soins* »⁴⁴⁸ avec le fantasme qu'« *un jour nous puissions proposer aux pays en voie de développement une psychiatrie exportable* »⁴⁴⁹. Exportable et donc objectivée et technicisée. Il s'agirait finalement de créer une méthode appliquée et applicable qui fasse l'économie du sujet au profit du collectif.

⁴⁴⁵ GEORGES DEVEREUX, « La crise initiatique du Chaman chez Platon (Phèdre 244 d-e) », *op cit.*

⁴⁴⁶ Tobie NATHAN, « Je préfère les esprits à l'inconscient », *Le Nouvel Observateur*, 13 septembre 2012. Disponible sur <<https://bibliobs.nouvelobs.com/>>, consulté en mai 2016.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ *Ibid.* Citation complète : « *Un dispositif de soins spécifiquement destiné aux populations migrantes* ».

⁴⁴⁹ Tobie NATHAN, « L'Afrique n'est pas une terre à conquérir », *op cit.*

Précisons ce qu'il en est du « *modèle de la consultation ethnopsychiatrique* »⁴⁵⁰ telle qu'elle existe au Centre Devereux qui siège à l'Université Paris VIII à Saint Denis et que T. Nathan définit comme « *un lieu expérimental de médiation entre pensée scientifique et pensée rapportées avec elles par les populations migrantes* »⁴⁵¹. Le patient, accompagné de certains membres de sa famille et des « *intervenants sociaux ou thérapeutiques de son choix* »⁴⁵², s'installe dans une grande pièce où « *une vingtaine de chaises sont disposées en cercle* »⁴⁵³, la plupart de ces chaises étant déjà occupées par une dizaine de co-thérapeutes qui attendent le patient. Ces co-thérapeutes « *d'origines culturelles diverses et susceptibles de manier les langues et les systèmes d'interprétations traditionnels* »⁴⁵⁴ incarnent différents corps de métier : psychologues, psychiatres, éducateurs, parfois anthropologues ou linguistes, mais sont néanmoins indifférenciés puisque tous sont rangés sous la qualification de « *co-thérapeutes* »⁴⁵⁵ et qu' :

« *aucune place ne se distingue d'une autre* »⁴⁵⁶. « *Si la séance psychanalytique ainsi que les diverses psychothérapies d'inspiration psychanalytique, sont centrées sur le discours du patient, en ethnopsychiatrie, la séance s'organise autour du discours sur le patient* »⁴⁵⁷.

Ce sont donc les accompagnants sociaux, thérapeutiques ou familiaux qui parlent du patient et de sa maladie. Les co-thérapeutes, qui nous le rappelons grâce à leurs origines représentent une grande diversité ethnique, traduisent les symptômes du patient dans leurs propres discours culturels. Les échanges durent environ trois heures et une fois ces comparaisons terminées, le « *thérapeute principal fait une proposition thérapeutique au patient* »⁴⁵⁸ qui s'inspire de ses croyances et de ses traditions. Selon le tableau que dresse T. Nathan de son dispositif, il semble que la parole du patient soit écartée du système au profit d'un blabla culturaliste soutenu par une équipe de thérapeutes qui se font les porte-paroles du discours de l'autre et donc de son désir et de sa subjectivité. Le sujet est « *exclu de son dire, enfermé dans un système qualifié par Tobie Nathan de restitution* »⁴⁵⁹.

⁴⁵⁰ Tobie NATHAN, *L'influence qui guérit*, Éd. Odile Jacob, Paris, 2001, p.112.

⁴⁵¹ Centre Devereux <http://www.ethnopsychiatrie.net/GD_.htm>, consulté en mai 2016.

⁴⁵² Tobie NATHAN, *L'influence qui guérit*, op cit., p.112-114.

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ *Ibid.*

⁴⁵⁶ *Ibid.*

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ Mohammed HAM, Jean-Michel VIVES, « Cultures ethnopsychiatriques et savoirs hors sujet : le dogme de l'exclusion », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 2003/1, n° 40. Disponible sur <<https://www.cairn.info/>>, consulté en mai 2016.

Mais ce qui est restitué concerne en fin de compte davantage le désir du thérapeute que celui du sujet. Un désir de faire exister, ou plutôt de donner consistance à l'autre à travers le discours d'une culture empruntée et imitée. Dans ce type de dispositif, le sujet laisse son inconscient au pas de la porte, pour se lester du poids du savoir de l'autre massif que représente le dispositif et son ensemble de co-thérapeutes.

C'est ainsi qu'O. Douville fait le triste constat que « *L'ethnopsychiatrie de Georges Devereux n'existe plus. Ce qui vient à la place c'est de la psychothérapie communautariste qui croit dur comme fer à l'identité culturelle* »⁴⁶⁰. Une identité dont les coordonnées sont définies par le thérapeute et non par le patient ? Ce dernier occupant une place de spectateur, passif devant la mise en scène de ce qui doit le représenter dans la collectivité et non dans la subjectivité. T. Nathan « *pense profondément que le métier de psy c'est un métier de devin, c'est-à-dire qu'il faut pouvoir penser un avenir à la personne qui est en face de vous, il ne s'agit pas de l'enfoncer dans son passé, il s'agit de l'imaginer dans un devenir* »⁴⁶¹. Ce positionnement pose la question du transfert car T. Nathan, se réclamant de la psychanalyse, ne semble pas accorder beaucoup de place aux enjeux transférentiels tels qu'ils nous apparaissent classiquement dans la cure analytique. Selon J. Lacan, « *le transfert est la mise en acte de la réalité de l'inconscient* »⁴⁶². Il opère à partir d'un savoir supposé qui agirait comme vérité du sujet. Dans la pratique de T. Nathan, le savoir est imposé et agit comme vérité du dispositif thérapeutique : « *Il est donc de l'essence du thérapeute que son savoir-faire lui [le patient] soit en quelque sorte imposé* »⁴⁶³. Cette perspective se retrouve d'ailleurs lorsqu'il défend une théorie sur la « *procédure d'influence* »⁴⁶⁴, faisant de la psychothérapie « *l'art du maniement technique de l'influence* »⁴⁶⁵ en tant qu' « *il ne pouvait exister qu'une influencologie et non une théorie générale de la psychothérapie* »⁴⁶⁶. Ainsi quelle place est laissée à la parole du patient ?

⁴⁶⁰ Olivier DOUVILLE, « Questions actuelles à l'ethnopsychiatrie... », *Parole sans frontière – Psychanalyse et exil*, 15 juillet 2012. Disponible sur <<http://www.parole-sans-frontiere.org/spip.php?article350>>, consulté en mai 2016.

⁴⁶¹ Tobie NATHAN, « Les âmes errantes, Tobie Nathan à l'écoute des jeunes radicalisés », *Franceinfo, Culture Box*, le 17 Octobre 2017. Disponible sur <<https://culturebox.francetvinfo.fr/>>, consulté en mai 2016.

⁴⁶² Jacques LACAN, *Le Séminaire, livre XI - Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Éd. Seuil, Paris, 1973, p. 133.

⁴⁶³ Tobie NATHAN, *L'influence qui guérit*, op cit., p.22.

⁴⁶⁴ *Ibid.* p.112.

⁴⁶⁵ *Ibid.*

⁴⁶⁶ *Ibid.*

Selon le dispositif de T. Nathan, le thérapeute dirige les séances, armé de son savoir qu'il élève au statut de vérité et qu'il impose au patient grâce à l'autorité qu'il exerce sur lui :

« C'est cette double induction, combinant un énoncé implicite sur la nature, une parole de vérité ("les humains sont ainsi", mais qui peut tout aussi bien être "ethnique" : "les Inuit sont ainsi") et un acte d'autorité ("je suis le représentant auprès de toi (toi le patient) de la pensée des savants qui ont établi que les humains étaient ainsi...") qui déclenche, non pas la totale adhésion du patient, non pas sa soumission, mais son consentement, l'acceptation d'une sorte de jeu comportant à la fois un pari et sa dimension de défi et une volonté de parcourir une démonstration par curiosité, par intérêt théorique, en quelque sorte. L'on pourrait d'ailleurs facilement vérifier que les dispositifs thérapeutiques contiennent en général les deux versants de ce type d'induction : 1) l'affirmation d'une ontologie ; 2) l'exercice d'une autorité »⁴⁶⁷.

Pourtant, la psychanalyse admet la question de la vérité en tant qu'il s'agit de celle du patient. Ici, c'est le dispositif qui agit comme une vérité sur l'autre, cependant « toute vérité ne peut relever que de la certitude, et cette certitude atteint ici un point culminant par la maîtrise de la subjectivité de l'autre »⁴⁶⁸. Cette maîtrise de la subjectivité de l'autre se joue à partir de différents protagonistes du dispositif. Par exemple, T. Nathan, décrit dans un article la fonction du « médiateur ethno-clinicien »⁴⁶⁹ qui, bien que l'on ignore tout de sa formation et de ses qualifications, est désigné comme « la clé de voûte de toute l'entreprise »⁴⁷⁰.

⁴⁶⁷ Tobie NATHAN, *Nous ne sommes pas seuls au monde, les enjeux de l'ethnopsychiatrie*, Éd. Seuil, Paris, 2001, p.114.

⁴⁶⁸ Mohammed HAM, Jean-Michel VIVES, « Cultures ethnopsychiatriques et savoirs hors sujet : le dogme de l'exclusion », *op cit.*

⁴⁶⁹ Tobie NATHAN, Emilie HERMANT « Ceci n'est pas une psychothérapie...L'ethnopsychiatrie au Centre Georges Devereux », *Le livre noir de la psychanalyse*, Éd. Les Arènes, Paris, 2005 p.791.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

Celui qui en tant que « *diplomate engagé* »⁴⁷¹ grâce à ses multiples connaissances « *linguistiques, ethnologiques, étiologiques et géopolitique* »⁴⁷² va pouvoir constituer et valider la problématique de l'immigré en souffrance à partir de sa propre subjectivité :

*« Il connaît les langues parlées dans la région de la famille, les habitudes régionales, mais aussi la situation politique. Il en a lui-même souffert, il raconte, il explique, il valide [...] il permet naturellement de restituer la problématique dans son contexte, dans sa langue »*⁴⁷³.

Mais l'immigré pendant ce temps, que fait-il ? Il écoute, il observe, il adhère. La seule place qui semble lui être autorisée est celle du spectateur. Spectateur de sa subjectivité démontrée et objectivée dans le discours de l'autre. Ses traditions et sa culture perdent leur dimension symbolique au profit d'une scénarisation imaginaire et projective. « *Le sujet est orthopédiquement soutenu dans la production d'un récit dynamique, construit et partageable* » écrit Arthur Mary⁴⁷⁴, mais cette démarche affuble le patient d'interprétations prêtes-à-porter qui contribuent à la production d'un discours *sous influence* qui n'a que faire de la chaîne associative que peut déployer un sujet en fonction de son propre rapport à la langue, à la culture et à l'autre. Dans le dispositif ethnopsychiatrique, ce ne sont pas les signifiants du sujet qui le représentent, mais les projections et les interprétations du groupe dans lequel on le dissout. Les thérapeutes n'écoutent pas le sujet, ils le font parler, mais dirigent cette parole vers les éléments de la culture du patient qui leur semblent important de relever.

⁴⁷¹ *Ibid.*

⁴⁷² *Ibid* p.792

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ Arthur MARY, *Approche psychanalytique du discours sectaire*, Thèse de Psychologie clinique et psychopathologie, dirigée par Jacques CABASSUT, soutenue à Nice, le 19 janvier 2013. p.36.

Voici un exemple des questions posées par T. Nathan à la mère d'un enfant Camerounais de cinq ans, qui présente des troubles du comportement. Les parents proviennent de deux ethnies différentes : les Bassa et les Dwala.

Tobie Nathan : « *Chez les Dwala, ne donne-t-on pas un nom correspondant à un évènement survenu durant la grossesse ?* »

TN : « *Ne dit-on pas chez les Bassa que l'enfant né hors mariage n'appartient pas au mari mais au père de la femme ?* »

TN : « *Il faut comprendre que chez les Dwala, quand un enfant est très malade, on le pose loin comme si on l'abandonnait* ».

TN : « *Comment nomme-t-on déjà chez les Bassa ces enfants qui ne sont pas comme les autres, qui très tôt se comportent de manière bizarre, refusant à la fois de grandir et se comportant néanmoins comme des adultes ?* »⁴⁷⁵.

Au fil de l'entretien, la patiente délaisse son statut de sujet, au profit de celui de son ethnie. Elle ne parle plus d'elle, que ce soit en tant que mère, que femme, ou qu'immigrée, mais évoque seulement les us et coutumes relatives à son ethnie et celle de son époux, sans pouvoir se les approprier au travers d'un questionnement qui se voudrait intime ou personnel. Cette interprétation du symptôme par la culture conduit à la massification imaginaire. Le sujet est destitué du réel de son symptôme, au profit d'une causalité fantasmée. T. Nathan n'écoute pas le patient, il l'interroge. Par la précision de ses questions, il contamine l'autre de son savoir et s'approprie la problématique du sujet qu'il écrase de ses certitudes. Le discours est dépersonnalisé tandis que le sujet est nié. Sa singularité ne vaut rien face à la volonté de *culturaliser* l'autre.

Selon M. Ham et M. Vives, « *Tobie Nathan prône un ethnicisme radical qui désigne l'autre par sa culture, là où la psychanalyse le dé-signe (c'est-à-dire refuse de lui imposer un savoir extérieur) comme sujet désirant* »⁴⁷⁶. Ici, le sujet ne peut être désirant puisqu'il est soumis au désir insatiable de l'autre culturalisateur. L'interprétation est massive, mais cela semble cohérent aux vues de la position analytique qu'adopte T. Nathan : « *Je fais partie des psychanalystes qui pensent que l'activité psychanalytique consiste en l'art de l'interprétation* »⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ Tobie NATHAN, *L'influence qui guérit, op cit.*, p.146.

⁴⁷⁶ Mohammed HAM, Jean-Michel VIVES, « Cultures ethnopsychiatriques et savoirs hors sujet : le dogme de l'exclusion », *op cit.*

⁴⁷⁷ Tobie NATHAN, *L'influence qui guérit, op cit* p.68.

Ainsi, les interprétations fusent durant les séances et les patients n'ont d'autres choix que de s'en saisir. À l'une, il dira que ce n'est pas elle qui a été attaquée par un sort, mais sa mère et que c'est sur elle que c'est retombé⁴⁷⁸ ; à l'autre, il dira que dans son ventre il y avait un couple de jumeaux et que l'un s'étant échappé de façon magique, durant la grossesse, il erre à présent autour de la famille⁴⁷⁹. Nous rejoignons alors Maurice Dores lorsqu'il compare l'ethnopsychiatrie à de la folklorisation de culture :

« Tobie Nathan ne se conduit pas comme un psychologue, ni comme un psychiatre qu'il n'est pas, quand il adhère sans aucune distance à la conviction de ses patients, délirants ou non. Il alimente le sentiment de persécution en proposant des interprétations traditionnelles, ignorant qu'elles n'ont de sens qu'à la condition d'être le support d'un consensus entre l'individu et son entourage [...] La médecine traditionnelle hors de son cadre vire au folklore »⁴⁸⁰.

L'ethnopsychiatrie de T. Nathan marque la différence avec celle de H. Collomb qui prenait en compte les effets de la culture sur les manifestations symptomatiques, sans pour autant les traiter à partir de certitudes, ni chercher à en dégager une méthodologie applicable. De plus, H. Collomb travaillait avec les guérisseurs, mais ne les imitait pas. Il les intégrait à la prise en charge du patient lorsque cela lui semblait nécessaire, mais ne s'appropriait pas imaginaires leurs méthodes. Autre élément essentiel, la pratique se déroulait dans le pays d'origine, la culture venait donc soutenir ces pratiques traditionnelles qui s'associaient à la médecine dite moderne dans le plus grand respect des patients et de leurs coutumes. T. Nathan et ses acolytes se parent quant à eux de tous les habillages imaginaires des cultures de leurs patients, chamane, sorcier, marabout, guérisseur, psychanalyste ou encore médecin. Ils peuvent incarner n'importe quelle figure tant qu'elle se prête au jeu de rôle et à son audacieuse technique miraculeuse.

Mais singer la pratique du marabout ou du chamane n'a jamais fait du thérapeute un expert de la culture de l'autre.

⁴⁷⁸ *Ibid* p.58.

⁴⁷⁹ *Ibid* p.118.

⁴⁸⁰ Maurice DORES, « Comment soigner les troubles psychologiques des immigrants ? Le psy, le chaman, le charlatan », *Libération*, 4 décembre 1996. Disponible sur <<https://www.liberation.fr/tribune/1996/>>, consulté en mai 2016.

Dans le mimétisme que l'ethnopsychiatrie encourage, il n'y a pas de symbolique, la mise en scène est plaquée et le patient est leurré :

« Que le patient nous mette à cette place de chaman, marabout, fqih, voire concierge, c'est tout à fait légitime, voire souhaitable. Mais que nous incarnions cette position par un dispositif technique qui leurre le patient, c'est tout autre chose »⁴⁸¹.

Les protagonistes du dispositif « se font passer pour », incarnant l'image qu'ils produisent à partir de représentations descriptives, construites et fabriquées. Ils donnent « l'illusion d'une compréhension par la culture »⁴⁸². J. Lacan nous mettait pourtant en garde en avançant qu'en aucun cas l'analyste ne doit comprendre le patient. Malheureusement, c'est bien ce qui se joue dans la consultation d'ethnopsychiatrie, dont :

« les présupposés théoriques sont si massifs qu'ils configurent par avance ce qui est audible et ce qui ne l'est pas par le dispositif de consultation ethnopsychiatrique ; ils produisent un horizon d'attente tel que la personne qui parle est un semblable qui énonce quelque chose que le thérapeute comprend »⁴⁸³.

T. Nathan qui se définit lui-même comme un « *connaisseur des techniques des guérisseurs traditionnels* »⁴⁸⁴ l'écrit à plusieurs reprises : « *Durant une séance de psychanalyse [...] je pense que je ne fais qu'écouter, comprendre et analyser* »⁴⁸⁵ ou encore, évoquant une « *expérience* »⁴⁸⁶ réalisée avec une patiente souffrant de TOC⁴⁸⁷ :

« cette entreprise se déroule en présence de professionnels qui disent à leur tour ce qu'ils comprennent, ce qu'ils savent... L'objectif final est d'élaborer, avec les patients volontaires, des énoncés qui parviennent à mettre d'accord l'ensemble des participants »⁴⁸⁸.

⁴⁸¹ Mohammed HAM et Jean-Michel VIVES, « Cultures ethnopsychiatriques et savoirs hors sujet : le dogme de l'exclusion », *op cit.*

⁴⁸² Fethi BENSLAMA, « L'illusion ethnopsychiatrique », *Le Monde*, 4 décembre 1996.

⁴⁸³ Arthur MARY, *Approche psychanalytique du discours sectaire*, *op cit.* p.36.

⁴⁸⁴ T. Nathan, « L'influence qui guérit » Ed Odile Jacob, 2001, p.92.

⁴⁸⁵ *Ibid* p.23-24.

⁴⁸⁶ T. Nathan, « Ceci n'est pas une psychothérapie...L'ethnopsychiatrie au Centre Georges Devereux » Dans « *Le livre noir de la psychanalyse* », Editions Les arènes, 2005, p.797.

⁴⁸⁷ Troubles Obsessionnels Compulsifs.

⁴⁸⁸ T. Nathan, « Ceci n'est pas une psychothérapie...L'ethnopsychiatrie au Centre Georges Devereux », *Le livre noir de la psychanalyse*, *op cit.*, p.797.

L'altérité n'est donc pas la bienvenue dans un dispositif qui vise plutôt la conformité :

« S'il nous arrive de nous montrer compétents, certains énoncés peuvent mettre toute l'assistance d'accord, tout comme la discussion de la signification d'un mot ou celle d'un proverbe peut mettre d'accord tous les locuteurs d'une même langue »⁴⁸⁹.

Est-ce parce que T. Nathan pense que « *très peu d'hommes sont capables d'une pensée autonome* »⁴⁹⁰ qu'il défend l'effet massifiant de son dispositif ? Cette autonomie en tous cas il la rejette pour une théorie de l'influence dont il admet que l'objectif vise la modification de l'autre : « *La seule discipline scientifiquement défendable serait, si l'on me pardonne ce barbarisme, une influençologie qui aurait pour objet d'analyser les différentes procédures de modification de l'autre* »⁴⁹¹. Mais cette modification de l'autre, il l'attribue également à la psychanalyse dont il dit que nous savons pertinemment que c'est précisément ce qu'elle vise⁴⁹² et à la psychothérapie qui serait : « *destinées à modifier les personnes, les groupes et les situations à partir d'une procédure technique* »⁴⁹³.

Ainsi selon Tobie Nathan, « *Les actes et les procédures mises en œuvre par le thérapeute doivent être considérés comme des moyens d'incarner la théorie qui elle, est le véritable levier de l'influence* »⁴⁹⁴.

Pour reprendre les propos de A. Mary, nous voyons bien « *que l'altérité radicale d'un sujet se soutenant du réel de son symptôme (soit ce qui demeure justement incompréhensible et indicible)* », ne peut pas être « *le bienvenu dans un pareil dispositif psychothérapique ? Non, cela reste ou bien refoulé dès l'entrée de la consultation ethno psychiatrique, ou bien traité et soigné, c'est-à-dire dissimulé derrière un écran produit par le dispositif.* »⁴⁹⁵

⁴⁸⁹ Voir à ce propos le site internet du Centre Georges Devereux :

<http://www.ethnopsychiatrie.net/GD_.htm>, consulté en mai 2016.

⁴⁹⁰ Tobie NATHAN, « Tobie Nathan, un sorcier en costume cravate », *Le figaro*, le 16 juin 2010.

⁴⁹¹ Tobie NATHAN, *L'influence qui guérit, op cit.*, p.21.

⁴⁹² *Ibid.* p.68.

⁴⁹³ Voir à ce propos le Blog de Tobie NATHAN <<https://tobienathan.wordpress.com/>>, consulté en mai 2016.

⁴⁹⁴ Tobie NATHAN, *Nous ne sommes pas seuls au monde, les enjeux de l'ethnopsychiatrie, op cit.*, p.115.

⁴⁹⁵ Arthur MARY, *Approche psychanalytique du discours sectaire, op cit.*, p.40.

Cet écran renvoie vers l'illusion d'une identité commune et donc partageable, celle de l'exilé, du migrant, de l'étranger. Mais suivant la pensée de O. Douville, il faut souligner que : « *l'identité ne se conçoit pas sans le rapport avec l'altérité* »⁴⁹⁶, en ce sens que :

« *La référence à la notion d'altérité entend cette dernière de façon double : à la fois comme l'alter, c'est-à-dire le semblable-différent, et comme l'Autre, ici indiqué par un A majuscule afin de désigner ce lieu qui existe avant chacun de nous: le lieu de la langue, du symbolique, de la loi...* »⁴⁹⁷.

Cependant T. Nathan et son dispositif « *enferment les gens dans un cadre identitaire* »⁴⁹⁸ où l'altérité n'a pas sa place. Le sujet est donc englouti dans une masse identifiante qui nuit à son identité réelle. Ainsi, celui qui fait du *Talmud*⁴⁹⁹ un texte psychanalytique⁵⁰⁰, tout en dispensant des techniques magiques, des « *stratégies les plus efficaces* »⁵⁰¹ pour « *rendre l'autre amoureux* »⁵⁰², incite au travers de son approche, qui suppose la maîtrise des pratiques ancestrales, à techniciser un savoir traditionnel pour en extraire une méthode de masse applicable à tous, « *une technique exportable !* »⁵⁰³.

En fin de compte, plus qu'une méthode thérapeutique, T. Nathan n'utilise-t-il pas le courant ethnopsychiatrique comme démonstration de son intarissable savoir sur l'autre ou comme tentative d'affirmer son illusoire pouvoir, car après tout, selon lui, « *être savant et écrivain sont deux manières d'exercer sa volonté de puissance* »⁵⁰⁴. Exerce-t-il dans l'illusion de ne pas être soumis à la castration ou cherche-t-il à traiter son propre exil au travers de celui de ses patients ?

⁴⁹⁶ Olivier DOUVILLE, « Clinique des altérités : enjeux et perspectives aujourd'hui ». Disponible sur <<https://sites.google.com/site/olivierdouvilleofficiel/>>, consulté en mai 2016.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ Daniel SIBONY, « Tous malade de l'exil », *Libération*, 30 janvier 1997, <<http://www.liberation.fr/tribune/1997/>>, consulté en mai 2016.

⁴⁹⁹ Texte fondamental du judaïsme.

⁵⁰⁰ Tobie NATHAN, « Je préfère les esprits à l'inconscient », *op cit.*

⁵⁰¹ Tobie NATHAN, *Philtre d'amour, comment le rendre amoureux ? Comment la rendre amoureuse ?*, Éd Odile Jacob, Paris, 2015.

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ Tobie NATHAN, *L'influence qui guérit*, *op cit.*, p.69.

⁵⁰⁴ Tobie NATHAN, *Qui a tué Arlozoroff ?*, Éd. Poche, 2011.

Chaque publication semble participer à une réflexion qui habite l'auteur et dont il use avec renommée :

« *C'est donc l'articulation de la vie de jeunes gens d'aujourd'hui, pris par une idéologie qui les a capturés, que j'ai regardé au travers du prisme de ma propre jeunesse, où j'ai été moi aussi capturé par une idéologie, une autre, et c'est ce regard croisé en fait, qui m'a fait écrire ce livre* »⁵⁰⁵.

Le discours dont il use pour assujettir l'autre nous interroge sur la fonction que peut avoir la mise en place d'une telle imposture culturelle pour un homme ne tarissant pas de références à propos de sa propre histoire : « *Je bosse avec des patients immigrés depuis toujours : chaque fois que je leur trouve des solutions, j'en trouve à ma propre immigration* »⁵⁰⁶. L'ethnopsychiatrie telle qu'on la connaît aujourd'hui se veut créatrice de solutions culturellement thérapeutiques face aux problématiques occidentales d'immigrations et de mixité culturelle ainsi que des pathologies spécifiques qui en résulteraient et dont les institutions médicales et psychiatriques ne savent que faire. L'ethnopsychiatrie se présente alors comme innovante et salvatrice grâce à une pratique « *culturellement instruite* »⁵⁰⁷ et s'impose comme « *une réponse universelle aux souffrances des immigrés et aux désordres des banlieues* »⁵⁰⁸. Dans une société où le sujet se réfère de plus en plus à un savoir technique et pratique, où les phénomènes de massification écrasent la subjectivité pour produire davantage de conformité, sous couvert d'une pseudo-humanité qui se voudrait ouverte, sociale et communautaire, il n'est pas étonnant que le courant ethnopsychiatrique trouve preneur et séduise les sujets d'un exil qui ne se limite pas aux frontières terrestres et aux appartenances culturelles.

⁵⁰⁵ Tobie NATHAN, « Les âmes errantes, Tobie Nathan à l'écoute des jeunes radicalisés », *op cit.*

⁵⁰⁶ Tobie NATHAN, interviewé sur le site internet « La Croix » <<https://www.la-croix.com/>>, consulté en mai 2016.

⁵⁰⁷ Didier FASSIN, « L'ethnopsychiatrie et ses réseaux. L'influence qui grandit », *Sciences sociales et histoire*, n°35, 1999, p.146-171.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

Éloignons-nous à présent de ces courants modernistes qui délaissent le sujet autant qu'ils lui promettent l'impossible pour interroger le modèle psychiatrique là où il ne semble pas avoir été d'emblée le recours nécessaire face à la folie. Au Vanuatu, la psychiatrie ne date pas du siècle dernier, mais plutôt de l'année dernière... En effet jusqu'alors inexistante sur dans l'archipel, elle vient tout juste de faire son entrée dans la capitale. Un psychiatre Fidjien, le Docteur Jimmy Obed, s'est donc vu attribuer la responsabilité psychiatrique des 270 000 habitants du Vanuatu. Comment se fait-il qu'il fallut autant de temps pour que la psychiatrie apparaisse nécessaire aux institutions médicales vanuataises ? Comment les Nivats ont-ils fait jusqu'à présent sans dispositif ? Et s'ils ont toujours su s'en passer, en ont-ils réellement besoin aujourd'hui ?

II.5. Peut-on se passer de la psychiatrie pour soutenir le sujet ? L'exemple du Vanuatu

André Paradis considère que :

« la folie n'existe que par où on peut la voir et la nommer. Elle ne prend corps que par le regard de celui qui l'observe, que par la compétence et le discours de celui qui la fait signifier. Elle est donc fondamentalement un fait de signification, et par conséquent un fait de culture »⁵⁰⁹.

Est-ce à partir de ce postulat que nous devons interroger la question de la folie au Vanuatu ? Folie qui semble absente de cette culture et dont on ne trouve aucune représentation ni aucun mot pour la désigner. Le Vanuatu doit-il être considéré comme un « cas à part » ou cette folie sans nom est-elle soutenue différemment par la culture qui l'entoure ? Nous pouvons supposer que la folie serait une forme de manifestation des déviances d'une société donnée et que, de ce fait, elle apparaît lorsque la communauté ne parvient plus à la réguler et à la soutenir collectivement. Ce qui laisse à penser que le Vanuatu gère sa folie autrement. Et qu'il constitue peut-être un modèle à part grâce à son imposant cadre traditionnel.

Il existe peu de centres de soins au Vanuatu. Seulement quelques hôpitaux ou cliniques, souvent privés, et où quelques spécialités ne sont jamais représentées. Certaines îles n'ont aucun accès aux soins modernes et leurs habitants sont contraints de rejoindre la capitale en cas de besoin. Mais la médecine traditionnelle tient toujours une place d'exception dans la culture Nivat. Malmenée à cause de l'importation de la religion chrétienne et de la pensée occidentale, la médecine traditionnelle a dû pendant quelques temps se ranger du côté de la clandestinité afin de pouvoir survivre aux conséquences de la colonisation. Les guérisseurs sont appelés *Kleva man*. Pour leurs soins ils utilisent les plantes curatives, les minéraux ou les animaux. La magie au travers des rites peut également être pratiquée afin de faire communiquer les mondes du visible et de l'invisible, des vivants et des défunts. La magie blanche est utilisée à des fins positives, qu'il s'agisse de guérison ou de protection, par les *Kleva Man*, tandis que la magie noire est plutôt tournée vers des sorts maléfiques et pratiquée par des sorciers⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ André PARADIS Paradis, « *Ethnie et folie : visages pluriels de l'anormalité* », *op cit.* p.13.

⁵¹⁰ Ambrym est une île de l'archipel réputée pour sa pratique de la magie noire. L'île est considérée comme envahit d'esprits errants ou malveillants.

Cependant, ces soins se concentrent davantage sur des troubles organiques que psychiques. En effet, la folie ne semble pas faire partie des troubles que peuvent rencontrer les nivats. L'action des esprits ne va pas dans le sens d'une contamination de la pensée, mais plutôt vers une altération des fonctions organiques. Une étude faite en 1984 sur les médecines traditionnelles et les soins de santé primaire⁵¹¹ décrit les différentes maladies recensées au Vanuatu et traitées de façon traditionnelle. Dans le chapitre « Maladies non identifiées » on trouve les maladies dites « énigmatiques ». Est ainsi évoquée la maladie NONPCE qui serait causée par l'intervention d'un fantôme et provoquerait « *des problèmes de comportement* »⁵¹² nommés *hed i kranki* en bichlamar, traduit par « *la tête est folle, anormale* »⁵¹³. Il est précisé dans ce passage que ces éléments « *restent insuffisants pour conclure* »⁵¹⁴. Ce symptôme *hed i kankri* se retrouve également dans la maladie du *Kava*, qui correspond à une surconsommation de la plante du même nom et dont les effets seraient similaires sans que la responsabilité soit attribuée à un esprit.

De nos jours, la folie semble plus prise en compte, sans toutefois être représentée sur toutes les îles de l'archipel. En dehors de la capitale, Port-Vila, c'est comme si la folie n'existait pas. Les habitants de la tribu des *Imaios*⁵¹⁵ sur l'île de Tanna par exemple ont été fort surpris lorsque je les interrogeais sur cette question car ce mot ne les renvoyait vers aucune représentation. Pour les *Imaios*, comme pour la majorité des Nivats, le mot « folie » ne renvoie à rien, mais comment en parler alors sans risquer de transmettre le lot de nos représentations occidentalisées ? Faut-il réellement le faire ? Et dans quel but ? Au-delà de la curiosité que le désir du psychologue chercheur peut susciter, nous devons nous interroger sur la nécessité de faire entendre à l'autre quelque chose de notre propre culture, dont il a su se passer et qui ne lui appartient donc pas. Ceci dit, même en tentant d'expliquer la chose, le concept de folie est resté énigmatique dans la tribu des *Imaios*. La réponse la plus proche de nos perceptions occidentales fut la suivante : lorsqu'un membre de la tribu adopte soudainement un comportement étrange ou du moins différent de ce qu'il est d'ordinaire, si cela vient à inquiéter le reste du clan, alors celui-ci sera mis à l'écart du village. Attaché ou enfermé dans une petite cabane de fortune mise à disposition dans la jungle, on lui rendra visite chaque jour afin de voir si son comportement se rétablit.

⁵¹¹ P. CABALION, « Médecines traditionnelles et soins de santé primaire : association du développement sépare ? », Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-mer Mission de Port-Vila, Vanuatu, 1984.

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ Voir à ce propos annexes p.354-355.

Si cela persiste, on le frappe à l'aide d'un bâton afin qu'il retrouve un comportement adapté à la communauté. Au-delà de cette réaction, aucune interrogation ne vient soulever la question de l'anormalité ainsi que de sa cause. Les nivats ne cherchent pas à mettre du sens sur ce que nous nommons « maladie ». Malgré la pensée animiste qui domine les tribus des îles, face à la folie, aucune causalité ne sera attribuée à des mauvais esprits ou aux effets d'un sort maléfique. La folie n'étant pas nommée et ne se voyant attribuer aucune causalité spécifique, elle se dissout dans le prisme de l'Autre culturel et ne se matérialise pas dans le regard de celui qui ne peut l'observer. L'île de Tanna fut riche en découvertes et sortant un peu de la jungle pour rejoindre la côte, je rencontrais une sœur catholique d'origine sénégalaise au dispensaire du village de Lamlu. Cette sœur qui veille sur les patients du dispensaire depuis plusieurs années maintenant, s'amusait de savoir que j'étais psychologue et que j'avais vécu au Sénégal. Elle me dit immédiatement : « *Tu as vu ici c'est complètement différent de Dakar ! Il n'y a pas de fous dans les rues !* ». Cette comparaison avec le Sénégal qui faisait partie de mes terrains de recherche ne put que me réjouir et l'expérience de cette sœur qui connaissait les deux pays et les deux cultures soutint la réflexion sur la folie des uns face à celle des autres. Elle n'avait pas de réponse à apporter car elle n'avait pas de questionnement par rapport à cela. Elle se contentait de remarquer « *qu'ici au Vanuatu, il n'y a pas de folie* ».

Avant mon arrivée, Pascal Guillet, directeur de Ecotours Vanuatu⁵¹⁶ m'avait prévenu qu'ici au Vanuatu, à la différence de l'Occident, les gens ne se posent pas beaucoup de questions existentielles. Il m'avait mise en garde, en me disant que si je posais trop ou que je me montrais trop sur certains sujets, les nivats risquaient de trouver mon attitude très étrange.

Ce rapport à la folie s'est retrouvé dans le nord du Vanuatu, dans la province de Torba. Cette partie de l'archipel semble parfois coupée du reste tant elle demeure traditionnelle et sauvage. On n'y trouve ni route, ni hôpital, ni magasin. Les lignes téléphoniques sont la plupart du temps indisponibles et les quelques aéroports disponibles sont en fait de courtes pistes de brousse qui, si elles ne sont pas entretenues par les villageois peuvent rester fermées durant plusieurs semaines, isolant ainsi les habitants du reste du monde.

⁵¹⁶ Voir à ce propos annexe p.343.

Après avoir passé plusieurs jours dans un dispensaire⁵¹⁷ de l'île de Gaua, auprès d'un médecin généraliste Australien, également pasteur rattaché à l'église Adventiste⁵¹⁸, je dû à nouveau constater que la folie n'était pas au rendez-vous. Ce médecin, baptisé par les locaux le *flying doctor*⁵¹⁹, a installé il y a douze ans sur la piste d'atterrissage de l'île de Gaua un dispensaire qui accueille les malades de la province de Torba. À l'aide de son petit avion, il circule d'île en île afin de visiter les villages et les tribus dans le but de leur apporter quelques soins médicaux. Lorsque cela est nécessaire, il utilise son avion comme une ambulance afin de ramener les patients au dispensaire afin qu'ils y séjournent le temps de leur guérison. Son dispensaire est équipé de dortoirs avec douches et sanitaires, d'une pharmacie, d'une salle de consultation ainsi que d'un bloc opératoire. L'ensemble est plutôt vétuste mais suffit aux besoins de la population qui, sans l'aide de ce médecin et de ses infirmières, serait démunie face à certaines problématiques qui ne semblent pas pouvoir s'en remettre au savoir des guérisseurs traditionnels. Accompagner ce médecin durant ses visites sur les îles, ainsi qu'au quotidien dans le dispensaire, a permis de questionner une nouvelle fois ce rapport à la folie et de se heurter à nouveau à la perplexité des locaux, avec lesquels je ressentais clairement la sensation à ce moment précis de ne pas parler le même langage. Lors d'une visite sur une toute petite île, une habitante vint m'interroger après qu'on lui ait dit que j'étais un *doctor ding ding* (à traduire en langue locale par « le docteur de la tête »). C'est ainsi que fut nommée à force de faire tourner mon doigt à côté de ma tête en essayant d'expliquer en quoi consistait mon métier de psychologue. Cette dame d'un certain âge m'expliqua s'occuper seule de son petit-fils de dix-sept ans, la mère étant partie travailler sur une île plus développée. Elle me dit alors que ce dernier manifestait un comportement différent des autres enfants, et ce depuis toujours. Il ne s'exprimait qu'au travers des cris, des coups, et des morsures qu'il infligeait aux autres membres du village. Sa grand-mère m'expliquait devoir chaque jour lui réapprendre les gestes du quotidien comme s'habiller ou tenir ses couverts. Ces comportements violents et atypiques n'avaient été mis sur le compte d'aucune croyance traditionnelle, d'aucune folie, ni d'aucune maladie spécifique. Notre pensée occidentale y soupçonnerait peut-être une pathologie autistique ou neurologique, mais dans ce village la question du sens ne se posait pas.

⁵¹⁷ Voir à ce propos annexes p.347-353.

⁵¹⁸ Courant protestant.

⁵¹⁹ Traduction : le médecin volant.

La demande de la grand-mère était d'ailleurs simple, celle-ci souhaitait s'assurer qu'en répétant les mêmes gestes au quotidien et en le traitant comme n'importe quel autre enfant c'est-à-dire en le grondant quand il fallait, mais en le sollicitant toujours de nouveau pour qu'il prenne part à la vie du village et aux jeux des autres enfants, elle adoptait la bonne attitude. Sa préoccupation se centrait sur l'éducation et le bien-être de cet enfant différent des autres et non sur les soins à lui apporter, puisque ses agissements n'étaient pas assimilés à un trouble quelconque. Cette rencontre fut la seule de ce type. Tous les échanges que je pus avoir avec d'autres villages ou avec le *flying Doctor* et son équipe infirmière, ne permirent pas de faire quelques hypothèses sur la folie nivat, si ce n'est par l'observation de son absence ou de sa dissimulation.

Notons que le mot « folie » n'a aucune traduction en bislama, ni dans les autres dialectes. Et le mot anglais ou français ne renvoie à aucune représentation pour la majorité des Nivats. Si nous pouvons dire que la folie n'existe pas au Vanuatu, c'est parce qu'elle n'est pas nommée. Pour reprendre le propos d'A. Paradis, « *la folie n'existe que par là où on peut la voir et la nommer* »⁵²⁰, c'est-à-dire que si elle reste innommée, elle demeure donc inexistante, ou du moins diluée dans les représentations collectives et donc soutenue culturellement, sans passer la frontière du pathologique.

D'autres rencontres ont étayé ces réflexions, notamment celles faites sur l'île d'Éfaté, là où siège la capitale du Vanuatu, Port-Vila et où j'ai eu l'occasion de rencontrer plusieurs médecins et infirmiers à l'hôpital public de Port Vila ainsi que dans des cliniques privées. J'ai passé un peu de temps avec le Dr Jimmy Obed, seul psychiatre du Vanuatu, formé aux Fidji et installé depuis moins d'un an⁵²¹ dans le tout nouveau service de psychiatrie de l'hôpital public⁵²². Ce service constitue le seul lieu dédié à la prise en charge de la maladie mentale au Vanuatu et ne peut accueillir qu'un seul patient à la fois. Cependant le Dr Obed nous indiquait que le service reste malgré tout souvent vide. Pour lui la raison est simple : il y a très peu de maladies mentales au Vanuatu. Il fit tout de même la remarque que depuis quelques années, le Vanuatu connaissait un accroissement considérable de pathologies « occidentales ».

⁵²⁰ André PARADIS, « Ethnie et folie : visages pluriels de l'anormalité », *op cit.*

⁵²¹ À l'époque où je l'ai rencontré, soit en juin 2017.

⁵²² Voir à ce propos annexe p.360-361.

Selon ce psychiatre, la population n'est pas encore suffisamment renseignée pour motiver des hospitalisations dans le service, c'est pourquoi celui-ci se rend deux jours par semaine à la rencontre des habitants des villages de l'île d'Éfaté afin de faire de « la prévention et de l'information » sur la maladie mentale. Mais en informant et en nommant, ne risque-t-on pas de créer la pathologie redoutée ?

D'autres rencontres, comme celles avec le conseiller de coopération et d'action culturelle de l'ambassade de France⁵²³, un responsable de projets de l'OMS, ainsi que le ministre de la santé⁵²⁴, Monsieur Jérôme Ludvaune⁵²⁵, m'ont appris que quelques projets à propos des soins en santé mentale sont en cours de développement. Leur intérêt pour une collaboration entre la France et le Vanuatu s'est facilement fait entendre durant nos échanges.

Ne sommes-nous pas à la veille d'un tournant dans l'histoire du Vanuatu qui jusque-là semblait immunisé contre la folie telle que l'Occident la décrit ?

MK. Tabani avance que le maintien et la mise en pratique de la tradition représente au Vanuatu la « *structure essentielle de la vie mentale et sociale* »⁵²⁶. Compte tenu de ce que nous évoquions en première partie de cette recherche, il semble envisageable que la stabilité psychique de la population Nivatienne tienne en grande partie au rapport que celle-ci entretient avec sa coutume et la contenance symbolique de celle-ci. Mais en tentant de répondre à ces questions que notre pensée occidentalise se pose, nous prenons le risque de donner une consistance à quelque chose qui jusqu'alors n'en avait pas ? Ne serait-ce pas au travers du regard de l'autre modernisé et médicalisé que la folie vanuataise risque d'apparaître, détachée du cadre de la culture et des traditions, pour contaminer progressivement l'esprit de la population nivat d'un trouble qui n'a de sens que dans notre langage ?

⁵²³ Voir à ce propos annexe p.341.

⁵²⁴ Voir à ce propos annexe p.342.

⁵²⁵ En février 2018 le ministre de la santé a changé, c'est à présent Monsieur Shedrack qui occupe cette fonction.

⁵²⁶ Mark Kurt TABANI, *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu – Traditionalisme et édification nationale, op cit.*

POUR LA FOLIE DE CONCLURE

La folie, en définitive, n'est maladie que si on la désigne ainsi. Elle dépend des normes que la culture peut induire et il serait réducteur de l'assimiler d'emblée à l'anormalité ou à la pathologie. Elle se manifeste en réponse au mal-être qu'une société peut éprouver lorsque ses ancrages symboliques se voient bousculés par l'ambition de nouveaux discours avides de progrès. La partie qui suit se penche sur quatre rencontres faites aux quatre coins du monde. Ces personnages habités par une folie manifeste et subjective ont pour particularité de venir témoigner de la singularité de celle-ci qui, se marie aux folies collectives du discours contemporain. La majorité ayant su maintenir leur excentricité en dehors de la contention psychiatrique dessinent l'esquisse d'une folie inventive qui leur garantit une place en le monde.

PARTIE III

LES INVENTIONS DU SUJET CONTEMPORAIN

QUE RESTE-T-IL DE LEURS DÉSIRS ?

*"Si vous en avez un seul qui croit être le fils de Dieu,
qui est crucifié pour les péchés du monde, et compagnie, c'est un dingue.*

*S'il arrive à ce qu'il y en ait douze qui le croient,
il n'y a aucune raison que la terre entière ne s'y mette pas"⁵²⁷*

Jacques-Alain MILLER

⁵²⁷ Jacques Alain Miller "L'invention psychotique", *Quarto* n°80/81, Janvier 2004, p.13.

POUR INTRODUIRE LA CLINIQUE

Quatre cas cliniques seront présentés dans cette partie. Ils sont au fondement de ce travail de thèse qui est né au carrefour de ces rencontres singulières. La première rencontre remonte à mes années universitaires, lors d'un stage à Dakar. Ce fut ma première expérience avec la psychiatrie et elle fut colorée par la richesse de la culture sénégalaise. J'y rencontrai Dofe, jeune homme sénégalais ayant vécu en France, pris dans le déchaînement d'une folie mystique qui se déploie sous la menace du déracinement culturel. Vint ensuite Icaro, chaman des temps modernes dont la psychose ne fut jamais rattrapée par la psychiatrie et dont je fis la rencontre en Amazonie péruvienne. Puis mon travail en tant que psychologue dans un service de cancérologie à l'hôpital me permit de faire deux rencontres supplémentaires : Mme L et Mme A, toutes deux contaminées par un ravage maternel qui déterminera les coordonnées de leur univers psychotique. Un univers dans lequel il leur faudra sans cesse inventer de nouvelles parades face à un Autre abusif.

Comment ces sujets inscrit sous le signe de la psychose, trouvent-ils à inscrire leur folie singulière dans celle plus répandue du lien social contemporain ? À quelles inventions peuvent-ils avoir recours pour maintenir leur subjectivité à flot en s'arrimant à un ordre leur garantissant une place dans ce nouveau monde. Un monde où la technique devient maîtresse d'un discours désinvesti du symbolique. Nous verrons comment chacun, tour à tour, tentera de localiser sa jouissance débordante dans un ailleurs spirituel qui lui promet une restauration symbolique via de nouvelles formes de sacralité. Et comment par le recours aux croyances et aux cultures de l'autre, ils essayeront de s'arrimer à un nouvel ordre symbolique. Face aux mauvaises rencontres avec le Réel, chacun de ces sujets aura eu recours à sa propre création pour appareiller sa jouissance. Le trait qui les rassemble pourtant est que tous, des quatre coins du monde, feront la rencontre du discours post-traditionnel et s'en saisiront pour se ré-inventer à la lumière des productions du lien social contemporain.

Chez Dofe qui porte en lui la trace d'une culture ancrée dans le sacré et le traditionnel, cet usage se différencie de celui des autres. C'est lorsqu'il rencontre la culture de l'Autre de la modernité, que son équilibre se dissout. Le cadre qu'il maintient grâce à ses croyances et à sa culture ne résiste pas aux innovations post-modernes vers lesquelles sa famille l'encourage à se diriger, principalement lorsqu'il se confronte aux énigmes que représentent pour lui l'amour, la sexualité et la paternité. Le recours à ses traditions apparaît alors comme la seule issue face à ce conflit culturel. Icaro, Mme L et Mme A, chacun à leur manière, se dirigeront vers le discours post-traditionnel dans l'espoir d'y trouver un recours face au réel qui les assaillent. En tentant de s'approprier les croyances d'un Autre culturel, ils pourront fixer leur jouissance sur des signifiants qui pourront compenser l'absence de métaphorisation qui les caractérise et les raccorder à une logique désirante qui se réalisera dans le champ de l'imaginaire. Dans la névrose, le désir se soutenant de l'extraction de l'objet a est indissociable du rapport que le sujet entretient avec son manque et sa castration. Ce manque structural lui permet de s'inscrire dans l'ordre symbolique que constitue le langage. Dans la psychose, le sujet en conservant son objet a n'accède pas à ce manque et son désir ne se réalise de ce fait pas dans le champ du symbolique. Il se raccorde alors dans le domaine de l'imaginaire par la voie du délire : « *Nous avons fait une très grande distinction fondamentale entre la réalisation du désir refoulé sur le plan symbolique dans la névrose, et sur le plan imaginaire dans la psychose.* »⁵²⁸

Mais toute la folie du lien social contemporain réside dans le fait d'avoir su mettre en place un dispositif techno-scientifique capable d'anéantir la capacité du sujet à désirer. Ces croyances et ces objets sacrés venus d'ailleurs par lesquels le sujet est séduit lui laissent croire qu'il parviendra à renouer avec son désir et à faire-valoir un nouvel ordre symbolique. Mais la machine capitaliste, en instrumentalisant ces aspirations, technicise cette sacralité et berne le sujet qui se laisse entraîner dans une conspiration imaginaire qui au-delà du clivage entre la tradition et de la modernité produit un nouveau type de savoir post-traditionnel.

N.B : Toutes les citations en italique et entre guillemets, si elles ne sont pas référencées en note de bas de page, sont les mots employés par les patients concernés.

⁵²⁸ Jacques LACAN, *Séminaire III - Les Psychoses*, op cit., p. 191.

Dofe, une folie culturelle

Le religieux fou

Dofe⁵²⁹ est un jeune homme sénégalais, d'ethnie Wolof et de religion musulmane. Je le rencontre en 2012, à l'occasion d'un stage à la clinique psychiatrique pour adulte Moussa Diop de l'hôpital de Fann à Dakar (Sénégal). Autrefois enseignant d'informatique, il se trouve à présent sans emploi en raison des troubles qui l'ont conduit jusqu'à une hospitalisation psychiatrique. Cette hospitalisation survient à la suite de plusieurs épisodes délirants. La famille ayant d'abord tenté une prise en charge traditionnelle, auprès d'un marabout, se résigne finalement à solliciter l'aide du corps médical.

Dofe a une allure soignée, il aime se vêtir selon les tendances actuelles et s'exprime parfaitement en français. Il est instruit et curieux de ce qu'il découvre au fil de ses rencontres. Son ordinateur et sa guitare ne le quittent jamais, agrémentant son image de jeune homme *branché*. Venant d'une famille aisée financièrement, Dofe a pu recevoir une éducation alliant les valeurs traditionnelles aux objets de la modernité. Ses apprentissages teintés d'occidentalisme l'ont conduit à adopter un mode de vie hétéroclite où marabout et réseaux sociaux cohabitent avec les mêmes égards.

La première fois que je le rencontre dans le service, un quiproquo s'installe quelques instants avant que je comprenne qu'il s'agit du patient que l'équipe me désigna un peu plus tôt dans la journée sous l'expression du « *religieux fou* ».

L'assomption psychotique

Troisième d'une fratrie de quatre enfants, Dofe grandit à Dakar au sein d'une famille monogame. Son père exerce un métier qui le contraint à s'absenter la majorité du temps, et ce depuis l'enfance de Dofe « *Il revient de temps en temps pour les vacances* ». Actuellement, il se trouve en Guinée Équatoriale pour une période indéterminée. On ressent dans le discours de Dofe la mise à distance d'un père absorbé par le travail, qui « *a fait du mieux qu'il a pu* », mais sans parvenir à nouer de solides liens affectifs. Cependant l'activité professionnelle du père est très lucrative et permet à la famille de vivre aisément, s'entourant d'une technologie peu courante au Sénégal.

⁵²⁹ *Dofe* se traduit en Wolof par « le fou ». Ce terme n'est pas rattaché exclusivement à la psychiatrie, mais sert à désigner de façon plus banale tout individu adoptant un comportement inhabituel.

Bon élève, Dofe réalise un parcours scolaire sans anomalie. Sa mère notera qu'il ne faisait jamais ses devoirs et ne révisait jamais ses leçons, son apprentissage se faisant directement en classe, à l'écoute de ses professeurs. Il obtient un bac scientifique avec une mention et décide à la suite de cela de partir étudier en France. À l'âge de vingt-quatre ans, il est diplômé ingénieur informaticien à Bordeaux et entame un stage durant l'été 2009 qui se soldera par une première crise délirante.

Ce premier pas dans la vie professionnelle renvoie Dofe à l'image d'un père toujours absent. Il explique souffrir de cette dynamique familiale où tout le monde part travailler à l'étranger. Selon lui, la famille devrait rester unie et partager le même espace de vie suivant la logique de la vie communautaire sénégalaise. Il décrit sa famille comme très individualiste, rejetant la cause de ce manque de communication sur les tendances des uns et des autres à s'expatrier à l'étranger. En démarrant à son tour une activité professionnelle dans un pays étranger, Dofe se trouve saisi par l'identification à une image paternelle défaillante qui vient rompre l'organisation symbolique que lui conférait la structure sociale sénégalaise. Dans un élan de folie, il frappe le frère d'une étudiante dont il pense s'être amouraché. Cette agression lui vaudra deux semaines d'hospitalisation. Dans l'après coup, il ne comprend pas son geste et se souvient seulement de cette impression de perte de contrôle qu'il a ressenti au niveau de son corps. Ce corps qu'il qualifie alors « *d'incontrôlable* » apparaît comme scindé de son esprit, marquant l'entrée dans une schizophrénie qui n'aura de cesse de le tourmenter.

À la suite de cet événement, Dofe concentre son intérêt sur sa spiritualité. Il se met en quête d'un Autre auquel se brancher pour structurer sa pensée. Il s'empare de toutes les lectures religieuses qu'il trouve et se gave de cet enseignement qui le déconnecte de tout le reste de son environnement. Seule la religion semble à présent mériter son attention : « *Le problème c'est plus dans l'environnement dans lequel j'évolue [...] J'ai un grand problème d'organisation de mon temps et de mon esprit* », mais sa pensée s'emballe au fil de ces nouvelles réflexions qui le submergent. C'est dans ce contexte là que Dofe décide de rentrer au Sénégal. Il espère ainsi s'apaiser en retrouvant ses repères traditionnels.

Cela fonctionne un temps. Il trouve un emploi à Saint Louis, au nord de Dakar, où il fait la rencontre d'Adama, qu'il épousera religieusement un an plus tard au Sénégal. Seulement Adama est aussi issue d'une famille ouverte sur le monde contemporain. Loin de coller aux représentations sociales traditionnelles de la femme sénégalaise, elle poursuit un doctorat au Canada où elle doit encore séjourner deux ans et demi avant l'obtention de son diplôme.

Le père de Dofe encourage celui-ci à rejoindre Adama au Canada et propose une aide financière à laquelle Dofe s'oppose, jugeant cette dépense inutile « *pourquoi dépenser autant d'argent ?* ». Dofe insiste sur sa volonté de demeurer dans son pays natal. Le déracinement que causerait son départ vers le Canada bouleverserait cet équilibre qu'il peine à maintenir et qui se doit d'être rattaché à un cadre culturel qui se soutient de sa dimension symbolique.

Cette intervention paternelle vient à nouveau révéler la forclusion de Dofe qui par une soirée pluvieuse s'enfuit de chez lui et se rend à la mosquée rejoindre *un Père* qui lui apporte plus de consistance que son géniteur. Le délire prend alors le pas sur son raisonnement avec « *l'impression que mon jugement dernier avait sonné, et que je devais me repentir immédiatement en me noyant [...] Les idées qui s'imposaient à moi et qui me demandaient de me noyer* ». Il se jette alors dans une profonde flaque de boue où il maintient sa tête jusqu'à perdre connaissance. Cet épisode conduit Dofe chez le marabout de la famille. Il entame une série de rituels traditionnels visant à rétablir son équilibre psychique. La religion lui apparaissant toujours indispensable dans son quotidien, il s'y réfugie à nouveau et découvre par le biais de quelques rencontres hasardeuses « *une autre voie religieuse : la foi bahaïe* ». Affichant son nouvel intérêt pour cette religion abrahamique et monothéiste qui proclame l'unité spirituelle de l'humanité, Dofe entre en conflit avec son père qui n'accepte pas cette nouvelle croyance.

Lors de nos rencontres à l'hôpital il insistera sur son ambivalence entre le bahaïsme et l'Islam. Ne sachant auquel se raccorder, il demeure dans un va-et-vient inconsistant entre les deux courants, critiquant le caractère « *soumissif* » de l'Islam qui demeure pour autant sa principale référence symbolique, et interrogeant la volupté du bahaïsme qui lui promet une complétude spirituelle sans limite⁵³⁰. L'incident survenu à la mosquée provoque le retour précipité d'Adama, qui lui fait alors part de son souhait d'abandonner sa thèse pour rentrer vivre auprès de lui au Sénégal et fonder une famille. Cette demande d'enfant angoisse Dofe qui presse le départ de son épouse pour qu'elle retourne à ses études. Il reconnaît son attitude ambivalente à l'égard d'Adama qu'il repousse constamment. Il avoue se sentir soulagé lorsqu'elle se trouve au Canada car ne pense pas être en mesure de devenir père pour le moment. D'un autre côté sa réaction lui fait éprouver des regrets qui peu à peu envahissent sa pensée.

⁵³⁰ Le bahaïsme bien que peu connu est un mouvement religieux que l'on retrouve dans de nombreux pays, rassemblant des adeptes aux cultures variées sous l'idéologie de l'unité spirituelle.

Quelques jours après le départ d'Adama, la mère de Dofe constate qu'il sourit sans raison apparente. Pour justifier cet enjouement, Dofe explique « *j'ai passé toute ma vie à chercher la foi, alors qu'elle est là dans mon cœur* ». Sa mère lui propose alors de l'accompagner à la salle de sport pour se changer les idées, mais à peine arrivé Dofe se laisse entraîner dans une exaltation sans limite hurlant à tout va « *j'ai retrouvé la femme que j'aime, il faut que tout le monde le sache !* ».

Il expliquera par la suite que cette séance de sport était une mise en scène pour le guider vers quelque chose de bien précis :

« Au sport on s'est mis en cercle, j'ai alors cru que ça représentait un ovule et que moi j'étais le spermatozoïde, donc j'ai voulu crier que j'avais trouvé mon âme sœur. C'est à ce moment-là que j'ai compris ce que pouvait ressentir un spermatozoïde privé de la vie [...] J'avais l'impression que les gens savaient ce qui se passait dans ma tête, ils savaient ce que je faisais ».

Lors de cet épisode, Dofe focalise son attention sur une jeune fille assise en face de lui, la prenant pour son âme sœur. Il lui crie sa passion devant tout le groupe et s'évertue à faire entendre à sa mère que « *ma femme c'est Tairé, c'est un bijou que Dieu m'a donné, Adama c'est moi qui l'ai cherchée* ». Devant ces propos, sa mère décide de l'emmener dès le lendemain à l'hôpital Fann. En cette veille d'hospitalisation Dofe reste éveillé toute la nuit, faisant les cent pas et questionnant sa mère sans relâche « *Comment as-tu rencontré papa ? Je cherchais la lumière et elle est là sous mes yeux, j'ai trop de péchés, je ne peux pas dormir* ». Le lendemain matin, il sort à l'insu de sa mère et se réfugie dans un centre bahaïe. Lorsqu'il est retrouvé il annonce avoir un message à délivrer. Il rentre alors au domicile familial et s'empare d'un sac où il range ses livres Bahaï et son Coran, puis s'adressant à sa famille « *Je ne veux plus rester ici, je dois partir, c'est pas ma place ici, j'ai trouvé ma voie, je suis un prophète, j'ai pour mission d'unifier le monde, je vais chercher ma femme* ». Il ordonne alors à sa mère d'appeler Adama au Canada. Celle-ci ne s'exécutant pas il force tous les membres de sa famille présents à s'asseoir et les menace de les transformer en grains grâce à une bague qu'il porte. La mère parvient discrètement à appeler le SAMU qui conduira de force Dofe à l'hôpital.

Divine forclusion

La clinique psychanalytique a pu mettre en évidence que la rencontre sexuelle et la confrontation à la paternité sont des causes d'entrée dans la psychose. La forclusion de la fonction du Nom-du-père n'apparaît en tant que telle que lors du déclenchement de la crise. Son altération n'est rendue visible qu'à partir du moment où le sujet veut s'appuyer sur son contenu. Or, on constate que la première décompensation de Dofe survient alors qu'il se trouve en France, à la suite d'une dispute relative à une jeune fille dont il se dit amoureux et alors qu'il incarne imaginativement une place le renvoyant à l'image du père expatrié de la scène symbolique. La seconde crise se déclare peu de temps après son engagement matrimonial auprès de sa nouvelle compagne, alors que le père de Dofe intervient pour soutenir financièrement un projet interprété comme un arrachement symbolique. Les signifiants qui font tenir Dofe, ayant attiré à ses croyances et à ses traditions, il paraît périlleux d'envisager leur abandon au profit d'un nouveau terrain culturel. La dernière crise, qui entraîne son hospitalisation, survient suite à la confrontation avec la paternité à laquelle Dofe fait face lorsqu'Adama lui exprime son désir d'enfant. Cet appel à une fonction paternelle révèle l'absence d'inscription de cette même fonction pour le sujet psychotique, plongeant Dofe dans une nouvelle tourmente. Son délire s'étayera d'ailleurs sur la représentation de la fécondation d'un ovule par un spermatozoïde auquel il s'identifie. Lors de son hospitalisation, Dofe exprimera ses regrets concernant Adama, pensant lui avoir causé beaucoup de souffrance « *Je lui ai fait beaucoup de mal, en prenant du cannabis, en lui faisant prendre des pilules pour ne pas avoir d'enfant, en la poussant à partir au Canada* ». Il est à présent convaincu de vouloir fonder une famille avec elle au Sénégal « *C'est comme si j'ai passé l'éternité à chercher quelque chose que j'avais déjà sous les yeux* », expliquant que c'est Dieu qui lui a permis de prendre conscience de cela. « *Il manque mon âme sœur pour être heureux, et mon âme sœur c'est Adama* ». Son amour qu'il s'adresse à Adama, ou à Taïré apparaît toujours figé dans une révélation de complémentarité. Il cherche une partenaire qui le complète et tente de faire exister le rapport sexuel là où un névrosé soutiendrait le non rapport.

L'amour dans la psychose demeure lié à la figure de l'Idéal du Moi du sujet qui vient se substituer à l'autre réel qui se voit alors réduit à une figure idéale. Dofe, au travers d'Adama ou de Taïré, aime un idéal qu'il substitue à la réalité du partenaire. Finalement il se tourne vers un Autre divin qui peut lui garantir cette complétude à laquelle il aspire.

Après une semaine d'hospitalisation, Dofé dit se sentir instable, surtout au niveau de son esprit « *je cherche l'équilibre* ». Il a l'impression de ne pas pouvoir s'investir dans quelque chose « *C'est comme si mon cœur se balance entre plusieurs choses* ». Il croit avoir blessé beaucoup de gens autour de lui, avoir mal agi et a dans l'idée qu'il doit à présent « *se repentir de tous ses péchés* » :

« *J'ai pas mal de choses à me repentir [...] J'ai l'impression que le jour de mon jugement est arrivé, quand j'allume la télé je vois des signes qui me disent quoi faire ; revenir au Sénégal, épouser Adama. [...] Maintenant il y a des signes partout, [en parlant des émeutes concernant les élections présidentielles de 2012], ces messages me disent que le monde est mon esprit et que je dois calmer tout ça et prendre les bonnes décisions* ».

Ces signes lui sont envoyés par la télévision qui, en lui montrant certaines images, décrit ce qu'il ressent « *Le monde est le reflet de mon esprit ou mon esprit est le reflet du monde* ». Cette expression montre que l'altération de la fonction symbolique entraîne le foisonnement de l'axe imaginaire. Dans la névrose, la partie de la réalité que le sujet n'a pas pu affronter est conservée secrètement dans l'inconscient. Le refoulé réapparaît alors là où il a été refoulé, dans le symbolique sous le masque symptomatique. Dans la psychose, le refoulé réapparaît dans un autre lieu, dans l'imaginaire et sans masque. C'est ce qui fait dire à Lacan dans son séminaire sur les psychoses que « *le psychotique est un témoin, sinon un martyr de l'inconscient* »⁵³¹ au sens où il témoigne à ciel ouvert de l'existence de l'inconscient.

Ses propos sont marqués par le clivage de sa pensée, l'amour, la haine, la vie, la mort, des questions existentielles retiennent son attention et font l'objet de poèmes et de schémas en tous genres.

Dofé ne s'est jamais plu à l'hôpital ; depuis son arrivée il n'a cessé de réclamer son autorisation de sortie. Les entretiens avec les psychiatres lui sont pénibles, il les perçoit comme de véritables « *interrogatoires* », se plaignant du nombre de questions dont il se voit affligé. Il supporte mal le système de pensée des psychiatres qui se pose comme une science de son délire. Lors de sa deuxième semaine d'hospitalisation, on note un changement dans son discours. Il semble avoir pris conscience du caractère atypique de sa pensée, et de son exagération concernant ses convictions religieuses. Il apparaît plus calme et réfléchi et envisage de reprendre son ancien métier d'enseignant d'informatique et de publier des textes qu'il a écrit sur la religion.

⁵³¹ LACAN, *Séminaire livre III, les psychoses, op cit.* p.149.

Ce changement de position lui vaudra une rapide sortie d'hospitalisation. Par la suite, il ne souhaitera pas reprendre rendez-vous dans le service, préférant poursuivre son suivi auprès de son « *médecin de famille* ».

Pour conclure sur l'interculturalité de la psychose

La problématique de Dofe, au-delà de sa singularité, illustre un fait social qui touche la société africaine et ses sujets. La culture sénégalaise, demeure ancrée dans les traditions que les croyances véhiculent. Les pratiques traditionnelles ont su conserver leur caractère sacré et symbolique. Cependant la proximité entre le Sénégal et l'Occident crée des affinités culturelles autorisant l'accès à une modernité nouvelle, capable de bouleverser les assises symboliques sur lesquelles repose la culture sénégalaise. La jeunesse sénégalaise attirée par les objets technologiques promus par la société occidentale éprouve de plus en plus fréquemment un désir d'occidentalisation qui en passerait par la consommation d'objets pris dans le système capitaliste du lien social contemporain.

Cette cohabitation entre tradition et modernité provoque un effet de clivage qui mène la société sénégalaise à de nouvelles formes de folie. Cette folie demeurant sacralisée par les croyances locales, peut cependant être prise en charge par le groupe. Le clivage est donc assumé et s'harmonise dans un lien social où tradition et modernité trouvent le bon compromis pour coexister.

Toutefois chez certains sujets psychotiques, nous pouvons émettre l'hypothèse que ce clivage sociétal favoriserait davantage les décompensations de structure. Le déséquilibre, produit par la confrontation entre l'ordre symbolique traditionnel et les constructions imaginaires de la modernité, peut semer la discorde au sein d'un sujet pour qui le rapport à la dimension symbolique s'avère d'emblée altérée. La problématique psychotique de Dofe se situe toujours au carrefour des énigmes que constituent la sexualité et la paternité. Nous avons vu précédemment que le développement structural d'un sujet relevait de lois universelles, c'est pourquoi nous pouvons constater que la psychose de Dofe s'inscrit dans une logique de la forclusion qui va au-delà des frontières. Toutefois ses références culturelles lui permettent de s'inscrire dans un ordre symbolique qui lui est propre et qui cadre le déploiement de sa structure.

Mais son organisation familiale oscillant entre deux cultures éloignées qui opposent des valeurs traditionnelles à une modernité parfois inquiétante mettent à mal les aménagements de Dofe. Celui-ci lors d'épisodes délirants ira chercher de l'apaisement du côté du cadre symbolique que lui peut lui offrir sa culture d'origine.

Si Dofe subit la contamination d'une modernité qui le dérouté dans ses traditions, voyons maintenant la façon dont Mme L, après avoir éprouvé le ravage de l'Autre maternel, fera face au ravage de l'Autre médical. Cette patiente de cancérologie toujours en proie à un Autre qui attaque son corps de femme, pourra s'aider du discours post-traditionnel pour mettre en série les signifiants qui le composent en espérant pouvoir s'arrimer à l'un d'entre eux de façon définitive.

Mme L, la technicienne du sacré

Le branchement à l'Autre médical

Je rencontre Mme L pour la première fois à la demande des infirmières du service d'oncologie de l'hôpital où j'exerce. Celles-ci me décrivent cette nouvelle patiente comme une personne « *très anxieuse et hyper émotive* ». En effet lors du premier entretien, Mme L se noie entre son chagrin et un flot de questions ayant attiré à sa nouvelle maladie, son cancer, et du sens que cela peut avoir dans son parcours de vie. La volonté de résoudre cette énigme qui tourne autour de la causalité de sa maladie semble venir lui donner l'énergie dont elle a besoin pour faire face à cette situation. À défaut d'accepter la maladie, elle tentera de l'appivoiser au fil du temps, afin de trouver comment « *vivre avec* » de manière suffisamment tolérable pour que cela s'inscrive dans son histoire.

Mme L a une quarantaine d'années, elle est grande, élancée et a cette apparence fragile qui lui donne d'emblée l'allure d'une femme meurtrie. Malgré les souffrances qui l'habitent, son corps reflète toujours son souci d'élégance, au travers de ses vêtements, de sa french manucure et de son maquillage permanent, elle renvoie à l'autre une image figée de coquetterie féminine.

La première rencontre se fait donc dans la chambre de la patiente. De passage dans le service à l'occasion de sa première chimiothérapie, Mme L se voit expliquer les différentes modalités de sa prise en charge à venir au sein de cet hôpital. Chacun y met de sa contribution afin de lui donner une vue d'ensemble sur le fonctionnement du service. Les infirmières s'affairent autour d'elle, réalisant toutes sortes de branchements et de débranchements, l'enchaînant pour la journée à sa pompe de perfusion. Le personnel paramédical se succède pour faire connaissance avec cette nouvelle patiente, diététicien, socio-esthéticienne, réflexologue. Vient ensuite le tour du psychologue, qui est appelé comme garant de l'apaisement de la patiente. Face à l'anxiété générée par le premier traitement de chimiothérapie, l'équipe adresse souvent un supposé savoir au psychologue et le sollicite afin qu'il vienne en découdre avec cet affect encombrant. Ce premier entretien fera office de présentation, et d'un échange autour des attentes de Mme L concernant le fait de rencontrer une psychologue lors de ses prochains traitements. Elle m'apprend avoir entamé une psychothérapie depuis quelques années. Suivi qu'elle investit de façon très positive, sans toutefois se fermer à d'autres prises en charge du même type. Elle insiste plutôt sur son désir d'être accompagnée au fil de sa maladie, et ce par autant d'intervenants qu'il lui sera possible de rencontrer.

Ce travail s'amorce donc au travers d'une demande sans adresse, et de la construction du fantasme d'une guérison qui en passerait par l'expression de la souffrance psychique au travers d'un acte langagier.

Il était une fois une victime

Je revois Mme L quelques semaines plus tard, cette fois-ci en entretien dans mon bureau. Sa motivation semble être au rendez-vous et elle se lance rapidement dans le récit de ses récentes réflexions à propos de sa maladie. Elle cherche désespérément l'origine de ce fléau, et pense avoir enfin mis le doigt sur une explication qui mérite toute son attention. Mais avant de m'en dire plus, il lui faut me raconter plus en détail son enfance, là où selon elle tout a commencé.

Mme L grandit sans son père, auprès d'une mère peu attachante, et d'un beau père autoritaire. Elle qui sollicite sans cesse l'attention de cette mère distante, ne parviendra à attirer que celle du beau-père qui fera d'elle sa proie, la rendant victime de ses agressions sexuelles répétées. Longtemps elle taira ce lourd secret, par peur des représailles. Elle grandit donc ainsi aux prises de ses émotions et de ses interrogations. La crainte, la culpabilité et la frustration font selon ses propos, partie de son quotidien. Elle s'accoutume pour autant de cette vie à laquelle elle ne semble pouvoir échapper, jusqu'à la perspective de sa majorité à venir. Voyant là une possible émancipation et une fuite envisageable si les choses venaient à mal tourner, elle prend l'initiative de tout révéler à sa mère. Cette dernière prise d'effroi, se défend tant bien que mal face à cette nouvelle sidérante. Elle remet en doute la parole de sa fille et refuse d'y entendre une quelconque vérité. Vingt-cinq ans plus tard, sa mère refuse toujours de croire à cette révélation.

C'est Mme L, devenue une jeune femme qui devra se résigner à quitter la maison familiale, laissant derrière elle son calvaire. Tandis que sa mère continue à couler des jours heureux auprès du beau-père impuni, Mme L mettra autant de kilomètres que possible entre elle et ce couple infernal, dans l'illusion qu'elle pourrait « *faire comme si* » tout cela n'avait jamais eu lieu. Elle tente de s'approprier le déni de sa mère en s'aidant de la distance géographique, mais sans grand succès puisque tout la ramène continuellement au souvenir de ces agressions. Puis, il y a quelques années, elle décide subitement de changer de stratégie pour tenter d'appréhender sa douleur et vivre avec son fardeau.

Avec l'aide de sa psychothérapeute, elle se met au travail pour essayer d'accepter ce qui lui est arrivé plutôt que de le rejeter. Peu à peu elle se construit des représentations autour de cette nouvelle perception. Elle s'identifie à l'image de « *victime* » que cela lui renvoie et qui désormais aura pour elle une fonction de nomination.

Et puis le cancer. Ce cancer si peu attendu qui vient s'immiscer dans son corps, dans son sein, sans qu'elle ne l'y ait autorisé. À peine les blessures de sa jeunesse *pansées*, la voici qui doit faire face à un nouvel agresseur qui tente d'effracter son corps. Celui-ci aussi tentera « *d'avoir sa peau* », alors comment en découdre cette fois-ci ?

Elle entreprend alors une lourde remise en question sur elle, sa vie, ses drames et ses joies. Son cancer, elle le questionne, elle le tourne et le retourne dans son esprit, tente de le matérialiser, de lui donner une cause, un but. Elle s'évertue à en « *faire quelque chose* », à lui trouver une place logique dans son parcours afin de ne pas sombrer dans les méandres de la maladie. L'entretien dure, mais Mme L arrive au point d'acmé de son raisonnement. Si elle m'a raconté tout ce douloureux passé, c'est pour en venir à la résolution de l'énigme de son cancer. À la question qui l'obsède « *pourquoi moi ?* », une certitude apparaît : « *parce que je suis une victime* ».

Voici son raisonnement : les viols répétés de sa jeunesse l'ont inscrite socialement en tant que « *victime* », car dans toute société « *il y a des bourreaux et il y a les victimes* ». Mais lorsqu'elle sollicite sa mère du côté d'une demande de reconnaissance de cette posture, cette dernière se montre alors défaillante en ne répondant pas à ses attentes. Pire encore, elle défend le bourreau et se range à ses côtés face à sa fille meurtrie qui doit alors fuir le domicile. La « *non reconnaissance de ce statut de victime* » comme le nomme Mme L la conduira des années plus tard au développement de son cancer. Elle m'explique que son corps porte la marque de ses viols et que son esprit souffre de cette non reconnaissance de la mère. C'est dans cette faille que le cancer vient se loger. À nouveau, elle se trouve prise dans ce rôle de victime, mais face cette fois-ci à un nouveau bourreau que sa mère ne pourra nier. Elle espère que grâce à sa maladie, sa mère puisse enfin reconnaître son malheur et se rachète de son attitude passée en la croyant et en la soutenant. De plus, son beau-père étant à présent décédé, plus aucun obstacle ne semble pouvoir se glisser entre elle et l'amour de sa mère. Le cancer se présente donc pour elle comme une pure création de sa part ayant un rôle salvateur à jouer dans son histoire.

J. Lacan évoquait la dimension de ravage dans le lien mère-fille en tant que ce ravage serait à la mesure de l'attente de la fille vis à vis de sa mère d'une certaine « *substance* » en tant que femme. C'est-à-dire que la fille attend de la mère qu'elle lui fournisse une sorte de « *modèle essentiel* »⁵³² de ce que doit être une femme. La béance face à laquelle se retrouve Mme L lorsqu'elle sollicite sa mère face à la jouissance dévastatrice de l'Autre la place dans un état de sidération qui marque le signe de son ravage. Dans cette logique, le cancer que développe Mme L ne peut-il pas être considéré comme une manière « *de donner corps à la haine torturante, sourde, présente dans l'amour exclusif entre elles, par l'expression d'une agressivité directe* »⁵³³ ? La trace du ravage maternel de Mme L semble s'inscrire dans son corps sous la forme de ce cancer qu'elle interprète comme la métaphore de ses souffrances.

L'entretien en reste là, sans demande particulière si ce n'est celle de poursuivre les entretiens les fois prochaines, et sans questionnement puisqu'il semble qu'au fil de ses entretiens avec la psychothérapeute qu'elle rencontre en ville, elle ait déjà acquis toutes ses réponses. Son raisonnement est figé et ne sollicite aucune remise en question. J'apprendrai plus tard dans la journée, par les infirmières du service et la socio-esthéticienne, que Mme L leur a également raconté son histoire, et leur a fait part de ses explications sur la maladie. Son discours sans adresse précise vise la masse plutôt que la singularité. Elle cherche des témoins de son savoir sans qu'aucune demande subjective ne puisse en émerger.

Une tentative de suppléance familiale

Je revois Mme L quelques semaines plus tard. Elle repart d'emblée sur la même lancée que lors du dernier entretien, revenant sur la fonction de son cancer qui viendrait réparer ses blessures antérieures et lui permettre d'être enfin reconnue comme une victime aux yeux de sa mère. D'autres éléments sont ajoutés à son récit de vie, notamment la famille qu'elle a su construire avec son mari et sa fille de 14ans, qui révèle une organisation familiale atypique mais garante du maintien dans un certain ordre symbolique, offrant à Mme L un semblant d'équilibre psychique. Sa fille est mentionnée comme ce qu'elle a de plus important dans sa vie, elle évoque leurs liens fusionnels et ses craintes de reproduire les erreurs de sa mère en n'étant pas à la hauteur de son statut maternel. Elle en vient ensuite à parler de son ex-mari, et de leurs relations.

⁵³² *Ibid.*

⁵³³ Magdeleine LESSANA, *Entre mère et fille : un ravage*, Éd. Fayad, 2010, p.10.

Séparés depuis 2 ans, ils continuent d'habiter la même maison, chacun ayant son propre étage. Cette cohabitation trouve des justifications diverses dans son discours, mettant principalement en avant la proximité avec sa fille, et le fait qu'elle et son ex-conjoint travaillent plus ou moins ensemble, lui étant un homme d'affaire souvent en déplacement et elle gérant ses papiers et sa comptabilité depuis la maison. Elle l'aide également dans les tâches ménagères du quotidien, et continue ainsi d'entretenir la maison dans son intégralité. Leur ancienne relation conjugale est décrite comme assez platonique, l'ayant rencontré très tôt dans sa vie et avec un léger écart d'âge, il la prend sous sa protection et lui assure le confort et la sécurité d'un nouveau domicile familial. Elle insiste beaucoup sur cette notion de « *sécurité* », expliquant qu'à la suite des agressions vécues adolescente, il est important pour elle que dans chaque situation elle puisse réunir toutes les conditions pour se sentir en sécurité. Sa difficulté quotidienne se localise précisément à ce niveau : le sentiment de manque de sécurité constant la rend selon elle très fragile émotionnellement. Elle m'explique avoir toujours eu beaucoup d'affection pour son mari, mais sans pour autant ressentir de réelle passion. Celui-ci étant plus absorbé par sa réussite professionnelle que par sa vie sentimentale, il n'avait visiblement que peu d'attention pour elle. Leurs relations intimes étaient de ce fait plutôt occasionnelles, ce dont Mme L s'accommodait très bien. Puis ils décident de divorcer, sans qu'elle puisse en dire davantage sur les raisons de cette décision, en dehors de la distance affective qui semblait s'intensifier au fil du temps. Néanmoins la solitude ne les ravissant pas, ils choisissent de rester vivre sous le même toit, chacun à son étage. Un mode de vie qui contente l'ensemble de la famille et vient manifestement offrir à Mme L le cadre qui lui assure la sécurité tant convoitée sans toutefois s'embarrasser du malaise sexuel qui l'accompagne systématiquement dans sa relation à l'autre.

Francesca Biagi-Chai reprenant une proposition de J-A. Miller à propos des « *psychoses compensées* »⁵³⁴, mentionne la façon dont une compensation peut prendre la valeur d'un nom propre, s'inscrivant du côté de l'Un : « *Le sujet grâce à ce SI va devenir un « Le » quelconque (l'artiste, la mère de famille...). L'être va répondre à l'article qui le définit, représenté par le SI qui nomme, colore sa jouissance* »⁵³⁵. Mme L en incarnant ce S1 « Mère de famille » trouve une suppléance à sa carence et parvient à maintenir un semblant d'ordre au travers de l'image figée que sa vie de famille lui renvoie. Elle s'arrime à ce signifiant qui lui donne une consistance dont elle n'aura pas à se justifier.

⁵³⁴ Jacques-Alain MILLER, « De la nature des semblants », cité par Francesca BIAGI-CHAI, « Sinthome ou suppléance comme réponses au vide ». Disponible sur <<https://www.lacan-universite.fr/>>, consulté en septembre 2017.

⁵³⁵ Francesca BIAGI-CHAI, « Sinthome ou suppléance comme réponses au vide », *op cit*.

Le sacre de la technique

Mais récemment Monsieur reçoit une proposition intéressante pour un poste en Espagne. Cette annonce survient quelque temps après l'annonce du diagnostic de Mme L. Elle se trouve donc dans l'incapacité de quitter la France. Incapacité qu'elle estime d'elle-même du fait de sa fatigue et de sa confiance en l'équipe soignante qu'elle commence déjà à connaître. Elle se sent en sécurité dans ce service, elle a eu le temps de prendre ses marques, et l'idée d'abandonner cela pour se faire traiter dans un nouveau service en Espagne la paralyse. Tout au long de son suivi, elle oscillera entre rester en France ou suivre son ex-mari et sa fille en Espagne.

Au fil des entretiens, le déménagement de son ex-mari et de sa fille s'organise. Et Mme L persiste dans son ambivalence. À chaque rencontre son avis change sans qu'aucune décision ne se fixe. Le jour du départ, Mme L reste passive regardant sa famille quitter la France, la laissant seule dans une maison sans vie. Cette séparation déstabilise Mme L, qui en perdant le signifiant qui la représentait se heurte à un vide fondamental. Elle investit alors davantage sa maladie et le traitement de celle-ci, se convainquant qu'une fois guérie elle pourra rejoindre sa fille et son ex-mari en Espagne et retrouver son équilibre perdu. Un nouveau signifiant, issu du discours techno-scientifique se fixe alors dans son discours, la « chimiothérapie » apparaissant soudainement comme le « *le seul traitement médical qui guérit* ». Elle place toute sa confiance en son médecin qui devient l'incarnation d'un Autre tout puissant et salvateur et se livre aveuglément à son savoir-faire. Le signifiant *chimiothérapie*, la rattachant à une certaine symbolique, apparaît comme ce qui peut faire tenir la structure de Mme L à défaut de la béquille familiale perdue. C'est le mot qui la tient, et non le produit dont elle ne voudra jamais rien savoir. Les produits injectés lors des chimiothérapies ne la renvoyant à rien de concret, elle s'en désintéresse, se livrant au savoir-faire de son oncologue et fixant tout son équilibre sur ce signifiant qui lui garantit une guérison fantasmée. Ce bricolage fonctionne jusqu'au jour où le réel de la maladie rattrape Mme L, levant le voile sur la faille du discours scientifique. Le dernier examen médical a révélé une colonne vertébrale envahie par les métastases, de ce fait l'oncologue recommande un changement de traitement : remplacer la chimiothérapie par un autre protocole au nom moins évocateur. Perdant ce signifiant précieux dont elle ne saurait rendre compte autrement que par le mot en tant que tel, Mme L se heurte à nouveau à un vide sidérant. Aussitôt elle répond par la persécution.

Elle interprète le choix du médecin qu'elle désigne à présent comme son nouveau bourreau, celui qui veut « *l'empêcher de guérir* ». Sa pensée se disperse la plongeant dans une grande confusion. Elle accepte finalement de suivre le nouveau protocole d'immunothérapie qui lui est proposé, mais ne parvient pas à s'approprier ce nouveau signifiant qui ne la renvoie à rien. Elle se met ainsi à la recherche d'un nouveau S1 qui pourrait la canaliser et commence à s'intéresser à d'autres types de traitements. Elle démarre avec « *les plus classiques* », se mettant à lire toutes sortes d'ouvrages populaires qui vantent un savoir illimité en matière de guérison et d'acceptation. Elle s'initie aux pratiques à la mode que sont la sophrologie, la réflexologie ou encore l'acupuncture. S'ensuivent des régimes « anti-cancer » où la privation d'un grand nombre d'aliments devient la garantie de la destruction des cellules malignes. De nouveaux aliments sont inclus à son régime dès que leur réputation promet un affaiblissement de sa maladie. Les diètes en tous genres deviennent ses alliées du quotidien. Chaque semaine elle se confie sur de nouvelles lectures et de nouvelles vidéos. Peu à peu elle réinvente sa maladie au travers de croyances en des médecines dites *alternatives* qu'elle érige au rang de vérité scientifique. Tout y passe, Reiki, magnétisme, hypnose, Qi Quong, exercices de pleine conscience, etc. Elle ne pose aucune limite à la jouissance qu'elle tire de ces pratiques spirituelles. L'objectif : « *Soigner le corps émotionnel* ». Slogan populaire dans une ère où les médecines alternatives apparaissent souvent comme le remède à tous les maux.

Mme L se laisse séduire par les promesses du discours post-traditionnel qui viennent masquer imaginativement le vide de sens auquel elle se heurte. Elles lui donnent une illusion de maîtrise sur son corps et son esprit qui la rassure. Mais ayant perdu le signifiant qui la tenait, ce qu'elle cherche au travers de ces pratiques c'est un nouveau signifiant sous lequel se ranger. Elle enchaîne ainsi les expériences ésotériques sans jamais se fixer sur aucune d'elles, laissant apparaître dans cette mise en série désarrimée du symbolique, sa forclusion. Son intérêt à beau s'orienter du côté de pratiques traditionnelles, sacrées dans d'autres cultures, elle s'attache à en user sur un mode technique. Sa problématique tient au fait qu'elle plaque inlassablement de la technique sur du symbolique. Son appui sur ces objets et ces traditions sacrés venus d'ailleurs qui se voient dépourvus de leurs ancrages symboliques, la met en échec systématique. Elle demeure dans un clivage irrémédiable qui l'entraîne dans une dissolution subjective caractéristique des productions du discours techno-scientifique qui anime le lien social contemporain.

Pour conclure

L'irruption du réel de cette maladie qui métastase associée au déménagement de son ex-mari et de sa fille font voler en éclat les constructions imaginaires qui arrimaient Mme L à un semblant d'organisation symbolique par la fixité des signifiants dont elle usait. Lorsque ceux-ci se voient vidés de leur sens, Mme L chute dans l'abîme de sa structure, perdant toute consistance subjective. Cependant, elle se saisit du discours post-traditionnel qui envahit l'enceinte des établissements médicaux pour multiplier les expériences ésotériques en quête d'un nouveau signifiant qui viendrait la représenter. Elle tente une restauration symbolique qui en passerait par le recours à une certaine forme de sacralité, mais échoue en technicisant ces pratiques et en les consommant à la mode capitaliste.

Mme L, comme de nombreux sujets du lien social contemporain, se laisse prendre dans les filets des discours du 21^{ème} siècle qui sacralisent une technique au détriment du désir subjectif et au profit de la massification sociale.

Parce que les services médicaux sont le terrain de jeu favori du discours post-traditionnel, nous poursuivons dans la clinique de la cancérologie avec une nouvelle rencontre qui use de ce discours pour appareiller la jouissance de son corps à l'Autre de la tradition. Une nouvelle fois la folie de l'*un* fera rencontre de la folie du *lien*, et la quête sacrée se verra technicisée par les artifices de la modernité.

Mme A ou la panoplie de la psychotique en vogue

Une maladie qui fout les boules

Mme A est une femme d'une cinquantaine d'années, mère de trois enfants et épouse de son premier amour de lycée. Elle fut une patiente du service de cancérologie dans lequel j'exerce. Bien que son lymphome soit en phase de rémission depuis 2015, nos entretiens n'ont jamais cessé. À ce jour elle n'a toujours pas repris son activité professionnelle.

La première rencontre avec Mme A s'organise autour de la maladie qui vient de se saisir de son corps, la contraignant à interrompre son quotidien pour démarrer un protocole de chimiothérapie. Cet événement semble avoir un effet immédiat sur elle puisque lors de son second passage dans le service, elle se présente embarrassée de deux énormes boules au niveau de la gorge. Elle justifie d'emblée cette apparence expliquant qu'il s'agit d'une réaction lymphatique aiguë due à sa maladie. L'entretien s'oriente ensuite vers le portrait sublimé de sa vie de mère et d'épouse. Maman de trois enfants qu'elle décrit comme tendres et aimants, elle partage sa vie avec son époux, rencontré durant ses années de lycée et qu'elle identifie comme son premier et unique amour. Ce tableau fixe l'image d'une famille à la hauteur des espérances sociétales occidentales. Elle évoque également sa vie professionnelle qui lui procure manifestement plus de gêne. Elle décrit une ambiance insupportable suite à tensions incessantes avec ses collègues qu'elle critique allégrement. Cette situation a « *le don de les lui foutre jusque-là* » dit-elle en mimant un geste d'agacement où sa main vient non subtilement se placer au niveau de sa gorge sous ses deux grosseurs, soupesant imaginativement son agacement.

La proie de l'Autre

Lors du second entretien, Mme A plante un nouveau décor en m'indiquant que l'objet de sa demande envers moi concerne davantage le couple qu'elle forme avec son époux que sa maladie. Elle évoque alors une vie sexuelle compliquée avec des rapports qui suscitent en elle un profond malaise, justifiant de nombreuses tentatives d'évitement qu'elle met en place pour ne pas répondre au désir de son mari. Ainsi, la journée elle s'affaire à trouver toute sortes d'occupations venant l'excuser de son indisponibilité charnelle. Tandis que le soir, elle se prive systématiquement des fins de film pour pouvoir se réfugier dans la chambre avant son mari et « *simuler* » ainsi son endormissement lorsque celui-ci la rejoint.

Elle feint volontairement ce sommeil qui ne vient pas tant qu'elle n'entend pas les premiers ronflements de son mari, signant là sa tranquillité assurée jusqu'au matin. Elle dit se sentir comme « *une proie* » face au désir de son mari. S'épuisant chaque jour pour trouver de nouvelles stratégies afin d'esquiver toute rencontre avec une sexualité qui la traumatise. Ce traumatisme elle en connaît l'origine. Le sens de sa frigidity ne se questionne pas, elle en a analysé tous les ressorts. Elle raconte alors ce souvenir d'adolescente. À 14 ans, elle rentre d'un rendez-vous médical, lorsqu'un homme surgit derrière elle et l'attrape par les deux seins. Elle se débat et celui-ci lâche rapidement prise avant de s'enfuir. Arrivée chez elle, elle raconte cet incident à ses parents qui refusent de la croire. Selon eux, elle aurait tout inventé pour ne plus retourner chez le médecin. Cette première rencontre sexuelle traumatique vient signer la destinée de son érotisme. L'événement s'associe clairement pour elle à son rejet face à la sexualité du mari, expliquant qu'au-delà de l'acte en lui-même, toutes formes de contact physique la répugnent. Chaque caresse, chaque baiser la font frissonner de dégoût et la moindre étreinte est vécue comme une oppression insupportable. Durant de longs mois son discours se fige dans une plainte qui œuvre en boucle à l'encontre de la libido de cet époux qui « *ne s'intéresse qu'à ça* » et de l'origine supposée de « *son trauma* ». Les rapports charnels sont systématiquement vécus comme une agression car elle ne parvient pas à se défaire de l'association qu'elle fait avec « *l'agression* » subie dans son adolescence.

Peu à peu des compromis s'inventent. Des accessoires entrent en scène afin de « *préparer le terrain* » et de rendre l'acte moins brusque. Cela fonctionne durant un temps où Mme A témoigne d'un attrait nouveau envers leurs échanges intimes. Cependant cet enthousiasme semble avoir ouvert l'appétit du mari qui à présent « *réclame du sexe à toute heure du jour ou de la nuit* », la plaçant du coup sur un qui-vive fort insatisfaisant. De cet inconfort, elle repère que sa gêne ne provient pas tant du rapport en lui-même que de l'effet de surprise de celui-ci. Si elle n'a pas la possibilité de « *s'y préparer* », l'acte reprend son allure « *d'agression* ». Ce détail qu'elle révèle à propos de l'effet de surprise qui l'insupporte est un précieux indicateur structural. La surprise renvoie à la rencontre, une rencontre avec le réel, c'est-à-dire avec la jouissance de l'Autre. L'effroi généré par cette rencontre la positionne au-delà du désir du mari, en tant qu'objet de la jouissance illimitée venant de l'Autre. La psychose de Mme A se dévoile subtilement à ce moment-là. Un calendrier érotique est donc planifié. Il y aura « *des jours avec et des jours sans* ».

Cet accommodement l'enchanté et relance dans le couple une complicité qui s'appuie sur un jeu de séduction auquel tous deux s'adonnent aisément, mais sous couvert du planning contractuel qui garantit à Mme A une sexualité cadrée et qui n'engage pas systématiquement son corps. D'autres bricolages libidineux s'en suivirent et peu à peu ce qui se jouait dans l'intimité du couple commença à la demande de Mme A à se répandre sur une scène plus collective. Par exemple, lors de leçons de Biodanza⁵³⁶ durant lesquelles le malaise sexuel du couple peut se partager au sein du groupe et sous la direction d'un « *facilitateur* » en charge d'animer le cours.

Au fil des entretiens les rapports évoluent, parfois ça va et parfois ça ne va plus. De manière générale elle se prête avec plus de facilité aux désirs de son mari. Du moins en apparence, car en contrepartie de ses consentements matrimoniaux, des symptômes bien spécifiques apparaissent que Mme A ne tardera pas à interpréter elle-même comme des dispenses sexuelles : « *protections auxquelles elle tient* ». Lumbago qui repousse l'utilisation d'objets récemment achetés dans une boutique érotique, zona génital précipitant l'annulation d'un weekend romantique, verrue implantée sur sa lèvre l'empêchant de répondre à la demande de fellation du mari. Sans parler des nombreuses infections urinaires et angines ou encore de ses mains qui sont recouvertes de verrues qu'elle ne cesse de tripoter, un symptôme qui lui va *comme un gant* puisqu'il l'excuse de ne pouvoir toucher le corps de l'autre, la dédouanant d'une prise d'initiative qu'elle ne pourrait assumer. Elle avouera elle-même que « *si elles sont encore là c'est qu'elles doivent bien me servir à quelque chose* ». J. Lacan précisait que l'on parle avec son corps, et ceci sans le savoir, « *Je dis donc toujours plus que je n'en sais* »⁵³⁷. Mme A s'exprime en permanence avec ce corps qui l'embarrasse. Elle le dit d'elle-même en s'esclaffant « *oui mon corps s'exprime tout le temps* », mais relie l'apparition des premiers phénomènes de corps à sa maladie. Avant dit-elle, quand quelque chose la contrariait elle faisait de « *véritables crises d'hystérie* » et cassait tout autour d'elle. Depuis l'annonce de son cancer « *son corps s'est réveillé* ».

⁵³⁶ Pratique encadrée qui consiste à effectuer une série d'exercice mettant en jeu le corps de l'un face à celui d'un ou plusieurs autres. Aucune parole ne doit être prononcée durant la séance.

⁵³⁷ Jacques LACAN, *Séminaire livre XX – Encore*, op cit. p.150.

Au travers de ces manifestations Mme A ne cesse de se défilier face au désir de son époux. Son corps se fait l'instrument de sa propre jouissance en venant priver celle de son partenaire. Cette façon d'interpeller le désir de l'autre inscrit Mme A dans une dialectique conjugale où, sous le prétexte de son agression, se révèle une jouissance féroce qui en passe par la castration de l'autre et qu'elle assumera de plus en plus ouvertement. Un jour elle m'annonce avoir trouvé une « *nouvelle astuce sexuelle* » : à présent elle fixe des limites imaginaires sur son corps : « *Les seins ! Même pas en rêve, c'est zone interdite !* » dit-elle dans un ravissement qui laisse apercevoir l'exaltation éprouvée lorsqu'elle use de son corps pour se faire maîtresse de la limitation du désir de l'autre. Dorénavant, le rapport sexuel ne peut se réaliser que s'il est empreint de privation. Elle cherche la frustration dans le regard de son partenaire qui devient alors l'objet de sa jouissance castratrice. Une autre fois, lui faisant remarquer qu'elle assimile toujours son mari à une place qui n'est pas la sienne, elle me lancera en s'esclaffant « *Mon mari je le mets où je veux quand je veux* ».

Ce bricolage à l'allure hystérique vient en réalité parer à la jouissance sans borne de l'Autre dont elle se fait l'objet. Par ses refus, elle entretient cette position face à un Autre abusif. La scène qu'offre son corps donne de la consistance à ses manifestations psychotiques qui s'exploitent dans la relation qu'elle entretient avec son mari. L'événement traumatique de « *l'agression* » demeure le point de fixation à partir duquel elle bâtit sa réflexion, figeant ainsi l'interprétation dans une causalité prédéterminée.

À force d'entretiens, de nouveaux éléments se dessinent. Elle raconte ainsi ce jour où sa fille aînée lui envoie par mail un article dont l'objet porte sur le viol conjugal. Aucun message n'accompagne la pièce jointe, l'article est reçu tel quel. La réception de ce mail provoque la sidération de Mme A, qui ne sait qu'en faire. Bafouillant, hésitant et cherchant à se faufiler à travers une explication qui l'épargnerait, elle finit par lâcher « *ça ressemble à la maison ... enfin non ... moi je ne reste pas totalement inerte, mais bon ...* ». L'interpellant sur le fait que ce soit sa fille qui l'apostrophe à ce sujet, elle reconnaît avoir eu quelques discussions avec elle à propos de la sexualité. Elle avoue avoir quelque peu insisté sur l'importance de ne pas « *se sentir obligée de faire quoique soit sous prétexte qu'un partenaire le réclame* », transmettant ainsi à sa fille une représentation de la sexualité teintée de négativisme. Elle se serait également laissée aller à quelques confidences sur ses propres « *problèmes de couple* », afin d'illustrer ses mises en garde. Elle rebondit alors comme pour se justifier, sur l'agression sexuelle qu'aurait subi sa mère. Elle raconte brièvement la scène, sa mère, alors adolescente, fait du stop.

Un individu lui ouvre son véhicule et durant le trajet la touche avec insistance dans le but de forcer la relation sexuelle. Elle parvient à s'enfuir mais conserve de cet événement un souvenir traumatisant. Le rapport qu'entretient Mme A avec les hommes en général et avec la sexualité provient selon elle de cet héritage maternel qu'elle ne peut s'empêcher de transmettre à son tour. Elle fait par ailleurs le lien entre ses rapports avec son époux et ceux entre ses parents. Son père est décrit comme un homme effacé, incapable de prendre des décisions ou de s'affirmer face à la mère. Cependant, le désir pressant et insatiable du père envers la mère aurait poussé cette dernière à lui refuser le partage du lit conjugal, forçant le couple à faire chambre à part. Mme A se demande si elle même devra un jour se résoudre à cette accommodation pour assurer sa tranquillité. La relation entre Mme A et sa mère s'inscrit sous le signe d'un ravage qui lui fournit les coordonnées d'un corps soumis à la jouissance illimitée de l'Autre. Ne parvenant pas à se détacher de l'identification à cette image maternelle mortifiante, Mme A rejoue inlassablement la même partition, demeurant dans la fascination de sa posture féminine.

Le sujet de la folie contemporaine

Nos rendez-vous se succèdent sans que Mme A ne cesse d'interroger son rapport à la jouissance de l'Autre. Les bricolages qu'elle improvise se multiplient mais ne tiennent jamais longtemps. Progressivement, une pensée se fraye un passage dans son esprit : et si l'agression vécue à quatorze ans n'était pas la seule explication à ses problématiques ? Son questionnement se déchaîne, elle se saisit de toutes les anecdotes, tous les souvenirs qui lui reviennent pour tenter de trouver un autre sens à ses difficultés.

Jusqu'au jour où, sur la suggestion d'une amie, elle se met en tête de partir en séjour organisé trois semaines en Inde afin de rencontrer un « *maître gourou* ». L'idée étant de trouver sur place les réponses à toutes ses questions grâce à la méditation. L'idée paraît étonnante quand on sait que Mme A n'a jamais manifesté la moindre once de spiritualité, mais sans chercher à se l'expliquer elle investit ce projet avec la plus grande détermination. Un point de certitude est apparu et guide son désir. Elle prépare activement son séjour auprès d'une kiné-énergéticienne et à l'aide de vidéo-conférences projetées depuis le temple qu'elle souhaite rejoindre en Inde. Seul bémol, le séjour coûte la coquette somme de dix mille euros... Mme A sollicite donc son mari pour qu'il fasse un crédit à la banque. Cela tombe bien, il doit déjà en demander un pour acheter une nouvelle voiture, il lui suffira juste de gonfler un peu la demande afin d'y ajouter ce séjour.

S'en suivent quelques échanges houleux avec son époux, qui refuse de dépenser une telle somme pour un voyage de ce genre. Mme A vit cela comme une injustice et reproche à son époux son manque de compassion. Plus il lui refuse et plus elle fantasme ce séjour, l'imaginant comme la solution qui pourrait lui apporter un savoir absolu sur elle-même et ainsi la sortir définitivement de ses problématiques.

Les séances commencent à tourner en rond autour de cette plainte. Le mari retrouve sa position de bourreau et Mme A celle de victime. Elle finit par venir à bout de son conjoint, qui cède finalement à la demande vorace de sa bien-aimée. Le projet de changement de voiture est délaissé au profit du voyage salvateur. La jubilation de Mme A est à son apogée face à la frustration de son époux. Elle part en Inde sans aucun remord.

À son retour Mme A est euphorique. Elle investit le bureau d'une toute nouvelle façon en y déposant des objets ramenés de son séjour : un carnet de notes avec la photo de son « *maître gourou* » en couverture et une noix de coco. Je remarque également que pour la première fois elle a orné son corps de bijoux : cordelettes et noyaux de pêche enroulent sa nuque et ses poignets. Un médaillon avec la photo du « *maître gourou* » a pris place au ras de son cou. Par la suite cette parure ne la quittera plus.

Une expérience l'a particulièrement marquée durant son « stage spirituel » : lors d'une séance de méditation, elle sent son corps et son esprit s'échapper pour la ramener au jour de sa naissance. Au travers de ce qui semble s'apparenter à une transe, elle m'explique avoir revécu ce jour décisif. Une sensation d'étouffement l'envahit alors, causée par le cordon ombilical qui lui serre la gorge, manquant de peu de l'étouffer. Une pensée s'impose alors à elle : « *l'entrée dans la vie serait quelque chose de bien dangereux* ». Une certitude se dessine : au travers de cette expérience spirituelle, elle vient de faire émerger un souvenir refoulé qui pour elle serait à l'origine de toute sa problématique : « *j'ai retrouvé les origines de cette sensation de n'être qu'une proie face aux autres* ».

Elle me dit en avoir parlé à ses parents dès son retour d'Inde. Leur réaction n'est pas celle attendue, car à l'écoute de ce récit, ils seraient restés plutôt dubitatifs. Face à l'insistance de Mme A, son père aurait fini par acquiescer, reconnaissant qu'au moment de sa venue au monde en effet elle pleurait et avait le visage un peu rouge. Cela lui suffit pour confirmer son idée et en interpréter le sens tant recherché.

Elle enchaîne alors sur d'autres « *souvenirs refoulés* » qui lui seraient revenus en mémoire lors de méditations : elle se revoit ainsi bébé dans son berceau, des « *ombres se penchent sur elle pour l'observer et la toucher* », et elle éprouve alors la sensation que « *l'autre lui veut du mal, qu'elle est en danger face à ces formes indifférenciées qui l'observent et la touchent sans qu'elle ne puisse se défendre* ». Elle associe aussitôt ce semblant de souvenir à sa réticence vis-à-vis des contacts physiques avec son époux. Cette rencontre primitive traumatisante avec l'autre vient justifier son refus d'être touchée. Un dernier souvenir vient clôturer le scénario de cette fiction subjective : petite fille, elle se penche sur le berceau de son frère, lorsque sa mère l'interpelle en lui interdisant de toucher celui-ci de risque de « *lui faire mal* ». L'interdiction maternelle posée ce jour-là aurait alors définitivement confirmé le fait que « *toucher l'autre ça peut être dangereux* ». À partir de ces trois expériences, comment aurait-elle pu ne pas établir de telles modalités de rapport à l'autre par la suite ?

Ces arrêts sur images aux allures de souvenirs refoulés ne trouvent aucune confirmation dans sa mémoire ou dans le discours de ses parents, mais cela ne suffit pas à mettre en doute la véracité de ces événements décisifs. Elle désacralise aussitôt le souvenir de son agression, qui se perd dans la mise en série de ces rencontres où son corps se fit l'objet-proie d'un autre malveillant. L'origine étant bien plus primitive, elle s'exalte d'avoir pu creuser au plus profond de son être pour débusquer ses vérités cachées.

S'en suit ce même jour, un discours teinté d'une certaine exubérance. Elle me confie ainsi être parvenue à « *ouvrir son troisième œil* », me précisant que le troisième œil « *c'est l'œil absolu, celui qui voit tout, qui permet de tout savoir sur l'autre* », car grâce à lui « *on peut scanner le corps de l'autre* » c'est-à-dire « *voir au travers de l'autre s'il souffre de quelque chose* ».

Cette croyance hindouiste résonne avec le discours techno-scientifique qui inonde notre société. La science alliée à la technique garantie au sujet contemporain un savoir absolu sur lui-même et sur les autres. Les signifiants utilisés pour parler de ces pratiques qui se veulent traditionnelles sont eux-mêmes teintés de modernisme : le corps se fait scanner par le regard curieux d'un Autre bienveillant. Cela ne rappelle-t-il pas ce que nos services d'imageries médicales peuvent également proposer aux sujets ? Mme A s'est prêtée à cette expérience de « *scannage* », ce qui lui aura permis d'apprendre que « *son ventre va bien* ». Elle s'effondre alors en pleurs et se confie sur ce ventre qu'elle considérait comme « *une partie morte* » depuis qu'il n'exerçait plus la seule fonction qu'elle lui attribuait : celle de porter ses enfants. Au travers de rituels de purification, et d'exercices de « *scannage par le regard de l'autre* », elle pense réinvestir une partie de son corps.

Un corps qui à nos yeux semble plutôt perdre de son unité pour se morceler au fil de ces expériences spirituelles. Ses nombreux récits de méditation et de scannage mettent en mot son corps. Les « *auto-scannages* » qu'elle réalise viennent systématiquement soutenir un discours hautement interprétatif où elle anime ses organes sur la scène de son corps pour en faire les porte-parole de ses souffrances fantasmées. La rate, le foie, le cœur, tous ses organes sont isolés et inspectés lors de séances de scannage, produisant à chaque fois une nouvelle interprétation dont Mme A se saisit.

Elle m'indique ne pas maîtriser encore parfaitement ces techniques car l'énergie du kundalini⁵³⁸ ne peut se libérer de sa colonne vertébrale pour rejoindre son troisième œil (localisé dans son crâne) car « *ça coince au niveau de la gorge* », faisant aussitôt le lien avec le symptôme qui l'encombrait lors de notre première rencontre (environ deux ans plus tôt). Elle ajoutera « *C'est toujours de ma gorge dont il est question* ». Idée qui persistera revenant régulièrement dans son discours notamment une autre fois où elle pointera le fait que c'est « *depuis le cancer que mon corps s'est réveillé, car avant il y avait beaucoup de choses étouffées* ».

L'entretien touche à sa fin et je saisis enfin la raison pour laquelle à son arrivée elle déposa une noix de coco sur mon bureau. Elle souhaite me faire une démonstration du pouvoir de son troisième œil. Prise au dépourvue, me voilà bras tendus sur la table, une noix de coco au creux de la main, perplexe sous le regard figé de Mme A qui s'efforce de faire bouger cet objet par la seule force de son esprit. À part le temps, rien ne se passe... Elle finit par abandonner et masque sa désillusion par une interprétation judicieuse « *vous n'y croyez pas vous, c'est pour ça que ça ne bouge pas* ». Elle m'assure alors que l'expérience a fonctionné avec les membres de sa famille.

Ce discours que tient Mme A à son retour d'Inde est inquiétant. Jusqu'à présent son équilibre psychique tenait à cette conformité sociale qu'elle donnait à voir et à la place qu'elle adoptait dans le couple face au désir de son mari. Sa psychose restait ainsi contenue par le cadre conjugal qu'elle s'était forgée, et aucun phénomène élémentaire ne semblait s'être jamais manifesté. Cependant, son séjour initiatique, en donnant de la matérialité à certaines de ses étranges réflexions, semble l'avoir mise sur la voie d'une construction qui, au-delà de sa propre structure subjective, trouve à s'inscrire dans un phénomène plus large de folie contemporaine. Grâce à l'expérience spirituelle indouiste, sa propre folie résonne avec celle d'un discours social qui, par l'effet de masse qu'il produit, ne peut être discrédité.

⁵³⁸ Énergie spirituelle localisée dans la base de la colonne vertébrale.

Un bricolage post-traditionnel

Passé ce premier entretien au retour d'Inde, Mme A s'affiche par la suite plus modérée. Progressivement son exaltation au sujet « *de l'Inde* » s'apaise et ses questionnements redeviennent plus pragmatiques. Elle maintient ses activités spirituelles mais avec moins de fascination. Cela devient routinier pour elle et lui configure un nouveau cadre de vie où ses questions trouvent sans difficulté leurs réponses et où ses semaines sont rythmées par ses rendez-vous mystiques. Elle se rend régulièrement à des séances en groupe de kiné-énergétique et a des échanges réguliers « *avec l'Inde* », c'est-à-dire avec le site internet du temple qui propose des vidéo-conférences, des cours et des ateliers à réaliser de chez soi. Régulièrement elle prête son corps aux séances de « *scannage* » organisées par sa « *kiné-énergéticienne* ». Elle commence également à côtoyer un « *coiffeur-énergéticien* » qui aurait la faculté de lire en elle lorsqu'il lui coupe les cheveux. Au fil des mois elle délaisse ses longs cheveux au profit d'une coupe sacralisée.

Elle se saisit de chaque image qu'on lui transmet pour la réinterpréter en fonction de son propre vécu. Et systématiquement elle vient le discuter lors de nos rendez-vous, me rendant témoin de ses métamorphoses. Parfois elle évoque celui qu'elle appelle tantôt « *le gourou* » tantôt « *le maître* ». Revenant sur son éducation catholique, elle confie n'avoir jamais rien compris à cette religion. Chaque messe était vécue comme un supplice car elle ne comprenait rien aux cérémonies, ne savait pas pourquoi elle devait se plier à cette religion. Se soumettre à ce Dieu qui, de par son caractère abstrait, était pour elle impossible à concevoir. Elle compare Dieu à son gourou en disant qu'avec ce dernier c'est plus simple, « *car lui il existe réellement, il est matérialisé physiquement* ». C'est donc plus facile de croire en lui car elle sait à qui s'adresse sa demande d'amour. Mais c'est aussi plus simple qu'avec son mari car dit-elle « *c'est plus facile d'aimer ce gourou que d'aimer mon mari, le rapport est plus simple car son amour n'attend rien en retour, je peux l'aimer sans avoir de dette physique à payer* ». Sa demande d'amour nécessite une adresse qui n'engage pas la contrepartie de son corps. De cette réflexion nos échanges se recentrent sur le mari et ces limites qu'elle lui impose.

Un jour une pensée émerge brusquement, elle en défend l'absurdité, mais le dit quand même : finalement si elle ne supporte pas que son mari la touche c'est peut-être parce qu'elle a l'impression qu'il fait l'amalgame entre elle et sa mère. Elle explique alors que son mari d'un tempérament plutôt sensible, aurait déjà pleuré dans ses bras en lui disant que si elle n'était plus là il n'aurait plus personne à aimer. (Monsieur a perdu ses deux parents dans sa jeunesse). Cette exclusivité ne semble pas ravir Mme A qui lâche alors que le fait qu'il la prenne pour sa mère rend leur relation « *incestueuse* ».

Une fois révélé, le signifiant ne cesse de se répéter dans son discours et il apparaît alors que, selon elle, la problématique n'est plus à situer du côté d'une mauvaise rencontre à quatorze ans, mais plutôt du côté de la place à laquelle son mari l'assigne et la désire. Place à laquelle elle-même s'assigne dans son rapport à l'autre puisqu'en fin d'entretien ce jour-là alors que je lui demande si c'est son mari qui la traite comme une mère ou elle qui le traite comme un fils, elle fond en larmes en avouant qu'elle « *a toujours dit qu'elle avait quatre enfants* ».

Elle précisera plus tard que la mère de son mari est décédée il y a 24 ans alors qu'elle-même était en passe de devenir mère puisque enceinte du premier enfant. Elle s'interroge alors sur l'amalgame qu'elle-même aurait pu faire entre la perte d'une mère pour son époux au moment où elle devenait mère à son tour, se parant peut-être de la responsabilité de se substituer à la mère disparue. Le collage identitaire qui aurait opéré à ce moment-là l'aurait dédommagé d'un statut d'épouse qu'elle n'aurait su assumer. Suite à cet entretien son discours change vis-à-vis du mari dont elle assume désormais l'infantilisation. La figure de prédateur qu'elle lui attribuait se relève finalement n'être qu'un leurre face à l'horreur du caractère incestueux de leur relation.

Cet inceste on en trouve quelques traces dans son enfance, plus précisément dans sa relation à son père dont elle dira que « *quelque chose de pédophile* » chez lui l'a toujours mise mal à l'aise. Elle illustre cette sensation par les réflexions qu'il pouvait lui faire à propos de son corps et des changements que la puberté lui imposait. Elle n'aimait pas rester seule avec lui car elle ressentait venant de lui une « *menace pédophile* ». Menace dont le père révèle un jour la réalité, lorsque pour lui « *ça ne fonctionne plus* » et que donc « *il n'y a plus rien à craindre* », en lui avouant son attirance cachée pour les enfants.

Ce nouvel élément relance la chaîne de ses associations et ouvre la voie à de nouvelles considérations liées au rôle qu'aurait pu jouer la figure incarnée par ce père menaçant dans la constitution de son rapport à l'autre et à la sexualité.

Se rappelant ses premières expériences sentimentales, elle évoque deux hommes, connus avant son mari. À quinze ans, elle flirte quelques semaines avec un homme « *qui a l'âge de ses parents* », puis à seize ans elle rencontre un autre homme qui a le double de son âge. L'âge est le seul trait dont elle use pour nommer ces hommes. Elle raconte la façon dont « *le trentenaire* » l'a quittée alors qu'elle le sollicitait pour une relation sexuelle. Ce refus lui laisse un goût amer qu'elle décide de faire payer au prochain partenaire. Ainsi lorsqu'elle rencontre celui qui deviendra son époux, elle décide de « *le faire attendre plusieurs mois* ». Le mari après plusieurs mois de labeur, finit par obtenir les faveurs de Mme A qui laisse aller son corps au désir de celui-ci. Cependant, au-delà de découvrir le corps de sa compagne, Monsieur A se découvre une précocité dont il n'avait pas connaissance. Mme A en fait la rencontre au même moment, la confrontant à nouveau à une rencontre sexuelle traumatique. Elle évoque les premières années de vie commune sous le signe de la frustration, avec des rapports toujours plus insatisfaisants. Au fil du temps, le symptôme du mari semble s'apaiser, mais cela n'offre pas plus de plaisir à Mme A qui progressivement impose des restrictions de plus en plus sévères à son conjoint.

La mise en série de ces rencontres avec un Autre jouisseur permet à Mme A de mettre du sens sur sa frigidité. Dans le même temps elle s'en déresponsabilise, rejetant la faute sur un autre malveillant et abusif. La figure du gourou vient alors naturellement prendre une place d'exception dans son univers. Lui n'est pas comme les autres qu'elle désigne souvent de « *tous les mêmes* ». Ce gourou redore l'image paternelle qui lui fait défaut et lui apporte la garantie de l'Autre qui lui manquait. Cependant, ce père vendeur, inscrit dans une logique capitaliste, leurre le sujet qui s'y arrime en ne lui offrant qu'une pure construction imaginaire qui a pour effet de produire de la masse. Masse dans laquelle Mme A s'engue avec enthousiasme. Son appartenance à la communauté de jouissance que représentent les adeptes du temple lui fournit un cadre identitaire et l'inscrit dans une masse sociale stabilisante.

En parallèle elle démarre un régime alimentaire. Elle s'appuie sur les tendances contemporaines actuelles qu'elle revisite à sa manière. Sa démarche se construit sur un menu restrictif, elle choisit aléatoirement ce qu'elle mangera et ce qu'elle ne mangera pas. Son mari s'agace de ces restrictions qui les isolent socialement. Les sorties au restaurant ou chez les amis deviennent périlleuses car Mme A définit seule les consignes de son régime, rendant la confection des repas complexe. Mais c'est précisément cette complexité qui lui apporte toute sa satisfaction. Elle tire sa jouissance de cette sensation de maîtrise sur son corps : « *c'est moi qui choisit ce que je mets dans mon corps* ».

Lors d'une énième séance, elle me relate le récit de la dernière vidéo conférence faite avec son gourou en Inde. Cette rencontre s'est organisée chez sa kiné-énergéticienne et a donné l'occasion à Mme A de retrouver ses « *copines de l'Inde* » et de s'exercer à nouveau à scanner le corps de l'autre. Elle se livre à toute une série « *d'auto-scan* » sur ses propres organes, ses poumons, son estomac, sa gorge qu'elle perçoit toujours nouée, empêchant les émotions de s'échapper. Puis vient le cœur, et cette pensée fulgurante que son cœur « *pourrait ne pas battre* ». Elle met immédiatement cette idée en lien avec sa naissance et la sensation d'étouffement dont elle croit se souvenir. Je la pousse à chercher plus loin, et après quelques minutes de réflexion, elle m'annonce en pleurant qu'elle vient de repenser à la mort de son beau-père, celui-ci ayant succombé d'un « *arrêt cardiaque* ». Elle décrit cette perte comme très douloureuse, non pas à cause de l'attachement qu'elle pouvait avoir pour celui-ci, mais parce que ce décès l'a renvoyée à l'éventuelle mort à venir de son époux, qui devenait symboliquement et générationnellement « *le prochain sur la liste* ». Elle réalise que c'est à partir de ce jour-là qu'elle n'a plus voulu embrasser son mari sur la bouche, pensant qu'il était important de prendre une distance avec celui-ci par crainte de trop souffrir s'il venait un jour à mourir. L'interprétation est plaquée, il n'y a aucune dialectique avec autrui, mais cela lui apporte pour autant le confort nécessaire à son nouvel équilibre.

Une autre fois elle me confie souffrir d'un zona génital depuis plusieurs jours. Cela lui fait atrocement mal, mais par chance sa kiné-énergéticienne, chez qui elle suppose un savoir hautement spirituel, lui apprend que le zona serait l'expression d'un moment où elle aurait voulu mourir. Elle associe donc ce zona à l'agression de ses quatorze ans, et en fait le témoignage de sa souffrance passée. Je lui demande tout de même si elle se rappelle avoir eu de telles pensées suite à cet événement traumatique. Ce à quoi elle répond par la négative : « *Non je ne m'en souviens pas. Mais bon ce doit être vrai* ». Face au vide de sens, Mme A bricole un étayage subjectif qu'elle prélève chez un Autre spirituel.

Les points de certitude que peuvent révéler ces séances mystiques lui permettent de mettre en mot sa souffrance et d'incarner son corps au travers de ses manifestations symptomatiques. Son rapport au corps se joue dans le dénouage de sa structure du côté de l'être et non de l'avoir. Elle éprouve celui-ci dans le réel et la jouissance relatifs à sa psychose. Quelques semaines plus tard elle reviendra sur ce zona pour m'informer que les séquelles qu'elle en a gardé sont à présent devenues un véritable instrument sexuel. En effet la zone nerveuse étant devenue ultra-sensible, son mari prend plaisir à venir la stimuler à cet endroit-là puisque sa réaction est immédiate : dans la douleur elle se découvre une jouissance sans limite. Ce jeu sexuel relance un peu les ébats, chacun tirant un plaisir intense de cette souffrance.

Pour conclure

Mme A est ce que nous appelons un sujet de la folie du lien social contemporain. Elle revêt la panoplie d'une psychotique des temps modernes inscrite dans un discours post-traditionnel qui, tout en dévoilant son inconsistance subjective, lui offre un cadre socialement valorisé. En adhérant à ces pratiques en vogue qui s'appuient sur du semblant de tradition, Mme A peut délirer selon le canevas culturel du 21^{ème} siècle. La technicité de sa croyance illustre les nouvelles modalités d'inscription du sujet dans le lien social. Un lien social qui fait la promotion d'une jouissance accessible à tous par le recours à une organisation imaginaire puisant son sens dans l'insensé.

Allons à présent explorer le post-traditionnel à la lumière d'une psychose extraordinairement contemporaine. Icaro au fil de ses identifications fait la rencontre de ce discours qui lui offrira son salut par l'alliance qu'il propose entre le sacré et la technique. Se faisant le porte-parole de ce discours il pourra l'incarner imaginairement dans une position subjective lui donnant suffisamment de consistance pour crédibiliser son délire auprès de la communauté de jouissance sur laquelle il parviendra à se brancher.

**Icaro, le saint-homme
du discours post-traditionnel**

Les icaros sont des chants sacrés que les chamans d'Amazonie utilisent comme un véritable langage grâce auquel ils communiquent lors des cérémonies.

C'est ce mot qui fut choisi pour désigner ce sujet car à chacune de nos rencontres il chanta un icaro. C'est par ces mêmes chants qu'il s'adresse à l'Autre dans ses cérémonies, singularisant son rapport au langage.

Icaro est un homme haut en couleur. Où qu'il passe, il attire la curiosité de son public grâce à son look mi-taulard mi-druide et à son discours *New-Âge*⁵³⁹. Je le rencontrerai à deux occasions : une première fois en 2014 lors de mon retour sur Iquitos, capitale de l'Amazonie Péruvienne, après une semaine passée en compagnie d'une famille d'indiens d'Amazonie.

La seconde fois en 2016, en Angleterre, lieu de résidence d'Icaro que je rejoins grâce à un financement de mon laboratoire de recherche. Entre les deux rencontres rien ne semble avoir changé. L'homogénéité de son discours et de son apparence est troublante, laissant apparaître le caractère figé de sa structure et la fixation de sa jouissance sur ce discours post-traditionnel qui l'habite et qui lui garantit le maintien d'une certaine forme de stabilité psychique.

Âgé d'une soixantaine d'année, Icaro est plutôt grand, maigre, les cheveux longs et grisonnants et le visage marqué. Une longue barbe remplie de fines tresses et de perles de bois descend jusqu'au milieu de sa poitrine. Il s'exprime dans plusieurs langues⁵⁴⁰ passant de l'une à l'autre sans difficulté, en se jouant des mots et de leurs traductions.

La longue tige blanche qu'il porte lors de notre échange à Iquitos laisse entrevoir de nombreux tatouages sur ses avant-bras, son cou et ses mains. Sur chacune de ses phalanges est inscrit une lettre. Lorsqu'il pose ses mains côte à côte, on peut lire « M - A - R - I - J - A - N - E »⁵⁴¹.

⁵³⁹ Courant spirituel occidental des 20^{ème} et 21^{ème} siècle, caractérisé par une approche individuelle et éclectique de la spiritualité. Défini par certains sociologues comme un bricolage syncrétique de pratiques et de croyances. Source <Wikipédia : https://fr.wikipedia.org/wiki/New_Age#cite_ref-1>

⁵⁴⁰ L'italien qui est sa langue maternelle, le français qu'il utilisera majoritairement durant nos échanges, l'anglais qui est la langue du pays où il vit actuellement et l'espagnol qui lui est indispensable lors de ses séjours en Amazonie.

⁵⁴¹ Faisant référence à la plante marijuana, aussi connue sous le nom de cannabis.

Il choisit de se présenter comme un « *cuisinier* », m'expliquant alors que ce qu'il cuisine ce sont les plantes de la forêt. Ses pratiques ressemblent à s'y méprendre à celles d'un chaman ou d'un guérisseur, voir même d'un druide, mais Icaro sélectionne un autre terme qui lui est propre pour se désigner. Ce signifiant « *cuisinier* », qui n'est pas le plus courant dans le langage chamanique, vient marquer sa distinction avec l'autre en tant que semblable. C'est ce qui vient le nommer dans sa singularité.

Je lui demande quel est son nom, et il m'en donne deux, me laissant le choix de l'appeler comme il me plaira. Sa nomination ne passe pas par l'usage de son prénom auquel il semble étranger. Ce qui le nomme c'est autre chose, une construction qu'il a lui-même pu élaborer et qui compense ce trou dans le Symbolique auquel il semble sujet.

Un conformisme erratique

Icaro naît et grandit en Italie, pays dont son père est originaire. Dans le courant des années 70, alors qu'il a une vingtaine d'année, il se définit comme un « *hooligan* ». Les hooligans sont réputés pour la violence dont ils font preuve lors d'évènements sportifs. Icaro, parlant de cette appartenance aura les mots suivants :

« C'était un mouvement qui s'est développé du local à l'international, mais c'était super politisé et super instrumentalisé. Il y avait beaucoup de gens qui avaient des intérêts pour que les choses restent comme elles étaient. Moi je ne comprenais pas, je ne savais pas, et je ne cherchais pas à comprendre. Déjà je me sentais une victime de la société ».

Dès cette époque, il semble que l'inscription d'Icaro dans le tissu social soit compromise par une perception du monde teintée d'un sentiment de persécution généralisé. L'identification à la violence du groupe communautaire que constituent les hooligans, vient alors comme seule réponse à son angoisse et comme seule défense contre les injustices dont il se croit l'objet.

Dans les années 80, il rejoint la France pour s'installer à Paris. Ce déracinement semble compliqué pour lui. Évoquant son arrivée dans la capitale il dira « *c'était encore pire, l'enfer* ». Rapidement il enchaîne les « *petits boulots par intérim* ». Il change régulièrement d'emploi et expérimente diverses professions.

Ainsi, il sera modèle photo, fera du « *modelage pour des films* »⁵⁴², posera comme modèle pour des artistes sculpteurs et travaillera un temps dans « *la fonderie* »⁵⁴³ où il créera des pièces de métal à partir de modèles. Cette quête professionnelle qui s'organise autour du signifiant « *modèle* » semble fonctionner comme une *modélisation* imaginaire pour Icaro qui en se *moulant* dans le travail permet un nouage d'appoint entre les registres que sont le réel, le symbolique et l'imaginaire. Le reste de son parcours restera collé à ce signifiant par lequel Icaro s'accolera à d'autres types de modèles pouvant lui garantir une conformité stabilisatrice. En parallèle, ses talents de chanteur l'aident à se faire quelques contacts ciblés, jusqu'à rejoindre un groupe de musique. Par la musique il tentera un branchement sur l'autre : « *on s'était connecté avec la musique* », malheureusement cela ne tiendra pas longtemps : « *mais ça a finalement disjoncté* ». Il donne peu de détails sur ce moment de *dis-jonction* mais il semble que ce décrochage le plonge à nouveau dans une errance confuse.

Puis un nouveau groupe identitaire se présente à lui, « *un gang de chasseur de nazi* » qu'il rejoindra durant sept années consécutives. Il adhère à ce mouvement et se définit alors en ces termes « *J'étais skinhead moi-même, mais bon j'étais antifasciste, j'étais avec des rebeus*⁵⁴⁴ *et tout... J'étais dans le ghetto, un gangster* ».

Dans les années 1970, le mouvement *skinhead* se scinde en plusieurs groupes dont les idées politiques s'opposent radicalement : d'une part les *skinheads* d'extrême droite qui sont dans une pensée raciste et antisémite ; et d'autre part les *skinheads* d'extrême gauche qui défendent des idées telles que l'anti-apartheid, l'antiracisme, etc. Dans les années 1980, à Paris, un mouvement *skinheads* d'extrême gauche appelé les *Redskins*, ou encore les *Red Warriors*, s'oppose aux *skinheads* d'extrême droite. Ils se définissent alors comme des « *chasseurs de nazis* ».

Ce nouveau conformisme à un mouvement communautaire élaboré à partir de la haine de l'autre, permet à Icaro de s'arrimer une nouvelle fois à une chaîne signifiante qui pourra se stabiliser dans une métaphore délirante.

⁵⁴² Nous n'avons pas eu de définition plus précise concernant cette activité.

⁵⁴³ Procédé de formage de métaux qui consiste à couler un métal ou un alliage liquide dans un moule pour reproduire une pièce donnée.

⁵⁴⁴ Du verlan « Beur », qui vient lui-même du mot « arabe ».

Mais cette vie de gang intensifie le sentiment de persécution d'Icaro qui, après sept années marquées par la violence et les excès, se laisse surprendre par une pensée radicale, venant balayer sa construction identitaire pour lui imposer la certitude qu'il est temps de changer d'affiliation :

« Et un soir j'ai réalisé. Je me suis retrouvé à un point où mon futur était soit la prison, soit un gros délinquant soit la mort. Les trois options.

En plus je me suis rendu compte que c'était pas moi, j'avais peur, je me chiais le pantalon de peur. J'avais peur des gens, j'avais peur de la cité, peur de la guerre, je me sentais frustré et très enragé de voir tous ces gens qui crevaient de faim et moi j'avais le plat plein.

Tous ces choses-là ça m'embêtait beaucoup, mais ma réaction c'était d'être agressif. C'est crazy. ».

Fidèle à ses inventions, Icaro se met immédiatement en quête d'une nouvelle cause pour désamorcer cette nouvelle crise identitaire. Il cherche alors l'illusion d'un retour de moralité au travers d'un nouveau groupe : *« Comme j'écoutais beaucoup de reggae, je me suis réinventé comme skinhead reggae, je commençais à traîner avec des rastas, vendre de la beuh⁵⁴⁵, c'était très interactionnel, ça met beaucoup de moralité ».*

Dans le courant des années 90, Icaro décide de déménager en Angleterre. Il n'explique pas quelles sont alors ses motivations, mais dit s'y sentir immédiatement plus à l'aise, il trouve cela *« plus cool qu'à Paris »*. Il y rencontre une jeune mannequin avec qui il aura un enfant. Mais cette confrontation à la paternité vient révéler en lui le défaut de son organisation symbolique, faisant vaciller tout son édifice structural : *« Donc voilà j'ai eu un enfant et c'était un grand change. Un change dramatique dans ma perception de moi-même, de ma vie tout ça »*. Il quitte alors rapidement sa compagne, et s'apaise grâce à l'adhérence à un nouveau discours moral et conformiste :

« Quand j'ai eu l'enfant, je me regarde dans le miroir, et je me dis bon maintenant tu as un enfant, donc maintenant lui c'est priorité, toi vas-y commence à bosser, à t'assumer [...] Et donc voilà j'ai eu un enfant et c'était un grand change. Et déjà dans la relation comme ça j'étais en train de changer, d'être plus sage ».

⁵⁴⁵ Marijuana.

Cet aménagement conformiste vient le contenir un temps et lui permet d'avoir quelques relations avec son fils tout en le tenant suffisamment à distance. Mais cette image de vie « ordinaire » à laquelle il tente de coller, l'englué progressivement à un sentiment mélancolique :

« Je me suis dit bon ma vie en fait c'était super, c'était parfait, mais c'était flat. J'avais plus de relation, j'avais des contacts avec mon fils, je ne travaillais pas beaucoup, mais je faisais ce que je voulais faire. C'était parfait mais je me disais merde je suis coincé. Je peux me suicider parce que ça va être comme ça pour le reste de ma vie. Il doit y avoir quelque chose d'autre ».

Il se tourne alors du côté des religions, afin de « regarder ce qu'elles proposent », mais cela ne le satisfait pas. Les modèles qui y sont proposés, du fait du rapport qu'il entretient avec la Loi symbolique, n'éveillent pas en lui le même désir de conformisme que ses anciens groupes identitaires :

« J'étais complètement détaché de ma spiritualité. Ce qui était proposé par l'islam ou d'autres, je trouvais que c'était trop endoctrinage. J'ai été dans l'armée un an, et là je trouvais que c'était comme rentrer dans l'armée. Je ne pouvais pas ».

Pour autant, Icaro ne se décourage pas et continue de croire en l'existence d'une puissance qui l'aiderait à rétablir un ordre dans sa vie : « Je savais qu'il y avait quelque chose mais je ne savais pas comment y accéder ». Il continue de s'interroger à ce propos, observant ce que le monde qui l'entoure lui propose comme nouveau modèle. Ainsi, en visionnant un jour un reportage sur un écossais voyageant à travers le monde pour étudier la médecine des plantes psychoactives, il entend parler « d'ayahuasca », un mélange de plantes originaires d'Amérique du Sud et connu pour ses effets hallucinogènes. Il ressent immédiatement une connexion entre lui et l'ayahuasca, voyant dans ce mélange quelque chose qui lui semble « familier ».

J. Lacan écrit :

« Cette véritable dépossession primitive, il faudra que le sujet en porte la charge de la et en assume la compensation, longuement, dans sa vie, par une série d'identifications purement conformistes à des personnages qui lui donneront le sentiment de ce qu'il peut ou faut faire pour être un homme »⁵⁴⁶.

⁵⁴⁶ Jacques LACAN, *Séminaire Livre III – Les psychoses*, op cit. p.231.

Icaro, en se réinventant sans cesse sous de nouvelles nominations, tisse une toile symbolique qui pourrait lier le désordre dont il est l'objet. Cependant, le vide qui se loge derrière les signifiants dont il use déchire systématiquement cette toile. Ses signifiants ne parvenant pas à se raccorder les uns aux autres s'enclenchent dans une errance subjective et jamais ne s'arriment à la chaîne signifiante qui lui ouvrirait la voie vers un ordre symbolique structurant.

« I need to go Ayahuasca »

Icaro réinvestit peu à peu son corps et sort de sa mélancolie, pensant pouvoir trouver une nouvelle solution à son désordre. Mais il subit alors le déchaînement d'une jouissance délocalisée qui ne trouve plus sa limite et le plonge à nouveau dans une profonde confusion :

« Donc ça faisait trois ans que j'étais séparé de la maman de mon fils, et je me réveillais tous les matins avec cette rage dans ma poitrine contre elle, contre moi, contre la situation. Et je ne pouvais pas communiquer avec elle, j'avais pas le droit de l'appeler⁵⁴⁷ et donc je faisais des exercices, yoga, smoke weed⁵⁴⁸. Mais dès que j'avais cinq minutes avec moi-même arrrrrg j'avais envie de casser quelque chose, je suis en colère, je bois ».

Il décide alors de rendre visite à sa famille maternelle, installée à Biarritz, et emmène pour la première fois son fils avec lui. Ne pouvant prendre appui sur sa propre métaphore paternelle, cette convocation de son statut de père le confronte à un impossible : *« Là où le Symbolique ne parvient pas à se nouer à l'Imaginaire, le sujet se trouve englouti dans le trou découvert par la signification phallique qu'il n'y a pas »⁵⁴⁹*. Il sombre alors à nouveau dans une grande confusion qui l'oblige à rentrer rapidement en Angleterre.

⁵⁴⁷ Nous n'avons pas d'informations supplémentaires sur cet interdiction d'appeler la mère de son fils.

⁵⁴⁸ Traduction : fumer de la marijuana.

⁵⁴⁹ Chantal BONNEAU, « Corps, invention routine », *Les Cahiers Cliniques de Nice*, N°12, Octobre 2014, page 85.

Il raconte ainsi le souvenir de ce séjour :

« Je vais à Biarritz pour les vacances avec mon fils, j'ai de la famille là-bas, je suis moitié basque. Et j'avais ce côté en moi qui était érotodestructive.

Et j'arrive à la maison et j'avais tous ces sentiments. Déjà je suis à Biarritz l'été il y a plein de femmes à poil, je ressens tous ces émotions, désirs, je suis avec mon fils.

Donc je lâche mon fils en Angleterre et moi je suis en crise totale je ne sais pas quoi faire, je veux être dans une relation, mais je ne veux pas être dans une relation, je veux arrêter de fumer mais je fume plus qu'avant, je deviens crazy »⁵⁵⁰.

Une pensée s'impose à nouveau : *« I need to go to Ayahuasca. »*⁵⁵¹.

Trouver un nouveau bricolage pour parer cet excès de jouissance devient alors une priorité. C'est ainsi qu'il accepte la proposition d'un « groupe de hippies » qui lui proposent de faire l'expérience d'une « diète d'ayahuasca »⁵⁵².

⁵⁵⁰ Traduction : Fou.

⁵⁵¹ Traduction : J'ai besoin d'aller vers l'Ayahuasca.

⁵⁵² Les cérémonies organisées avec des plantes médicinales exigent généralement des restrictions alimentaires pour permettre au produit d'agir librement sur le corps sans entrer en interaction avec d'autres substances.

Les deux premiers jours, il vomit sans cesse mais ne perçoit aucune vision. Il croit alors qu'on cherche à l'empoisonner et devient agressif envers ses hôtes. Mais le troisième soir, se laissant convaincre pour une dernière tentative, il fait une expérience qui le sidère :

« Donc troisième soir, je gerbe et après je deviens vivant, les chevaux, les éléphants... Et il y a ce joli paysage, et puis il y a ce dieu qui sort, qui me regarde comme ça de côté, il rigole, puis après il disparaît et il y a un zombie, comme un Alien avec cette tête comme ça, presque coupée en deux, avec la tête pourrie, la peau qui se détache, comme les zombies. Les vêtements qu'il met ils sont collés avec la peau qui est en train de pourrir. Il a ces yeux rouges, petits comme ça et il me regarde, immense haine, anger⁵⁵³, je peux ressentir que c'est moi, mais une ancienne version de moi. Pas le mauvais côté, mais une version primordiale, mon passé. Et je lui dis « bon écoute je suis trop défoncé alors casse-toi, t'es pas mignon du tout, en fait tu me fais même pas peur, tu me fais marrer, casse-toi, ramène moi le dieu indien il était plus sympa ».

Alors il se casse, mais il revient et il me dit « mais pourquoi ? », je lui dis « regarde, i love you, merci de m'avoir protégé, de m'avoir motivé, de m'avoir fait faire toutes ces expériences que j'ai faites, je ne regrette rien, merci, mais je n'ai plus besoin de toi ».

Après dans la nuit j'étais content, soulagé, i am been everybody, i love you, you are me, i am you, amazing⁵⁵⁴.

Je n'avais jamais senti ça, c'était astronomique. Vraiment avoir la sensation physique d'être un avec tout.

Tout le monde est une réflexion de. C'est un miroir, les choses, tout tout tout, c'est une projection. C'est la vie qui nous présente ce qu'il y a à l'intérieur de nous-même d'une façon extérieure. Avec l'ayahuasca je me suis séparé complètement de mon corps, j'ai appris la leçon, j'ai compris la leçon. Tout a commencé à faire, à avoir du sens, et ce que je percevais avec les yeux fermés, j'ai commencé à le percevoir avec les yeux ouverts ».

⁵⁵³ Traduction : Colère.

⁵⁵⁴ Traduction : Je suis tout le monde, je t'aime, tu es moi, je suis toi, incroyable.

Le clivage qui s'opère entre son corps et son esprit permet de tenir à distance les pulsions dévorantes. Le savoir qu'il en extrait pose la certitude comme fondement de cette nouvelle construction. Celle-ci lui permet de localiser sa jouissance et de la sacrifier, bordant le trou de son réel par le déploiement d'une spiritualité imaginaire qui bien que massive, demeure contenue et soutenue par le discours post-traditionnel, lui assurant le cadre de son délire. Au travers de ses hallucinations, il tente un nouveau branchement sur l'Autre, « *une connexion* » où la dimension persécutrice est renversée au profit d'un bricolage fantasmatique où tous les êtres pourraient être reliés par une sorte de connexion spirituelle. Il ne laisse ainsi plus aucun espace entre lui et l'autre dont il fait le partenaire absolu. Cette métaphore délirante, en se substituant à la métaphore paternelle défaillante, fait office de nouage subjectif et permet à Icaro de se réinscrire dans le lien social.

Peu de temps après cette expérience *hippique*, Icaro fait la rencontre d'une colombienne qui lui confie avoir déjà pratiqué la médecine des plantes avec lui, dans une vie antérieure. Elle le convainc de la suivre au Pérou afin qu'il puisse retrouver son savoir perdu. Il passe alors trois mois au cœur de la jungle amazonienne près d'Iquitos, en compagnie d'un chamane qui l'initie à la médecine traditionnelle : « *J'ai perdu la moitié de mon poids, j'étais une pique vivante, les insectes, les fourmis, tout tout bouffé. Mais à la fin on perçoit ça comme de la médecine aussi* ». La prévalence de la dimension imaginaire de son discours alimente sa construction et constitue un rempart face au réel insupportable. Il apprend par le biais de l'expérimentation à cuisiner les plantes de la forêt pour en extraire certaines propriétés médicinales. Il se rend ensuite en Colombie où il commence à traiter des gens en demande grâce au savoir qu'il a acquis durant son initiation chamannique.

« J'ai commencé à travailler avec la médecine. J'ai ressenti au premier moment que j'étais rien, un facteur, un fusible entre la connaissance, la médecine et les gens qui ont besoin. Donc moi je me suis complètement depersonnifié, je ne suis pas le chamane, je ne suis rien, moi je suis toi, qui vient te voir parce que tu as besoin de moi ».

En s'arrimant au discours post-traditionnel à partir de la croyance chamannique, Icaro parvient à renouer les registres qui sont le symbolique, l'imaginaire, et le réel. En devenant « *le cuisinier des plantes* », il se nomme symboliquement et s'identifie à une figure qu'il va pouvoir étayer et inscrire socialement au-delà d'un simple conformisme.

Le sujet du discours post-traditionnel

Lorsque je rencontre Icaro à Iquitos, cela fait environ neuf ans qu'il utilise l'*ayahuasca* comme breuvage médicinal. Vivant toujours en Angleterre, il se rend régulièrement à Iquitos pour se fournir en plantes. Lorsque je le revois deux ans plus tard à Londres, il m'indique avoir finalement délaissé l'*ayahuasca* pour un autre produit, plus masculin : le cactus *San Pedro*⁵⁵⁵ :

« Moi j'ai fait neuf ans d'ayahuasca, c'est très féminin, j'étais super ouvert, super sensitive. Ça m'a ouvert mon féminin à moi [...] Mais c'était un peu confus en fait, et je me sentais tout le temps très émotionnel [...] Et San Pedro c'est venu dans ma vie, et j'ai essayé et whoua it's good⁵⁵⁶. Ça nettoyait tous les doutes, les insécurités, j'ai retrouvé mon masculin, direction, détermination, enjoy, hapiness⁵⁵⁷. C'est un peu un mix être extase et lsd⁵⁵⁸ ».

Ce rapport à la féminité tel que l'entrevoit Icaro au travers de la relation qu'il entretient avec l'*ayahuasca* nous rappelle la logique du pousse-à-la-femme dans la psychose. En incarnant imaginativement la position féminine que l'*ayahuasca* lui octroie, Icaro parvient à localiser sa jouissance dans un signifiant qui vient le représenter auprès d'un Autre jouisseur. Cette compensation imaginaire qui s'établit à partir de la position sexuelle qu'il adopte dans sa structure, permet à Icaro de construire une filiation délirante qui se substitue à la filiation symbolique qui lui fait défaut :

« L'ayahuasca c'est un esprit très féminin, c'est la mère, pacha mama, madre⁵⁵⁹. Le San Pedro c'est masculin, c'est l'abuelo, le grand père. Et Peyotte⁵⁶⁰ c'est l'arrière-grand-père. C'est comme une famille⁵⁶¹ ».

⁵⁵⁵ Dans la coutume chamanique, l'*ayahuasca* est considéré comme la plante de la féminité, tandis que le cactus *San Pedro* est davantage lié à la masculinité.

⁵⁵⁶ Traduction : C'est bon.

⁵⁵⁷ Traduction : joie, bonheur.

⁵⁵⁸ Psychotrope hallucinogène.

⁵⁵⁹ Déesse-terre liée à la fertilité dans les croyances andines.

⁵⁶⁰ Cactus psychotrope.

⁵⁶¹ Cette conception de la généalogie des plantes est issue des croyances locales. En effet chaque plante représente un membre de la famille. La coca tient quant à elle le rôle de la fille. À noter que le père n'est cependant représenté par aucune plante.

L'énigme des origines se solutionne dans la construction délirante qui, venant se loger dans un discours socialement valorisé, permet une réinscription sociale via un appartenance spirituelle au groupe :

« Donc ça se passe toujours comme ça les cérémonies. Beaucoup de hippies, de gens, ils ont 50, 60, 70 ans, 40 ans, 20 ans. C'est très varié, c'est super en fait. Ça se complémente. Ça crée une famille, on l'appelle la familia. C'est une grande famille ».

Au-delà de cet apparent sentiment de plénitude, Icaro se montre très revendicatif envers « le leurre sociétal » dans lequel nous évoluons. Selon lui « le système est malade » et met tout en œuvre pour « rendre les gens malades aussi ». Sa théorie conspirationniste cible le cancer, et la manière dont cette maladie est traitée par la société. Pour lui la machination établie autour du cancer participe à une « énorme industrie » dont l'aspect financier est si considérable que la maladie doit être maintenue afin d'alimenter le système. Les OGM⁵⁶² empoisonneraient les êtres humains dans le but de créer de nouveaux cancers qui alimenteront les rouages de la machine. Les ONG⁵⁶³ de leur côté contribueraient à ce complot en récoltant des masses d'argent qui serviront à financer la publicité faite autour du cancer :

« Médecins sans frontières⁵⁶⁴, les médecins qui sont dans les frontières, sans frontières, eux ils n'ont pas beaucoup d'argent qui arrive à eux. Tout l'argent qu'ils font c'est pour faire de la publicité pour payer les gens qui sont dans les bureaux en train de faire de la publicité ».

Les expressions et slogans pris au pied de la lettre alimentent sa propre paranoïa et servent son inscription imaginaire dans le discours post-traditionnel. S'appuyant sur une actualité revisitée, Icaro dresse le portrait d'une société contemporaine rongée par le modernisme et qui ne pourrait trouver son salut qu'au travers d'un retour vers des valeurs traditionnelles. Sa révolution s'organise alors à partir de l'expérience chamanique et des bienfaits que cela pourrait apporter à l'humanité en termes d'harmonie et de spiritualité.

⁵⁶² Organisme génétiquement modifié.

⁵⁶³ Organisation Non Gouvernementale : association d'intérêt public.

⁵⁶⁴ Association internationale d'aide humanitaire.

Selon Jean Claude Maleval, pour que les identifications imaginaires soutiennent durablement le sujet psychotique, il faut qu'elles soient porteuses d'un idéal, de façon à ce qu'elles limitent et localisent la jouissance tout en répondant à une certaine satisfaction pulsionnelle qui noue le sujet à ses objets. Icaro, par cette identification vient incarner le savoir qui manque à l'humanité pour vivre dans la cohésion et l'allégresse. Il tisse son tissu social autour de cet idéal qui peut fixer sa jouissance durablement, lui garantissant une forme d'équilibre psychique.

« Les free maçons, les groupes maçonniques, ils font la même chose, sorcellerie, pour créer des avantages économiques, pouvoir. Il n'y a pas d'extérieur, tout ça c'est une invention.

La seule façon de changer la société c'est qu'on se change à nous même [...] Pour le tuer ce système il faut qu'on change ce qu'on achète, retourner dans les marchés le samedi, faire les courses locales, s'entraider [...] C'est nous qui allons nous aider. Les gouvernements on les élus parce qu'on n'a pas le courage, on a la flemme de nous parler à nous même. Mais ça va venir. En fait tout ce qu'on est en train d'absorber en ce moment, ça va être générateur de change. La destruction et le mal ça va être le générateur, le motivateur pour le bien [...] L'expérience [chamanique] c'est ça, c'est l'influence des éléments. C'est ça que les chamans font. C'est Disneyland Paris. L'esprit qui est pure énergie, ne peut pas faire l'expérience du physique [...] Il n'y a pas de réalité, il y a une infinie de possibilité, ça dépend de ce sur quoi on se concentre. On reçoit des millions de pensées à chaque seconde, mais on n'est capable d'en percevoir qu'une à dix seulement. Mais pourquoi est-ce qu'on reçoit ces millions de pensées ? Parce qu'on est tous connectés. En ce moment on est tous en train de percevoir les pensées de chacun d'entre nous.

Si je pense que je suis seulement une fraction du collectif, tout ce que je vais faire va être dans la partage. Et ça va créer une vibration en moi. I am you, you are me⁵⁶⁵ ».

⁵⁶⁵ Traduction : Je suis toi, tu es moi.

Par ces connexions intersubjectives, Icaro tente un branchement sur l'Autre qui viendrait pacifier la persécution dont il se fait le sujet. L'Autre malveillant se transforme alors en partenaire de jouissance. Grâce à ses inventions, Icaro borde sa jouissance qui se localise vers une spiritualité *New-Age*, caractéristique du discours post-traditionnel. L'alliance entre le discours moderne et le discours traditionnel offre un compromis auquel notre chaman des temps modernes s'arrime, rebâtissant ainsi l'univers, tel que le disait Freud, au moyen de son travail délirant, de façon à ce qu'il puisse de nouveau y vivre⁵⁶⁶.

« Je manifeste la réalité que je veux percevoir. Le jour où l'on va croire que les aliens existent, les Aliens vont arriver. Si tout le monde croit que les éléphants peuvent voler, alors ils vont commencer à voler, il va leur pousser des ailes. C'est des possibilités infinies [...] La planète elle n'a pas besoin d'être sauvée, la planète elle va nous laver et après ça recommence, c'est reparti. Il y a des gens qui savent déjà quand ça va se passer et eux, en suivant certaines procédures, ils peuvent retomber dans cette vie en gardant la mémoire et la conscience qu'ils avaient dans la vie qu'ils viennent de vivre. C'est comme un programme. C'est un programme mais pas très sophistiqué, c'est complètement virtuel parce que ça vient d'une pensée ».

Icaro, sous son habillement traditionnel, est un sujet de la modernité. L'édifice de son délire spirituel tient par le cadre de la technique, c'est précisément ce que nous désignons comme discours post-traditionnel :

« La nuit ayahuasca ça ouvre l'esprit. Les aliens, les esprits, les dieux, le temps, la vie, la création, interstellaire. C'est la porte ouverte. C'est la décalcification totale de la glande pinéale, c'est perceptive. On ouvre la glande pinéale et on reçoit. The brain wash⁵⁶⁷ ».

⁵⁶⁶ Sigmund FREUD, *Le président Schreber, un cas de paranoïa*, op cit..

⁵⁶⁷ Traduction : le nettoyage du cerveau.

Cet appui sur le discours techno-scientifique donne de la consistance à son étayage imaginaire et lui permet de s'inscrire socialement dans une activité professionnelle mêlant sacralité et technicité. En 2013, Icaro commence à organiser des cérémonies d'*ayahuasca* dans une maison louée à l'extérieur de Londres. Lors de ces rencontres, il se positionne en tant que « *maître de cérémonie* », car c'est à lui que revient la tâche de guider les participants grâce à son savoir et à sa voix. Son rôle lors de ces cérémonies est « *d'aider les gens à se purger. « Chacun sa spécialisation dans le boulot, dans le métier. Certains aident les gens à s'ouvrir, moi avec ma chanson, j'aide les gens à se déboucher* ». Cette fonction qu'il s'attribue dans les cérémonies apparaît comme une régression à un stade sadique anal qui viendrait sublimer les pulsions agressives et les conflits liés à sa relation à l'autre. Cette activité attire de nombreux adeptes et permet à Icaro de se sociabiliser dans un rapport à l'autre qui pour une fois ne se développe pas sur une modalité agressive et persécutive.

La maison sera finalement vendue, mettant fin aux cérémonies, et marquant pour Icaro une séparation avec son objet de consommation et de jouissance. Faisant le deuil de l'*ayahuasca*, il s'oriente à ce moment alors vers une nouvelle plante : le cactus *San Pedro*, qu'il propose lors de nouvelles cérémonies organisées de façon aléatoire et clandestine.

Lorsque je rencontre Icaro pour la seconde fois, en Angleterre, il m'explique avoir délaissé rapidement le cactus *San Pedro*, et « *travaille* » à présent avec de l'huile de cannabis⁵⁶⁸, qu'il se fait livrer depuis le Maroc dans des bouteilles de vin. À l'aide de cette huile, il traite des personnes atteintes par le cancer. Cette maladie est alors au cœur de ses revendications.

« Mon ex, une femme colombienne, a eu un fibrome⁵⁶⁹, aussi grosse qu'une patate douce. Après deux mois d'huile de cannabis organique, du Maroc, c'est pas gno (OGM), c'est original de là-bas, organique, pas chimique. Le cancer croit que l'huile de cannabis c'est du sucre, surtout si on la prend avec de l'huile de coconut. Et donc le cancer le bouffe, et ensuite ça commence à se gonfler, et pop pop pouf ! ».

⁵⁶⁸ Interdit à Londres.

⁵⁶⁹ Tumeur bénigne de l'utérus.

En expliquant la façon dont l'huile de cannabis détruit la maladie, Icaro mime une explosion à l'aide de ses bras. David Servan-Schreiber, médecin français très médiatisé à la suite de ses recherches sur la lutte contre le cancer qui furent publiées et vendues dans de nombreuses librairies, défend l'idée que le cancer se nourrit de sucre. En conséquence, en adoptant un régime sans sucre la maladie serait considérablement mise à mal et les traitements se révéleraient ainsi plus efficaces. Cette théorie populaire auprès des patients d'oncologie a pu servir de socle à la construction délirante d'Icaro, lui permettant d'élaborer un savoir qui lui serait propre sur cette maladie et la façon de la traiter.

« Deux mois d'huile (de cannabis) par jour c'est débilisant, les gens ils sont waouh, ils sont complètement sur une autre planète. Mais deux mois pour une tumeur petite comme ça et le cancer est dissolu.

C'est incroyable, les gens ils n'y croient pas. Moi j'ai une longue liste de malades sur qui ça marche.

Là je vais rencontrer un mec qui a eu une tumeur, et il a pas fait de chirurgie, mais il a fait deux fois la chimiothérapie. Il a 22 ans et maintenant il dit qu'il ne veut plus faire la « kimiothérapie » parce qu'il dit que ça ne sert à rien. Ça le rend malade, il se sent pire.

J'ai autres gens, M. Jango, M. John Smith, de Manchester, sa femme 70 ans, cancer du cerveau, kimiothérapie, chirurgie, le cancer va bien, pow 20grammes de cannabis, en plus je vends du cbd⁵⁷⁰ aussi, c'est extrait du chanvre⁵⁷¹, mais ça n'a pas beaucoup de the⁵⁷². Et ça on le donne aux enfants, 3ans, 2ans, 5ans, 9ans, hypertension, problèmes de la peau, n'importe.

C'est comme l'ayahuasca. Tous les médicaments naturels ils sont interactives, ça veut dire qu'on le donne à une personne et elle va agir directement sur le problème de cette personne, et on le donne à une autre personne et elle va s'adapter et agir sur le problème de cette autre personne. C'est incroyable ».

⁵⁷⁰ Cannabidiol : cannabinoïde présent dans le cannabis, et utilisés dans certains médicaments.

⁵⁷¹ Plante appelée aussi cannabis.

⁵⁷² Tétrahydrocannabinol : cannabinoïde présent dans le cannabis, possédant des propriétés psychoactives.

Le CBD est une molécule présente dans le cannabis et dont les vertus ont effectivement été prouvées scientifiquement. De nombreux pays ont légalisé son utilisation dans différentes médications. Cette molécule, une fois isolée, agit efficacement sur une grande variété de maladies : cancers, maladies neurologiques telles que Parkinson, Alzheimer, la Sclérose en plaques et d'autres. Icaro se saisit de ce que le discours social de son époque met à sa disposition. Il extrait des théories scientifiques du siècle une logique qui lui est propre. En alliant croyances traditionnelles et certitudes modernes, il technicise une pratique qui, bien que vidée de ses assises symboliques et sacrées, vise à pacifier sa jouissance et à l'inscrire dans un lien social stabilisant. C'est sa propre jouissance qu'il sacralise au travers du discours post-traditionnel qu'il adopte. Cette ingénieuse construction qui se déploie sous un axe imaginaire lui assure un équilibre psychique qui s'inscrit dans le temps.

Le sacraliseur de jouissance

Sexuellement Icaro est épanoui. Mais son rapport à la sexualité lui épargne la rencontre du corps de l'autre, qui pourrait le faire vaciller. Il fait exister le rapport sexuel par l'asexualité de son partenaire de jouissance.

« J'ai toujours été dans de longues relations. Maintenant je n'ai plus de relations, free love, i do love tantra⁵⁷³. La physicalité pour moi ça devient une barrière, un empêchement. (...) Je travaille avec ça [Le tantrisme⁵⁷⁴] parce qu'en fait on partage des instructions, des enseignements profonds, qu'on n'arrive pas à communiquer verbalement, alors on les communique énergiquement, c'est true sexual⁵⁷⁵. Le célibat is evil⁵⁷⁶, ça nous rend trop discipliné et ça nous emmène dans de mauvaises vibrations, under⁵⁷⁷.

⁵⁷³ Traduction : Amour libre, je pratique l'amour tantra.

⁵⁷⁴ Courant spirituel qui dans sa pratique sexuelle prône l'union absolue entre deux individus par le biais de l'esprit. Le but ultime serait d'atteindre la jouissance sexuelle avec l'autre sans aucun contact physique.

⁵⁷⁵ Traduction : le vrai sexe.

⁵⁷⁶ Traduction : le diable.

⁵⁷⁷ Traduction : en dessous.

Prenant appui sur les enseignements tantriques, Icaro modèle son rapport à l'autre qu'il tient à distance. La relation ultime doit s'établir sans contact physique, par la seule pensée. Avec ses partenaires indifférenciés, ils s'assoient en face à face et s'observent durant de longues séances de méditations qui doivent les mener à une jouissance sacralisée, non éjaculable.

« La seule façon de s'élever et de sauver le monde, de se sauver nous-même, c'est par le tantra. Tantra gris, tantra blanc. Le tantra noir ce n'est pas bon, c'est à propos de l'éjaculation, de la physicalité. Le tantra blanc c'est le meilleur, c'est à propos des éléments, il n'y a pas de physicalité, tu dois juste être prêt de quelque chose. C'est juste de la visualisation, il n'y a pas de contact physique. Le tantra gris est plus physique, tu as le sexe, les caresses. Très physique. Le tantra noir il y a l'éjaculation. La fin est comme un suicide. Ce qu'on perçoit comme énergie du sexuel, désir, en fait c'est l'énergie de sa nation, mais on est addict à l'éjaculation, à l'orgasme physique. Mais en fait on se suicide avec ça. Avec l'orgasme physique, on disperse cette énergie alors que si on la gardait pour nous-même, on la ferait monter, elle réparerait tout notre corps, les maladies. En fait les maladies c'est une conséquence de notre dispersion, de notre énergie kundalini⁵⁷⁸ ».

En évitant ainsi la rencontre avec l'autre, Icaro se préserve d'une jouissance dévastatrice qu'il assimile directement à la matérialité du rapport sexuel. Sa jouissance est privatisée et ne peut ainsi lui être dérobée.

« It's about preserving the seeds⁵⁷⁹, the juice, the orgasm. You don't ejaculate »⁵⁸⁰.

« Les sessions durent quatre, cinq heures par jour. À la fin tu n'as pas besoin d'avoir un rapport sexuel physique. C'est juste être prêt l'un de l'autre. It's a brushening day »⁵⁸¹. Et on peut rester dans ce sens, dans cette expérience autant qu'on veut ».

⁵⁷⁸ Énergie spirituelle, considérée comme « cosmique », « vitale » ou « divine » selon les traditions. Elle serait endormie en nous et pourrait être éveillée par le biais d'un processus initiatique tantrique.

⁵⁷⁹ *Seeds* désigne les graines utilisées dans le jardinage plutôt que celles de la reproduction sexuelle.

⁵⁸⁰ Traduction : C'est à propos de la préservation des graines, du jus, de l'orgasme. Tu n'éjacules pas.

⁵⁸¹ Traduction : Le jour de brossage : à entendre dans sa fonction de purification.

Le cadre tantrique maintient l'illusion d'une jouissance sans limite. Pour autant, sa jouissance demeure localisée et contenue par la métaphore délirante qui ordonne sa structure. Icaro me parlera longuement d'un ami indien de 75 ans, dont l'apparence physique dépourvue de tout signe de vieillesse était due à un régime alimentaire pauvre en viandes, fromages et laitages, mais surtout au fait que cet ami pratiquant le tantrisme n'aurait jamais éjaculé malgré ses cinq épouses et ses quatorze enfants. Le père de cet ami, en ayant opté pour les mêmes habitudes de vie aurait vécu jusqu'à l'âge de 250 ans, ce qui n'a rien d'étonnant puisque « *dans sa famille les gens vivent jusqu'à 300 ans* ».

Pour conclure

Aux dernières nouvelles, Icaro projetait de s'installer dans une ferme proche de Londres. La propriétaire des lieux utilisait l'espace pour recevoir des adultes handicapés « *désadaptés, comme autistes, mongolien* ». Le terrain étant très vaste, Icaro souhaitait y « *créer* » des yourtes, tentes et tipis, afin d'organiser de nouvelles cérémonies d'*ayahuasca* et de *San Pedro*. Il espérait également pouvoir y planter du chanvre afin de produire sa propre huile de cannabis.

Au fil de ses collages identitaires, Icaro a su élaborer son propre savoir-faire avec sa psychose. Grâce au discours post-traditionnel dans lequel il s'inscrit il parvient à réaliser un branchement sur l'Autre dont il fait le témoin de son savoir. En dépit du réel effractant et du déchainement imaginaire, Icaro invente une solution subjective pour parer à son désordre symbolique et parvient à nouer les trois registres par le biais d'une métaphore délirante qui s'ébauche sur le compromis que le discours post-traditionnel propose entre la technique et le sacré. Cette psychose *extra-contemporaine* illustre la fonction de suppléance que peut endosser le discours post-traditionnel pour un sujet en manque d'arrimage symbolique. Le recours à une sacralité imaginaire via un collage culturel traditionnel peut ouvrir la voie vers une stabilisation structurale pour le moins atypique, mais néanmoins opérante.

POUR UNE TRADITIONNELLE CONCLUSION

Dofe ouvre le questionnement par son tiraillement entre tradition et modernité. Le désir de ses parents de l'ouvrir à un savoir plus technique, *informatisable*, en adoptant la culture de l'Autre occidental pousse ce jeune sénégalais à découvrir les affres de sa forclusion. Le retour vers son socle culturel et l'investissement de sa religion, bien que clivée avec sa récente adhésion à la foi bahaïe, permettent à Dofe de construire une métaphore délirante qui supplée à sa carence paternelle. L'Autre divin se présente alors comme garant de son salut et inspire à Dofe la conviction qu'il lui faut demeurer au Sénégal en adoptant les coutumes locales pour maintenir le cadre de référence indispensable à son équilibre psychique.

Le lien social occidental, s'est vidé de ses assises symboliques au profit d'une surenchère imaginaire prise sous le joug du discours techno-scientifique. Le sujet occidental soit ainsi inventer de nouvelles solutions lorsque le recours à sa propre culture s'avère inefficace dans ses tentatives de restauration symbolique. Nos deux patientes en oncologie usent de la technique pour trouver un nouvel équilibre psychique. Elles transfèrent quelque chose du côté du sacré en s'orientant vers des croyances traditionnelles, mais le font via une technique qui suit les directives de l'organisation capitaliste. La croyance qu'elles investissent elles-mêmes dans cette procédure leur permet tout de même de relancer la boucle de leur désir à partir des constructions imaginaires qu'elles investissent. Tandis que la jouissance mortifère qui saccage leur corps de phénomènes élémentaires est nuancée par la mise en mot de leur souffrance.

Ces croyances n'opèrent pas pour leur aspect sacré et leur ancrage symbolique, mais pour leur technique. Une technique qui se fait sacraliser en soumettant le sujet au discours d'un Autre qui pourra soutenir ces appareillages imaginaires. Cet Autre c'est celui du discours post-traditionnel. Une tradition modernisée, imaginairement symbolisée par des objets et des pratiques qui donnent au sujet la consistance pour faire tenir son bricolage de manière à créer une passerelle entre lui et le lien social dans lequel il tend à s'inscrire.

Icaro va encore plus loin dans ce procédé puisque chez lui s'opère une identification totale, un collage absolu au paradoxe post-traditionnel dont il se fait le maître pour une communauté de jouissance à laquelle il peut s'arrimer.

En incarnant ce discours, il se fait le *saint-homme* de ces l'Autre auquel il se connecte et réinvestit le langage de façon bien spécifique, rappelant le nouage sinthomatique Joycien⁵⁸².

Ces sujets éprouvent la post-modernité à partir de leur propres expériences subjectives. Mais leur façon de faire ouvre sur un questionnement plus général à propos du lien social contemporain et de ses dérives. À quel moment le sujet s'est-il fait détrôner de son existence au profit d'une marchandisation de l'être et quelle fonction peut avoir le discours post-traditionnel dans un monde où la jouissance devient reine ?

⁵⁸² Jacques LACAN, *Séminaire XXIII - Le sinthome*, op cit.

PARTIE IV

LA BASCULE POST-MODERNE

AU ROYAUME DE LA JOUISSANCE LE SUJET N'EST PAS LE ROI

*"Certains préfèrent assurer leur immortalité par leur descendance, d'autres par leurs
oeuvres, je préfère assurer la mienne en ne mourant pas"*

Woody ALLEN

POUR INTRODUIRE LA BASCULE

Actuellement, en Occident, l'économie, la science et la technologie sont devenues la clé de voûte du lien social contemporain, ce qui n'est pas sans effets sur la culture et sur le sujet. Frédérique Berger, Bernadette Lemouzy-Sauret et Marie-Jean Sauret écrivent que :

« la science, rejointe par l'économie de marché, promet de guérir le sujet de son manque en imposant à la technoscience de fabriquer tous les objets susceptibles de le combler, promettant ni plus ni moins qu'un bain de jouissance à qui peut se l'offrir ! Cela marque la fin de la nécessité de l'opération symbolique qu'est la castration. Le monde contemporain défini par la technoscience, le scientisme et le marché n'a donc plus besoin de l'hypothèse de l'inconscient »⁵⁸³.

Partant de ce constat, comment penser le lien social actuel et comment considérer le sujet qui doit s'y inscrire ? Comment la culture et ses ancrages symboliques peuvent-ils s'inscrire dans un lien social qui vire à la technique ? Et quels effets cela produira-t-il sur le sujet ?

Dans le lien social actuel, la question du symbolique est gommée, *dégommée* pourrait-on dire, au profit d'une *technicisation* de la pensée. Le couple diabolique que forment le discours capitaliste et le discours techno-scientifique promet au sujet un monde où l'impossible serait forclos, où tout pourrait se monnayer ou se fabriquer et être pensé à partir de l'étude physiologique du corps humain et de ses organes, à commencer par le cerveau.

Voici les nouvelles coordonnées du lien social dans lequel le sujet contemporain évolue. Mais cette approche se veut *a-subjectivante*. Tandis qu'avec le discours capitaliste il n'y a plus de clivage de l'objet, avec le discours techno-scientifique c'est le sujet lui-même qui devient l'objet. Son corps se trouve réduit au statut de machine et son esprit ne peut être dorénavant pensé qu'en terme cérébral. L'humanité ainsi se mécanise.

⁵⁸³ Frédérique BERGER, Bernadette LEMOUZY-SAURET, Marie-Jean SAURET, « Sujets et lien social contemporain », *op cit.*

C'est ce que démontrent jour après jour les disciplines telles que les neurosciences, les thérapies cognitivo-comportementalistes (TCC), ou l'ethnopsychiatrie. Le sujet n'est concerné que sous sa dimension neurologique ou biologique. Le savoir et les traditions se commercialisent et se technicisent au détriment d'une vérité subjective et symbolique. Le lien social, autrefois soutenu par une culture mythique et symbolique, bascule vers une *a-culturation* technique et scientiste qui entraîne dans sa ruine la croyance et les subjectivités qui se trouvent prises sous le joug de la rationalisation, de l'évaluation et de la quantification. Mais ce phénomène ne se limite pas à la pensée occidentale puisque de nombreuses autres sociétés, prenant l'Occident en modèle, se voient contaminées par cette dégénérescence symbolique et traditionnelle.

Néanmoins, il est rassurant de constater que partout le sujet oppose de la résistance. Quelle que soit la façon dont cela se manifeste, assumé au travers de manifestations publiques comme au Vanuatu, ou dissimulé sous le voile d'un symptôme cher au sujet occidental, les réactions ne manquent pas. En Occident, il est vrai que nous assistons à de nombreux phénomènes, frénésie de symptômes dits *d'actualité*, identification massive, régression vers un sacré oublié, ou au contraire émergence de nouvelles sacralités etc. Le sujet ne manque pas d'imagination en matière de sauvetage subjectif et le discours post-traditionnel prend alors tout son sens dans cette quête du 21^{ème} siècle.

I. Mal-être dans la civilisation

Après s'être interrogé sur les origines du lien social dans *Totem et Tabou*⁵⁸⁴, puis sur l'aspect illusoire de la religion dans *L'avenir d'une illusion*⁵⁸⁵, S. Freud poursuit sa réflexion dans un ouvrage qu'il intitule *Malaise dans la culture*⁵⁸⁶, souvent traduit par *Malaise dans la civilisation*. Ce livre porte toute son attention sur la question de la culture et du rôle que celle-ci, en se constituant comme civilisation, tend à jouer dans la survie de l'espèce humaine. Plusieurs points y sont développés, notamment le fait que la culture se construit à partir du renoncement pulsionnel des hommes. C'est-à-dire que pour assurer sa survie, l'homme serait prêt à céder une part de sa jouissance, inconciliable avec la vie communautaire. Ce constat amène S. Freud à concevoir la culture à la fois comme ce qui protège l'homme de la nature et ce qui organise ses relations aux autres. Cette théorie largement admise continue de servir de socle à l'étude de la vie sociétale et des rapports intersubjectifs :

*« Ainsi chaque société s'est toujours donné la charge d'organiser la transmission de cette limitation de jouissance via les normes qu'elle sécrète. Et même si les contenus culturels sont éminemment différents, il n'en reste pas moins qu'ils ont toujours la même fonction, celle de soutenir l'assentiment de tous à consentir à cette perte de jouissance. »*⁵⁸⁷.

Cependant, S. Freud ne cesse de se demander si l'homme est en mesure de surmonter les pulsions agressives qui l'animent pour maintenir la civilisation et si les sociétés modernes ne risquent pas de s'autodétruire. En fin d'ouvrage il pose la question suivante : *« La question décisive pour le destin de l'espèce humaine me semble être de savoir si et dans quelle mesure son développement culturel réussira à se rendre maître de la perturbation apportée à la vie en commun par l'humaine pulsion d'agression et d'autoanéantissement. »*⁵⁸⁸.

⁵⁸⁴ Sigmund FREUD, *Totem et Tabou*, *op cit.*

⁵⁸⁵ Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, *op cit.*

⁵⁸⁶ Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture*, *op cit.*

⁵⁸⁷ Jean-Pierre LEBRUN, « Une forclusion de la rencontre », *Essaim*, Vol n°12, 2004. Disponible sur <<https://www.cairn.info/>>, consulté en novembre 2017.

⁵⁸⁸ Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture*, *op cit.* p.89.

Cette question prend tout son sens dans une époque où le progrès et la modernité sont les maîtres mots de la société. Comment concevoir la culture du 21^{ème} siècle partant du principe qu'à l'inverse de ce que S. Freud avait pu repérer au siècle dernier, le discours social actuel encourage la jouissance individuelle. Le pousser-à-jour du discours contemporain interroge ainsi sur le devenir d'une civilisation où les hommes ne sentiraient plus peser la contrainte surmoïque de la régulation de leurs pulsions. Selon Manuel Fernandez Blanco, nous sommes passés d'une clinique de l'Autre à une clinique du Ça, c'est-à-dire une clinique de la pulsion, poussant les sujets contemporains à incarner un réel dépourvu de sens⁵⁸⁹. Considérant cela, nous émettons l'hypothèse que le malaise de Freud évolue dans le contexte post-moderne vers un *mal-être dans la civilisation* ?

⁵⁸⁹ Manuel Fernandez BLANCO, « Lien social », *Un réel pour le XXIème siècle, op cit.*, p.196.

I.1. Un père qui perd de son mythe, le passage du père de la religion à l'*ex-père* de la science

La vie en société s'organise traditionnellement autour du manque constitutif du *parlêtre*, et des substituts qui peuvent lui être proposés. Pour contenir les tendances pulsionnelles de chacun, des institutions sont créées. Organisées sur une modalité œdipienne, elles garantissent le maintien de l'ordre symbolique. La première institution qui œuvre dans ce but est la religion. Sous l'idéologie d'une suprématie paternelle et d'une primauté divine, la religion catholique n'a cessé de préserver le réel en secrétant du sens, à l'inverse de la science qui en tentant de mettre en formule le réel ne produit que du hors-sens. Ainsi le déclin de l'ordre symbolique et de la fonction paternelle attenante deviennent caractéristiques du 21^{ème} siècle. Ces changements bouleversent les organisations sociales et les rapports que les sujets entretiennent les uns aux autres, impactant également directement le rapport que le sujet entretient avec l'objet qui cause son désir.

Un déclin patriarcal

« *Le Père est une réalité sacrée en elle-même* »⁵⁹⁰ reconnaissait J. Lacan en reprenant le mythe freudien de la horde avec ce père qui, en échappant à la castration, permet que naisse la loi constitutive de l'ordre symbolique. « *L'hommoizun qui fonde la communauté des Uns* »⁵⁹¹, cet *hommoizun* c'est le Nom-du-Père, le Un d'exception. De par son statut, ce Nom-du-Père peut fonctionner comme limite à la jouissance, c'est grâce à lui que « *l'homme ne reste pas attaché au service sexuel de la mère* »⁵⁹² et qu'il pourra donc s'inscrire dans un ordre symbolique structurant. Seulement, J. Lacan remarque dans le même temps le déclin de cette figure paternelle. Il écrit ainsi que face à la montée du modernisme et de la science un grand nombre :

« *d'effets psychologiques nous semblent relever d'un déclin social de l'imgo paternelle. Déclin conditionné par le retour sur l'individu d'effets extrêmes du progrès social [...] Ce déclin constitue une crise psychologique* »⁵⁹³.

⁵⁹⁰ Jacques LACAN, *Le Séminaire Livre III – Les Psychoses*, op cit., p.244.

⁵⁹¹ Laetitia JODEAU-BELLE, Laurent OTTAVI, *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne. Repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*, op cit., p.106.

⁵⁹² *Ibid.*

⁵⁹³ Jacques LACAN, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », op cit., p.60.

La société initialement centrée sur le Père a aujourd'hui de nouveaux intérêts constitués à partir des directives produites par les discours qui régissent le lien social contemporain. Les figures tutélaires d'autrefois perdent de leur consistance lorsqu'elles se heurtent aux formulations de la science moderne et du capitalisme qui promettent au sujet une jouissance sans borne qui le dédommagerait de son manque constitutif. L'homme moderne ne se détermine plus à partir de *l'au-moins-un* mais du *plus-un*. C'est à celui qui saura y faire avec la castration, c'est-à-dire celui qui la nie, la forclos, que reviendra le mérite de l'être et de l'avoir. Peu importe la castration lorsque l'on vit dans un monde où tout est commercialisable. Le phallus s'assigne à une place interchangeable, témoignant de la folie de l'époque. La question se pose alors sur la façon de « réintroduire la fonction de la castration dans le discours »⁵⁹⁴.

Le mal de l'infini

Selon la philosophie de É. Durkheim, deux facteurs peuvent causer le changement social : la croissance de la population et la technologie. Concernant la technologie, il cible principalement celle de la communication et des transports. De plus, selon lui le recul des valeurs conduirait à la destruction et à la diminution de l'ordre social si les lois et les règles, en perdant de leur prestance, ne pouvaient plus garantir la régulation sociale. L'individu ne sachant plus comment borner ses désirs souffrirait du mal de l'infini. État qui le conduirait inévitablement à avoir peur et à être insatisfait, le conduisant parfois jusqu'au suicide⁵⁹⁵.

Ce désordre social provoqué par le manque d'ordre et de loi, É. Durkheim le désigne sous le terme d'anomie, en référence au grec *anomia* qui se traduit par « l'absence d'ordre, de loi, de structure ». Ce manque d'ordre social, nous l'avons vu, est l'effet produit par le déclin paternel. En contrepartie de ce désinvestissement symbolique, nous assistons à un surinvestissement du réel. La science, qui situe le savoir dans le réel, tente de l'écrire, de le quantifier à l'aide de formules mathématiques qui pour être opératoires doivent exclure le sens. L'ambition du discours de la science vise par cette opération à chiffrer la jouissance qui deviendrait alors saisissable, commercialisable.

⁵⁹⁴ Guy LÉRÈS, « Démensonges ». Cité par Jean-Pierre LEBRUN, *Un monde sans limite, op cit.*, p.18.

⁵⁹⁵ Voir à ce propos les travaux d'Émile DURKHEIM, *Le suicide*.

De cette façon, l'Autre scientifique séduit le sujet en produisant l'illusion de sa garantie. R. Barthes repérait en 1957 cette :

« morale moderne garantie par la science et pour laquelle on requiert moins l'avis du sage universel que celui du spécialiste. Chaque organe du corps humain a ainsi son technicien, à la fois pape et suprême savant : le dentiste de chez Colgate pour la bouche, le médecin de "Docteur Répondez-moi" pour les saignements de nez, les ingénieurs du savon Lux pour la peau, un Père dominicain pour l'âme et la courriériste des journaux féminins pour le cœur. Le cœur est un organe femelle [...] La conseillère occupe donc son poste grâce à la somme de ses connaissances en matière de cardiologie morale »⁵⁹⁶.

Un demi-siècle plus tard, les remarques de R. Barthes sont plus que d'actualité. Le discours de la science qui se vante de pouvoir « boucher tous les trous du discours du patient »⁵⁹⁷ s'associe au marché de l'économie et à l'ingénierie technologique pour produire en masse l'ensemble des objets qui complèteront la jouissance du sujet. Cela lui épargne d'en passer par l'Autre du langage et donc du symbolique. De cette association apparaît un nouveau type de discours que l'on désigne comme techno-scientifique et qui entretient la « faille épistémomatique »⁵⁹⁸ entre le sujet objectalisé de la science et le sujet désirant de la psychanalyse.

Rappelons-le, en entrant dans le langage, le sujet s'exclut de la jouissance absolue et immédiate et s'inscrit dans un rapport au manque qui le structure. Cette perte de jouissance sert de fondement au rapport qu'il entretiendra avec la Loi et le désir et qui l'inscriront ainsi subjectivement dans le lien social. Avec le discours techno-scientifique, le sujet ne se repère plus par la marque de son manque, mais par l'illusion de sa complétude : « Vous êtes désormais infiniment plus loin que vous le pensez, les sujets des instruments qui du microscope jusqu'à la radiotélévision, deviennent des éléments de votre existence »⁵⁹⁹.

⁵⁹⁶ Roland BARTHES, *Mythologies*, op cit., p.137.

⁵⁹⁷ Yves KAUFMANT. Cité dans *L'argument culturel dans la thérapie – Psychopathologie en Afrique/1*, Éd. L'Harmattan, Coll. Psychanalyse et Traditions, Paris, 2015, p.8.

⁵⁹⁸ Jacques LACAN, « Conférence au Collège de médecine », *Lettres de l'École freudienne*, n° 1, 1967.

⁵⁹⁹ Jacques LACAN, *Séminaire Livre XX – Encore*, op cit., p.76.

Éléments qui deviennent les partenaires privilégiés du sujet inscrit dans un lien social qui s'organise, au détriment du symbolique, à partir de la jouissance à laquelle nous croyons pouvoir accéder grâce aux gadgets de la modernité :

« Le réel auquel nous accédons avec des petites formules, le vrai réel, c'est tout à fait autre chose. Jusqu'à présent, nous n'en avons encore comme résultat que des gadgets. On envoie une fusée dans la lune, on a la télévision... ça nous mange, mais ça nous mange par l'intermédiaire de choses que ça remue en nous. Ce n'est pas pour rien que la télévision est dévoreuse. C'est parce que ça nous intéresse tout de même »⁶⁰⁰.

Ces objets contemporains qui sont également désignés sous l'expression *lathouse*⁶⁰¹ par J. Lacan, sont les produits directs des technosciences. Ils envahissent notre quotidien, causant le désir du sujet contemporain par la valeur de jouissance qui les caractérise. Pour autant ils leurrent le sujet qui ne se sent plus soumis à la soustraction de jouissance caractéristique de la vie en communauté :

« Tout se passe comme si notre société dans son accomplissement actuel de la modernité [...] donnerait à entendre que nous nous sommes enfin affranchis de cette limite à la jouissance et que celle-ci n'était qu'un frein au bonheur auquel en revanche nous serions aujourd'hui en droit de prétendre pour notre existence »⁶⁰².

Ce discours trompe bien évidemment le sujet qui, pris dans l'imaginaire collectif, se laisse duper par le ravissement que propose le discours techno-scientifique. Pour autant ce mode de traitement du réel issu des discours de la post-modernité provoque ce que J.A. Miller a conceptualisé comme une « *forclusion généralisée* »⁶⁰³ à partir du dernier enseignement de J. Lacan qui constatait que « *tout le monde est fou, c'est-à-dire délirant* »⁶⁰⁴. Cette proposition provocatrice se saisit à partir de la forclusion généralisée du réel qui impose à chacun d'inventer son propre savoir-faire symptomatique pour traiter ce réel.

⁶⁰⁰ Jacques LACAN, *Le triomphe de la religion*, *op cit.*, p.94.

⁶⁰¹ Jacques LACAN, *Le Séminaire Livre XVII – L'envers de la psychanalyse*, *op cit.*

⁶⁰² Jean-Pierre LEBRUN, « Une forclusion de la rencontre », *op cit.*

⁶⁰³ Jacques-Alain MILLER, « Ce qui fait insigne », 1987.

⁶⁰⁴ Jacques LACAN, « Journal d'Ornicar ? », *Ornicar ?*, n° 17-18, 1979, p. 278.

L'idéologie gouvernante de la biopolitique éducative, l'exemple des TCC

En 1937, S. Freud pose le fait que gouverner, éduquer et analyser seraient trois métiers relevant de l'impossible⁶⁰⁵. Un impossible qui réside dans la position désirante qu'incarne le sujet qui s'y essaye. Pourtant à l'époque où l'impossible tend à disparaître, peut-on penser que les ambitions de la modernité se soient arrêtées à cette limite ?

Éduquer l'autre, du temps de S. Freud paraissait voué à l'échec. De nos jours, les thérapies se vantant de pouvoir éduquer le sujet afin de le guider dans la voie de l'accomplissement et de l'épanouissement se multiplient et inondent notre société. L'individu se voit attribuer la gouvernance de sa personne à partir de modèles normatifs économiquement valorisés. La norme selon M. Foucault est « *un élément à partir duquel un certain exercice du pouvoir se trouve fondé et légitimé* »⁶⁰⁶. Ce pouvoir auquel le sujet est soumis peut se concevoir à partir de ce que Foucault désigne pour la première fois en 1974, lors d'une série de cours sur la médecine sociale comme la biopolitique.

Ce néologisme désigne :

*« la manière dont le pouvoir tend à se transformer entre la fin du XVIIIème et le début du XIXème siècle, afin de gouverner les corps et les esprits, à travers un certain nombre de procédés d'organisation de la gestion de la santé, de l'hygiène, de l'alimentation, de l'éducation, de la natalité, des déviances de toute sorte, devenus enjeux politiques »*⁶⁰⁷.

Cette nouvelle forme d'exercice du pouvoir centrée sur les individus et leur façon de vivre est directement associée à la logique libéraliste qui vise un asservissement de la population par la loi du marché : maximiser les effets en réduisant les coûts. Le libéralisme que M. Foucault définit comme une technologie de pouvoir ayant pour objectif le contrôle social⁶⁰⁸ s'applique à gouverner les populations par la mise en place de dispositifs politico-médico-sociaux qui réduisent le sujet à une norme comportementale.

⁶⁰⁵ Sigmund FREUD, *L'analyse finie et l'analyse infinie*, Éd. Presses Universitaires de France, Paris, 2012.

⁶⁰⁶ Michel FOUCAULT, « Les anormaux, Cours au Collège de France, [1974-1975] », Éd. Gallimard, Paris, 1999, p. 46.

⁶⁰⁷ Michel FOUCAULT, *Dits et Écrits Tome 2*, Éd. Gallimard, Paris, 2001.

⁶⁰⁸ Michel FOUCAULT, Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France, [1974-1975] », Éd. Gallimard, Paris, 1999, op. cit., p. 50.

L'individu doit correspondre au moule sociétal qui lui est attribué sous peine d'être stigmatisé à partir de ce que la médecine sociale désigne comme des déviations à redresser :

« La découverte de la population est, en même temps que la découverte de l'individu et du corps dressable, l'autre grand noyau technologique autour duquel les procédés politiques de l'Occident se sont transformés. On a inventé à ce moment-là ce que j'appellerai, par opposition à l'anatomo-politique que j'ai mentionnée à l'instant, la biopolitique »⁶⁰⁹.

Dès lors, nous dit Roland Gori :

« les nouvelles pratiques psychologiques et médicales n'ont guère à s'embarasser des concepts de réalité psychique, d'angoisse, de culpabilité ou des questions politiques. Seules s'imposent les techniques de rentabilité comportementale, les stratégies de " management " des conduites qui vont éduquer l'individu à mieux se gouverner lui-même dans ses propres intérêts »⁶¹⁰.

Dans ce système, l'individu devient le pantin de la machination capitaliste qui parvient à massifier le caractère humain par la valorisation des comportements jugés adaptés et l'effacement des souffrances psychiques. R. Gori écrit dans un article qui dénonce le nouveau style anthropologique⁶¹¹ de la culture occidentale qui vise par son système médical à fabriquer « un sujet éthique et des normes d'individuations sociales »⁶¹² que :

« La médecine, la psychiatrie et la psychologie participent au nom de la santé publique transformée en véritable salut religieux à nous dire comment il faut nous comporter dans tous les aspects de notre vie quotidienne pour bien nous porter en étendant à l'infini le contrôle médical des populations »⁶¹³

⁶⁰⁹ Michel FOUCAULT, *Dits et Écrits Tome 2*, Éd. Gallimard, Paris, 2001.

⁶¹⁰ Roland GORI, Pierre LE COZ, *L'empire des coachs. Une nouvelle forme de contrôle social*, Paris, Albin Michel, 2006.

⁶¹¹ *Ibid.*

⁶¹² *Ibid.*

⁶¹³ Roland GORI. « Les exclus de l'intime », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 77, no. 1, 2008. Disponible sur <<https://www.cairn.info/>>, consulté en janvier 2018.

Dans cette nouvelle structure de civilisation⁶¹⁴, quels meilleurs opérateurs que les techniciens du comportement ? Les TCC se font ainsi les instruments privilégiés de cette politique normative. Se faisant les victimes de la critique psychanalytique, elles parviennent à faire oublier à grand nombre qu'elles attaquent directement le sujet dans son intégrité en lui proposant un modèle qui fasse foi pour tous.

Selon la définition qu'en donnent R. Gori, C. Hoffman et A. Vernier, les TCC se présentent comme « *une technique de réhabilitation des comportements ajustés à un milieu sociotechnique* »⁶¹⁵. Dans cette définition où est le sujet et l'acte thérapeutique ?

Le site de l'AFTCC, L'Association Française des Thérapies Cognitivo Comportementale promet de rééduquer l'ensemble des comportements « *inadaptés* »⁶¹⁶ du sujet à partir d'une « *modélisation du fonctionnement humain basée sur des théories de l'apprentissage* »⁶¹⁷. Le thérapeute, en se posant comme un technicien du comportement, affiche un savoir sans faille qui vient boucher la réalité de son patient. Il pourra proposer différents exercices pour redresser son patient. Des jeux de rôles afin de mettre en scène des situations où le patient devra produire une réponse objectivement correcte. L'écoute active qui laisse la liberté au thérapeute de reformuler les propos du patient qui ne valent alors plus que pour la façon dont ils correspondent ou non aux modalités thérapeutiques comportementales. Ou encore la restructuration cognitive qui consiste à mettre en doute la réalité d'une pensée automatique lorsque celle-ci entraîne un affect déplaisant (tristesse, angoisse, stress, etc.). La subjectivité au fondement du sujet est niée au profit d'un travail d'adaptation, d'identification, de traduction qui vise à produire un habillage comportemental unique duquel l'individu pourra se vêtir pour s'afficher socialement. Lorsque le patient n'adhère pas au discours thérapeutique, s'il résiste à cette uniformisation sociale, il se voit alors étiqueté d'un trouble de la personnalité dont on trouve la liste exhaustive dans le *DSM*⁶¹⁸. Aucune autre issue thérapeutique ne pourra alors être proposée en dehors d'un protocole médicamenteux. On ne lui proposera pas de nommer sa souffrance ou de trouver comment vivre avec son symptôme qui s'il ne peut être complètement effacé, renverra le patient dans l'anonymat de sa condition.

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ Roland GORI, Christian HOFFMANN, Alain VANIER, « Les TCC ne sont pas des psychothérapies », *Le Carnet Psy*, n°103, 2005. Disponible sur <<http://libertaire.free.fr/>>, consulté en janvier 2016.

⁶¹⁶ Voir à ce propos le site de l'AFTCC : <<http://www.aftcc.org/les-therapies-comportementales-et-cognitives>>, consulté en septembre 2017.

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ Abréviation de *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* = Le manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux.

C'est ainsi que les TCC, s'inscrivant dans la logique libéraliste de la biopolitique, ont pour principe d'identifier :

« ce qui n'est pas dans la norme pour l'éduquer de manière à le faire rentrer dans la norme. Aujourd'hui dans le projet de société que nous promet la TCC il s'agit de modeler le patient à être le plus normalisé possible. Le président Schreber faisait parler les oiseaux, la TCC fait taire les humains, quel est le plus fou des deux ? »⁶¹⁹

Ces thérapies du formatage et du reconditionnage sont les outils de la mécanique techno-scientifique. Point de position désirante dans cette configuration sociétale. Le désir ne se comptabilise pas, il ne s'évalue pas d'après un pourcentage. C'est de cette façon que la biopolitique et le libéralisme progressent en dénaturant le sujet et en robotisant l'humain. *L'analyse* est scientifiée en faveur d'une *éducation* à la norme qui promet à l'individu qu'il pourra se *gouverner* lui-même et ainsi être *maître en sa demeure*.

Ce que la nomination génère comme symptôme, l'exemple des campagnes de prévention au Vanuatu

Le système médico-social issu du libéralisme et du biopolitique, loin de se limiter aux frontières de l'Occident, est capable de s'exporter, en amenant avec lui les signifiants du discours technoscientifique : prévention, innovation, expérimentation, évaluation, etc. Ces termes contaminent progressivement les mentalités de sociétés qui découvrent à leurs frais les affres de la post-modernité.

J. Lacan dans son dernier enseignement conclut que la première fonction du Nom-du-Père, c'est de nommer : *« Je réduis le NDP à sa fonction radicale qui est de donner un nom aux choses »*⁶²⁰. Il distingue alors deux variantes de la nomination : tandis que l'une, celle qui concerne le Nom-du-Père, vient épingle le réel de la jouissance à partir du symbolique, l'autre se réfère au sens et ainsi à la communication. L'une vient faire apparaître le trou dans le sens, tandis que l'autre vient boucher ce trou à l'aide d'un trop plein de sens.

⁶¹⁹ Alexandre STEVENS, « TCC ses principes et ses grilles », 2012. Disponible sur <<http://www.lacan-universite.fr/?p=3535>>.

⁶²⁰ Jacques LACAN, *Séminaire Livre XXII – RSI*, Version AFI, p.111.

Au Vanuatu, l'accès aux soins de santé est limité. En dehors de la capitale, Port-Vila, il existe peu de structures médicales. La majorité des îles en étant totalement dépourvues. Les soins relèvent d'une médecine traditionnelle qui se passe des avancées scientifiques et technologiques des sociétés dites modernes. Pour autant, la situation du Vanuatu a récemment saisi l'intérêt d'institutions médicales de renommées mondiales, notamment en matière de santé mentale.

C'est ainsi qu'en 2007, les ministres de la santé des pays d'Océanie ont pris l'initiative de créer le « Réseau des Îles du Pacifique sur la Santé Mentale », PIMHnet⁶²¹, qui espère ainsi lutter contre la « *dépression, la psychose et l'alcoolisme* »⁶²². Dans le même élan, l'Organisation Mondiale de la Santé a lancé en 2014 une politique d'action et de plans nationaux visant à combler les « *lacunes en santé mentale* »⁶²³. Des guides d'informations furent distribués, des campagnes de prévention furent organisées et le Vanuatu fut convié à prendre part à la mobilisation contre la dépression lors de la journée mondiale de la santé 2017 qui avait pour thème « *La dépression, parlons-en* »⁶²⁴. En parler oui, mais encore faut-il savoir quoi en dire ? Car le signifiant dépression porte la trace de la culture occidentale et ne renvoie à aucune représentation vanuataise. J. Lacan évoquait le pouvoir de création du signifiant qui s'exerce à partir d'un rien : « *Là où il n'y a rien le signifiant fait être quelque chose* »⁶²⁵. Prévention rime avec création, n'est-ce-pas en prévenant que l'on crée parfois ce qui était redouté ? Le fait de nommer un rien, assigne à ce rien un sens qui donne alors sa consistance à ce qui pourra désormais exister et pourquoi pas dégénérer.

⁶²¹ Pacific Islands Mental Health Network.

⁶²² 12^{ème} réunion des ministres de la santé des pays Océaniens, 28-30 août 2017. Voir à ce propos <<http://www.wpro.who.int/southpacific/>>

⁶²³ Rapport de situation sur les programmes techniques – OMS – Comité régional – Bureau régional du pacifique occidental, 10 août 2017. Disponible sur <<http://apps.who.int/iris/bitstream/>>, consulté en janvier 2018.

⁶²⁴ Voir à ce propos annexe p.362.

⁶²⁵ Jacques-Alain MILLER, « Biologie lacanienne et événement de corps », *La Cause freudienne* n°44, 2000, p.24

M. Foucault pensait que chaque culture a la folie qu'elle mérite⁶²⁶. Mais d'autres sociétés méritent-elles d'être contaminées par la folie de l'Autre ? l'Autre occidendo-médico-social en nommant la dépression ne crée-t-il pas un effet de contamination qui se répand sur la société vanuataise qui s'aliène alors aux signifiants de cet Autre colonisateur ?

« Et qu'arrive-t-il si cette langue cultivée est constituée d'éléments toxiques ou si l'on en a fait le vecteur de substances toxiques ? Les mots peuvent être comme de minuscules doses d'arsenic : on les avale sans y prendre garde, ils semblent ne faire aucun effet, et voilà qu'après quelques temps l'effet toxique se fait sentir »⁶²⁷.

Pour citer un autre exemple, en septembre 2014 la Chine mit en place l'opération diplomatique *Mission Harmony*. Le bateau militaire *China's Peace Arks* fut réaménagé en hôpital itinérant. Équipé de plus de trois cents lits médicaux, de huit salles opératoires, d'un laboratoire d'analyse, et d'équipements médicaux à la pointe de la technologie (scanners, ultra-son, etc.), ce paquebot immense transportait une centaine de médecins et paramédicaux chinois qui avaient pour mission de prodiguer durant une semaine des soins gratuits à l'ensemble de la population. Cet aménagement a nettement contrasté avec l'hôpital de Port-Vila qui fut rapidement dépassé par toutes ces innovations et l'agitation attenante. En fin de compte, l'effet espéré par le gouvernement chinois ne coïncida par tout à fait avec la réalité des faits. Le manque de moyens pour accueillir tout le personnel chinois associé à la barrière de la langue provoqua la confusion le désordre au sein de l'hôpital de Port-Vila qui fut rapidement submergé par les demandes des patients. Les consultations expéditives sans aucune notion à propos de la culture vanuataise troublèrent bon nombre de patients et les diagnostics posés en des termes inconnus des nivaats semèrent un vent de panique qui, en l'absence de possibilité de suivi médical, persista bien après le départ du bateau. Cet exemple montre de quelle façon la science et la technique de l'un ne sont pas toujours adaptées à la culture de l'autre.

⁶²⁶ Michel FOUCAULT, Dits et Écrits Tome 2, op cit.

⁶²⁷ Victor KLEMPERER. Klemperer, lti La langue du IIIe Reich, Éd, Albin Michel, Paris, 1996, p. 40.

Les signifiants de la modernité ne s'adaptent pas à tous les discours culturels et forcer le progrès dans une culture qui sait s'en passer apporte parfois seulement le désordre. La dépression comme nous l'évoquions précédemment, en étant nommée comme telle au Vanuatu, commence à se répandre. Des « cas de dépression » apparaissent peu à peu dans les cabinets médicaux de la ville. Les médecins découvrent ce diagnostic tandis que les patients s'identifient à ces symptômes qui soudain viennent coller du sens sur ce qui autrefois n'existait pas.

I.2. Psychologie des Masses et analyse des subjectivités

Si l'on se réfère à la pensée du sophiste Protagoras, théoricien du subjectivisme et du relativisme, il n'y a pas d'universalité humaine. Selon lui, chaque individu serait prisonnier de sa particularité ce qui lui vaudrait d'appréhender la réalité à partir de son propre prisme. Il y aurait ainsi autant de manières d'appréhender le monde que de sujets. Cependant, Protagoras en prononçant le mythe de Prométhée démontre que la nature de l'homme est de produire de la culture grâce à son intelligence technicienne et politique. Ceci indique donc qu'aussi particulier que puisse être chaque individu, sa survie tient à la production d'un savoir qui pourra être mis en commun au travers de la culture. Nous l'avons vu avec le mythe de *Totem et Tabou*, le sujet pour s'inscrire socialement, doit céder une part de sa jouissance au profit d'un vivre ensemble collectif.

En 1921, S. Freud s'inspire des travaux de Gustave Lebon⁶²⁸ pour publier une analyse sociale de la psychologie des foules⁶²⁹. Selon lui, la psychologie individuelle ne peut se différencier de celle du collectif en tant que le Moi se constitue à partir du rapport qu'il entretient avec son semblable. La subjectivité de chaque individu s'inscrirait, selon ce postulat, dans une organisation sociale déjà installée. S. Freud repère ainsi que les relations humaines se fondent à partir du concept de libido : l'*éros*, la pulsion sexuelle (qui peut être détournée) favorise l'union de la foule en tant que lien social. Cette foule nécessitera un leader auquel l'individu pourra s'identifier, troquant ainsi son Idéal du Moi contre un idéal collectif. Ce mécanisme de transfert collectif est sous-tendu par une croyance qui allie les individus en unifiant leur système de pensée.

Cependant, les mutations touchant au lien social contemporain nous font constater que le collectif ne s'organise plus selon les mêmes modalités. Si au temps de S. Freud, les phénomènes de foules étaient inhérents à l'ordre social, aujourd'hui nous faisons face à un phénomène tout autre : l'effet de massification du lien social.

⁶²⁸ Gustave LE BON, « Psychologie des foules », 1895. Publié par Sigmund FREUD dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, Éd. Payot et Rivages, Paris, 2012.

⁶²⁹ Sigmund FREUD, *Psychologie des foules et analyse du moi*, Éd. Payot et Rivages, Paris, 2012.

Avec la masse, plus de transfert possible, le sujet est pris dans un collage qui l'enlise à un collectif désarrimé de l'ordre symbolique au profit d'une survalorisation de l'imaginaire. Les leaders ne sont plus représentés par les figures tutélaires d'autrefois (Dieu, le souverain, le Chef, etc.) mais par les représentants de la post-modernité dont les modèles sont directement issus de la Silicon Valley⁶³⁰.

S. Freud croyait en la détermination de l'homme quant à défendre son droit à la liberté individuelle contre la volonté de la masse⁶³¹, mais ses travaux furent interrompus avant le passage à l'ère de la post-modernité. Ce point de bascule dont S. Freud ne vu que l'amorce⁶³², nous le repérons au moment de la Seconde Guerre Mondiale, dans le projet d'extermination de la Shoah.

La post-modernité, héritière du meurtre de masse ?

Avec le meurtre primordial du Père on assiste à l'humanisation du collectif par la mise en place de la culture, mais avec le meurtre de masse de la Seconde Guerre Mondiale, l'humanité sombre dans la déshumanisation.

L'extermination programmée et scientifiée par les nazis marque un point de bascule dans l'histoire de l'humanité. À partir du moment où le meurtre s'est technicisé, s'est industrialisé, nous sommes entrés dans ce que l'on nomme communément aujourd'hui la post-modernité :

« Aucun peuple si dépourvu techniquement, aucun sauvage nu et tatoué n'a conçu que l'on puisse mépriser la dignité humaine au point d'en arriver à l'abomination des chambres à gaz, aux camps de concentration, aux corps humains transformés en engrais ou en savon »⁶³³.

⁶³⁰ Région de Californie où sont regroupées de nombreuses start-ups et entreprises internationales spécialisées dans les nouvelles technologies. Parmi les plus connues se trouvent Apple, Google et Facebook.

⁶³¹ Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture*, Éd. Presses Universitaires de France, Coll. Quadrige, Paris, 2010.

⁶³² Freud meurt à Londres en 1939 après s'être exilé d'Autriche à la suite de l'arrivée des Allemands.

⁶³³ Jean SERVIER, *L'homme et l'invisible*, op cit. p.372.

Le corps du déporté devient un outil technique, dépourvu de toute humanité. Les peaux se transforment en abat-jours, les cheveux servent à rembourrer les matelas ou à fabriquer des pantoufles, la graisse produit des savons, et les corps en général servent de terrain de jeu aux médecins nazis qui se livrent à toutes sortes d'expériences scientifiques cruelles.

Nous assistons avec la Shoah à la disparition du semblable : l'amaigrissement, la tonte des cheveux et les tenues vestimentaires identiques rendent la distinction d'un individu à un autre impossible. Qu'ils soient morts ou encore vivants, dans les camps les corps s'entassent dans une masse indissociable. On ne parvient même plus à différencier les hommes des femmes. Pierre Fédida repère que :

« L'expérience du déshumain se joue là au moment où est perdue toute ressemblance, où est perdue au travers de toute ressemblance toute possibilité d'un semblable [...] La démolition d'un homme c'est l'impossibilité de faire exister l'humanité au niveau de l'essentiel, c'est-à-dire de l'apparence [...] qui restitue le semblable »⁶³⁴.

Dans l'étranger demeure le semblable et donc l'humain. L'idéologie nazie en prônant un modèle aryen unique et en exterminant tous les autres, vise la destruction de l'humanité elle-même. « *L'extermination nazie ne visait pas à supprimer la vie, le meurtre est de l'ordre de l'humain, mais à faire disparaître ce qui est humain* »⁶³⁵. Ainsi, avant même que commencent les politiques d'extermination dans les camps de concentration, les nazis en 1939 lancent le Programme Aktion T4 qui a pour objectif d'euthanasier tous les Allemands qui ne correspondent pas aux caractéristiques de la race Aryenne. Les handicapés physiques et mentaux ainsi que les individus souffrant de maladies incurables, enfants et adultes, sont mis à mort par empoisonnement médicamenteux ou asphyxiés dans des chambres à gaz.

Juifs ou handicapés, ces vies jugées indésirables par la logique biologique raciale, sont exterminées au profit d'un modèle humain perfectionné et identique aux autres. La différence devient une tare à éradiquer, et celui qui en porte la trace perd son statut d'être humain. Il devient un *homo sacer*, c'est-à-dire un être dépourvu de tout droit civique, considéré comme exclu et pouvant être ainsi tué par n'importe qui.

⁶³⁴ Pierre FÉDIDA et al., *Humain / déshumain*, Éd. Presses Universitaires de France, Coll. Petite Bibliothèque de Psychanalyse, Paris, 2007, p.28 - 31.

⁶³⁵ *Ibid.* p.35.

Comme l'écrit le philosophe Giorgio Agamben :

*« le juif, sous le nazisme, est le référent négatif privilégié de la nouvelle souveraineté biopolitique et comme tel, un cas flagrant d'Homo sacer, au sens où il représente la vie qu'on peut ôter impunément mais non sacrifier. [...] les juifs ne furent pas exterminés au cours d'un holocauste délirant et démesuré, mais littéralement, selon les mots mêmes de Hitler "comme des poux", c'est-à-dire en tant que vie nue. La dimension dans laquelle l'extermination a eu lieu n'est ni la religion, ni le droit, mais la biopolitique »*⁶³⁶.

Avec la Shoah, l'atteinte au corps de l'autre, à la vie d'autrui, qui auparavant était réservée à une figure d'exception (le souverain par exemple), a pu se généraliser au collectif. Chacun, si tant est qu'il s'inscrive dans l'idéologie Aryenne, a pu jouir du corps et de la vie d'autrui sans avoir à en rendre compte. C'est ce que JP. Lebrun souligne lorsqu'il évoque la *« logique de suppression du Tiers pouvant être menée jusqu'à son terme par le collectif »*⁶³⁷, c'est-à-dire qu'en posant le fait que les juifs et les malades ne sont plus considérés comme appartenant à la race humaine par leur bourreau, mais également par le système social qui approuve leur extermination, on leur retire la possibilité de s'en référer à la tierceité d'une Loi : *« Ce tiers auquel continue à renvoyer malgré tout, toute situation d'abus est supprimée dans le camps d'extermination »*⁶³⁸, déniait par cette opération la métaphore aux fondements de la subjectivité humaine⁶³⁹. Cette tentative d'erradication de l'humain est à penser comme une *« involution du symbolique »*⁶⁴⁰, *« une entreprise d'asymbolisation »*⁶⁴¹, car avec l'entreprise de la Shoah ce qui est atteint au travers de l'humain, c'est le langage. Le meurtre est technicisé mais il n'est pas parlé. La subjectivité est évacuée de la scène. Si avec le meurtre du père de Freud nous assistions à la mise en place de l'opération que constitue le refoulement en tant que trace laissée dans l'inconscient, avec le meurtre de masse il en va plutôt de l'effacement de toute trace.

⁶³⁶ Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer*, Éd. Seuil, Paris, 1997, p.125.

⁶³⁷ Jean-Pierre Lebrun, « Malaise dans la subjectivation », *op cit*, p.278.

⁶³⁸ *Ibid.* p.277.

⁶³⁹ *Ibid.* p.278.

⁶⁴⁰ Ham, Mohammed. « État de la horde. Ultralibéralisme, hypermodernité et toute-puissance du père », *op cit*.

⁶⁴¹ *Ibid.*

JP. Lebrun nous rappelle à ce titre que ce qui fait la spécificité de la Shoah, par rapport aux nombreux autres génocides commis dans l'histoire de l'humanité, n'est pas fondé sur la quantité ou la méthodologie de l'extermination, mais sur la façon dont fut niée l'identité des individus exterminés : « *Jamais dans l'histoire de l'humanité nous n'avons été confrontés à une telle volonté collective de déshumaniser celui qu'il ne faut plus nommer l'ennemi* »⁶⁴². S. Freud à propos de la 1^{ère} Guerre Mondiale⁶⁴³ avait pu repérer qu'à partir du moment où les morts ne peuvent plus être comptabilisés et reconnus individuellement, il se produit dans l'humanité une transformation au niveau du langage, « *non seulement on ne peut plus nommer la mort, mais encore on ne peut plus non plus avoir accès au deuil, tel que le deuil était porté par les rituels de la civilisation* »⁶⁴⁴. Dans la logique nazie, le meurtre ne se suffit pas à lui-même car il laisse la trace du corps⁶⁴⁵. Par l'effacement de toute trace du crime, le sujet est privé de sépulture et donc de ce qui « *permet la survivance d'un humain dans un autre humain* »⁶⁴⁶, c'est en ce sens que l'on peut dire qu'elle est sacrée et donc imminemment rattachée au symbolique.

P. Fedida nous dit qu'à partir du moment où les humains n'ont plus le même rapport à la mort, et donc au monde, cela entraîne une modification profonde du rapport à l'autre, engageant ainsi une transformation du langage et de la sexualité⁶⁴⁷. En ne comptant plus les morts on perd également la capacité à les nommer, or nommer l'autre c'est ce qui fonde le sujet. En exterminant cette capacité de nomination, c'est donc le sujet que l'on extermine, et par la même occasion le lien social, puisque nier l'hypothèse de l'inconscient revient à désintégrer ce qui est au fondement du lien social.

P. Fedida en s'appuyant sur le témoignage de Primo Levy évoque la volonté délibérée des nazis de rendre Auschwitz inimaginable :

« L'idée était que rien de ce qui était vécu au camp ne soit communicable à l'extérieur. L'idée était de rendre l'humanité totalement méconnaissable. Non seulement faire disparaître les traces, mais aussi faire en sorte que les restes des corps, n'ayant plus ressemblance humaine, puissent être utilisés comme des matériaux de construction, de consolidation. Rien ne devait pouvoir constituer une archive de l'extermination ».

⁶⁴² Jean-Pierre Lebrun, « Malaise dans la subjectivation », *op cit*, p.276.

⁶⁴³ Sigmund FREUD, « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », *op cit*.

⁶⁴⁴ Pierre FÉDIDA, *Humain / déshumain*, *op cit.*, p.16.

⁶⁴⁵ *Ibid.* p.21.

⁶⁴⁶ *Ibid.* p.21.

⁶⁴⁷ *Ibid.* p.50.

Toute la spécificité de la Shoah réside ainsi dans cette volonté de faire disparaître l'humain mais aussi toute trace de ce que fut cette humanité : « *À Auschwitz ce n'est pas l'individu qui mourrait mais l'exemplaire* »⁶⁴⁸. La cible n'est le juif, mais l'humanité elle-même, d'où le terme de crime contre l'humanité qui fut inventé spécifiquement pour désigner lors du procès de Nuremberg cette extermination humaine. En rendant inimaginable ce que pu être la Shoah, en effaçant les restes qui en témoignent, en gommant les traces qui le rappellent, on retire au sujet ce qui le constitue en tant qu'être humain.

C'est ce qui laisse Georges Steiner désigner l'univers d'Auschwitz comme :

*« ce royaume d'une bestialité humaine potentielle (désormais réalisée) ou plutôt d'abandon de l'humain et de régression à la bestialité qui à la fois précède le langage, comme c'est le cas chez l'animal, et vient après le langage, comme cela a lieu dans la mort. Auschwitz signifierait à l'échelle collective, historique, la mort de l'homme. »*⁶⁴⁹.

Le passage de la modernité à la post-modernité peut donc se concevoir à partir de ce moment où dans l'histoire de l'humanité, l'homme fut déshumanisé au profit d'un système politique dont l'idéologie justifia un racisme biologique entraînant d'une part une rupture dans le champ du langage, et d'autre part une marchandisation des corps. Le rapport que la civilisation entretient avec la vie et avec la mort en basculant de la sacralité vers la technicité lors de la Shoah a modifié le lien social. Celui-ci évolua du collectif vers la massification, invitant le sujet à délaisser ses origines subjectives en faveur d'une nouvelle économie organisée non plus à partir de sa division mais à partir de son rapport à sa consommation de jouissance.

C'est dans ce contexte que le marché des technosciences se développa avec tant de facilité et de permissibilité.

⁶⁴⁸ Théodor W. ADORNO, *la dialectique négative*, Éd. Payot, Paris, 2003.

⁶⁴⁹ Georges STEINER, « la longue vie de la métaphore, une approche de la Shoah », *L'écrit du temps*, n°14-15, Éd. De Minuit, Paris, 1988, p.17.

La massification du lien social ou le génocide des subjectivités

Le sujet de la masse n'est pas le même que celui de la foule tel que l'a conceptualisé S. Freud⁶⁵⁰. Tandis que le sujet de la foule demeure divisé, celui de la masse se présente comme banalisé, c'est un sujet brut, compact, entier, non divisé⁶⁵¹. Ce rapport inédit au langage est ce que C. Melman désigne comme nouvelle économie psychique du sujet⁶⁵², c'est-à-dire un sujet qui ne serait plus marqué par la division subjective qui le spécifie de par son inscription structurale dans le langage. Ce sujet qui serait donc désarrimé du manque de l'Autre s'unifie au travers d'une jouissance massifiante qui dans la logique capitaliste devient la norme. D'après le philosophe Bernard Stiegler :

*« Nous vivons dans une société troupeau comme le comprit et l'anticipa Nietzsche qui avait très bien vu cette perte de capacité à produire une différence, et la tendance de sociétés justement dites individualistes à nier l'exception. Nos sociétés prétendument individualistes sont en réalité parfaitement grégaires »*⁶⁵³.

JP. Lebrun reprend cette idée de société structurée sur le modèle du troupeau et donc de la masse plutôt que de la foule en y voyant là ce qui permet au sujet d'éviter sa division subjective, « à troquer son trajet de subjectivation contre une appartenance à la masse »⁶⁵⁴. C'est ainsi que le semblable cède la place à l'identique, ces « mêmes » qui en s'aglutinant les uns aux autres renoncent à leur subjectivité dans un processus d'asymbolisation où le manque constitutif, la castration, est démentie au profit de jouissances consommables et partageables. Cet évitement de subjectivation qui en passe par le démenti de la castration fait dire à JP. Lebrun que la nouvelle économie psychique du sujet est perverse⁶⁵⁵. Non pas en tant que structure, puisque le pervers de structure organise sa subjectivité à partir du démenti assumé, mais en tant qu'économie où ce même démenti participe au maintien à distance du phallus, résultant du manque de confrontation au père.

⁶⁵⁰ Sigmund FREUD, *Psychologie des foules et analyse du moi*, op cit.

⁶⁵¹ Termes sont empruntés à Charles MELMAN – Entretien avec Jean-Pierre LEBRUN, *L'homme sans gravité, Jouir à tout prix*, Éd. Denoël, Coll. Folio Essais, 2002, p.32-33.

⁶⁵² Charles MELMAN – Entretien avec Jean-Pierre LEBRUN, *L'homme sans gravité, Jouir à tout prix*, op cit.

⁶⁵³ Bernard STIEGLER, *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril*. Cité par Jean-Pierre LEBRUN, *La perversion ordinaire – Vivre ensemble sans autrui*, Éd. Flammarion, Coll. Champs, 2015, p.49.

⁶⁵⁴ *Ibid.*

⁶⁵⁵ *Ibid.* p.333.

JP. Lebrun rappelle dans le même temps que si cette économie perverse peut engager des sujets dans un nouveau mode de rapport au manque fonctionnant non plus sur le refoulement mais sur le déni, cela ne signifie pas pour autant que les sujets soient eux-mêmes pervers. Ce qui mute c'est la culture qui ne s'organise plus à partir du renoncement de chacun à une part de sa jouissance, mais à partir d'un pousse-à-jouir collectif :

« *La participation à la vie de la société, le lien social, ne passe plus par le partage d'un refoulement collectif, ce qu'on appelle les us et coutumes mais au contraire par un ralliement à une sorte de fête permanente où chacun est convié. Ce qui est aujourd'hui à la charge du sujet c'est de se maintenir dans la course à la jouissance* »⁶⁵⁶.

Les sujets pris dans la masse dévient ainsi ensemble la castration, faisant de la perversion la nouvelle norme sociale. Cette « *machine de désintégration du manque* »⁶⁵⁷ produit un « *effet de décomposition subjective et sociale* »⁶⁵⁸ qui s'assimile à la logique du discours technoscientifique qui objectalise le sujet en l'aliénant à une organisation qui le démet de sa propre énonciation. Ces sujets coincés entre privation et frustration voient leur rapport se massifier par un discours qui les fait taire pour mieux les instrumentaliser. Le discours techno-scientifique s'adresse à un sujet supposé ignorant, qu'il convient de maintenir dans une masse sociale répondant à des critères économiques. Ce qui produit la massification sociale c'est cet excès de technique qui au travers du discours qui la soutient s'inscrit dans une nouvelle forme « *d'idéologie de la suppression du sujet* »⁶⁵⁹.

⁶⁵⁶ Charles MELMAN – Entretien avec Jean-Pierre LEBRUN, *L'homme sans gravité, Jouir à tout prix*, *op cit.* p.216.

⁶⁵⁷ Mohammed HAM. « État de la horde. Ultralibéralisme, hypermodernité et toute-puissance du père », *op cit.*

⁶⁵⁸ Pierre LEGENDRE, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident – Conférences au Japon*, Éd. Mille et une nuits, Coll. Les quarante piliers, 2008, p.102.

⁶⁵⁹ Jacques LACAN, *Radiophonie*. Disponible sur <<http://staferla.free.fr/Lacan/Radiophonie.pdf>>, consulté en janvier 2017, p.21.

I.3. La collusion techno-économico-scientifique

L'éducation sophiste, à l'origine de l'humanisme, repose sur deux attributs de la nature humaine : l'art de la parole en tant qu'instrument permettant à la pensée d'interagir avec autrui et la maîtrise des techniques grâce auxquelles il pourra agir sur la nature. Le sophiste, dont la traduction grecque signifie le « spécialiste du savoir », incarne une position prestigieuse grâce à la maîtrise de ces deux attributs complémentaires. En ce sens, le sophisme peut être considéré comme le précurseur de la post-modernité.

Le progrès, concept clé du modernisme initié à partir du siècle des Lumières, a évolué avec son temps. Au 18^{ème} siècle, c'est le progrès moral qui est mis à l'honneur, l'homme potentiellement perfectible doit pouvoir évoluer moralement. À partir du 19^{ème} siècle, avec la révolution industrielle, le progrès s'allie à l'enrichissement matériel. Ce n'est plus l'individu qui doit progresser, mais les techniques et le commerce afin d'ouvrir la voie vers un nouveau monde. Au 21^{ème} siècle, l'intérêt progressiste revient du côté de l'individu mais de manière tout à fait inédite : grâce aux avancées de la science, de la technologie et du capitalisme, l'homme doit maintenant évoluer vers *le surhomme*, *l'homme augmenté*. C'est-à-dire que l'on attend de lui qu'il se soumette au discours techno-économico-scientifique afin d'exploiter et de décupler au maximum l'ensemble de ses capacités.

Cette radicalisation de la modernité⁶⁶⁰ modifie le rapport au savoir qui à présent ne vaut plus que dans la mesure où il est scientifique, technologique ou commercial : « *La techno-science-économie met fin aux savoirs sauvages, elle abolit les mythes, elle promeut la gestion. Elle accomplit l'incroyable, la grande idée de la Raison rationnelle et omnipotente* »⁶⁶¹ écrit P. Legendre en soulignant le fait que le Dieu-Créateur s'est technocratisé⁶⁶². La figure divine s'est vue détrônée par les figures laïques promues depuis le siècle des Lumières, à savoir le progrès, la science et la démocratie⁶⁶³.

⁶⁶⁰ Pierre LEGENDRE, *De la société comme texte – Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Éd. Fayard, 2005, p.83.

⁶⁶¹ Pierre LEGENDRE, *Dominium Mundi – L'empire du Management*, Éd. Mille et une nuits, 2007, p.29

⁶⁶² *Ibid.* p.32.

⁶⁶³ Pierre LEGENDRE, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident – Conférences au Japon*, *op cit.* p.37.

P. Legendre évoque la « *valeur dogmatique* »⁶⁶⁴ des technosciences, qui anthropologiquement sont à considérer comme la doctrine indiscutable de l'ère post-moderne, « *une doxa fondée en tradition* »⁶⁶⁵.

Si les technosciences sont corrélatives de nos vies contemporaines, c'est qu'elles bénéficient du soutien du discours capitaliste pour se développer et se répandre aussi impunément. Ce capitalisme dont Platon anticipait les prémises lorsqu'il évoquait « *l'impuissance où se trouve chaque individu de se suffire à lui-même, et le besoin qu'il éprouve d'une foule de choses* »⁶⁶⁶.

La capitalisation du sujet

C. Lévi-Strauss, au travers de la théorie de l'alliance⁶⁶⁷ et de son fondement qui est la prohibition de l'inceste, insiste sur le caractère universel et nécessaire de l'échange et de la réciprocité. Conception que l'on trouvait déjà dans d'autres disciplines comme la philosophie de J. Locke lorsqu'il évoquait le travail comme moyen de subvenir aux besoins de l'existence tout en nouant des relations d'échange avec autrui. Le troc et l'échange constituaient alors les fondements du commerce. Avec la révolution industrielle du 19^{ème} siècle l'échange perd sa valeur au profit de la production qui devient l'emblème du système capitaliste.

Avec S. Freud la notion de sujet apparaît comme relevant de l'ordre d'une fiction, d'une illusion. Cela amène certains philosophes à penser que l'on pourrait désormais se passer de cette notion pour comprendre l'homme, son histoire et ses comportements. Pour exemple, L. Althusser, dans le sillage de K. Marx, propose que l'on pense désormais l'homme en termes de forces de production ou de forces sociales. Pour K. Marx, la matière devance l'esprit : « *Le mouvement de la pensée n'est que le reflet du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme* »⁶⁶⁸. Mais sa conception se développe au-delà de celle de ses prédécesseurs en insistant sur un matérialisme social qui fonderait l'homme à partir de toutes ses relations et de ses interactions sociales. Le travail et la technologie seraient à l'origine des transformations de la société et donc de la condition humaine, le travail étant le prolongement direct de l'homme.

⁶⁶⁴ Pierre LEGENDRE, *Dominium Mundi – L'empire du Management*, op cit. p.94.

⁶⁶⁵ *Ibid.* p.95.

⁶⁶⁶ PLATON, *La République II*. Disponible sur <<http://ango-lyc.spip.ac-rouen.fr/>>, consulté en mars 2017.

⁶⁶⁷ Claude LÉVI-STRAUSS, *Structures élémentaires de la parenté*, op cit.

⁶⁶⁸ Karl MARX, *Le Capital*, Livre I. Disponible sur <<http://livres/MARX-Le-Capital-Livre-1.pdf>>, consulté en mars 2017.

Pour autant, K. Marx reprochait à l'économie politique de se penser comme une science exacte, ne considérant plus l'homme en tant que sujet complexe, mais le réduisant uniquement à ses qualités de producteur et de consommateur.

Depuis, le système capitaliste n'a cessé d'évoluer grâce au développement constant des techniques visant à produire toujours plus. J. Lacan, constatant que le monde occidental serait dominé par l'idéologie capitaliste, l'élabore en tant que discours qui vient désigner l'une des modalités du lien social. Le discours capitaliste tel que le définit J. Lacan se centre sur un sujet qui, identifié comme pur consommateur, ne serait pas divisé. Son désir ne serait qu'un désir de consommation, et les objets qu'il consomme aurait pour but de le compléter, évinçant par la même occasion sa capacité à manquer, le conduisant sur la pente d'un effacement subjectif. J. Servier dénonce ainsi « *l'empire qu'exercent sur un individu ses besoins matériels* »⁶⁶⁹, dressant le tableau d'un *homo oeconomicus* qui se soucie autant de sa vie physique que de sa vie matérielle : « *Ce n'est que lorsque son ventre est plein qu'il se laisse aller à d'agréables spéculations métaphysiques [...] L'homo oeconomicus doit être rationnel, logique et un tantinet matérialiste* »⁶⁷⁰.

Mais ce matérialisme sociétal qui touche le sujet n'est finalement pas si nouveau. De tous temps l'homme s'est intéressé à ses besoins matériels. Les exemples de la littérature qui ne manquent pas : Épicure dans ses écrits mentionnait ces désirs qui ne sont ni naturels ni nécessaires mais issus de vaines opinions⁶⁷¹.

Quelques siècles plus tard le roi Lear de Shakespeare s'indigne de la dégringolade de train de vie que lui proposent ses filles :

« -GONERILLE : *Écoutez-moi mon seigneur : qu'avez-vous besoin de vingt-cinq personnes, de dix, de cinq, pour vous suivre dans une maison où deux fois autant ont ordre de vous servir ?*

-RÉGANE : *Qu'avez-vous même besoin d'une seule ?*

-LEAR : *Ne calcule par le besoin : le plus vil mendiant a de superflu dans ses plus misérables jouissances. N'accordez à la nature que ce que la nature demande pour ses besoin, c'est mettre la vie de l'homme à aussi bas prix que celle des bêtes [...] Comprends-tu qu'il nous faut un rien de trop pour être ?* »⁶⁷².

⁶⁶⁹ Jean SERVIER, *L'homme et l'invisible*, op cit., p.287.

⁶⁷⁰ *Ibid.*

⁶⁷¹ EPICURE, *Maximes fondamentales. XXIX et XXX.*

⁶⁷² SHAKESPEAR, *Le roi Lear*, Acte II Scène IV. Disponible sur <<http://www.crdp-strasbourg.fr/>>, consulté en février 2017.

Et JJ. Rousseau de poursuivre à la Lumière du 18^{ème} siècle :

« Chez l'homme en société [...] il s'agit premièrement de pourvoir au nécessaire, et puis au superflu : ensuite viennent les délices, et puis les immenses richesses, et puis des sujets, et puis des esclaves ; il n'y a pas un moment de relâche. Ce qu'il y a de plus singulier, c'est que moins les besoins sont naturels et pressants, plus les passions augmentent, et qui pis est le pouvoir de les satisfaire »⁶⁷³.

Cependant, si auparavant l'homme satisfaisait ses besoins matériels, superflus dans un rapport d'échange et de réciprocité, aujourd'hui les nouvelles technologies lui permettent de produire toujours plus, toujours mieux, tout en se passant d'autrui. La machine remplace le marchand, poussant le Père du capitalisme à reconnaître lui-même que par cette volonté de la bourgeoisie de révolutionner constamment les instruments de production, c'est l'ensemble des rapports sociaux qui s'en trouve modifié : *« Tout ce qui avait solidité et permanence s'en va en fumée, tout ce qui était sacré est profané »⁶⁷⁴*. Cette perte de sacralité dans le rapport qu'entretient le sujet à l'objet et à sa consommation se traduit par ce que certains désignent comme nouvelle économie psychique. La différence notable entre la société occidentale régie sous le discours capitaliste et les sociétés traditionnelles qui tentent encore de s'en préserver se joue précisément dans le rapport qu'entretiennent les sujets à la consommation. Tandis que le sujet contemporain organise ses rapports sociaux autour de la possession et de la consommation de biens, le sujet de la tradition s'inscrit dans une réciprocité à l'autre et à l'Autre de la croyance. Les biens étant considérés comme échanges avec une autorité divine et mystique et n'ayant que peu d'intérêts à proprement dits matériels. M. Ham remarque la façon dont le dollar et l'autorité⁶⁷⁵ tendent à se confondre dans les sociétés de la post-modernité : *« dopés par les techno-sciences et leur discours, produisant une refondation épistémique asymboligène des rapports sociaux. Ces derniers ne sont plus symboliques mais diaboliques »⁶⁷⁶*. La seule autorité qui vaille étant celle que forme le couple entre le discours capitaliste et celui des technosciences.

⁶⁷³ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (1754). Disponible sur <<https://philosophie.cegeptr.qc.ca/>>, consulté en mars 2016, p.75.

⁶⁷⁴ Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*. Cité par Jacques-Alain MILLER, « Orientation », *Un réel pour le XXI^e siècle*, op cit., p.24.

⁶⁷⁵ D'après une proposition de Freud en 1902 « J'ai appris que notre vieux monde est régi par l'autorité, comme le nouveau par le dollar »

⁶⁷⁶ Mohammed HAM, « État de la horde. Ultralibéralisme, hypermodernité et toute-puissance du père », op cit.

En promettant « *un bain de jouissance* »⁶⁷⁷ à qui peut se l'offrir, il dénigre le manque constitutif du sujet qui pourrait désormais s'expier grâce aux objets produits et commercialisés : « *ce sont la figure classique de l'œdipe et l'opération de la castration qui sont ainsi rendue inopérantes* »⁶⁷⁸. Le discours capitaliste exploite un désir industrialisé qui repose sur la consommation d'objets matériels que les technosciences promettent de réinventer à l'infini afin de satisfaire toujours à l'excès la frustration de ses *sujets supposés jouissants*. Hannah Arendt dénonce « *l'économie de gaspillage* »⁶⁷⁹ dans laquelle « *il faut que les choses soient dévorées ou jetées presque aussi vite qu'elles apparaissent dans le monde* »⁶⁸⁰. Le désir est consumé par la consommation « *sans faim et sans fin* »⁶⁸¹ d'objets technicisés dans une idéologie de l'immédiateté qui en sabordant toute concession de jouissance, met à mal l'accès du sujet à l'altérité. Le sujet devient lui-même l'instrument du *régime* techno-économico-scientifique qui, à la façon du Shylock de W. Shakespeare⁶⁸², marchandise les corps assujettis aux promesses d'abondantes jouissances.

Pour ne citer qu'un exemple de ce nouveau mode de rapport au social, voyons le nouveau projet déroutant de la Chine. Le Parti communiste chinois a mis en place depuis le 1^{er} Mai 2018 un système de crédit social appelé *scoring comportemental*, qui doit se généraliser à l'ensemble du pays d'ici 2020. Des notes sociales échelonnées entre 350 et 950 points seront ainsi attribuées aux individus d'après des algorithmes complexes issus des technologies du Big data. En fonction de leurs actions : niveau d'étude, publication d'articles positifs envers le pays sur les réseaux sociaux, visites auprès de leur famille, achat d'un véhicule ou d'une maison, seront autant d'occasions d'augmenter leur note et ainsi de bénéficier d'avantages économiques et sociaux : voyages en 1^{ère} classe, droit d'inscription des enfants en école privée, embauche dans de prestigieuses entreprises, etc. À l'inverse, tous les types d'infractions ou d'actions allant à l'encontre du pays seront (après un avertissement par notification sur le smartphone) pénalisés. Le simple fait de jouer à des jeux vidéo ou de fréquenter sur les réseaux sociaux des personnes aux notes basses aura une répercussion sur la propre note du citoyen concerné. Les mauvaises notes limiteront les individus dans leur quotidien (achats de billets de transport interdit, refus d'accès aux sites de rencontres, etc.).

⁶⁷⁷ Marie-Jean SAURET, *L'effet révolutionnaire du symptôme*, Éd.Érès, Coll. Humus, subjectivité et lien social, 2008, p.49.

⁶⁷⁸ *Ibid.*

⁶⁷⁹ Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Éd.Pocket, Coll. Agora, 1983, p.185.

⁶⁸⁰ *Ibid.*

⁶⁸¹ Marie-Jean SAURET, *L'effet révolutionnaire du symptôme*, *op cit.* P.29.

⁶⁸² Voir à ce propos : William SHAKESPEAR, *Le marchand de Venise*. Le créancier Shylock est autorisé à prélever une livre de chair sur son emprunteur en cas de défaut de paiement de la part de celui-ci, contrat qu'il insistera pour honorer.

D'autres pays d'Asie tels que la Thaïlande et le Myanmar ont déjà manifesté leur volonté d'instaurer le même type de système numérique de réputation citoyenne. Au vu des scandales sur l'appropriation des données des réseaux sociaux, en Occident et aux États Unis, rien ne dit que ces puissances ne s'équiperont pas aussi de ces outils de contrôle social de masse.

Cette initiative totalitaire rappelle ironiquement un épisode de la série futuriste *Black Mirror*. Cette série ayant pour thème les nouvelles technologies dystopiques et leurs conséquences sur l'être humain, imagine dans l'un de ses scénarios⁶⁸³ une société organisée par un système de cotation personnelle. Les interactions sociales se jouent à travers des notes que les individus s'attribuent entre eux en fonction de leurs échanges. Meilleure est la note, plus grandes sont les opportunités sociales et économiques. Durant l'épisode nous suivons la dévaluation d'une jeune femme prête à tout pour augmenter suffisamment sa note pour prétendre à l'achat de la maison de ses rêves. La série censée se projeter dans un futur déraisonnablement révolutionnaire n'est en définitive pas si éloignée des progrès technologiques auxquels les sujets contemporains doivent répondre.

Que dire de ces nouvelles modalités de traitement du sujet ? Le lien social s'est bien éloigné du libéralisme de J. Locke qui plaçait l'individu au centre des relations sociales. Aujourd'hui, c'est à l'individu de s'adapter au discours de la civilisation afin de rentrer dans le moule imposé par les dirigeants d'un néo-libéralisme qui s'affiche comme l'avatar du capitalisme, en mettant à l'honneur le système économique comme garant de l'équilibre social. L'individu en tant qu'agent de ce système est désormais pensé en termes de capitaux humains et devient son propre entrepreneur. Son bien-être étant directement associé à son intégration à la norme qui devient la seule garantie de son amélioration physique et morale.

⁶⁸³ Voir à ce propos « Chute Libre », *Black Mirror*, Saison 3, épisode 1.

La conformité, l'évaluation, l'intégration, la capitalisation sont les nouveaux signifiants de cette humanité en perte de subjectivité. Les nouvelles sciences sont les premières à rendre compte de ces mutations, nous poussant à constater à la manière de R. Gori :

« L'existence d'une logique thérapeutique irréductible à celle du médical. Le néo-libéralisme tente de dissoudre par des procédures d'évaluation, de normalisation et de conformisation ce reste de la démarche médicale »⁶⁸⁴.

Comment dès lors penser ce sujet réduit à une pure fonction cérébrale qui pourrait sans cesse être formaté, programmé, analysé dans le but de développer des capacités au-delà de son humanité ?

La médicalisation du sujet sous l'empire de la technique ou comment le cerveau peut-il se passer du sujet ?

Le progrès technique est-il corrélatif d'un progrès de civilisation ? Le mythe de Prométhée aurait eu tendance à confirmer ce lien. Cependant, au vu du contexte actuel, nous sommes en droit d'en douter, considérant le fait que l'ambition de l'homme moderne l'entraîne vers le fantasme d'une immortalité qui en se réalisant le mènerait à sa perte.

H. Arendt constatait avec effroi l'accomplissement par l'homme de « *choses que tous les âges ont considéré comme la prérogative exclusive de l'action divine* »⁶⁸⁵. Ce que le mythe de Frankenstein nous enseigne, c'est qu'à trop vouloir égaler les Dieux, l'homme finit par se perdre. Mais n'est-ce pas là précisément toute la prétention du discours technoscientifique ? Par l'alliance de la science et de la technologie, de la biologie et du numérique, l'homme du 21^{ème} a produit ce qu'aucune autre civilisation n'avait jusqu'alors imaginé : créer une scission entre le corps et l'esprit. Le corps devient une mécanique, « *souvent bien plus mal entretenue par son propriétaire qu'il ne prend soin de son automobile* »⁶⁸⁶ et se forge peu à peu une mauvaise réputation dans le discours de la science qui le perçoit à présent en termes de déficiences et d'insuffisances.

⁶⁸⁴ Roland GORI, « La surmédicalisation de la souffrance psychique au profit de l'économie de marché », *Psychiatrie française*, n°4 vol 35, 2004.

⁶⁸⁵ Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op cit. p.339.

⁶⁸⁶ Claudine BRELET, *Médecines du Monde, Histoire et pratiques des médecines traditionnelles*, op cit., p.121.

M. Heidegger annonçait une prophétie selon laquelle rien n'échappe à l'empire de la technique. En effet, il semble que la collusion entre le *mythos* et la *techné* a abouti à la mythification de la technique⁶⁸⁷ qui régit à présent (à l'exception de quelques civilisations rebelles) l'ensemble des organisations sociales. La sentence tombe alors sur le sujet qui désormais est fantasmé en tant qu'*homme augmenté*. La performance et l'amélioration sont les nouveaux maîtres mots de cette programmation capacitaire qui mathématise l'humain et dénie les lois de sa castration. Dans cette logique, le chiffre devient l'indicateur d'efficacité et d'utilité.

Les événements de Mai 68 avaient conduit à une réforme de la psychiatrie qui s'était vue alors séparée de la neurologie. Pour autant, la psychiatrie est restée dans le sillon du discours capitaliste et scientifique, en témoigne la quantité de médicaments produits et consommés sous couvert de la maladie mentale. J. Lacan l'avait prédit dans l'après coup de Mai 68, « *les recours chimiques ne sont pas près de quitter la tribune* »⁶⁸⁸. Le marché de la pilule atteint aujourd'hui son paroxysme grâce à la contamination dépressive. Maladie du siècle diront certains, la dépression est le nouveau signifiant de la norme. Jamais autant d'encre n'a coulé que pour signer les d'arrêts de travail rédigés à la chaîne. La consommation du mal-être contemporain *s'ecstasy* dans l'absorption de substances dont on attend d'elles qu'elles produisent du concentré de bonheur. 20mg de joie, 40mg d'euphorie, tels sont les nouveaux dosages du bien-être. Le marché de la dépression contribue gracieusement au phénomène de médicalisation de l'existence⁶⁸⁹ qui astreint le sujet au régime subjectif.

R. Gori et MJ. Del Vogo s'interrogent sur ce qui a pu basculer pour que :

« *le pathos de la souffrance psychique et de la connaissance tragique (Nietzsche) qu'il convoque soit réduit à un trouble du comportement voué à être redressé par les thérapies cognitivo-comportementales ou à être anesthésié par les psychotropes* »⁶⁹⁰.

⁶⁸⁷ Mohammed HAM, « État de la horde. Ultralibéralisme, hypermodernité et toute-puissance du père », *op cit.*

⁶⁸⁸ Jacques LACAN, « D'une réforme dans son trou ». Publié dans *La Cause du Désir*, Vol n°98, « Folies dans la civilisation », Éd. Navarin, Paris, 2018, p.9.

⁶⁸⁹ Roland GORI, Marie-José DEL VOLGO, *La santé totalitaire – Essai sur la médicalisation de l'existence*, Éd. Flammarion, Coll. Champs, 2009.

⁶⁹⁰ *Ibid.* p.21.

Car cela semble être les deux issues possibles pour le sujet en souffrance. La psychanalyse joue des coudes pour maintenir son statut qui ne cesse d'être mis à mal par ces nouvelles pratiques quantifiables et évaluables qui veulent abolir le symptôme et par là la vérité même du sujet. Or quand l'homme ne parle plus, il est parlé⁶⁹¹ et c'est tout l'enjeu du discours de la science que de parler le sujet en son absence :

*« Le langage accompagnant cette anatomie symbolique remplit une fonction tragiquement absente de la techno médecine moderne pour qui l'être humain est resté, depuis la Renaissance, "un homme machine". S'intéressant encore trop souvent beaucoup plus à la maladie – à démonter la mécanique – qu'à la personne malade elle-même, l'approche mécaniste est demeurée impuissante à répondre à cette question terriblement humaine : " pourquoi souffrir ? " »*⁶⁹².

La souffrance fait partie du sujet, elle constitue une part non négligeable de sa structure psychique. Seulement, le discours de la science, moyennant finances, vise l'éradication de toute souffrance, réduisant le sujet à une simple équation chimique. P. Legendre constate à ce propos que *« Comme Dieu la science règne au-delà des territoires [...] Tendue vers un Age d'or elle prépare la suppression de la souffrance, la santé parfaite, la vie illimitée »*⁶⁹³. En témoignent ces nouvelles molécules qui fleurissent sur le marché pharmaceutique comme des promesses de ré-enchantements. Que dire par exemple du Baclophène, pilule miracle qui masque le symptôme alcoolique par le dégoût, ou le Synapsyl ou du Modafinil que les étudiants, sportifs et entrepreneurs américains s'arrachent pour stimuler leurs capacités cérébrales ? Que penser des pilules qui jonglent avec nos mémoires : tandis que certaines la stimulent, d'autres promettent de la formater de ses traumatismes. C'est le cas du Propanolol qui associé à une thérapie narrative et répétitive pourrait bloquer neurologiquement la charge émotionnelle liée à un souvenir traumatique. Et pour ceux qui ne seraient pas à l'aise avec la chimie moléculaire, fort heureusement il reste les TCC et autres thérapies de la conscience qui pianotent dans l'esprit du sujet la douce mélodie de son conditionnement.

⁶⁹¹ Jacques LACAN, *Le mythe individuel du névrosé*, op cit.

⁶⁹² Claudine BRELET, *Médecines du Monde, Histoire et pratiques des médecines traditionnelles*, op cit., p.390.

⁶⁹³ Pierre LEGENDRE, *Dominium Mundi – L'empire du Management*, op cit. p.29.

La pratique de désensibilisation et retraitement par mouvements oculaires (EMDR⁶⁹⁴) véritable braconnière du syndrome de stress post-traumatique, le traque et l'exploite en se targuant de le réduire à néant grâce à des stimulations sensorielles (visuelles, auditives, cinesthésiques) bi-alternées (droite-gauche). Cette pratique qui s'appuie sur les sciences neurologiques et cognitives traite avant tout un cerveau. À la manière d'un bug informatique, il s'agit de formater le disque avant de le mettre à jour pour mieux le relancer dans le système. Le sujet dans le protocole EMDR n'est pas écouté, il n'est pas non plus regardé, ce qui semble paradoxal pour une thérapie qui se dit sensorielle. Finalement au vu de ces considérations, nous rejoignons P. Legendre lorsqu'il avance que ce que nous fabriquons sous le règne de l'ultramodernité c'est « *de l'ignorance avec de la science* »⁶⁹⁵. Les avancées de cette science aussi évoluées semblent-elles, demeurent des sources de rencontres avec le réel, qui donnent corps aux positions fantasmatiques du sujet et entretiennent son désarroi.

Dans une société où le caractère sacré de la mort tend à disparaître pour que celle-ci ne soit considérée qu'en tant qu'accident à éviter, vers quelles excentricités peuvent se laisser dériver les figures actuelles du pouvoir économique ?

Nous en revenons au point de départ de cette réflexion, le fantasme de l'immortalité dérobée aux Dieux : éradiquer les maladies grâce au projet de la fondation Bill & Melinda Gates ; cryogéniser le corps humain pour le conserver jusqu'à sa résurrection⁶⁹⁶ ; procéder à une insémination post-mortem⁶⁹⁷ et engendrer un enfant à partir d'un mort ; vaincre la mort grâce au programme du milliardaire russe Dimitri Itskov qui espère d'ici 2045 se libérer de son enveloppe charnelle et transférer son esprit dans une enveloppe holographique⁶⁹⁸.

⁶⁹⁴ Traduction : Eye movement desensitization and reprocessing.

⁶⁹⁵ Pierre LEGENDRE, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident – Conférences au Japon, op cit.*, p.16.

⁶⁹⁶ La Cryogénisation est un procédé qui existe depuis le milieu des années 60. Cela consiste à conserver un corps humain dans une solution d'azote liquide, dans l'idée de le réveiller dans un futur proche. Actuellement trois cent personnes ont déjà été cryogénisées dans le monde, pour un coût allant de 30 000 à 200 000 Dollars. La première société mondiale est Alcor en Arizona. Dans le droit français la cryogénisation est considérée comme un mode de sépulture. Or les seules sépultures légales en France sont la crémation et l'inhumation. De ce fait cette pratique est encore interdite en France. Aux États-Unis cependant la pratique considérée comme un mode de résurrection, n'est soumise à aucune limitation législative.

⁶⁹⁷ Depuis Mai 2016, en Espagne les femmes sont autorisées à se faire inséminer le sperme de leur défunt mari.

⁶⁹⁸ Voir à ce propos Initiative 2045 : <<http://2045.com>>.

Ces fantasmes de vie éternelle ne sont pas nouveaux. Aussi loin que remonte l'humanité les croyances à ce propos ont toujours existé. La cryogénéisation ne serait-elle pas à ce titre la descendante des techniques d'embaumements dont usaient les pharaons en Égypte Antique pensant que cela leur offrirait l'immortalité ? Les chrétiens croyaient en la résurrection : « *Quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais* »⁶⁹⁹ leur garantissait Jésus. Au Moyen-Âge les alchimistes se mirent en quête de la pierre philosophale qui devait prolonger leur vie, guérir les maladies et transformer les métaux. Au 17^{ème} et 18^{ème} siècle ce sont les élixirs de vie qui devinrent populaires. L'homme a toujours voulu croire en son immortalité, mais la différence aujourd'hui, c'est que les moyens mis en œuvre par la science et la technologie pourraient bien finir par lui permettre de réaliser son rêve. Le fantasme est en train de se matérialiser, où plutôt devrait-on dire qu'il est en train de se dématérialiser puisque pour vivre éternellement il faudrait accepter de renoncer à son enveloppe corporelle.

Ces projets soulèvent une question fondamentale : si l'homme résout le problème de sa mortalité, aura-t-il encore besoin des Dieux ? « *Dieu est mort* »⁷⁰⁰ avançait F. Nietzsche en 1882., tout en admettant qu' « *à la façon dont sont faits les hommes, il y aura peut-être encore pendant des milliers d'années des cavernes où l'on montrera son ombre* »⁷⁰¹. S. Freud de son côté affirmait que la mort du Père primitif le rendait encore plus présent, puisque c'est de sa mort que s'est organisé le lien social. Ainsi, dire que Dieu est mort ne signifiait pas que l'on en soit affranchi. Mais dans une société régie par le discours de la technique, dans cette techni-*ciété*, quel recours reste-t-il au sujet pour faire exister cette tierceité qui l'humanise ?

⁶⁹⁹ *La Bible*, Évangile de Jean, *op cit.*

⁷⁰⁰ Friedrich NIETZSCHE, *le gai savoir*. Disponible sur <<https://philosophie.cegeptr.qc.ca/>>, consulté en février 2016. P.110.

⁷⁰¹ *Ibid.*

L'humanité face à l'avatar transhumaniste

La politique d'assistanat dans laquelle nous inscrivent les productions des puissances technologiques (Siri, Google Home, etc.) assigne le sujet à un état de dépendance technique. L'omniprésence des nouvelles technologies le contraint à s'y référer quotidiennement dans des tâches plus ou moins usuelles. La technologie et la science deviennent les garantes d'une vérité infinie et irréfutable. Fatalement les dérives deviennent monnaie courante et les exemples ne manquent pas de circuler dans la presse et sur le web.

Que dire de la condamnation d'une jeune femme en 2008 en Inde, après qu'une IRM cérébrale pratiquée durant son procès l'ait reconnue coupable du meurtre de son fiancé ? Que penser des projets de l'entreprise SpaceX lorsqu'il s'agit de tourisme spatial ou de coloniser de la planète Mars ? Comment appréhender la mort et son corollaire, le deuil, lorsque l'on découvre avec effroi des applications sur Smartphone qui permettent d'interagir avec les morts ou du moins avec leur réplique numérique⁷⁰² ? Qu'est ce qui pousse certaines institutions à recourir à des robots pour accompagner la fin de vie de leurs patients en leur proposant une main artificielle et une bande son compatissante pré-programmée⁷⁰³ ?

Anthropologiquement quelque chose a basculé. La sacralité de la vie et de la mort n'est plus respectée, ce qui ouvre la voie vers des projets toujours plus déshumanisants. À l'ère dite post-moderne, seul le progrès compte, au détriment du sujet. C'est ce que le transhumanisme démontre jour après jour. Ce nouveau mouvement culturel et intellectuel qui défend l'usage de la science et des technologies afin d'améliorer le potentiel humain s'appuie sur les technologies NBIC : nanotechnologies, biotechnologies, informatiques et sciences cognitives. Dans l'idéologie transhumaniste, l'humain est à concevoir comme un programme à développer. Ses capacités physiques et intellectuelles pouvant être sans cesse améliorées grâce à l'union de la science et du numérique. Les principaux objectifs étant de créer un cerveau infaillible, un corps sculpté à la perfection, un système de reproduction contrôlé, une conformité technologique et à terme l'immortalité pour... quelques uns !

⁷⁰² Pour exemple voici quelques applications de ce type : *With me*, *Spot Message*, *Ghost Radar*, *Replika*...

Voir à ce propos « Bientôt de retour », *Black Mirror*, Saison 2, épisode 1.

⁷⁰³ Voir à ce propos le robot *End of Life Care Robot*.

Car ces technologies n'échappent pas à la logique capitaliste. Tout n'est qu'affaire de capitaux et ces inventions ne seront bien entendu accessibles qu'aux classes les plus riches : « *dans le futur les inégalités économiques pourront se traduire en inégalités biologiques* »⁷⁰⁴.

Si ce funeste projet aboutit, la civilisation devra faire face à un clivage sans précédent entre les humains et les post-humains. Kévin Warwick, professeur en cybernétique prédit que d'ici peu il faudra choisir un camp : « *la technologie risque de se retourner contre nous. Sauf si nous fusionnons avec elle. Ceux qui décideront de rester humain, et qui refuseront de s'améliorer auront un sérieux handicap : ils constitueront une sous espèce et formeront les chimpanzés du futur* »⁷⁰⁵. Car ceux qui bénéficieront de ces améliorations pourront être programmés pour atteindre le maximum de leur potentiel.

Laurent Alexandre auteur de nouveaux best-sellers comme *La mort de la Mort* ou *La défaite du cancer* avance que les technosciences permettront bientôt de réparer les organes : prothèses micro électroniques, nanos composants, implants cérébraux pour accéder à un cloud extérieur, implants rétiniens électroniques pour améliorer la vision, fluides synthétiques pour améliorer la circulation, capsules pour nettoyer le sang, prothèses et membres bioniques pour les articulations, etc. sont autant de promesses d'améliorations techniques que l'idéologie transhumaniste véhicule.

Elon Musk a lancé en 2017 le projet *Neuralink* qui vise à implanter des puces dans le cerveau du sujet afin d'augmenter ses capacités. Ce mythe du surhomme né de la fusion entre la chair et la machine sidère l'esprit. Comment penser le corps à partir d'organes de suppléance ? Cette religion du progrès qu'est devenue la science robotise le corps qui auparavant était pensé en tant qu'entité pulsionnelle. Or, comment numériser la pulsion ? Comment uploader l'inconscient ? Ces questions deviennent d'actualité depuis que le séquençage du génome complet de l'ADN réalisé en 2003 a laissé entrevoir la possibilité de modéliser le vivant et de télécharger le cerveau sur un support informatique. Nous pourrions bientôt assister à la réincarnation de l'humain dans la machine. L'esprit s'arrêtant dans cette perspective aux interactions entre neurones, en cartographiant celles-ci il serait envisageable d'en produire une copie avec la sauvegarde de notre personnalité. L'idée étant de pouvoir ainsi télécharger l'ensemble du cerveau puis de le brancher sur n'importe quel support numérique⁷⁰⁶.

⁷⁰⁴ Yuval NAH HARARI, *Homo deus – Une brève histoire du futur*, Éd. Albin Michel, Paris, 2017.

⁷⁰⁵ Kévin WARWICK, 2002. Cité dans « Transhumanistes dans gêne », *Libération*. Disponible sur <<https://next.liberation.fr/culture/>>, consulté en mai 2018.

⁷⁰⁶ Voir à ce propos « Black Museum », *Black Mirror*, Saison 4, épisode 6.

Dès lors, nos questionnements à propos de ces évolutions dérangeantes rejoignent Matthieu Terence, lorsqu'il écrit que :

« sous cette fausse promesse de puissance et d'immortalité se cache en réalité la disparition du corps, du visage, de la parole et de tout ce qui confère sa véritable infinité à la finitude humaine. Le transhumanisme est un mirage high tech et mortifère de l'idéologie libérale mondialisée »⁷⁰⁷.

Comment penser un sujet dépourvu de son corps ? Non divisé par le langage ? Démentant son manque constitutif ? Le codage numérique peut-il remplacer l'ordre Symbolique ? Les romans prophétiques de Michel Houellebecq⁷⁰⁸ finiront-ils par se réaliser ? Ou l'humanité va-t-elle se détruire en cherchant à s'immortaliser, ne laissant plus sur terre que le dernier homme de F. Nietzsche, celui qui n'a plus que les yeux qui clignent⁷⁰⁹ ?

Selon P. Legendre « nous vivons à l'époque d'une étrange culture qui veut en finir avec l'humanité. Porté par le délire doux et violent d'incarner la post-humanité, l'Occident se mire en lui-même admirant ses métamorphoses »⁷¹⁰. Paradoxalement pendant que l'homme tend à être machinisé, robotisé, on tente de rendre les robots le plus humain possible en essayant de leur fabriquer une conscience, une réflexion, un libre arbitre. Un robot nommé Sophia s'est même vu attribué une nationalité humaine en Arabie Saoudite en octobre 2017. Ce robot humanoïde féminin se distingue des femmes saoudiennes puisque contrairement à ces dernières, Sophia n'est pas contrainte de porter le voile ou l'abaya et est autorisée à prendre la parole en public sans être sous le chaperonnage d'un homme. Sophia a donc actuellement plus de liberté qu'une femme humaine saoudienne. Cette décision quant à l'attribution d'une nationalité à un robot laisse entrevoir les prémisses d'une cohabitation entre humains et robots où la distinction des statuts sociaux pourrait progressivement disparaître au profit d'une équité sociale, juridique et pourquoi pas sexuelle ? Le film de Spike Jonze, intitulé *Her*, raconte ainsi l'histoire d'un homme qui tombe amoureux d'une intelligence artificielle qu'il programme lui-même. Tel un Pygmalion des temps modernes, le personnage principal soulève des questions subjectives à propos d'émotions qui ne peuvent être numérisées. L'essence de la relation à l'autre en tant que semblable ne peut se codifier informatiquement.

⁷⁰⁷ Matthieu TERENCE, *Le transhumanisme est un intégrisme*, Éd. Cerf, 2016.

⁷⁰⁸ Voir à ce propos : Michel HOULLEBECQ, *la possibilité d'une île*. Raconte l'histoire de Daniel et de ses descendants clonés qui trouvent un jour le récit de vie de leur prédécesseur et le commentent au fil du livre.

⁷⁰⁹ Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra – Un livre pour tous et pour personne*. Disponible sur <<https://www.ebooksgratuits.com/>>, consulté en juillet 2017.

⁷¹⁰ Pierre LEGENDRE, *Dominium Mundi – L'empire du Management*, op cit., p.21.

Dès lors, faire le choix du partenaire virtuel, digital, en revient à faire abstraction de l'autre, à faire le choix de vivre sans autrui. Un choix que le système techno-économico-scientifique encourage en produisant toujours plus d'objets, donnant l'illusion d'une complétude au sujet en mal d'amour.

Après Harmony, le robot sexuel doté d'une intelligence artificielle et destiné aux hommes, le marché vient de voir arriver Henry⁷¹¹, sa version masculine plus élaborée pour les femmes qui seront prêtes à déboursier quelques 11 000 dollars pour faire l'acquisition de ce partenaire robotisé doté de « *performances sexuelles surhumaines* »⁷¹².

Ces avancées technologiques demeurent encore pour beaucoup de l'ordre du fictif, de l'abstrait. Pour l'instant, les projets se multiplient, les prototypes affluent, mais restent cantonnés aux écrans ou à la presse car cela demeure pris dans la toile économique et la commercialisation de masse n'a pas encore réellement été lancée. Pour autant, le sujet contemporain évolue dans un univers qui se technicise jour après jour sous la loi d'un marché qui le pousse sans cesse vers la consommation *massifère* de son existence. Le manque du manque impacte sur sa condition de sujet désirant, l'entraînant toujours davantage dans le gouffre de sa jouissance.

Ces nouvelles coordonnées esquissent un néo-sujet soumis à de nouvelles résistances symptomatiques que nous allons questionner à présent.

Au-delà du principe de désir, la jouissance post-moderne

Selon J. Lacan, le sujet se situe « *d'un rapport au savoir* »⁷¹³. En ce sens il :

*« se déduit en tant que sujet supposé du symbolique ; de la chaîne signifiante également appelée savoir – laquelle change selon les époques et les horizons culturels alors que la structure du sujet ne change pas. Ainsi, lorsque le discours de l'Autre se modifie, cela a forcément des retentissements sur les autres termes de la structure, sur les rapports du sujet avec le langage et la parole, sur son positionnement quant au désir »*⁷¹⁴.

⁷¹¹ Commercialisé tout comme Harmony par la société *RealBotix*.

⁷¹² Voir à ce propos : <<https://sciencepost.fr/2018/>>, consulté en avril 2018.

⁷¹³ Jacques LACAN, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », *Écrits II*, *op. cit.*, p.273.

⁷¹⁴ Frédérique BERGER, Bernadette LEMOUZY-SAURET, Marie-Jean SAURET, « Sujets et lien social contemporain », *op cit.*

Le désir, nous l'avons déjà mentionné, dépend du rapport que le sujet entretient avec le manque constitutif auquel la castration l'assigne. Selon C. Melman « *le désir est fondamentalement pervers* »⁷¹⁵ puisqu'il s'organise à partir de la dépendance envers un objet capable d'assurer la jouissance au sujet. Mais c'est une jouissance à laquelle le sujet doit renoncer, il « *doit consentir à perdre la jouissance de l'objet entièrement satisfaisant, métaphorisé par la mère* »⁷¹⁶ s'il veut pouvoir « *habiter le monde médiatisé des mots* »⁷¹⁷.

Pour le névrosé tout objet se présente donc sur fond d'absence, c'est en ceci que consiste l'opération de la castration. Dans la structuration perverse il en va autrement puisque tout le mécanisme qui organise la jouissance perverse consiste justement en « *la saisie de ce qui normalement échappe* »⁷¹⁸. Le rapport à l'autre dans la perversion s'organise donc directement et ouvertement autour de l'objet (le phallus) qui conventionnellement est interdit⁷¹⁹.

Cependant, le lien social contemporain se caractérisant par la dominance de l'objet engendre un « *retournement anthropologique* »⁷²⁰ né de l'affaiblissement social du symbolique au profit d'une promotion de l'imaginaire. Ces mutations poussent vers une nouvelle économie collective dont l'organisation se structure de façon perverse en tant que le sujet ne consent plus à cette perte de jouissance constitutive qu'il exhibera alors en permanence. Plus rien ne « *légitime une quelconque soustraction de jouissance au profit du collectif* »⁷²¹, bien au contraire les discours sociaux encouragent à la libre expression des désirs et à leur pleine satisfaction, au moyen des objets de consommation qui inondent le marché. Ces « *jouissances fabriquées, artificielles* »⁷²² deviennent économiquement accessibles faisant du discours capitaliste l'idéologie d'un *au-delà du désir* qui ouvre vers une jouissance illimitée. Le sujet se trouve alors directement branché sur le plus-de-jouir qui vient le relancer sans cesse. Cette jouissance immédiate qui n'est plus médiatisée par le signifiant désoriente le sujet qui se laisse alors dominer par la frustration, l'angoisse, le désespoir de sa nouvelle condition.

⁷¹⁵ Charles MELMAN – Entretien avec Jean-Pierre LEBRUN, *L'homme sans gravité, Jouir à tout prix*, *op cit.*, p.63.

⁷¹⁶ Jean-Pierre Lebrun, « Malaise dans la subjectivation », *op cit.*, p.280.

⁷¹⁷ *Ibid.* p.281.

⁷¹⁸ Charles MELMAN – Entretien avec Jean-Pierre LEBRUN, *L'homme sans gravité, Jouir à tout prix*, *op cit.*, p.64.

⁷¹⁹ *Ibid.*

⁷²⁰ Jean-Pierre LEBRUN, *La perversion ordinaire – Vivre ensemble sans autrui*, *op cit.*, p.246 & p.338

⁷²¹ *Ibid.* p.42.

⁷²² Charles MELMAN – Entretien avec Jean-Pierre LEBRUN, *L'homme sans gravité, Jouir à tout prix*, *op cit.*, p.39

Ne pouvant symboliser ce qui lui arrive, il demeure pris dans une « *économie collective perverse* »⁷²³ où la castration, à présent déniée collectivement, n'est plus au fondement du lien social.

Cela ne signifie pas pour autant que la structure de l'ensemble des sujets pris individuellement soit elle-même devenue perverse. Les structures demeurent les mêmes mais apparaissent de nouvelles manifestations de celles-ci. La symptomatologie se renouvelle en fonction des nouveaux rapports que le sujet entretient avec son désir et avec sa jouissance. J. Lacan à propos du lien social contemporain ne parlait pas de déni mais de forclusion de la castration⁷²⁴. MJ. Sauret reprend cette formule lorsqu'il écrit que :

*« grâce à la domination de la version technique de la science, et du marché, le discours capitaliste promet à chacun l'objet qui lui manque et retraiterait pour lui la jouissance afin de la rendre digeste. Le sujet qui s'abandonne à la suggestion de ce discours n'a plus aucune raison d'en appeler à la castration puisqu'il lui est promis un complément d'être manufacturé et marchandisé. Toute une symptomatologie s'ensuit : "rejet des choses de l'amour", revendication de la jouissance immédiate, allergie à la frustration, passage à l'acte, violence, ravalement du sexuel sur les biens de consommation, phénomènes psychosomatiques et hypocondriaques, comportement d'allure phobique et perverse... Ces "symptômes" témoignent de la non-mise en fonction de l'Œdipe et de la castration »*⁷²⁵.

Les innovations techniques et scientifiques, soutenues par le discours capitaliste ont pour effet de congédier le symbolique, laissant des sujets isolés dans une jouissance appauvrie qui les incite à recourir à toutes les inventions symptomatiques possibles pour se renouer au lien social. MJ. Sauret émet l'hypothèse que le sujet parlant demeure structuré de la même façon, sans se laisser « *assigner à résidence par les décrets de l'organisation mondiale du commerce* »⁷²⁶. Dans ces conditions dit-il, nous assistons à la protestation du sujet contre le sort qui lui est fait.

⁷²³ Jean-Pierre LEBRUN, *La perversion ordinaire – Vivre ensemble sans autrui*, op cit., p.42

⁷²⁴ Jacques LACAN *Le savoir du psychanalyste*, inédit, leçon du 6 janvier 1972. Cité par Marie-Jean SAURET, « Les Hommes aux loups », *Psychanalyse*, vol. n° 2, no. 1, 2005. Disponible sur <<https://www.cairn.info/>>, consulté en janvier 2018.

⁷²⁵ Ibid.

⁷²⁶ Frédérique BERGER, Bernadette LEMOUZY-SAURET, Marie-Jean SAURET, « Sujets et lien social contemporain », op cit.

Les pathologies du corps et de la consommation apparaissent alors comme la nouvelle norme par laquelle le sujet tente de se nouer à ce social dont il se fait exclure. Sous la pression du social, la *dépression* devient le paradigme de la résistance du sujet. Et quand ce n'est le discours techno-scientifique qu'il consomme sous forme de pilules, c'est son propre corps que le sujet consomme.

L'anorexie, la boulimie ou l'addiction deviennent les symptômes privilégiés du discours social. À l'exemple des communautés comme Pro-ana ou Pro-mia qui font l'apologie des troubles alimentaires grâce au support des réseaux sociaux, l'univers virtuel vend au sujet un savoir *faire avec*, qui à l'insu de toute volonté thérapeutique, écrase le sujet sous l'effet massifiant que prennent ces jouissances communautaires. S'associe à cela une montée des pathologies désirantes : mélancolie, tristesse, solitude, ennui, sont les nouveaux signifiants de ces subjectivités désarrimées.

Le désir n'est plus ce qu'il était, et la jouissance en libre-service ne fait qu'accentuer cette désagrégation symbolique dont MJ. Sauret fait le triste constat en ajoutant que l'ultime choix du sujet contemporain se résume en ceci : « *soit il crève de son accumulation, soit il crève de son refus* »⁷²⁷.

Quelque soit son choix, le discours contemporain continu d'étendre sa toile à l'aide de son principal allié : le virtuel. Le développement des technologies informatiques a engendré de nouveaux modes de communication qui se passent désormais du langage au profit de l'image. L'écran devient le support de prédilection du nouveau rapport à soi et à l'autre. Sous le règne post-moderne, le symbolique s'est fait voler la vedette par l'imaginaire virtualisé du lien social numérique.

⁷²⁷ Marie-Jean SAURET, *Malaise dans le capitalisme*, Éd. Presses Universitaires du Mirail, Coll. Psychanalyse &, Toulouse, 2009, p.73.

II. La souveraineté de l'imaginaire sous le règne du virtuel

Cette nouvelle modalité de lien social dont nous constatons la tendance virtuelle ouvre la voie vers la régression narcissique du sujet. La dimension auto-érotique qu'induisent les réseaux sociaux fige le sujet dans la fascination de son propre corps, qui teintée d'admiration ou de dégoût, ne cesse de s'exposer à l'Autre de la toile⁷²⁸. Cette « *inflation narcissique* »⁷²⁹, telle que la nomme Colette Leguil rend compte de la destitution des figures tutélaires autrefois supportées par la religion et la morale, au profit d'une surenchère des imagos de la virtualité et de la technicité. Ce point de bascule nous questionne à propos de l'organisation psychique du sujet, qui semble être de plus en plus saisi par la domination de ces amas d'images.

II.1. Du sujet de l'inconscient au sujet de l'image

Que dire du statut que prend l'image pour le sujet ? S'il a toujours été admis par J. Lacan que le sujet émerge à la suite de l'expérience du miroir⁷³⁰ et se détermine à partir des signifiants qui le représentent, quelle place attribuer aux images dont l'importance paraît aujourd'hui primer sur le mot ? Le sujet de l'inconscient, le *parlêtre*, serait-il en passe de devenir un sujet de l'image, un *imagêtre* ?

⁷²⁸ Expression pour désigner l'univers d'internet.

⁷²⁹ Colette LEGUIL, « Nous vivons à l'ère d'une hypertrophie du moi », *Le Monde*. Disponible sur : <<https://www.lemonde.fr/>>, consulté en octobre 2018.

⁷³⁰ Stade du développement où l'enfant accède à la représentation de l'image unifiée de son corps à partir de son identification à son reflet dans le miroir.

Des signifiants maîtres aux images maîtresses

Lors d'une conférence, JA. Miller, questionne le statut de l'image à partir des registres du symbolique et de l'imaginaire⁷³¹. Il propose ainsi l'expression « *image reine* » pour désigner « *l'homologue dans l'imaginaire de l'expression « signifiant maître » dans le symbolique* »⁷³². Selon lui, la seule différence entre les signifiants maîtres et les images reines est que celles-ci ne représentent pas le sujet, mais se coordonnent à sa jouissance⁷³³. Image et imaginaire semblent ainsi appartenir au même registre, les images reines étant « *le lieu où l'imaginaire s'amarre à la jouissance* »⁷³⁴.

En nous décalant du concept d'image reine, nous souhaiterions faire une proposition quant au statut de l'image dans le lien social contemporain, en évoquant les *images maîtresses* comme ersatz des signifiants maîtres. Nous évoquions précédemment la régression narcissique du sujet comme conséquence de la virtualisation du lien social. Cette hypothèse est à entendre à partir de la proposition de C. Leguil selon laquelle « *l'accès à l'inconscient suppose de traverser le narcissisme, c'est-à-dire la parole vide et la croyance dans une entité fabriquée à partir d'images de soi* »⁷³⁵.

Le sujet de l'image, c'est ainsi que nous le nommerons, ne demeure-t-il pas pris dans une parole vide, incapable de s'extraire des images inanimées de lui-même qu'il accumule par centaines, voire par milliers dans la mémoire de son smartphone ? Ce même smartphone qui lui offre la dispense de son refoulement en stockant pour lui une multitude d'informations dont il aura un accès continu et illimité.

P. Legendre relève la captation du sujet pour son image : « *L'amour des images, la passion de ressembler, l'art d'apparaître sont irrésistibles : nous vivons ensorcelés* »⁷³⁶ écrit-il. La fascination qu'exerce sur le sujet le culte de l'image, des images, nous fait basculer dans un lien social où l'idéal du moi, rattaché au symbolique, tend à se confondre avec le moi idéal, qui lui, demeure imaginaire.

C'est-à-dire que le sujet post-moderne se doit d'assurer « *sa propre représentation d'une façon qui soit aussi scénique, aussi esthétique que possible* »⁷³⁷.

⁷³¹ Jacques-Alain MILLER, « L'image reine », *La Cause du Désir*, Vol n°94, « L'objet caché », Éd. Navarin, Paris, 2016, p.18.

⁷³² *Ibid.* p.18.

⁷³³ *Ibid.* p.21.

⁷³⁴ *Ibid.* p.23.

⁷³⁵ *Ibid.*

⁷³⁶ Pierre LEGENDRE, *Dominium Mundi – L'empire du Management*, *op cit.*, p.22.

⁷³⁷ Charles MELMAN – Entretien avec Jean-Pierre LEBRUN, *L'homme sans gravité, Jouir à tout prix*, *op cit.*, p.158

Cette aliénation à l'image entache la capacité de fantasme du sujet et nous amène à penser que l'image ne relève pas tant de l'imaginaire mais crée au contraire une rupture avec celui-ci. Ce n'est donc plus l'œil qui regarde, mais l'autre dissimulé derrière le support du smartphone qui lui-même apparaît comme le nouvel écran à travers lequel nous pouvons voir le monde. L'interface virtuelle permet de nuancer la réalité à l'aide des filtres numériques qu'Instagram et autres proposent. Ce qui est donné à voir peut se retoucher à l'infini jusqu'à l'obtention de l'image parfaite. Ainsi dans la réalité virtuelle, on ne regarde plus, on prend en photo. On saisit une image qui se passe de langage. C'est de l'objet dont il est question et non plus de l'éprouvé. *L'image maîtresse* va au-delà de l'imaginaire. Par sa fixation elle touche à un point de réel.

Ainsi, s'opère un passage du signifiant qui renvoie à un autre signifiant, au signe qui renvoie à la chose⁷³⁸ et qui représente un sujet pour un autre sujet. Tandis que le signifiant par la chaîne associative ouvre vers des possibilités infinies, le signe a cette caractéristique de s'arrêter sur la chose à laquelle il renvoie. Le symbolique laisse place à un symbolisme qui ne s'inscrit pas dans le langage. Ce constat nous amène au fait que « *le français tend à devenir plus iconique que verbal, l'image ne fonctionne plus comme représentation mais comme présentation* »⁷³⁹. Il est admis que le sujet, pour compenser la carence symbolique, s'en remet à l'imaginaire qui sous l'insigne du numérique et du virtuel semble intarissable. Cependant, il nous semble que cette captation par l'image dans laquelle le sujet se trouve pris, relève davantage du réel en tant qu' « *envers du symbolique* »⁷⁴⁰.

Prenons pour exemple ces sujets qui capturent leur image à l'aide de leur smartphone de manière compulsive, pour ensuite inonder leurs réseaux sociaux d'une multitude d'image *du même*. L'expression à l'identique qui se répète en boucle sur les profils sociaux témoigne de cette absence de représentation imaginaire au profit de la permanence d'un réel dépourvu de sens. La *selfitichisation* de l'image de soi, véritable symptôme social, nous rappelle, sous sa version contemporaine, le mythe de Narcisse qui, si épris de sa propre image demeura figé devant son reflet jusqu'à ce que la mort vienne le cueillir.

⁷³⁸ *Ibid.* p.56.

⁷³⁹ *Ibid.* p.29.

⁷⁴⁰ LACAN Jacques, *Télévision*, *op cit.*

Un autre fait parlant à propos du réel de l'image virtuelle, est sans doute la nouvelle tendance du réseau social Snapchat, qui pour rappel, permet d'envoyer des photos qui apparaissent à l'écran du ou des destinataires durant un laps de temps prédéfini. Les adolescents s'adonnent actuellement à une nouvelle mode virtuelle qui consiste à se photographier durant l'acte sexuel puis à poster l'image sur le réseau, à la vue du plus grand nombre. Cette intimité épinglée par l'image force le regard de l'autre qui en tant que voyeur fait ainsi la rencontre d'un réel dont il aurait parfois mieux valu ne rien savoir.

Dans le même *délire* (selon l'expression adolescente), combien de jeunes collégiens se plaignent de recevoir sur leur smartphone des images sexuelles (souvent des photos de pénis), dont l'effet de surprise cause parfois un véritable traumatisme ? Le forçage scopique que cela représente est du côté d'une jouissance brute qui ne dispose d'aucune médiation par le désir ou le fantasme. Ces arrêts sur images ne sont pas tributaires d'un quelconque ordre symbolique ou imaginaire car ils ne peuvent s'arrimer à une chaîne signifiante ni à aucune représentation imaginaire. Le sujet du virtuel se fait gouverner par le hors sens de ces images maîtresses, qui en tant qu'« *images à consommer* »⁷⁴¹ s'enchaînent de manière illimitée sur la Toile des réseaux. M. Ham dénonce cette

*« fabrique du "traumatogène" qui par ses nécroses langagières installe le dégoût au cœur du lien et qui n'est qu'un "symptôme d'une liquidation du désir" (Stiegler, 2003, p. 36). Dévastation du symbolique et désolation de l'imaginaire dues à une "privation structurelle des capacités narcissiques primordiales" (Stiegler, ibid.). Le symbolique tourne au mieux au symbolisme et l'imaginaire n'est plus consigné que dans des images où des millions de personnes deviennent en même temps les voyeuristes de leurs propres conditions »*⁷⁴².

Ainsi, nous n'avons plus à faire à un sujet qui parle, mais à un sujet qui regarde...⁷⁴³

⁷⁴¹ Pierre LEGENDRE, *Dominium Mundi – L'empire du Management*, op cit., p.23.

⁷⁴² Mohammed HAM, « État de la horde. Ultralibéralisme, hypermodernité et toute-puissance du père », op cit.

⁷⁴³ En témoignent la multitude de tutoriels imagés disponibles sur internet, qui se passent de parole. Le savoir n'a plus besoin du langage pour se transmettre. Les images y suppléent.

Le règne de la pulsion scopique chez le pervers ordinaire

L'une des caractéristiques de la jouissance du pervers est qu'elle advient lorsque celui-ci parvient à provoquer de la division chez l'autre, et donc de l'angoisse. De cette façon, le pervers met en acte les fantasmes que le névrosé conserve secrètement dans les coulisses de son inconscient. Ces considérations ajoutées aux exemples évoqués précédemment à propos de l'utilisation abusive d'images sur les réseaux sociaux, nous amènent à interroger l'effet pervertissant du monde virtuel sur le sujet ? Le sujet, avant qu'il ne fasse l'expérience de la castration, est fondamentalement pervers. Or, si par la suite son rapport au manque peut l'orienter vers d'autres structures (névrose ou psychose), un reste persiste. Le discours social, encourageant l'exhibition d'une jouissance et bénéficiant de l'anonymat du dispositif virtuel, offre au sujet le terrain de jeu privilégié de la libre expression de son intime perversion.

D'après C. Melman, :

« nous sommes dans une société où la fabrication d'objets aptes à nous satisfaire les orifices corporels est devenue une sorte d'exigence et rencontre évidemment la faveur collective. Ce sont des objets merveilleux, capables en effet de saturer jusqu'à l'épuisement les orifices visuels et auditifs »⁷⁴⁴.

Ainsi, la *Schaulust*⁷⁴⁵ (plaisir de regarder) et la *Schautrieb*⁷⁴⁶ (pulsion de voir) de S. Freud peuvent s'adonner librement à l'expression de leur satisfaction. Le « *toucher des yeux* »⁷⁴⁷ est alors présenté comme ce qui peut provoquer chez le sujet une excitation libidinale. La pulsion scopique fait donc partie des pulsions sexuelles indépendantes des zones érogènes. Elle supporte selon S. Freud un plaisir sexuel lié à l'emprise du regard que le sujet exerce sur l'autre. C'est ce qu'il nomme en d'autres occasions « scopophilie »⁷⁴⁸. L'organe œil possède ainsi selon S. Freud une double fonction qui sert à la fois les pulsions sexuelles et celle du moi. D'une part, l'œil permet de s'orienter, de voir, d'autre part, il satisfait le plaisir de la pulsion scopique.

⁷⁴⁴ Charles MELMAN – Entretien avec Jean-Pierre LEBRUN, *L'homme sans gravité, Jouir à tout prix, op cit.*, p.39.

⁷⁴⁵ Sigmund FREUD, « Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique », *Névrose, psychose et perversion, op cit.*, p. 167-173.

⁷⁴⁶ Par la suite Freud assimilera les deux expressions sous une seule : *Schauen*, qui signifie autant voir que regarder.

⁷⁴⁷ Sigmund FREUD, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Éd. Payot et Rivages, Coll. Psychanalyse, Paris, p.66.

⁷⁴⁸ Pulsion scopique : plaisir de regarder.

J. Lacan reprend cela à partir du concept de jouissance qui, lorsque le plaisir de voir ne se régule plus, déborde le corps et va à l'encontre des pulsions de conservation. Il s'appuie sur les travaux de JP. Sartre concernant la primauté du regard d'autrui⁷⁴⁹ pour distinguer l'œil du regard. Le regard n'ayant pas besoin de l'organe oculaire pour exister. J. Lacan propose alors l'objet regard comme objet cause du désir. C'est-à-dire que dans la division qu'opère le sujet au champ de l'Autre, cela échappera à la logique signifiante. La pulsion scopique tournant autour de l'objet regard en passe alors par le regard imaginé, fantasmé au champ de l'Autre⁷⁵⁰, mais se doit également de revenir à « *ce qui est la vraie pulsion active* »⁷⁵¹ : l'exhibitionnisme, qui force le regard de l'autre. La jouissance en jeu dans la pulsion scopique s'anime donc autour de trois positions qui coexistent les unes aux autres : le voyeurisme, l'exhibitionnisme et l'auto-érotisme. Dans la société occidentale, ces positions sont largement encouragées par la culture du voyeurisme et de l'exhibitionnisme. Avec la virtualisation du lien social, le regard est suggéré, stimulé. La satisfaction de voir et d'être vu alimente une jouissance qui s'éprouve au nombre de *like* épinglés aux photos publiées sur les réseaux. Le forçage du regard de l'autre induit une jouissance que l'on peut qualifier de perverse.

À l'exemple de ces adolescentes qui subissent l'image de la sexualité de l'autre, via Snapchat et autres, la mise en jeu de la pulsion scopique dans les réseaux sociaux opère de manière perverse car ce qui est recherché c'est bien la division de l'autre. Prenons l'exemple de la popularité grandissante de la télé-réalité : au travers des fantasmes mis en scène dans ces émissions, la jouissance de l'Autre est omniprésente. Que dire de l'œil de *Secret Story* qui cligne toute la journée sur les écrans de la maison du jeu ou de l'œil de la caméra qui colle au train de sa cible sans relâche, rappelant aux participants qu'ils ne peuvent échapper au regard de l'Autre. La vedette de télé-réalité si elle supporte ce dispositif, jouit alors d'une position exhibitionniste dont elle ne saura se défaire une fois l'émission terminée (en témoigne la transparence de ces sujets sur leurs réseaux sociaux). Le spectateur quant à lui est assigné à la place du voyeur et est autorisé à jouir de la division de l'autre qui se sait regardé dans son intimité.

⁷⁴⁹ Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Éd. Gallimard, Paris, 1943.

⁷⁵⁰ Jacques LACAN, *Le Séminaire, livre XI - Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op cit., p. 79

⁷⁵¹ *Ibid.* p.166.

Ainsi, par :

« l'entremise d'images "hypermarchandisées" " on achète du temps à des cerveaux". On vend de la réalité qui n'a plus qu'à être greffée psychiquement. On vend d'éphémères célébrités, objets d'identifications et de convoitises, sans ancrage historique ou mythique mais qui constituent et incarnent la fabrique de marques déposées »⁷⁵².

Dans cette société où règne la pulsion scopique, le *pervers ordinaire* incarne l'objet au travers des écrans qui *l'imagifie*. JP. Lebrun écrit que :

« les néo-sujets pensent que le lien social peut s'organiser tout seul, à partir d'eux-mêmes. Ce modèle les fait se surveiller mutuellement. Chacun n'existe que dans la mesure où il est associé, branché avec d'autres »⁷⁵³.

Nous voici propulsé dans l'univers de Dave Eggers⁷⁵⁴ lorsqu'il imagine un monde régit par *TruYou*, un système d'identité unique fonctionnant grâce à des capteurs implantés partout dans le corps et dans les maisons.

S'il fut un temps où seul Dieu était en capacité de tout voir, aujourd'hui l'Autre technologique a pris le pas sur la divinité et offre un sujet un attrait supplémentaire, un *plus-à-jouir*, en lui donnant l'accès à ces vues⁷⁵⁵ illimitées. Le discours de la science entretient cette doctrine de la transparence et ce totalitarisme de l'image. Notamment dans le domaine de l'imagerie médicale qui rend visible l'intégralité de la physiologie du sujet et promet de rendre compte de son fonctionnement à partir d'images.

⁷⁵² Mohammed HAM, « État de la horde. Ultralibéralisme, hypermodernité et toute-puissance du père », *op cit.*

⁷⁵³ Jean-Pierre LEBRUN, *La perversion ordinaire – Vivre ensemble sans autrui*, *op cit.*, p.43

⁷⁵⁴ Voir à ce propos Dave EGGERS, *Le Cercle*, Éd. Folio, Paris, 2013.

⁷⁵⁵ En référence au « nombres de vues » des réseaux sociaux.

II.2. La GAFAtisation du lien social à l'ère de l'*homo numéricus*⁷⁵⁶

« Nous vivons dans un monde où près de quatre milliards d'humains utilisent Internet depuis un ordinateur ou un téléphone mobile, où 900 millions d'individus se connectent quotidiennement à Facebook, sur lequel ils échangent plus d'un milliard de statuts par jour »⁷⁵⁷.

Partant de ce constat, comment appréhender le sujet qui selon MJ. Sauret est désormais conçu comme « *machine de traitement de l'information, sans psychisme, voire sans inconscient* »⁷⁵⁸ ?

Les nouveaux signifiants, qui représentent le sujet non plus à partir de sa subjectivité, mais à partir de la masse, témoignent de cette mutation qui pousse aujourd'hui les discours sociaux à penser le sujet en terme d'organisation numérique. *Buguer*, *disjoncter*, *péter les plombs*, *câbler* sont autant de signifiants qui viennent dire la souffrance du sujet à partir d'un champ lexical technicisé par le discours techno-scientifique. Le sujet se représente ainsi à partir des signifiants de la virtualité, partageables, connectables d'un individu à l'autre. Il s'oriente à partir d'un Autre qui n'est plus celui de la religion mais celui des nouvelles technologies. Ainsi, les nouveaux dirigeants mondiaux sont nommés sous le signe GAFa, correspondant aux entreprises Google, Amazone, Facebook et Apple. Ces quatre leaders détiennent le pouvoir social grâce à leur maîtrise des discours capitaliste et techno-scientifique. Sophie Simon pointe la boulimie de leur fonctionnement qui en mariant « *capitalisme et surveillance de masse sur l'autel d'internet* »⁷⁵⁹ se font des festins de nos données privées qu'ils régurgitent ensuite sous forme de données numériques. Grâce aux algorithmes, les GAFa possèdent un savoir global sur chaque internaute. Ils peuvent ainsi anticiper nos besoins, nos envies et nos désirs. Ils créent une réponse matérielle à une demande qui n'a pas le temps d'émerger d'elle-même.

⁷⁵⁶ Expression empruntée à Catherine LAZARUS-MATET, « *Homo numéricus, où as-tu mis le corps ?* », *La Cause du Désir* n°97, *op cit.* p.51.

⁷⁵⁷ Henri VERDIER, Nicolas COLIN, *L'âge de la multitude*, Éd. Armand Colin, Paris, 2015, p. 47

⁷⁵⁸ Marie-Jean SAURET, *L'effèt révolutionnaire du symptôme*, *op cit.*, p.50.

⁷⁵⁹ Sophie SIMON, *La Cause du Désir*, Vol n°97, *op cit.*, p.20

Ainsi, Google promet de tout savoir, Amazone de tout avoir, Facebook de tout voir et Apple de pouvoir à l'aide d'objets indispensables accomplir ces trois promesses simultanément. Le sujet devient de ce fait un simple « *internaute, assujetti aux algorithmes Google et Facebook, objet et proie de ceux qui voudraient tout savoir de lui* »⁷⁶⁰.

À ce titre, notons que le logo de *Google* n'est pas sans ressemblance à une paire d'yeux qui vous fixe. Ce qui lui va bien puisque Google voit tout et sait tout. Il est la porte d'entrée vers le monde de l'illimité et de l'infini et son appellation nous le fait bien savoir puisque son origine provient du terme mathématique « Googol » traduit « Gogol » en français et qui désigne 10^{100} : un nombre commençant par 1, suivi de 100 zéros. Cette nomination fut choisie en référence à l'ambition des créateurs de produire un moteur de recherche à très grande échelle. Le sujet devient alors lui-même le *gogole* du savoir auquel il s'asservit. JA. Miller mentionne à propos de Google que sa fonction première est de « *savoir où est le savoir* »⁷⁶¹, quand Dieu ne répond pas dit-il, *Google* est toujours joignable. Mais il ajoute que Google s'arrête au mot sans donner le sens, « *il chiffre mais ne déchiffre pas* »⁷⁶². À nous donc de trouver parmi les résultats de recherche qui s'accumulent, celui qui fera sens pour nous.

C'est du moins ce qui était convenu jusqu'à présent, car depuis peu, une nouvelle possibilité s'offre aux utilisateurs de Google. En effet, depuis peu, un bouton « J'ai de la chance » s'est subtilement glissé à côté du bouton « Recherche Google ». C'est-à-dire que le sujet peut désormais faire l'économie de sa propre initiative et s'en remettre au faussement hasardeux choix que Google se propose de faire pour lui en le dirigeant directement vers une page correspondant à l'intitulé de sa recherche. Les algorithmes toujours en voie de développement intensifient la politique d'assistanat à laquelle les grands groupes économiques souhaitent astreindre leurs utilisateurs ? Il créent ainsi toujours plus de dépendance envers un système qui entreprend de dispenser le sujet de sa conscience et de son inconscient et de ne le traiter plus qu'en tant qu'*homo numéricus*.

⁷⁶⁰ Eric LAURENT, « Jouir d'Internet », *La Cause du Désir*, Vol n°97, *op cit.*, p.16.

⁷⁶¹ Jacques-Alain MILLER, « Google », *La Cause du Désir*, Vol n°97, *op cit.* p.77.

⁷⁶² *Ibid.*

Internet vous manque et tout semble dépeuplé

Nous vivons dans une époque où la majorité des rapports sociaux passent par internet : communication, rencontres, informations, diffusions, etc. Le sujet du 21^{ème} siècle ne se situe plus dans un discours mais sur un réseau. Internet est devenu le partenaire privilégié du sujet, véritable acolyte toujours disponible, toujours accessible, il permet un accès illimité à la connaissance, à l'instantané, à l'immédiateté et à l'intemporalité. Grâce au smartphone, le sujet n'en est jamais séparé, il demeure blotti dans sa poche dans l'attente d'être sollicité par son usager. Le service proposé paraît si essentiel au sujet qu'il est étonnant de se rappeler que le *World Wide Web*, traduit littéralement par « la toile d'araignée mondiale », n'a même pas trente ans et que son accès mobile ne s'est généralisé qu'au début des années 2010. Internet a su se rendre indispensable au sujet, à tel point qu'à présent « *il est inimaginable d'en être privé. C'est un nouveau droit qui s'est ajouté pour chacun* »⁷⁶³.

Ainsi, ce culte d'internet génère des sujets incapables de se séparer de l'objet support, de se couper du réseau ne serait-ce qu'une journée. Comment survivre sans connexion ? Ce n'est pas tant l'ordinateur ou le smartphone qui comptent, mais la connexion au réseau. Un appareil sans connexion perd de sa splendeur. À l'inverse, nous assistons chez certains sujets à une tendance qui est celle de se « déconnecter » de temps à autre, généralement à l'occasion d'un week-end ou de congés. La rupture avec l'univers numérique apparaissant alors comme une nécessité, parfois comme une fierté dans la bouche de *celui qui sait s'en passer*. Toujours est-il que le rapport que le sujet entretient avec le virtuel en passe soit par le trop soit par le pas assez. L'excès ne peut se réduire que par le recours au rien. La désintoxication occasionnelle nécessite la radicalité de la coupure.

Mais comment expliquer cette dépendance du réseau ? Le mot internet est issu du concept d'*internetting* qui signifie « interconnecter les réseaux ». Au vu de l'utilisation que le sujet en fait, nous percevons que la fonction d'internet à aujourd'hui glissé vers le fantasme de pouvoir interconnecter tous les individus ensemble via ces réseaux, offrant à chacun « *la folie de se croire Un à l'échelle du monde* »⁷⁶⁴.

Cette folie narcissique⁷⁶⁵ répond à « *l'implacable loi du miroir* »⁷⁶⁶ où « *chacun se fait grenouille et veut enfler à la puissance du marché globalisé* »⁷⁶⁷.

⁷⁶³ Eric LAURENT, « Jouir d'Internet », *La Cause du Désir*, Vol n°97, *op cit.*, p.12.

⁷⁶⁴ *Ibid.*

⁷⁶⁵ *Ibid.*

⁷⁶⁶ *Ibid.*

C'est ainsi que les réseaux sociaux ont pu devenir « *l'universel de la demande globale* »⁷⁶⁸. Lors de mes voyages, je me suis prêtée par curiosité à une petite expérience en répétant certaines questions au fil de mes rencontres avec les locaux. Je leur demandais ainsi s'ils connaissaient des artistes comme Mickael Jackson ou les Rolling Stones, des icônes commerciales comme Barbie ou Iphone, des hommes de renommée comme Neil Armstrong ou Barack Obama. Dans certains villages, plus particulièrement au Vanuatu, sur certaines îles isolées, ces mots ne renvoyaient à rien. Cela peut sembler cohérent au vu de la distance culturelle entre le Vanuatu et le reste du monde.

Il y a tout de même une chose que tout le monde connaissait : Facebook. Où que j'aie ce mot était familier car même dans des villages dépourvus de connexion internet et de support numérique, tous les locaux que j'ai pu rencontrer connaissaient au moins une personne qui avait un profil sur Facebook. Mark Zuckerberg, sous le cryptonyme de Facebook, semble donc être parvenu à acquérir une notoriété universelle. La connexion qu'il a créé entre les individus grâce à son réseau dépasse les limites de la machine. Pas besoin de l'avoir pour en parler. La parole se charge de véhiculer l'information jusque dans les contrées les plus lointaines. Mais quel intérêt pour le sujet ?

MJ. Sauret indique qu'une

*« nouvelle mutation est sans doute en cours, qui transforme tout en valeur de communication : internet en est le paradigme, avec le fantasme d'un ordinateur par personne, chacune branchée en même temps sur la même ligne téléphonique. Mais pas pour parler : pour communiquer, vendre, acheter de l'information. »*⁷⁶⁹.

Car malgré l'illusion relationnelle qu'entretiennent les réseaux sociaux, l'effet de masse qui est réellement produit c'est d'être tous *connectés* en même temps. Chaque individu exécutant les mêmes gestes, les mêmes rituels lors d'évènements heureux ou tragiques, à savoir : captures d'images, partage en ligne, commentaires. Dans le même temps, le sujet se met en scène sur ses blogs et ses profils à l'aide d'images idéalisées qu'il élabore à partir du miroir virtuel.

J. Lacan nous apprenait qu'au moment de l'opération du stade du miroir chez l'enfant, ce n'est pas tant l'image de lui-même qui compte, mais davantage la référence à l'Autre (parental) vers lequel il se tourne pour confirmer que c'est bien de son image qu'il s'agit. L'approbation par le regard d'un Autre matérialisé, de chair et d'os, constitue une étape déterminante dans le développement du sujet.

⁷⁶⁷ *Ibid.*

⁷⁶⁸ Marcelo VERAS, « Chose (la) », *Un réel pour le XXI^e siècle*, *op cit.*, p.376.

⁷⁶⁹ Marie-Jean SAURET, *L'effet révolutionnaire du symptôme*, *op cit.*, p.50

Avec internet le sujet passe de la parole à l'écrit et à l'image. Il s'aliène ainsi à un Autre désincarné dont l'approbation se mesure au nombre de *like* collectés. Un nouveau langage iconique est alors adopté sous la prédominance du signe. Avec internet chacun agit pour sa propre jouissance, mais tous le font à l'identique. La technique donne le modèle à suivre pour se brancher directement sur sa jouissance, en se passant de l'autre. En ce sens, internet peut être considéré comme une véritable « *machine à jouir* »⁷⁷⁰.

Le savoir illimité qu'internet met à la disposition du sujet, participe à sa notoriété. Mais c'est un savoir qui n'est plus alphabétisé, mais numérisé. Google, Wikipédia, Doctissimo et autres deviennent les nouveaux référents d'un savoir anonyme où la facilité d'accès à l'information prime sur l'authenticité de la source. La parole du spécialiste, de l'humain, est remise en question face au trop plein d'informations visible sur la toile. Internet devient ainsi le nouveau lieu de « *l'œil-à-l'oreille* »⁷⁷¹. Cette mutation dans le rapport au savoir induit des modifications cognitives chez le sujet. Notamment du côté de sa mémoire qui n'a plus besoin d'être sollicitée dès lors qu'un moteur de recherche peut s'y substituer. Quels sont les effets sur l'inconscient qui fonctionne à partir de traces mnésiques ? La capacité d'oubli du sujet est gommée au moment même où on lui retire la possibilité de se souvenir. Le refoulement n'a plus sa place dans une société où tout peut être enregistré, numérisé, stocké.

Nous renvoyons à nouveau vers un épisode de la série *Black Mirror* dans lequel les protagonistes sont équipés de puces optiques qui enregistrent en continu. Ils peuvent ainsi rembobiner le film de leur vie afin d'en re-visionner des passages à volonté⁷⁷². Le réalisateur confia lors d'un interview qu'entre le moment où il conçut son scénario et celui où l'épisode fut diffusé, cette technologie dystopique fit son entrée dans la réalité. Bien que ces puces enregistreuses demeurent encore contenues dans le registre des prototypes, il y a fort à parier qu'un jour ou l'autre nous les retrouvons disponibles à l'achat sur Amazone. En ce sens, nous rejoignons la proposition de Gilles Chatenay lorsqu'il avance qu'internet est un supposé savoir sans sujet qui s'apparente à celui de la science que « *Lacan a pu qualifier d'entreprise de forclusion du sujet.* »⁷⁷³. Cette forclusion du sujet est d'autant plus manifeste dans l'opération de dématérialisation qu'a entrepris internet.

⁷⁷⁰ Aurélie PFAUWADEL, « une machine à jouir », *La Cause du Désir*, Vol n°97, *op cit.*, p.6.

⁷⁷¹ Eric LAURENT, « Jouir d'Internet », *La Cause du Désir*, Vol n°97, *op cit.*, p.14

⁷⁷² Voir à ce propos : « Retour sur image », *Black Mirror*, Saison 1, épisode 3.

⁷⁷³ Gilles CHATENAY, « Internet, supposé savoir sans sujet », *La Cause du Désir*, Vol n°97, *op cit.*, p.41.

Avec les nouvelles intelligences artificielles (IA), le sujet n'a plus besoin de penser à renouveler ses produits de consommation quotidiens, puisque ceux-ci peuvent se commander automatiquement⁷⁷⁴. Il peut également compter sur l'IA qui sait appeler, envoyer des sms ou chercher des informations à sa place sur le Web⁷⁷⁵, il peut également réduire un grand nombre de ses gestes à de simples clics sur son interface virtuelle⁷⁷⁶. C'est le sujet lui-même qui finit par être dématérialisé, son corps n'étant plus sollicité dans ses actes du quotidien.

Les adolescents, ces virtuoses du virtuel

Il est admis qu'à l'adolescence les questions relatives à l'identité, à la représentation et au choix d'objet sexuel sont déterminantes. En cela la puberté est considérée comme une période particulièrement éprouvante. L'Autre virtuel a su s'accommoder de cette phase critique pour faire du sujet adolescent son allocutaire privilégié. En lui proposant une alternative dans laquelle ses pulsions et ses fantasmes pourraient se réaliser, le discours technologique séduit la jeunesse occidentale.

Dans le monde virtuel, tandis que le Ça règne en maître, le Surmoi lui n'existe pas. Aucune censure n'est fixée à la jouissance dont le sujet peut s'empiffrer en toute impunité. Les pseudonymes et les avatars, en dissimulant le sujet sous une forme d'anonymat, le dispensent de la contrainte morale et sociale. La haine passionnelle envers l'autre peut ainsi furieusement s'exprimer. Si S. Freud pensait que la guerre autorise un déshabillage moral⁷⁷⁷, à présent ce sont les jeux vidéo et les réseaux sociaux qui mettent à nu l'insociabilité originaire du sujet. Le narcissisme de masse duquel l'adolescent est prisonnier le renvoie à son premier amour : lui-même. C'est-à-dire que lorsqu'il n'est pas en train de vénérer ou de détester son corps mis en scène au travers de ses profils Facebook, Instagram et autres, il s'affaire à détruire l'autre à l'aide de jeux en ligne encourageant le massacre de masse⁷⁷⁸ ou dans des forums de discussion dans lesquels les propos haineux deviennent monnaie courante.

⁷⁷⁴ Voir à ce propos : les *Dash Button* vendus sur Amazone.

⁷⁷⁵ Voir à ce propos les enceintes connectées *Echo*, *HomePod*, *Google Home*, etc.

⁷⁷⁶ Par exemple : Paiement cb remplacés par le smartphone, courses en ligne, commande à distance d'appareils en tous genres (luminaires, climatiseurs et chauffages, volets...).

⁷⁷⁷ Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture*, *op cit*.

⁷⁷⁸ Voir à ce propos le succès de jeux comme *Call of Duty*, *Grand Theft Auto*, *Battlefield* ou *Fortnite*.

Ce monde virtuel absorbe la libido des adolescents. Leur rapport à la sexualité change dès lors qu'ils n'en font plus la rencontre qu'au travers des images pornographiques accessibles sans restriction grâce aux gadgets qui les connectent à l'Autre virtuel.

Alice Delarue constate que :

« cette nouveauté ouvre de ce fait, non pas sur plus d'inventivité, mais sur plus de standardisation. Les fantasmes numériques prêts à consommer se caractérisent, malgré leur diversité, par une pauvreté certaine »⁷⁷⁹.

Cette pauvreté fantasmatique inscrit l'adolescent dans un lien social qui se constitue autour de l'objet, asservissant le désir aux produits dictés par les signifiants de la finance. Ainsi, M. Ham écrit que :

« Les objets de consommation mutent en pseudo-objets du désir. Ils ne sont plus choisis mais prescrits, et acquièrent une fonction quasi « addictive », qui n'est pas liée à leur nature mais à leur statut d'ustensiles aussi brefs que jetables. Ils sont souvent périmés ou dépassés avant d'être déballés. Le sujet désinvestit avant d'investir. Consommation qui est aussi une consommation des manques »⁷⁸⁰.

Cela nous renvoie à ce que J. Lacan appelait des *Lathouses*. Ce néologisme entre les mots *léthé* (« oubli ») et *aletheia* (« vérité ») est créé en 1970 pour désigner l'objet issu de la rencontre entre le discours capitaliste et celui de la science. Il s'agit de l'objet de consommation multipliable à souhait qui, dans la société post-moderne, se veut cause du désir. Pour autant la *lathouse* n'est qu'un substitut qui manipule le désir du sujet, c'est pourquoi J. Lacan le définit comme « *la production d'un objet de jouissance qui réussit à se substituer à l'objet a* »⁷⁸¹. S'il n'est que leurre c'est parce que, contrairement au véritable objet *a* qui ne peut se dire par le signifiant du fait de son appartenant au réel, la *lathouse* se dit, se calcule, se multiplie. Mais surtout elle se remplace. Elle se met en série dans la chaîne des objets de jouissance dont le sujet se garnit, espérant atteindre un au-delà de désir. Rappelons-nous de la promotion du iPhone faite par Steve Jobs en 2007 : « *L'iPhone c'est votre vie dans votre poche* » s'exclamait-il aux foules hystériques.

⁷⁷⁹ Alice DELARUE, « the internet is for porn » *La Cause du Désir*, Vol n°97, *op cit.*, p.48.

⁷⁸⁰ Mohammed HAM, « État de la horde. Ultralibéralisme, hypermodernité et toute-puissance du père », *op cit.*

⁷⁸¹ Jacques LACAN, *Le Séminaire Livre XVII – L'envers de la psychanalyse*, *op cit.*, p.408

Cette formule ne peut que faire sourire le disciple lacanien qui se souvient de la proposition de 1967 à propos de l'objet a : « *le psychotique, cet objet, il l'a dans sa poche* »⁷⁸².

Le rapport que le sujet contemporain, qu'il soit adolescent ou adulte, entretient avec les « *objets a en toc* »⁷⁸³ de la modernité peut-il être assimilable au rapport que le sujet psychotique entretient avec l'objet ? Le sujet contemporain se fait bernier par les promesses de complétude du marché. Ses objets n'étant, comme nous l'avons précisé, que de purs substituts, il demeure pour autant insatisfait et angoissé. Cependant, il semble évident que le sujet qui se pare de ces « *lathouses qui nous ventousent* »⁷⁸⁴, s'aliène à une jouissance autistique, qui se passe de l'autre dans un monde sans limite et sans bord.

En évoquant l'autisme, D. Houzel décrit ces sujets qui déambulent dans un monde où « *aucune communication avec l'extérieur n'est possible* »⁷⁸⁵. Ce type de verrouillage subjectif rappelle ces adolescents accaparés par leurs écrans et imperméables aux stimulations du monde qui les entoure. L'altérité est déçue au profit d'une symbiose avec l'objet qui, faisant office de « *prothèse technologique* »⁷⁸⁶, devient « *le partenaire privilégié de l'homme moderne* »⁷⁸⁷. Le sujet devient ainsi lui-même objet de consommation au travers des images qu'il produit et jette sur la Toile pour alimenter la voracité de ses abonnés. Le but étant de réaliser une « *plus-value existentielle* »⁷⁸⁸ grâce au nombre de ses *followers*⁷⁸⁹. C. Leguil constate que « *nous vivons donc à l'époque d'une hypertrophie du moi, corrélative d'une mondialisation de l'exigence pulsionnelle de chacun* »⁷⁹⁰. Les discours capitaliste et techno-scientifique sont parvenus à fiscaliser le désir pour le quantifier en données numérisables. Les adolescents, véritables virtuoses du virtuel, acquièrent une maîtrise implacable sur cet univers fictif et numérique tout en perdant pied dans la vie réelle. Au travers des images sublimées qu'ils incarnent sur la Toile, ils font l'expérience de la non rencontre. Leur corps n'étant plus directement engagé, il se dissimule derrière de nouvelles identités, jetables car multipliables. Pour certain, la *déconnexion* avec le monde réel est parfois si forte qu'il leur est difficile d'exister autrement que virtuellement.

⁷⁸² Jacques LACAN, « Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne », *Cercle d'études psychiatriques H. Ey*, conférence inédite du 10 novembre 1967.

⁷⁸³ Jacques LACAN, *Le Séminaire Livre XVII – L'envers de la psychanalyse*. Cité par Aurélie PFAUWADEL, « Iphone & Ipad », *Un réel pour le XXIème siècle*, op cit. p.403.

⁷⁸⁴ Aurélie PFAUWADEL, « Iphone & Ipad », *Un réel pour le XXIème siècle*, op cit. p.403.

⁷⁸⁵ Didier HOUZEL, « Le monde tourbillonnaire de l'autisme », *Lieux de l'enfance*, 1985.

⁷⁸⁶ Aurélie PFAUWADEL, « Iphone & Ipad », *Un réel pour le XXIème siècle*, op cit., p.404.

⁷⁸⁷ *Ibid.*

⁷⁸⁸ Clotilde LEGUIL, « néant », *Un réel pour le XXIème siècle*, op cit., p.409.

⁷⁸⁹ Terme utilisé pour désigner les abonnés d'un compte Twitter. Se traduit par « suiveurs ».

⁷⁹⁰ Colette LEGUIL, « Nous vivons à l'ère d'une hypertrophie du moi », opn cit.

Il est tout à fait surprenant de devoir demander à nos patients adolescents de nous préciser lorsqu'ils évoquent une rencontre, si celle-ci est IRL⁷⁹¹. Car cela ne va plus de soit. Poser la question de la nature de la rencontre et de la relation, à savoir virtuelle ou réelle, devient dans la clinique adolescente un incontournable. La « vraie vie » ne semble plus être une norme relationnelle, les rencontres en ligne paraissant plus attrayantes séduisent les sujets de la modernité et redéfinissent les coordonnées des rapports sociaux. Via les réseaux, une réalité alternative peut s'élaborer et satisfaire le sujet qui ne saurait se suffire à lui-même. L'écran s'impose comme la frontière d'un monde dans lequel l'intimité peut s'exhiber, surtout quand il s'agit de celle d'autrui. Ainsi il devient courant de lire sur les réseaux sociaux de certains psychologues ces *brèves de divan*, qui relatent certaines confidences faites entre le patient et son praticien. Souvent amusantes, ces anecdotes exposent la vie privée de l'autre au travers de publications sans adresse autre que celle faite à la masse.

Nous ne pouvons que constater les mutations induites par la normalisation de la virtualité. La pudeur, l'éthique, le respect, ne sont pas valorisés dans cet univers qui encourage l'exhibition, le dévoilement, l'exposition et pousse à la libre expression des fantasmes et des pulsions. Les nouvelles identités se construisent à partir d'un univers imaginaire qui sait se passer d'ancrages symboliques. Les rencontres font l'économie du sujet qui est expulsé de la scène par ses avatars jetables. Les adolescents, en se ralliant à ces nouvelles directives sociales, endossent la responsabilité de ces mutations. Par les adhésions ou leur rejet de ces nouveaux discours, ils contribuent à l'instauration de ce nouveau mode de rapport à l'Autre.

⁷⁹¹ IRL signifie In Real Life. Les adolescents emploient cette expression pour préciser qu'ils parlent du monde réel en distinction avec le monde virtuel.

Du père de la horde au père de la masse : le père 2.0

Nous sommes souvent revenus sur l'hypothèse du déclin de la fonction paternelle. Nous avons également admis que les figures tutélaires d'autrefois ont perdu de leur superbe. Pour autant, peut-on réellement affirmer que le Père n'est plus ?

Si nous suivons la logique freudienne, la culture s'origine du meurtre d'un père primitif pris dans une jouissance absolue. Sa mort, par la culpabilité qu'elle entraîne, est repérée comme le point de bascule à partir duquel des lois sacrées s'inaugurent, garantissant un équilibre social qui repose sur le renoncement à une part de jouissance personnelle au profit du collectif. La culture, que J. Lacan traduira en termes de discours social, est donc intimement liée aux interdits fondamentaux et au renoncement de jouissance et à la limitation pulsionnelle.

Cependant, ce que nous constatons sous les régimes capitaliste et technoscientifique c'est précisément le contraire. Les interdits se lèvent, la jouissance est encouragée et les pulsions se déchaînent. Les valeurs symboliques s'amenuisent entraînant un délitement social qui ne cesse d'alimenter les réflexions psychanalytiques, philosophiques et sociologiques. Ne devons-nous pas ainsi considérer que ce déclin de l'ordre symbolique induit de lui-même le retour d'un Père tout puissant, pris dans une jouissance illimitée ? Sous le règne du Père de la horde, aucun ordre ne structurerait la société. L'absence de culture entraînerait un désordre innommable. Bien que ce Père de la horde relève d'un mythe, mais pour autant, ne pourrions-nous pas admettre l'existence aujourd'hui d'un Père de la masse ?

M. Ham évoque la massification du vivant induite par le trauma généralisé du lien social⁷⁹². Ce trauma serait selon lui directement lié à la résurrection d'un Père tout puissant et absolu rappelant la figure du père de la horde⁷⁹³. C'est-à-dire qu'*a contrario* des théories prônant le déclin patriarcal, son hypothèse soutient plutôt le retour à un « *état de la horde* »⁷⁹⁴ caractéristique de l'involution symbolique du lien social contemporain.

⁷⁹³ Mohammed HAM, « État de la horde. Ultralibéralisme, hypermodernité et toute-puissance du père », *op cit.*

⁷⁹⁴ *Ibid.*

Ce père sorti d'outre-tombe tel :

*« un clone fabriqué à partir de traces langagières qui ne font plus tenir à partir du meurtre, de l'inceste, du cannibalisme et de leur interdit oublié, mais par le meurtre, par l'inceste, par le cannibalisme et de leurs manifestations tenant les hommes dans une vigilance inouïe »*⁷⁹⁵.

Cette mutation se gargarisant du discours *technico-économico-scientistes*⁷⁹⁶ plongerait le sujet dans un nouveau rapport au langage où le déchaînement pulsionnel serait encouragé par la figure d'un Père absolu et tyrannique qui impose un festin de jouissance à ses sujets agglutinés dans de nouvelles communautés *massifères*.

Soumises au manque de consistance de l'Autre, ou assujetti au despotisme d'un *Père de la masse*, le sort du sujet mérite d'être interrogé à partir de la jouissance à laquelle l'assignent les nouveaux discours de la post-modernité. Ce retour du Père s'inscrit dans la logique des nouveaux discours sociaux, c'est-à-dire sous ce que nous avons désigné comme la gafatisation du lien social. Sous l'acronyme GAFa, se dissimule le Père 2.0 qui, bien loin de s'accaparer à lui seul l'ensemble de la jouissance, la dispense au travers du réseau. Chaque sujet peut ainsi s'y connecter allégrement. Ce branchement sur l'Autre virtuel instaure un remaniement culturel qui bouscule l'ordre social en numérisant les subjectivités de chacun.

Face à ce constat, pouvons-nous croire que le sujet demeure silencieux ? Certainement pas. C'est pourquoi nous allons à présent interroger l'une des résistances en vogue du sujet contemporain, qui consiste à opérer un retour vers le sacré. L'écoeurement techno-scientifique pousse de plus en plus de sujets vers des pratiques dont ils espèrent qu'elles soient en mesure de réenchanter leur monde. C'est ainsi qu'un nouveau type de discours est apparu, dans la continuité du discours post-moderne. Il s'agit du discours post-traditionnel qui, pour satisfaire le sujet en quête de sacré, met à sa disposition un arsenal de pratiques spirituelles, ésotériques ou exotiques qui lui promettent de greffer un sens nouveau sur sa condition. Mais comme toute greffe, cette invention n'est pas garantie de fonctionner.

⁷⁹⁵ *Ibid.*

⁷⁹⁶ *Ibid.*

III. Le discours post-traditionnel, un exemple de greffe psychique

Le siècle des lumières fut marqué par le triomphe de la raison sur la foi. C'est à partir de ce moment que le sacré commença à être mis en doute. Cependant, après quelques siècles prestigieux, c'est au tour de la toute-puissance techno-scientifique d'être remise en question. La confiance envers la modernité s'amenuise, creusant une faille dans le système. La perspective progressiste ne suffisant plus au sujet, celui-ci retourne vers ses premières croyances spirituelles, tout en y ajoutant quelques nouveautés.

Avec le développement de la science, la pensée se rationalise, s'individualise et va jusqu'à se techniciser. Le sujet peu à peu est blasé de l'influence que peuvent avoir les grandes puissances économiques sur ses choix. De plus, dans une société gavée par les promesses de maîtrise, de guérison, de sécurité, de gestion, etc. le sujet digère de moins en moins bien les rencontres avec le réel. Le besoin de faire à nouveau exister de la sacralité et de l'irrationalité pour ré-enchanter son monde devient alors de plus en plus pressant et pousse le sujet vers des pratiques spirituelles compensatoires. Ces pratiques bien que s'inspirant de modèles traditionnels préétablis, sont revisitées à la lumière post-moderne. Elle s'inscrivent ainsi dans un au-delà de la tradition. C'est pourquoi nous évoquerons cette logique en termes de post-traditionnalité.

III.1. La spiritualité 2.0 de l'Occident

Le discours de la science a cette spécificité de nier le sujet en le traitant à partir de données et non selon les lois du langage. L'écriture scientifique se veut logique et précise. Elle ne tolère ni l'écart, ni l'erreur, ni l'inattendu. De ce fait, elle ne laisse aucune place à la subjectivité. C'est cette négation du sujet qui le pousse à se mettre en quête de nouveaux discours qui pourront lui réaffirmer une inscription subjective. Cette demande qui émerge du sujet ne pouvant se résoudre par une réponse scientifique ou neurologique nécessite un recours vers de nouvelles pratiques. La molécule ne suffisant plus à satisfaire le sujet en manque de lui-même.

J. Lacan, en 1974 précise le caractère increvable de la religion. Il présage que le discours de la science aura des effets sur le réel qui finiront par servir au discours religieux au lieu de causer sa perte :

« Le réel pour peu que la science y mette du sien, va s'étendre, et la religion aura là beaucoup plus de raisons encore d'apaiser les cœurs. La science, c'est du nouveau, et elle introduira un tas de choses bouleversantes dans la vie de chacun. Or la religion, surtout la vraie, a des ressources que l'on ne peut même pas soupçonner. Il n'y a qu'à voir pour l'instant comme elle grouille. C'est absolument fabuleux »⁷⁹⁷.

Croyances New-Age dans le discours post-traditionnel

Partant de ce constat, le retour du sacré est à considérer comme un effet logique de la post-modernité. Pour autant, la religion n'est plus ce qu'elle était. Elle dut se moderniser pour s'adapter un tant soit peu aux exigences contemporaines. Si le pape Jean XXIII a su en 1962 ouvrir l'Église catholique à la modernité, Benoit XVI va plus loin en devenant en 2012 le premier pape à posséder un compte Twitter. Que dire également de Carl Lentz, pasteur officiel du chanteur Justin Bieber, qui s'affiche vêtu comme une rock star aux côtés du chanteur sur les réseaux sociaux ?

Émergent ainsi de nouveaux courants dérivés du religieux : bricolages qui apparaissent comme une sorte de syncrétisme, croyances de substitution (ésotérisme, parapsychologie, astrologie, superstitions et thérapies en tous genres) ou encore intégrisme et fondamentalisme.

« Partout, le modèle du fidèle obéissant est battu en brèche par les figures montantes du nomade, du bricoleur, du chercheur de sens. La foi devient plus personnelle et plus critique. L'individualisation des manières de croire menace toutes les orthodoxies »⁷⁹⁸.

⁷⁹⁷ Jacques LACAN, Le triomphe de la religion, op cit., p.79.

⁷⁹⁸ Frédéric LENOIR, Les métamorphoses de Dieu. Cité par Mauricio HERREÑO AGUDELO, L'image dans le coffre de monnaies d'or II, Lacan et le Réeligion. p.169.

Dieu ne suffisant plus à expliquer le monde, cette réminiscence sacrée s'oriente vers une croyance individualisée et aménagée selon les attentes de chacun. Cela bouscule le rapport du sujet à la croyance puisque celui-ci, autrefois dévoué, attend à présent un retour adapté à sa demande. La croyance doit être en mesure de fournir les réponses attendues, pour rester sous les bonnes grâces du sujet, qui ayant l'embaras du choix, n'hésitera pas à en changer si la satisfaction n'est plus au rendez-vous, à l'exemple de Mme L qui ne cesse de renouveler ses pratiques. C. Melman parle ainsi de « *subjectivité mobile* »⁷⁹⁹ ou de « *polysubjectivité* »⁸⁰⁰, dans le sens où l'appartenance du sujet à une communauté est « *parfaitement momentanée, il changera selon le lieu d'où il parle, selon l'information (...). Le zapping n'est pas seulement dans les images, il est aussi subjectif* »⁸⁰¹.

Le sacré ne va plus se chercher systématiquement du côté de la religion à *l'état pur*, la croyance cherche dorénavant davantage son inspiration dans la culture de l'autre. Le discours occidental ne soutenant plus symboliquement ces repères culturels, la croyance tend à basculer du côté de l'imaginaire au travers d'une spiritualité teintée d'exotisme. Cependant, tous les moyens étant bons pour y accéder, le sujet contemporain n'hésite pas à adhérer à d'étranges communautés *on line* ou *IRL*, à traverser la planète pour s'initier à toutes sortes de pratiques issues d'autres cultures, à télécharger des applications lui promettant le retour vers le bien-être psychique⁸⁰².

À New-York, une centaine de cérémonies auraient lieu chaque nuit, selon Dennis McKenna, professeur au centre de spiritualité de l'Université du Minnesota. L'un de ces organisateurs témoigne en écrivant qu'« *À une époque marquée par le consumérisme et le divertissement, les gens cherchent des expériences spirituelles fortes* »⁸⁰³. Pour que la croyance soit approuvée, il faut que l'expérience soit intense. Plus elle s'éprouvera au travers du corps et de l'esprit, plus son utilité et sa véracité seront reconnues par le sujet. C'est précisément ce qui fait la fortune de ceux qui investissent dans le tourisme spirituel de masse tel qu'on le retrouve en Inde dans des temples pouvant accueillir des milliers de curieux venant s'initier à des pratiques colorées par la tradition.

⁷⁹⁹ Charles MELMAN – Entretien avec Jean-Pierre LEBRUN, *L'homme sans gravité, Jouir à tout prix*, *op cit.*, p.115.

⁸⁰⁰ *Ibid.* p.117

⁸⁰¹ *Ibid.* p.115.

⁸⁰² Voir à ce propos le cas de Mme A.

⁸⁰³ Voir à ce propos : <<https://www.ladepeche.fr/article/ayahuasca-psychotrope->>, consulté en décembre 2016.

Oscar Pares, un anthropologue espagnol remarque également la ferveur que suscite la mixture amazonienne plus connue sous le nom d'*ayahuasca*. Cette boisson psychédélique attire chaque année des milliers de touristes en Amazonie. Selon l'anthropologue, cet attrait s'inscrit dans un contexte de morosité généralisée, « *d'un besoin grandissant de réponses existentielles dans une époque de vide idéologique et de désarroi spirituel* »⁸⁰⁴. Le chamanisme fait partie de ces nouveaux signifiants populaires mis à disposition du sujet, qui n'a plus qu'à piocher parmi toutes les offres disponibles sur le marché. Les voyages initiatiques s'organisent en quantité, les praticiens en tout genre se multiplient dans nos rues et les applications de bien-être pullulent sur les réseaux.

Pour exemple, deux tendances font l'actualité, la première est une application de méditation connue sous le nom de « Petit Bambou ». Elle propose des exercices méditatifs quotidiens visant à rétablir ou à maintenir l'équilibre psychique. Dans le même genre, « SymbioFi Relaxation » est une application de self-help thérapie qui propose au travers d'exercices comportementaux d'aider le sujet face à la relaxation, la gestion du stress et des émotions. Des exercices comme « *se centrer sur l'action de manger une pomme (durée : 5min38sec)* »⁸⁰⁵ ou « *balayage corporel en position assise (durée : 7min04sec)* »⁸⁰⁶ permettent au sujet qui s'y applique de retrouver calme et sérénité.

Dans un autre registre, le site « DésignHumain »⁸⁰⁷ propose à ses inscrits de leur fournir un rapport de synthèse d'analyse personnalisé à partir de la « *synthèse de sciences traditionnelles et modernes* »⁸⁰⁸. Un mélange entre « *l'astrologie occidentale et orientale, le système des chakras, la Cabbale et le l'Ching sont combinées avec les sciences modernes de décryptage du code génétique* »⁸⁰⁹ pour proposer au sujet « un schéma corporel unique et propre à chacun », qui s'appuie sur quatre modèles types d'êtres humains : les manifesteurs, les générateurs, les projecteurs et les réflecteurs. Sous promesse d'originalité, de subjectivité et de traditionnalité, le DésignHumain se propose de catégoriser les individus du monde entier en quatre groupes spécifiques, et de leur indiquer suite à leur appartenance énergétique quelle sera leur place dans le monde. Cette méthode séduit par sa fausse rigueur et sa diversité en termes de pratiques associées.

⁸⁰⁴ Voir à ce propos : <<http://www.liberation.fr/planete/espagne-ayahuasca-la-drogue-qui-remue-les-trips>>, consulté en janvier 2017.

⁸⁰⁵ Voir à ce propos, <<https://www.symbiofi.com/fr/produits/symbiofeel/iphone/relaxation>>, consulté en septembre 2018.

⁸⁰⁶ *Ibid.*

⁸⁰⁷ Voir à ce propos le site *DesignHuman* : <<https://www.designhumainfrance.com>>

⁸⁰⁸ *Ibid.*

⁸⁰⁹ *Ibid.*

Mais elle n'est pas la seule, d'innombrables sites et applications ne cessent de se développer, proposant toujours plus de diversité, de manière à contenter la demande du sujet qui se questionne. Ces méthodes prête-à-l'emploi s'adaptent à toutes formes de situations et deviennent les partenaires privilégiées du sujet contemporain. Acupuncteurs, sophrologues, énergéticiens, maîtres Reiki ou Qi Gong, voyants, astrologues, etc. deviennent les principaux référents des sujets avides de sens, et volent même la vedette aux psychologues cliniciens qui s'entendent dire parfois que leurs méthodes ne sont pas assez rapides ou concrètes. Cependant, comme l'écrivait J. Lacan en 1953 :

« non seulement toute intervention parlée est reçue par le sujet en fonction de sa structure, mais qu'elle y prend une fonction structurante en raison de sa forme, et que c'est précisément la portée des psychothérapies non analytiques, voire des plus communes "ordonnances" médicales, d'être des interventions qu'on peut qualifier de systèmes obsessionnels de suggestion, de suggestions hystériques d'ordre phobique, voire de soutiens persécutifs, chacune prenant son caractère de la sanction qu'elle donne à la méconnaissance par le sujet de sa propre réalité »⁸¹⁰.

Comme le mentionne J. Lacan, le sujet s'arrime à ces thérapies reprises sous la bannière post-moderne, à partir de sa structure. Chacun, bien que pris dans l'effet de masse, y adhère à sa manière, d'après sa propre position subjective. Pour autant, dans ces croyances et ces pratiques *New-Age*, l'effort ne doit plus venir du sujet mais du praticien rémunéré pour cela. Cette capitalisation de pratique technicise l'hypothétique spiritualité de ces méthodes qui une fois passées sous le rouleau compresseur de la modernité se transforment en pratiques post-traditionnelles que le sujet consomme frénétiquement, si bien que l'on peut se demander s'il a encore le temps d'y croire ?

⁸¹⁰ Jacques LACAN, « Fonction et champs de la parole et du langage », *Les Écrits I, op cit.*, p.299.

Les gourous des temps modernes, ces pères qui poussent-à-jour

Pour que cette spiritualité que nous qualifions de *New-Age*, accroche du côté du sujet, il faut tout de même qu'il y ait du Père. C'est-à-dire que derrière la pratique, il faut une figure qui l'incarne. Fort heureusement ce ne sont pas les gourous des temps modernes qui manquent.

Souvenons-nous du gourou que Mme A idolâtre. Celui-ci est à la tête d'un empire commercial qui se présente comme sacré et organise des séjours à la chaîne. La fortune de son groupe est estimée à plusieurs millions de dollars. Déjà cinq millions d'individus auraient foulé le sol de son temple à l'occasion de séjours initiatiques. Il est considéré comme le gourou le plus suivi sur internet, le « *Maître gourou numéro 1 sur youtube* »⁸¹¹, et a publié environ deux cent ouvrages parus en vingt-six langues différentes. Des programmes virtuels sont proposés en ligne sur le site internet du temple. Et un second centre de méditation est implanté à Los Angeles. Réincarnation d'une puissance divine, ce gourou affirme posséder des pouvoirs extra-sensoriels : lévitation, scannage corporel, télékinésie, vision à distance, etc. et pouvoir les transmettre à ses disciples.

Ce temple est loin d'être le seul à exister. De plus en plus de lieux de ce type se créent partout dans le monde, attirant des millions d'adeptes en quête de réponses. Le retour vers la spiritualité et son apparente sacralité est un phénomène très contemporain. C'est ce que nous désignons comme discours post-traditionnel. Un retour vers une tradition contaminée par la modernité. Même si la façade se pare d'artifices folkloriques, l'organisation dans laquelle Mme A a investi ses dix mille euros est construite sur une logique purement capitaliste, dont la technicité demeure ancrée dans le modernisme.

Cette position de gourou, de guide ou de maître a une fonction déterminante dans le processus que réalisent ces nouvelles adhésions spirituelles. Nous généraliserons l'appellation en parlant de gourou, car ce mot a fait l'objet d'un glissement de sens important lorsque le discours post-moderne s'en est saisi, mais regroupe plus globalement l'ensemble de ces nouvelles figures tutélaires qui se regroupent dans le courant de la néo-spiritualité.

⁸¹¹ Site officiel français du gourou Sri Nithyananda : <<http://www.nithyananda-france.sitew.com/#Accueil.A>>

Le gourou est ainsi celui capable de réaliser le fantasme, de le rendre réel. Il n'est aliéné ni à l'Autre, ni au symbolique, puisqu'il produit lui-même l'énoncé qui le constitue. En ce sens il est un producteur de vérité et diffuse un savoir auquel le sujet s'aliène, croyant pouvoir ainsi réaliser son fantasme et accéder à son objet. Serge Lesourd écrit à ce propos que :

« Le sujet situé en place de gourou se retrouve, comme dans l'infantile archaïque, maître de son savoir, de son objet et de la jouissance qui en découle. Comme le nourrisson, il croit à la toute-puissance de ses énoncés et de ses représentations qui construisent sa façon d'être au monde, il reste non aliéné au monde et à l'Autre dans la toute-puissance du moi-idéal »⁸¹².

Cette figure tutélaire qui demeure de l'ordre de l'imaginaire pour le sujet, le séduit par ses promesses de toute-jouissance et le rallie ainsi à une communauté dans laquelle il pourra se connecter à du semblable. Les communautés, les groupes, les associations n'ont jamais eu autant de succès qu'à présent car la recherche d'appartenance est plus pressante que jamais. Le sujet qui s'associe à d'autres pour se ranger sous le discours de celui qui sait, se sent rassuré, et dispensé de l'effort de la rencontre. Le discours peut ainsi s'enclencher dans une boucle qui se répète à l'infini sans adresse spécifique. Il s'agit d'une parole diffusée à une masse attentive et peu sélective. Comme l'écrit C. Melman, on voit le sujet :

« se mettre en quête de toutes les identifications collectives où il pourra venir se dissoudre. Le souci d'être pris en charge de confier à des systèmes religieux, culturels, politiques, la direction de son existence est plus évidente que jamais »⁸¹³.

À l'époque d'une « religiosité sans Dieu »⁸¹⁴, les communautés religieuses autrefois fondées sur le signifiant, se font détronées par des communautés de jouissance guidées par les modes de jouir de chacun. La tradition bascule ainsi du côté d'une post-traditionnalité qui leurre le sujet en se parant d'artifices folkloriques, mais répond au passage à sa demande insatiable de sens.

⁸¹² Serge LESOURD, « Les parlottes libérales ou l'a-parole du sujet », *Cliniques méditerranéennes*, n°78, 2008. Disponible sur : <<https://www.cairn.info/>>, consulté en mars 2016.

⁸¹³ MELMAN Charles – Entretien avec Jean-Pierre LEBRUN, *L'homme sans gravité, Jouir à tout prix*, *op cit.*, p.217.

⁸¹⁴ Yannis DIMITRAKOS, « Religion », *Un réel pour le XXI^e siècle*, *op cit.*, p.292.

III.2. De la tradition chamanique à la post-tradition charlatanique

Alexandre Koyré insistait sur la différence entre la magie et la science. JA. Miller, reprenant ses réflexions écrit que : « *la magie fait parler la nature quand la science la fait se taire. La magie est incantation, occultation, rhétorique. Avec la science, on passe de la parole à l'écriture* »⁸¹⁵. Le sujet contemporain rassasié du discours techno-scientifique manifeste un regain d'intérêt envers de nouvelles thérapies prises sous le courant magico-spirituel qui séduit actuellement les foules. Les voyages initiatiques et les prises de stupéfiants sont ainsi encouragés en faveur d'une exploration de l'âme qui cherche à se réhabiliter à l'occasion de quelques rituels traditionnels. Le chamanisme amazonien rencontre ainsi un franc succès auprès de population en quête de sensations fortes et de réponses existentielles. Les cérémonies se développent autant en Occident qu'en Amazonie, où elles sont organisées dans le cadre d'un tourisme chamanique en pleine expansion.

Iquitos, la ville aux mille et une croyances

La ville d'Iquitos est désignée comme la capitale de l'Amazonie péruvienne. Elle se situe dans la région du Loreto, qui est à la fois la région la plus étendue du pays et celle où la population s'y fait la plus rare, la forêt Amazonienne occupant la majorité du territoire. En 1640, les jésuites prennent possession de la ville d'Iquitos située en Amazonie péruvienne et tentent d'évangéliser la population indigène. Malgré cela, le christianisme ne se développera que moyennement, les traditions indiennes restant prédominantes. À partir des années 1880, la cité connaît une impressionnante expansion grâce à l'industrie du caoutchouc et ouvre la ville au reste du monde. De nombreuses ethnies se mélangent et permettent à la ville de se développer aussi bien sur le plan économique que culturel.

⁸¹⁵ Jacques-Alain MILLER, « Présentation du thème du IXe Congrès de l'AMP », disponible sur <<http://www.sectioncliniquenantes.fr/>>, consulté en août 2018.

Sur la place principale se dresse la *Casa de Fierro*⁸¹⁶, résultat de l'ambition débordante d'un riche *Cauchero*⁸¹⁷, qui décida de faire livrer en kit depuis la France, une maison entièrement conçue en fer. Gustave Eiffel est à l'origine de cette construction insolite. C'est pourquoi on la surnomme également *Casa Eiffel*⁸¹⁸. Après avoir eu plusieurs propriétaires, la maison abrite aujourd'hui un restaurant à l'étage et des commerces au rez-de-chaussée et fait partie du patrimoine culturel et historique de la ville. Malgré l'effondrement du caoutchouc dans les années 1910, la ville conserve son caractère multiculturel, continuant aujourd'hui encore d'attirer de nombreux migrants intéressés par les pratiques et les croyances traditionnelles qui constituent sans nul doute la plus grande richesse de cette région. S'il y a 150 ans Iquitos ne comptait que 648 habitants (population exclusivement indigène), aujourd'hui, on estime la population à 380 000 habitants.

Le fleuve Rio Amazone borde les contours de la ville, empêchant tout accès pédestre. Pour s'y rendre il faudra donc réserver un vol depuis Lima ou Cuzco, ou emprunter un bateau pour une croisière de quatre jours où il ne faudra pas oublier ni hamac, ni anti moustique, car les bateaux étant dépourvus de couchettes, la coutume veut que l'on suspende son couchage sur le pont. Pour l'hygiène, de vétustes sanitaires communs s'approvisionnant en eau directement dans l'Amazone, sont mis à disposition des passagers. Il n'est donc pas simple de se rendre jusqu'à Iquitos, et pourtant cette ville aux mille couleurs ne cesse d'attirer de nouveaux touristes en quête d'expériences diverses. La plus populaire étant sans nul doute l'expérience chamanique.

Ayahuasca, la liane sacrée entre tradition et modernité

Le terme *ayahuasca* est un mot quechua, la langue des Incas, utilisé pour désigner un thé médicinal traditionnel d'Amazonie⁸¹⁹. Nous pouvons le traduire littéralement par « la corde des cadavres ». Plus couramment, la traduction sera la suivante : *Aya* qui signifie « cadavre », devient par extension « le mort, le défunt, et donc l'esprit, l'âme ». Et *Huasca* qui signifie « la corde » devient « la liane ». Les expressions « liane des esprits », ou « liane de l'âme » seront ainsi employées pour évoquer ce breuvage lié aux croyances amazoniennes.

⁸¹⁶ Traduction : la maison de fer.

⁸¹⁷ Traduction : Exploitant de caoutchouc.

⁸¹⁸ Traduction : Maison Eiffel.

⁸¹⁹ Le terme désigne également plus spécifiquement les racines de l'une des plantes qui compose le breuvage. Mais il est généralement employé pour évoquer le mélange global de ces différentes plantes.

Cette boisson sacrée est produite à partir d'un mélange d'écorces, de racines et de feuilles de différentes plantes. L'écorce et les racines sont prélevées sur une plante appelée *Banisteriopsis caapi* (plus connue sous le dénominateur B-Caapi). Les racines de cette plante surgissent de la terre et s'entrelacent ensemble formant un enchevêtrement de lianes épaisses. Il en existerait une quarantaine de variétés différentes. Une fois consommée, cette plante a un effet vomitif sur l'individu qui peut durer plusieurs heures. Sa fonction durant la cérémonie est donc de nettoyer le corps et l'esprit par la purge.

Une seconde plante joue un rôle essentiel dans la préparation du breuvage, il s'agit de la Chacrana, aussi connue sous le nom de *Psychotria viridis*. Il s'agit d'un petit arbuste qui pousse en quantité dans la forêt amazonienne, et dont on prélève les feuilles pour les ajouter aux écorces de B-caapi. Il est utilisé car la présence de Diméthyltryptamine (DMT) dans ses composants provoque de fortes hallucinations. Selon l'effet recherché, d'autres plantes peuvent être ajoutées pour leurs vertus psychopharmacologiques ou spirituelles. Les plus courantes sont le tabac, les feuilles de coca, les cactus Peyote ou *San Pedro* (qui contiennent de la mescaline)⁸²⁰.

Les effets attribués à l'*ayahuasca* (vomissements et hallucinations) sont le résultat d'une combinaison bien précise. La B-caapi est un inhibiteur de monoamines oxydases (MAO). Les MAO sont connues pour jouer un rôle dans la destruction de neurotransmetteurs tels que la sérotonine qui elle-même est impliquée à différents niveaux, notamment dans certains troubles comme l'anxiété, la phobie, la dépression, etc. Les inhibiteurs de MAO (IMAO) peuvent d'ailleurs être utilisés dans certains traitements de dépression du fait de leur action sur la sérotonine. La Chacrana quant à elle a une forte concentration en diméthyltryptamine (DMT) qui est une substance psychotrope puissante et qui produit un effet hallucinogène quasi immédiat. D'ordinaire, la DMT ingérée par voie orale est inactive car une fois digérée elle sera dégradée par les MAO de l'appareil digestif. Mais la B-caapi étant un inhibiteur de MAO, elle va désactiver temporairement ces enzymes, laissant agir sur le corps la DMT présente dans la Chacrana. Les deux principaux dangers pour la santé sont le risque de syndrome serotoninergique- et bien sûr les risques de décompensation psychique.

⁸²⁰ Voir à ce propos la partie annexes p.364-365.

Les effets psychotropes et hallucinatoires seraient comparables à ceux provoqués par la prise de LSD⁸²¹. Augmentation de la pression sanguine et du rythme cardiaque, apparition de phosphènes⁸²², modifications de la perception (amplifications des perceptions auditives et visuelles), hallucinations (souvent des visions multicolores en mouvement), sensation de « rêve éveillé », modification de la perception de soi et de la réalité, nausées et vomissements, sont les principaux effets attendus après ingestion du breuvage. L'intensité de ces effets dépend du dosage et de la préparation de la boisson. Cependant, cette préparation nécessite une solide connaissance et beaucoup de précision, car une seule erreur de dosage peut s'avérer mortelle. Chaque année des accidents se produisent suite à de mauvaises préparations faites par des cuisiniers plus inspirés par la reconnaissance pécuniaire que celle des esprits.

Les premières traces d'*ayahuasca* remontent à plus de 5 000 ans. Utilisée pour ses capacités curatives qui sont associées aux croyances et aux pratiques locales, on lui prête le pouvoir de communiquer avec les esprits. Esprits des morts, esprits de la forêt ou encore esprits extra-terrestres, tous les récits d'*ayahuasqueros* témoignent de visions donnant l'accès vers des mondes et des êtres supérieurs. Qualifiée de « plante enseignante », elle apporterait des connaissances sur l'ensemble de la flore constituant la jungle amazonienne et sur tous les maux du corps et de l'esprit.

Les substances psychoaffectives présentes dans la mixture agissent directement sur la glande pinéale du cerveau, alimentant d'autant plus sa dimension spirituelle. En effet, la glande pinéale s'est toujours vue attribuer des fonctions bien particulières. R. Descartes la considérait comme le siège de l'âme. Selon lui, l'union entre l'âme et le corps se jouait précisément à la jonction de la glande pinéale. Cette théorie reposait sur le fait que celle-ci soit le seul organe qui n'ait pas de paire symétrique⁸²³ - et se situe au-dessus de l'aqueduc de Sylvius dont Descartes pensait qu'il pouvait guider les esprits animaux afin de faire naître des sensations dans l'âme. Pour les yogis, elle est définie comme le septième chakra. Dans les traditions ésotériques et dans l'Égypte ancienne on la perçoit comme le troisième œil permettant d'avoir accès à des niveaux de conscience supérieure. Elle fût même associée, dans la Bible, à Moïse au moment où celui-ci reçut les tables de la loi. Toutes ces propositions convergent vers l'idée que la glande pinéale joue un rôle essentiel dans le développement spirituel et que de ce fait sa stimulation permet d'entrer en communication avec des mondes supérieurs.

⁸²¹ Diéthylamide de l'acide lysergique, un puissant psychotrope provoquant des hallucinations.

⁸²² Apparition de lumières ou de taches dans le champ visuel, y compris les yeux fermés.

⁸²³ Il fut démontré plus tard que la glande pinéale est bien un organe conjugué, mais de façon si fusionnée que les paires sont quasiment indivisibles.

Les cérémonies d'*ayahuasca* respectent certaines exigences traditionnelles. Ainsi, un régime strict doit être respecté avant la prise d'*ayahuasca*. Une purge et une diète⁸²⁴ de plusieurs jours permettent de commencer le rituel de purification du corps. Du jus de tabac est consommé afin d'amplifier les rêves et de préparer ainsi l'esprit pour les visions. Dans une perspective de méditation et de pensée animiste, le régime doit théoriquement se tenir dans la forêt.

Les cérémonies se font généralement en groupe. Tout le monde s'installe au sol à côté d'un sceau destiné à la purge et patiente jusqu'à l'arrivée des premières hallucinations. Un ou plusieurs chamans sont présents afin d'accompagner les participants. Le mode de pensée animiste caractéristique de l'Amazonie donne au chant du chaman lors des cérémonies une place centrale. En effet, dans la pensée animiste :

*« ce qui est animé, c'est à dire les humains, les animaux, les plantes, les rivières, sont animés parce qu'ils ont une âme. Toutes ces choses qui bougent et qui sont animées doivent entrer en relation et un des moyens de communiquer entre eux c'est par le son et la musique. Quand je dis musique je veux dire aussi les cris, les sons, la parole. La musique est la parole entre les humains, les animaux, les rivières, les forêts »*⁸²⁵.

Ainsi, la voix du chaman guide la cérémonie et accompagne les visions. Le rythme est alors déterminant durant la transe. Souvenons d'Icaro et de ses chants.

⁸²⁴ La viande, le sucre et le sel sont totalement supprimé de l'alimentation. Généralement seul un peu de riz est consommé durant cette diète.

⁸²⁵ Madeleine LECLAIR, ethnomusicologue « une ethnomusicologue nous parle du chant des chamans », enregistrement audio sur FranceMusique.com «<https://www.francemusique.fr/emissions/exposi-sons/une-ethnomusicologue-nous-parle-du-chant-des-chamanes-7756> », consulté en mars 2016.

Jan Kounen⁸²⁶, célèbre cinéaste et *ayahuasquero*⁸²⁷ aguerrie, nous livre dans son ouvrage *carnets de voyages intérieurs*⁸²⁸, un témoignage sur son expérience avec les chamans du Pérou.

En voici un extrait :

« L'ivresse a son climax, je serre mes petites fesses pour résister à un départ en vrille un peu violent. Dans la maloca sombre et habitée, bruits de vomissements, petits rires nerveux, soupirs et larmes... Dans le tumulte, tandis que je me mets en prière anti-vrille, je perçois le mouvement d'un homme imposant, titubant légèrement, qui s'approche. Il s'arrête devant moi et s'assoit. Ouf ! Un guérisseur a perçu ma vrille ; je me prépare à recevoir un chant. C'est un peu comme si votre bateau venait de couler, vous vous retrouvez accroché à la bouée de feu le sans retour, votre petit esquif tout seul dans une mer démontée, et voilà que vous entendez le doux vrombissement des pales de l'hélico de la sécurité civile qui approche. Ça va mieux, y a qu'à saisir le fil, concentre-toi ! Le chant, c'est ce fil, et je m'accroche. Il se déroule : les visions s'assombrissent, mais c'est la catharsis ; je ne résiste pas et traverse, fenêtres fermées, des banlieues de démons, parfaitement guidés pour déboucher vers la lumière d'une clairière champêtre. Une idée germe dans mon esprit ivre : "Quand un pilote est en vrille, au lieu de résister, il doit accélérer pour dominer le mouvement et reprendre le contrôle". C'est ce qu'a fait le chant ; il a eu pour effet de me sortir de l'enfer et de me catapulte à nouveau vers le ciel étoilé, m'évitant de me retrouver en slip à Démon City. »⁸²⁹.

L'*ayahuasca* possède donc une dimension magique, médicale et religieuse. Elle fait partie des traditions ancestrales de la société indigène d'Amazonie. Cependant, si elle a toujours intrigué les voyageurs, depuis quelques années sa popularité ne cesse de croître. De plus en plus de touristes américains et occidentaux se rendent à Iquitos dans le but d'expérimenter ces cérémonies sacrées. Cette médecine traditionnelle se voit donc de plus en plus mise au-devant de la scène moderne, reflétant les questionnements d'une société en quête de sens.

⁸²⁶ Réalisateur français connu pour des films comme : 99 francs, Dobermann, Blueberry l'expérience secrète, Les infidèles, Coco Chanel et Igor Stravinsky, Vape Wave, D'autres mondes, etc.

⁸²⁷ Nom donné aux consommateurs d'*ayahuasca*.

⁸²⁸ Jan KOUNEN, *Carnet de voyages intérieurs - Ayahuasca medicina, un manuel*, op cit.

⁸²⁹ *Ibid.*

La colonisation folklorique de la post-modernité

Le mot « folklore » vient de l'anglais *folk* qui veut dire « le peuple », et *lore* qui signifie « les traditions ». Ce terme désigne ainsi l'ensemble des pratiques populaires et traditionnelles qui se transmettent de générations en générations par les récits, les chants et les musiques, les danses, ou encore les croyances et les rites. L'expression s'est vulgarisée au fil du temps, si bien qu'à présent, le folklore peut également désigner ce qui, s'appuyant sur des pratiques culturelles, serait tourné au ridicule.

Dans les années 60, un nouveau courant apparaît : le néo-chamanisme. Dérivé du chamanisme traditionnel, cette pratique s'inscrit dans le mouvement *New-Age* et témoigne d'une mutation de la croyance chamanique vers une tendance plus moderne où la sacralisation de l'objet et de la technique vient se substituer à la sacralité du mythe chamanique. Des communautés encourageant une jouissance sans médiation, se constituent, entraînant parfois le sujet dans un délire collectif, mais qui lui suggère une appartenance sociale rassurante.

En France, l'*ayahuasca* est inscrite au registre des stupéfiants depuis 2007. Sa consommation est considérée comme une dérive thérapeutique. Le site de la mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires (MIVILUDES) avertit le lecteur des « *dangers liés au néo-chamanisme, et plus particulièrement sur l'usage de substances dangereuses comme l'ayahuasca* »⁸³⁰. Ce qui est désigné sous le terme de « néo-chamanisme » est une adaptation de la tradition à la société moderne. C'est-à-dire que le néo-chaman peut être issu de toutes origines et se former brièvement avant d'être reconnu comme tel⁸³¹.

Au-delà des centres néo-chamaniques clandestins, de nouvelles dérives apparaissent comme les transes téléphoniques, qui ne nécessitent plus la présence de l'autre. Mais également la vente en ligne de graines ou de pieds de plantes amazoniennes. Les graines de B-Caapi se font ainsi appeler sur la toile : *seeds of gods*⁸³². D'innombrables forums de discussion consacrés à cette thématique permettent aux amateurs d'échanger leurs informations ou de partager leurs expériences personnelles.

⁸³⁰ Rapport de la MIVILUDES, 2009. Disponible sur < <http://www.derives-sectes.gouv.fr/>>, consulté en janvier 2017.

⁸³¹ L'héritage chamanique se transmet de génération en génération. Pour y prétendre, il faut avoir « été choisi par les esprits ».

⁸³² Traduction : les graines des dieux.

Le néo-chamanisme en tant que pratique post-traditionnelle répond ainsi à une demande contemporaine de spiritualité et de réenchantement du monde.

Tandis qu'en Amazonie, si l'*ayahuasca* fait toujours partie du folklore au sens des traditions, depuis quelques années, sa réputation s'est popularisée. Des mises en scène s'organisent pour distraire le touriste curieux et enrichir les compagnies touristiques. Ainsi, des « communautés thérapeutiques » se développent sous couvert d'un tourisme spirituel lucratif. Des reconstitutions de rituels sont organisées à la demande, orchestrées par des péruviens espérant faire fortune à partir de ces dérives. Pour les plus *soft*, les touristes sont accueillis au sein de vraies tribus, boivent quelques gorgées d'une potion *light* d'*ayahuasca*, et assistent à un spectacle de danses, et de chants traditionnels. Après une légère sensation d'ivresse, chacun retourne dans sa chambre d'hôtel.

Hormis les attrapes touristes qui proposent des reconstitutions caricaturées de cérémonies, existent également de nombreux centres qui proposent une initiation aux pratiques amazoniennes dans un contexte plus traditionnel. Des étrangers tourmentés par des problématiques personnelles se laissent séduire par les programmes accrocheurs de ces compagnies. D'autres viennent par simple curiosité, avides de nouvelles expériences sensorielles. Ainsi de nombreux centres se sont développés au Pérou. Les tribus Yagua⁸³³ et Shipibo⁸³⁴ par exemple, se prêtent aisément au jeu depuis plusieurs années en recevant ces touristes inexpérimentés et en leur proposant différentes formules d'initiation.

Sur certains sites populaires des pages consacrées au Centre *Anaconda Cosmica*⁸³⁵, connu aussi sous le nom de *Espiritu de Anaconda*⁸³⁶. Par exemple, sur le site <booking.com>⁸³⁷, le centre propose différentes prestations hôtelières. Dans la liste des activités, on peut trouver notamment une bibliothèque, une piscine, un spa, un centre de bien-être et des massages. Les cérémonies chamaniques ne sont évoquées nulle part. Une photo glissée parmi d'autres montre tout de même un jardin rempli de Chacruna, interpellant peut-être certains connaisseurs. Sur la page facebook⁸³⁸ du même centre, la discrétion est moindre. Des photos et vidéos de cérémonies sont publiées, et donc accessibles à tous. Les réservations se font directement en ligne. Comptez environ 150 euros pour une formule tout compris d'une nuit avec hébergement, repas et cérémonie avec l'*ayahuasca*.

⁸³³ Tribu indigène du Pérou.

⁸³⁴ *Ibid.*

⁸³⁵ Traduction : L'anaconda cosmique.

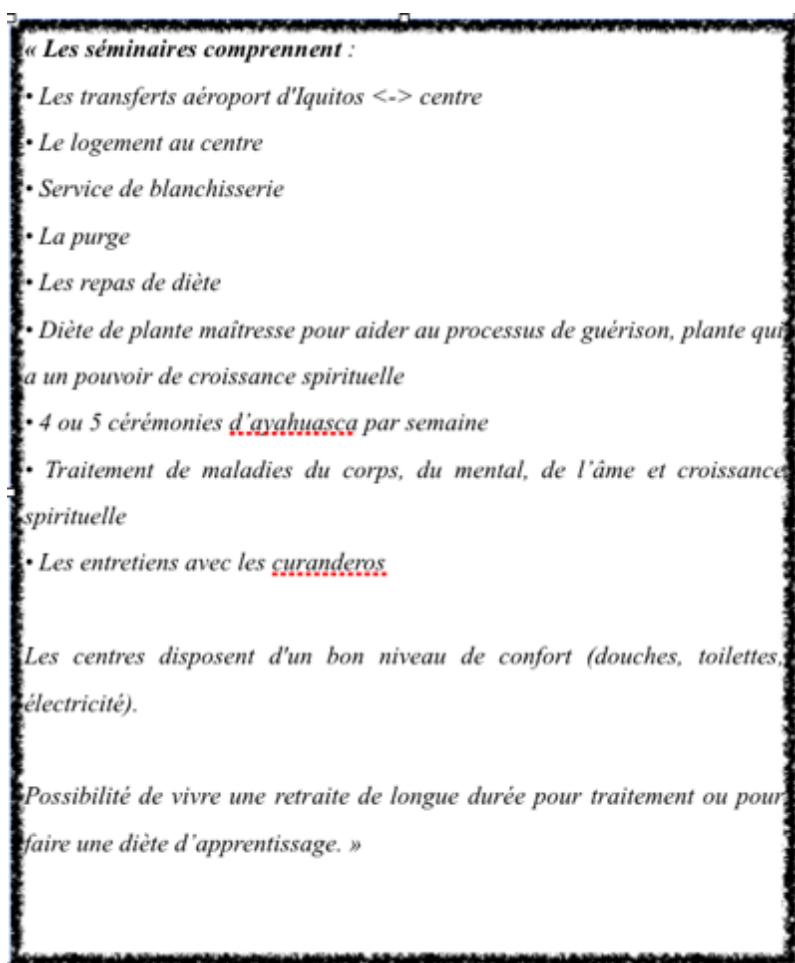
⁸³⁶ Traduction : L'esprit de l'anaconda.

⁸³⁷ Site de réservation de logements de vacances. Page consulté en janvier 2017.

⁸³⁸ Disponible sur <<https://www.facebook.com/AnacondaCosmicaPeru/>>, consulté en janvier 2017.

Le centre *La nueva luz cosmica*⁸³⁹ propose également des séjours de plusieurs jours ou plusieurs semaines suivant un programme chamanique précis. Très populaire sur internet, le lieu se présente comme « *un centre de guérison spirituelle dans lequel est pratiquée la médecine traditionnelle amazonienne suivant la tradition des indiens shipibo-conibos* »⁸⁴⁰.

Pour exemple, voici l'offre proposée par le site de ce centre⁸⁴¹ :



Des photos des chamans, des témoignages de participants, et divers renseignements sur ce qu'il faut prévoir dans sa valise avant de se lancer, sont également disponibles sur le site. Tout est fait pour encadrer le touriste et lui offrir un séjour inoubliable.

⁸³⁹ Traduction : La nouvelle lumière cosmique.

⁸⁴⁰ Voir à ce propos leur site internet : <<https://www.seminaireschamaniques.fr/luz-cosmica/>>, consulté en janvier 2017.

⁸⁴¹ *Ibid.*

Face à de telles mises en scène, nous pouvons nous attendre au même type de scénario une fois sur place. Que reste-t-il alors de la tradition dans ces pratiques ouvertes à tout un chacun, et présentées comme de véritables offres commerciales ? C'est précisément ce que nous désignons comme pratiques post-traditionnelles.

La post-modernité dévore ainsi la pratique traditionnelle pour la régurgiter sous forme de technique commercialisée. La colonisation des traditions chamaniques ouvre ainsi la voie à un charlatanisme de masse qui aveugle le sujet par ses promesses luxuriantes. Il suffit de se pencher sur l'abondante littérature scientifique existante pour constater la façon dont le discours de la science s'est emparé du discours chamanique. Le psychiatre français, Olivier Chambon, par exemple, s'attire les foudres de certains de ses collègues en proposant un retour contrôlé de certaines substances psychédéliques dans la médecine (LSD, ibogaïne, étamine, ecstasy, *ayahuasca*, *San pedro*, etc.). Pour l'ethnomycologue Terence McKenna, l'*ayahuasca* apporte « à la psychologie ce qu'à la Renaissance les télescopes ont apporté à l'astronomie, car il semble que, dissolvant l'ego, elles permettent d'entrer en contact avec l'inconscient collectif »⁸⁴².

L'anthropologue canadien Jérémy Narby, s'est également rendu célèbre en proposant l'existence d'une corrélation entre les hallucinations provoquées par l'*ayahuasca* et la structure de l'ADN. Selon ce chercheur, les chamans, grâce à l'*ayahuasca*, auraient accès à une connaissance biomoléculaire universelle très précise qui expliquerait leurs si vastes connaissances de la pharmacologie des plantes. Cette hypothèse s'appuie sur la représentation du serpent cosmique amérindien, fréquemment perçu lors des hallucinations, qui ressemblerait à la double hélice de l'ADN.

« L'ayahuasca donne accès à des images sonores tri-dimensionnelles, ultra-colorées et capables de défiler à une vitesse ahurissante ; ces images sonores semblent contenir de l'information bio-moléculaire et curative, entre autres, et elles sont essentiellement interactives. Le travail du chaman consiste à interagir avec ces images de façon à en ramener de l'information utile et vérifiable dans la réalité quotidienne [...]. Par contre, de la métaphore je retiens le côté "world wide web", parce que, d'après mon hypothèse, c'est le réseau biosphérique de la vie à base d'ADN qui est la source des images [...]. Au fond, j'ai innové en prenant les Indiens au mot, tout simplement. Que cette démarche-là constitue une rupture, en dit long sur les présupposés des sciences de l'homme »⁸⁴³.

⁸⁴² Terence MCKENNA, *The Archaic Revival*, cité par Claudine BRELET, *Médecines du Monde, Histoire et pratiques des médecines traditionnelles*, op cit., p.836.

⁸⁴³ Jérémy NARBY, *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*. Éd. Georg, 1995.

Cette théorie fait l'objet de nombreuses critiques, par exemple la revue *Sciences Humaines* avait vivement réagi à la sortie du livre de J. Narby :

« *Fondamentalement rocambolesque ! [...] Narby fait l'hypothèse que ces hommes [les Ashaninka du Pérou] auraient une sorte de vision directe de la structure en double hélice du génome des organismes vivants et en feraient l'objet de leur croyance. Il suggère ensuite qu'il en irait ainsi un peu partout dans le monde et consolide le maillon faible de son hypothèse (comment voir l'ADN sans microscope) en faisant appel à certaines études sur l'émission de photons par l'ADN. L'histoire s'arrête là. Ce livre, fondamentalement rocambolesque, peut intéresser les lecteurs ayant le goût du risque. [...]. Comprenne qui pourra* »⁸⁴⁴.

Le livre de J. Narby a manifestement rencontré un franc succès puisqu'il s'est vendu à plus de 50 000 exemplaires et continue de faire parler, vingt ans après sa première parution. Son approche selon nous, s'inscrit dans le courant post-traditionnel. Le discours techno-scientifique dont il use, déconstruit la sacralité du mythe chamanique et élève l'hallucination psychédélique au rang de vérité scientifique. La subjectivité de la croyance devient alors analysable en se réduisant à une pure écriture scientifique. Cette objectivation des mythes produit une vérité portée par la technique.

D'autres types de centres défendent leurs ambitions thérapeutiques. Ainsi en 1992, un médecin français, le Dr Jacques Mabit, crée un centre de réhabilitation de toxicomanes et de recherches sur les médecines traditionnelles en plein cœur de l'Amazonie péruvienne, près de la ville de Tarapo. Ce centre connu sous le nom de *Takiwasi*⁸⁴⁵ accueille des toxicomanes de toutes origines pour un séjour allant de neuf à douze mois. Le centre est représenté en France par l'institut français de recherche et d'expérimentation sur les thérapies traditionnelles (IFRETT), dont le siège est à Nantes. Ce médecin surnommé le sorcier français, avance pouvoir traiter les toxicomanes à l'aide de l'*ayahuasca*. Proposition qui est loin de faire l'unanimité dans la société scientifique. J. Mabit découvre l'*ayahuasca* dans les années 80 alors qu'il accompagne une équipe de Médecins Sans Frontières⁸⁴⁶ au Pérou. Les guérisseurs locaux lui présentent la plante et l'initient progressivement à cette pratique. Lors d'une séance, une vision s'impose à lui, il se voit en train de soigner des toxicomanes. Suite à cela son projet de centre thérapeutique s'amorce.

⁸⁴⁴ Revue Sciences Humaines « Où va le commerce mondial ? », N° 57, janvier 1996.

⁸⁴⁵ Traduction : la maison qui chante.

⁸⁴⁶ Association humanitaire internationale d'aide médicale.

Depuis l'ouverture de *Takiwasi*, plus de cinq cent personnes (la majorité étant péruvienne) sont venues suivre une cure de désintoxication. L'idée du Dr Mabit est que l'*ayahuasca* aurait une fonction de catalyseur dans un processus d'introspection, le tout soutenu par une approche très spirituelle.

Le traitement se découpe en plusieurs phases : La première est appelée « approche préliminaire » et consiste à faire connaissance avec le futur patient lors de différentes rencontres étalées sur plusieurs jours. Le but étant d'évaluer les motivations, les antécédents pathologiques et médicaux, et les éventuels troubles psychiques. Si le patient est admis dans le processus, il accède à la seconde étape qui dure environ trois mois, c'est l'étape de « désintoxication physique ». Celle-ci commence par un séjour de huit à dix jours en pavillon d'isolement. Durant ce temps, le patient absorbera des plantes à effets vomitifs et purgatifs, et pratiquera différents soins du corps tels que des séances de sauna, des massages, des cures d'huile, etc. Cette étape a pour but de gérer l'état de manque en évitant le recours chimique. Le patient sort ensuite de son isolement pour rejoindre la résidence communautaire où il devra se livrer à quelques actes symboliques : se couper les cheveux et la barbe, retirer les éventuels piercings et autres attributs « décoratifs », participer à des cérémonies visant une certaine forme de prise de conscience, etc. La diète continue tout au long des trois mois et l'accompagnement et le suivi psychologique sont constants. Chaque patient a un psychothérapeute référent. Les cérémonies d'*ayahuasca* ne commencent qu'au terme du premier mois. Et leurs effets sont systématiquement repris dans un travail de parole et de symbolisation avec les psychologues le lendemain. La troisième étape est celle de la « restructuration psycho-émotionnelle et existentielle ». Elle consiste en un travail psychothérapeutique approfondi :

« Le travail thérapeutique se centre sur l'identification et la mise en évidence des émotions ou des vécus réprimés qui sous-tendent inconsciemment la structure de dépendance. Il s'agit aussi de détecter les facteurs personnels, familiaux, sociaux et existentiels qui peuvent alimenter la conduite addictive et de là, évoquer de possibles solutions. »⁸⁴⁷.

Les cérémonies d'*ayahuasca* continuent d'accompagner le travail thérapeutique. La quatrième étape est celle de « la réinsertion ». Elle s'adapte à chaque patient en fonction de son désir et vise à le réinsérer socialement, familialement et professionnellement. Le but étant que le patient rentre chez lui avec un projet concret et élaboré pouvant le soutenir pour la suite de son parcours.

⁸⁴⁷ Disponible sur le site du centre < <http://www.takiwasi.com/>>, consulté en janvier 2017.

La cinquième et dernière étape se fait une fois que le patient a quitté le centre. Elle se nomme « suivi et consolidation » et consiste à maintenir le lien avec les patients retournés à la vie réelle, afin de s'assurer du maintien de leur équilibre et de l'aboutissement des projets qui auront été préparés au centre.

Si le centre met en avant des résultats plutôt encourageants, après plusieurs années de pratique, le Dr Mabit atteste des débordements que la société contemporaine provoque sur ces pratiques :

« Dans le petit havre de Haute-Amazonie où je réside depuis presque vingt ans, je vois déferler une vague croissante d'Occidentaux avides d'aborder les pratiques des médecines traditionnelles amazoniennes. Ayant moi-même été un des initiateurs de ce mouvement, je ne peux m'empêcher d'hésiter entre la satisfaction et l'épouvante face à cet engouement pour ce qu'il est convenu de placer maintenant sous le vocable de "chamanisme", inadéquat sur le plan anthropologique [...] Un mouvement inverse s'est amorcé, avec déplacement de "chamans" vers l'Europe, sans parler des blancs se présentant comme initiés, capables de se substituer aux maîtres indigènes [...] La question se pose donc : un occidental peut-il aborder l'expérience chamanique, de manière à en tirer un réel bénéfique et à ne pas contribuer à la dégradation accélérée de ces pratiques dans les sociétés traditionnelles ? »⁸⁴⁸

Cette question nous la posons tout au long de cette réflexion. La désacralisation de la culture occidentale pousse le sujet à s'initier à de nouvelles croyances, pensant y retrouver cette part de ce sacré qui lui fait défaut et ainsi s'arrimer à un système symbolique structurant. C'est alors qu'il fait la rencontre du discours post-traditionnel, prêt-à-l'emploi, et enrichi de fausses garanties quant aux résultats attendus. C'est ce que nous avons vu précédemment avec Mme A qui, face au désarroi de son existence, s'en remet au discours d'un gourou salvateur qui l'initie à une nouvelle forme de spiritualité. Le discours post-traditionnel leurre le sujet en le maintenant dans une dimension imaginaire de la croyance. Pour autant, l'inscription subjective à partir de laquelle le sujet recevra ce discours, induira la prise ou non de cette greffe psychique qui s'élabore à partir de ce discours. En ce sens, le bénéfique peut être réel, indépendamment de la valeur mythique de la pratique.

⁸⁴⁸ Dr Jacques MABIT, « Chamanisme amazonien et monde occidental : entre l'encouragement et la mise en garde ». Disponible sur <<https://takiwasi.com/docs/>>, consulté en janvier 2017.

Karuruna, la rencontre de l'étranger

Les centres spirituels que nous avons évoqués précédemment n'allient pas systématiquement la spiritualité au confort. Ceux que se revendiquent les plus authentiques seront complètement vétustes. Cela n'effraie pas les *ayahuasqueros* qui sont prêts à supporter des conditions parfois déplorables contre quelques cérémonies révélatrices.

Lors de mon passage à Iquitos, je rencontre un homme d'une quarantaine d'années, d'origine canadienne. Nous le nommerons Karuruna, car ce mot désigne en Quechua « l'étranger, celui qui vient d'ailleurs »⁸⁴⁹. Professeur de littérature dans une université québécoise, il décrit une vie agréable en compagnie de son épouse, violoncelliste professionnelle. La rencontre se fait à l'occasion d'une discussion avec une jeune française installée récemment à Iquitos. Entendant notre conversation autour du tourisme chamanique, Karuruna s'installe et prend part à la discussion. Il m'explique être sur le retour d'un séjour chamanisme qui a duré quinze jours et dont il se dit plus que satisfait. Je l'interroge donc sur son expérience.

Après avoir réservé son séjour sur internet depuis son domicile, il se rend jusqu'à Iquitos où il est pris en charge par deux locaux (un chauffeur et un guide). Il se fait ainsi conduire au port d'Iquitos où un bateau de fortune l'attend pour le mener jusqu'au centre chamanique où il passe les deux semaines suivantes. Karuruna décrit son expérience avec exaltation. Ce qu'il semble avoir vécu est selon lui au-delà de toutes nos perceptions. Il m'explique que lui et le reste du groupe de participants résidaient dans une grande hutte construite au milieu de la forêt, sans contact avec le monde extérieur. Chaque soir, des cérémonies d'*ayahuasca* étaient menées par des chamans locaux. Tous les résidents se regroupaient dans la maloca⁸⁵⁰ pour déguster le fameux thé médicinal. S'en suivait de puissantes nausées, toujours accompagnées de vomissements et parfois de quelques hallucinations. « *Nous étions tous connectés ensemble grâce à l'esprit de l'ayahuasca* » dit-il. Illusion de partage pour une expérience qui se veut singulière, les discours se rejoignent toujours sur l'idée d'une connexion lors des cérémonies. Le matin, les participants devaient nettoyer eux même la maloca et le reste de la journée s'écoulait entre les temps de méditation et l'entretien quotidien du centre (ménage, bricolage, cuisine). Je l'interroge sur les raisons qui l'ont poussé à entreprendre un tel périple, la réponse est simple et manque d'originalité : « *pour me découvrir, mettre du sens sur ma vie* ».

⁸⁴⁹ *Karu* se traduit par « loin » et *runa* par « l'homme, l'humain », c'est donc « l'homme qui vient de loin ».

⁸⁵⁰ Lieu où se déroule les cérémonies.

Dans les témoignages d'*ayahuasqueros* deux idées reviennent systématiquement, celle d'une connexion les uns aux autres, témoignant d'une tentative de branchement sur l'Autre à travers le phénomène hallucinatoire et celle du désir d'introspection, comme recherche d'une vérité sacrée sur la condition humaine. Kukuruna, sujet singulier pris dans la pluralité de l'expérience néo-chamanique, s'aliène à un discours qui lui paraît faire sens. Au travers du rituel et de l'hallucination, la jouissance peut se localiser et atteindre son paroxysme. Elle est encouragée tout en étant contenue dans le discours post-traditionnel dans lequel le courant néo-chamanique s'inscrit.

III.3. Pour terminer sur un clivage

Selon J. Servier :

« Le contact de l'homme blanc a été plus mortel pour les civilisations traditionnelles que n'importe quelle lèpre. La seule possession des biens qu'il vend a anéanti des populations entières comme s'ils transmettaient une mystérieuse contagion »⁸⁵¹.

Tout au long de cette recherche, des parallèles avec le Vanuatu et le Sénégal ont permis de ne pas cloisonner notre réflexion aux frontières de l'Occident. Un Occident qui déborde sur d'autres cultures qui n'ont d'autres choix que de composer avec. Chacune aura à inventer sa propre solution pour répondre à la contamination post-moderne.

La contamination Occidental chez les nivats.

*« Le mille-pattes était heureux, très heureux,
Jusqu'au jour où un crapaud facétieux
Lui demanda : Dis-moi, je t'en prie, dans quel ordre meus-tu tes pattes ?
Cela le préoccupa tant et tant
Qu'il ne sut plus comment faire
Et resta immobilisé dans son trou ! »⁸⁵²*

À la manière du mille-pattes d'Alan Watts, le sujet occidental ne cesse de se créer de nouvelles contraintes en interrogeant constamment son existence. Mais certain de la justesse de son entreprise, il croit bon de répandre son mode de fonctionnement auprès des civilisations qu'il juge sous-développées. Ainsi, *« l'Occident retaille l'humanité à sa guise, élaguant des civilisations en fleur, retranchant délibérément des trésors de connaissance et de pensée humaine »⁸⁵³*. Ce désir de globalisation de l'identité occidentale place la modernité comme détentrice d'un savoir sur le monde duquel chacun devrait s'instruire.

⁸⁵¹ Jean SERVIER, *L'homme et l'invisible*, op cit., p.370.

⁸⁵² Alan WATTS, *Le Bouddhisme zen*, cité par Claudine BRELET, *Médecines du Monde, Histoire et pratiques des médecines traditionnelles*, op cit., p.726.

⁸⁵³ Jean SERVIER, *L'homme et l'invisible*, op cit., p.368.

P. Legendre dénonce ainsi cette spécialité qu'a l'Occident de désactiver les cultures des autres⁸⁵⁴ en oubliant d'interroger l'intérêt pour ces communautés de se faire « civiliser » selon la logique post-moderne. En confondant les carences technologiques avec la pauvreté intellectuelle, l'Occident néglige les richesses culturelles de sociétés dont le mode de vie et les traditions constituent le « volant sécurité de l'humanité »⁸⁵⁵. Ces hommes capables de survivre sans technologie, détiennent probablement un savoir que le discours économique-techno-scientifique est incapable de produire.

Au Vanuatu, de nombreux projets⁸⁵⁶ sont mis en place pour moderniser les villages, sans que parfois les villageois eux-mêmes n'aient réclamé quoique ce soit. Lors de notre visite à l'ambassade de France, un chargé culturel nous confiait à propos d'un projet de rénovation en cours dans un village, que nous imposions nous-même nos désirs d'occidentaux aux tribus en les modernisant sans prendre le temps de leur demander si elles souhaitaient que leurs maisons soient modifiées pour être améliorées à l'aide de matériaux industriels. Les populations sont parfois réticentes face à ces entreprises qui bousculent leurs repères. De même, les objets de la modernité sont redoutés. Les nivats les considèrent comme ce qui pourrait troubler leur équilibre :

« On n'en veut pas nous de tous vos écrans. Vos objets d'occidentaux, vos téléphones, vos télévisions et vos ordinateurs, sont comme des fenêtres qui nous montrent un monde auquel nous n'auront jamais accès. À part de la frustration et de la jalousie qu'est ce que ça peut bien nous apporter ? »⁸⁵⁷.

Ils luttent ainsi contre « la contamination occidentale »⁸⁵⁸ reprochant au discours techno-scientifique l'apparition de maladies jusqu'alors inconnues : « Il n'y a jamais eu autant de cancers et de maladie neuro dégénératives que depuis que l'on a des machines pour les diagnostiquer »⁸⁵⁹.

⁸⁵⁴ Pierre LEGENDRE, *Dominium Mundi – L'empire du Management*, op cit.. p.21.

⁸⁵⁵ *Ibid.*

⁸⁵⁶ À l'exemple des projets de rénovation initiés par l'ambassade de France : les projets castors.

⁸⁵⁷ Propos recueillis sur place.

⁸⁵⁸ Propos recueillis sur place.

⁸⁵⁹ *Ibid.*

Actuellement, c'est la nourriture importée qui est au centre des attentions au Vanuatu. Tout ce qui n'est pas cultivé ou élevé sur place fait l'objet de sévères mises en garde. La *junk food*, que nous connaissons également sous l'expression « malbouffe »⁸⁶⁰, va jusqu'à être proscrite dans certaines régions de l'archipel, à l'exemple des Torba. Cette province souhaitant préserver la santé des nivats, a radicalement interdit l'importation de la *junk food*, privilégiant l'agriculture et l'élevage local :

*« En ce moment, nous avons une arrivée de junk food qui vient de l'étranger. Nous sommes la province la plus isolée du Vanuatu, ce qui explique que jusqu'à maintenant notre état de santé était plutôt bon, et nous voulons continuer à rester en bonne santé. Dans d'autres provinces, qui ont adopté le régime occidental, vous pouvez voir de jolies jeunes filles, mais quand elles sourient leurs dents sont pourries en raison du sucre qu'elles ont ingéré. Nous ne voulons pas que ça arrive ici et que les maladies liées à ce régime de junk food occidentale se développent »*⁸⁶¹.

Ces mesures sont justifiées par l'apparition de nouvelles maladies. Le Vanuatu, comme de nombreuses îles du Pacifique souffre des changements alimentaires que la mondialisation induit. Le diabète est ainsi décrit comme le « *nouveau fléau* » du Vanuatu. Un quart de la population en souffre⁸⁶² et en moyenne, vingt amputations sont réalisées chaque semaine à l'hôpital central de Port-Vila⁸⁶³, la capitale du Vanuatu⁸⁶⁴. Ces chiffres alertent la population et renforcent le rejet de celle-ci envers la pollution post-moderne. Prenons un autre exemple de l'influence néfaste de l'Occident sur la culture et les traditions du Vanuatu. L'île de Pentecôte célèbre chaque année un rituel spectaculaire : le saut du Gaul⁸⁶⁵. Il s'agit d'un rite initiatique et de fertilité que les hommes répètent chaque année. L'idée étant de sauter du haut de plateformes de différentes hauteurs, montées sur une sorte d'échafaudage géant fait de bambous et de lianes. Les hommes escaladent la construction, s'installent à différentes hauteurs selon leur âge et accrochent des lianes plus ou moins élastiques à leurs chevilles avant de se jeter dans le vide. La longueur des lianes est calculée de façon précise puisque le plongeur doit toucher le sol pour que le rite soit accompli. La liane a seulement pour fonction d'amoindrir l'impact.

⁸⁶⁰ Sodas, fritures, sucreries, etc.

⁸⁶¹ Luc DINI, président du conseil du tourisme au Vanuatu, interviewé par le journal *The Guardians*. Disponible sur <<https://www.courrierinternational.com/>>, consulté en février 2017.

⁸⁶² Soit environ cinq fois plus qu'en France.

⁸⁶³ Voir à ce propos annexe p.359.

⁸⁶⁴ Informations recueillies auprès de médecins de l'hôpital de Port-Vila.

⁸⁶⁵ Le saut du Gaul est l'ancêtre du saut à l'élastique.

La plus haute plateforme s'élève à une trentaine de mètres de hauteur. Durant toute la cérémonie le reste de la tribu chante et danse autour du plongeur.

Ce rite s'origine du mythe ancestral de Tamalie, qui se serait montré violent envers sa femme qui refusait de s'offrir à lui. Un jour cette dernière, fuyant son mari grimpe tout en haut de l'arbre sacré de la tribu, le Banian, et se jette dans le vide, Tamalie la pourchassant se jette à son tour du haut de l'arbre et se tue. Son épouse quant à elle survit grâce à la liane qu'elle s'était accrochée aux chevilles avant de sauter. Suite à cela les femmes perpétuèrent cette légende jusqu'à ce que les hommes jugeant cela inconvenant reprennent cette pratique afin de prouver aux femmes qu'ils ne se feront plus avoir par leurs ruses.

Ce rite aujourd'hui a deux significations. C'est d'abord un rite initiatique auquel se livrent les jeunes garçons dès leur circoncision accomplie et qu'ils poursuivront chaque année en montant progressivement les étages jusqu'au sommet, chaque saut représentant une mort symbolique leur permettant d'évoluer socialement. C'est également un rite de fertilité qui doit garantir de bonnes récoltes aux tribus, à condition qu'aucun plongeur ne se blesse en sautant. Les références sexuelles sont nombreuses dans ce rite, non seulement à partir du mythe dans lequel il s'origine mais également de part la forme phallique de la tour et celle de l'igname dont on célèbre la récolte à venir. De plus, il est admis que les hommes sautant tête la première heurtent le sol avec leurs épaules, fécondant ainsi la terre.

Cette cérémonie sacrée, répond à des exigences symboliques structurantes dans la société vanuataise. Cependant, depuis les années cinquante, le Saut du Gaul a acquis une popularité qui dépasse les limites de la culture dans laquelle il s'inscrit. Après que quelques journalistes aient fait découvrir cette coutume au reste du monde, de nombreux touristes curieux commencèrent à affluer à Pentecôte dans l'espoir de voir de leur propres yeux ce saut sacré. Les tours opérateurs se sont rapidement saisis de l'opportunité et l'attrait du gain⁸⁶⁶ a contaminé certains chefs de village qui ont accepté de réaliser la cérémonie sur demande et non plus en respectant le calendrier culturel⁸⁶⁷.

⁸⁶⁶ Le tarif moyen pour assister à une cérémonie est de quatre-vingt euros par personne.

Au départ de la capital il faut compter un budget de trois cent à quatre cent euros tout compris (aller-retour en avion, déjeuner, et « spectacle »).

Des sauts privés peuvent être réservé pour une somme à négocier. Cependant celle-ci frôle l'indécence.

⁸⁶⁷ Le saut s'effectue à une période déterminé en fonction de la récolte des ignames car cela garantie l'élasticité et donc la solidité des lianes servant à amortir la chute.

Malgré de nombreux accidents causés par le manque d'élasticité des lianes⁸⁶⁸, de telles mises en scène sont toujours réalisées, faisant du Saut du Gaul l'un des spectacles touristiques majeurs du Vanuatu.

MK. Tabani dénonce la façon dont les grandes cérémonies rituelles se sont transformées peu à peu en « *performances artistiques néo-traditionnelles* »⁸⁶⁹ qu'il qualifie de « *grands carnivals cérémoniels* »⁸⁷⁰. Il interroge alors l'efficacité symbolique de telles pratiques reléguées au statut de distractions touristiques et écrit qu'« *il convient notamment d'évaluer l'intégration toujours plus prononcée des grandes festivités locales, labellisées kastom, à une économie monétaire mondialisée* »⁸⁷¹. Loin d'être admis par tous, cette folklorisation du rite suscite des réactions dans certains villages qui refusent de se soumettre à cette loi capitaliste *a-culturisante*. En 2015 par exemple, un groupe de chefs accompagnés de villageois s'est rendu dans un village où une cérémonie orchestrée était en cours. Ils ont alors abattu la tour à coup de machette, revendiquant ainsi leur souci de « *protéger l'autorité coutumière* »⁸⁷².

Cette contamination occidentale menace de détruire l'architecture socio-culturelle du Vanuatu, mettant en péril les fondements symboliques qui demeurent opérants dans de nombreuses tribus. Cette colonisation culturelle témoigne d'une décadence sociétale propre à la logique post-moderne.

D'autres cultures, accueillent cependant la modernité avec plus d'enthousiasme. Chez les sénégalais par exemple, nous constatons un désir pressenti d'occidentalisation qui ouvre vers une réorganisation sociale où la tradition doit cohabiter avec la modernité.

⁸⁶⁸ Le plus connu étant l'accident qui fit perdre la vie au nivat John Mark Tabi, survenu lors de la visite de la Reine Elizabeth II d'Angleterre en Février 1974 (Le Vanuatu était alors encore sous le condominium Franco-Britannique).

⁸⁶⁹ Mark Kurt TABANI, « Le carnaval de la coutume : spectacles néo-rituels à Pentecôte et Tanna (Vanuatu) », Disponible sur : <https://www.academia.edu/>, consulté en avril 2017, p.53.

⁸⁷⁰ *Ibid.* 55.

⁸⁷¹ *Ibid.* p.53.

⁸⁷² Disponible sur : <https://www.tahiti-infos.com/>, consulté en mai 2017.

L'enchantement moderne du Sénégal.

Au Sénégal, la maladie mentale, toujours considérée comme un fait social, mobilisait l'ensemble de la communauté. Grâce au tissu social structurant, le malade bénéficiait d'une importante tolérance. Le développement de la psychiatrie africaine et la reprise de la maladie par le discours médical a durant un temps ébréché cette conception. Jusqu'à l'arrivée de H. Collomb, qui bouscula cette nouvelle psychiatrie appliquée pour en créer une nouvelle qui saurait s'adapter au tissu culturel. S'initiant à la psychopathologie africaine auprès d'anthropologues, de psychologues et d'ethnologues, il développe une psychiatrie sociale, selon laquelle le soin est indissociable de la prise en compte du contexte traditionnel. Les guérisseurs traditionnels sont alors invités à travailler aux côtés des psychiatres qui mettent en avant leur savoir dans le processus de soin. Cette innovation institutionnelle marque selon nous le début d'une alliance entre tradition et modernité.

Si les affinités entre le Sénégal et l'Occident ont toujours existées, depuis quelques années un clivage s'accroît entre les traditions sénégalaises et la modernité occidentale. La jeunesse sénégalaise semble davantage réceptive envers notre culture. Les objets qui la composent paraissent de plus en plus attrayants, ce qui n'est pas sans créer des inégalités économiques et sociales. C. Melman écrit que :

« le désir aujourd'hui s'entretient davantage par l'envie, qu'en référence avec un support idéal. Autrement dit il est surtout dépendant de l'image du semblable en tant que le semblable se trouve possesseur de l'objet ou des objets susceptibles de susciter mon envie. Le désir normalement est organisé par un manque symbolique, mais le manque qui se met en place dans la relation au semblable est seulement imaginaire. Pour être symbolique il lui faudrait être en rapport à quelque instance Autre où il trouverait sa justification. Si le désir ne se supporte plus d'un référent Autre, il ne peut plus se nourrir que de l'envie que provoque la possession par l'autre du signe qui marque sa jouissance »⁸⁷³.

Les adolescents sont les premiers touchés par ces mutations sociales. S'ils conservent des valeurs familiales traditionnelles, l'évolution de la scolarité et l'accès aux nouvelles technologies induisent un nouveau type de rapport au savoir qui ouvre vers une crise sociale liée à la remise en question de l'autorité. Avec l'intégration du discours capitaliste, le rapport aîné-cadet change au profit d'un rapport riche-pauvre.

⁸⁷³ Charles MELMAN – Entretien avec Jean-Pierre LEBRUN, *L'homme sans gravité, Jouir à tout prix*, op cit., p.42.

Le savoir ne se prélève ainsi plus chez l'ancien, mais dans le support qui permettra d'accéder rapidement à l'information recherchée. Le savoir social du père est ainsi dévalorisé. La propagation du discours économique-techno-scientifique a rompu avec une partie de la pensée traditionnelle. Par son absence de référence au sacré et au divin, il aurait provoqué l'effondrement d'une loi divine et originaire qui constituait jusqu'alors le socle d'une autorité structurante au Sénégal.

La société sénégalaise bâtie sur des valeurs telles que la solidarité, l'esprit communautaire, l'intégrité, la pudeur, l'honneur, se heurte aux discours de la société occidentale qui prônent davantage l'individualisme, l'évaluation, la liberté sexuelle ou encore le voyeurisme. Ainsi, la notion de devoir est remplacée par celle de pouvoir, et l'individu s'extrait du groupe pour s'abonner librement à cette jouissance nouvelle qu'il tire de la rencontre avec le discours de l'Autre de la modernité. De nombreux sujets, notamment adolescents, répondent à ces mutations par la révolte symptomatique. Les pathologies de la consommation se répandent, le rapport à la sexualité est profondément bouleversé, et les troubles obsessionnels apparaissent parfois comme le seul rempart face à l'impudeur générée par les nouvelles technologies. Yolande Govindama parle d'un phénomène d'acculturation, voire de déculturation⁸⁷⁴ particulièrement encouragé par les nouvelles formes de scolarisation. Ce phénomène pousse de plus en plus de jeunes sénégalais à quitter le pays pour rejoindre la France qui apparaît alors comme une terre où les richesses sont abondantes. Un culte de l'Occident s'érige et persiste au-delà de tout raisonnement logique. Les promesses capitalistes laissent croire au sujet sénégalais qu'il ne manquera de rien une fois arrivé en terre promise. Malheureusement, la réalité est souvent moins luxuriante. Beaucoup de sénégalais ayant réussi à quitter leur pays, finissent dans les rues, si honteux qu'ils n'osent se résoudre à raconter leur désillusion à leur famille restée au Sénégal. Souvent, ils mentent en décrivant un quotidien à la hauteur de leurs attentes, et contribuent ainsi à entretenir le culte de l'Occident.

⁸⁷⁴ Yolande GOVINDAMA. Citée par Ferdinand EZEMBÉ, *L'enfant africain et ses univers*, op cit., p.139.

Le constat semble alarmant, mais nous pouvons espérer qu'il ne le soit pas tant. Le Sénégal n'étant pas encore tombé du côté de la massification, le socle culturel traditionnel est encore largement opérant. Pour l'instant, la cohabitation entre tradition et modernité provoque un clivage qui est assumé et qui s'harmonise dans un lien social qui fait l'originalité de la culture sénégalaise :

« Même si de nos jours, la vie dans cette Afrique plurielle change très vite, le passé traditionnel reste un terreau sur lequel se construit l'adaptation au monde moderne et où chacun y bricole sa nouvelle vision de l'avenir »⁸⁷⁵.

Cependant, la technique amenant de la massification, nous pouvons nous demander comment elle (la technique) pourra rester trouée par le religieux et la magie pour que se maintienne cet équilibre ?

⁸⁷⁵ Omar NDOYE, *La Jeunesse Africaine – Mal-être, drogues, homosexualité*, Éd. L'Harmattan, Coll. Psychanalyse et Traditions, Paris, 2014, p.162.

POUR PRESQUE CONCLURE

La bascule post-moderne remonte à quelques décennies. Mais ses effets continuent d'envahir notre quotidien et semblent sans fin. Les ambitions technologiques et scientifiques promettent de poursuivre leur quête du progrès au-delà du sujet. C'est pourquoi celui-ci tend de plus en plus à disparaître au profit d'un humain augmenté grâce à sa fusion avec la machine. Cette numérisation du sujet s'est amorcée avec l'accès généralisé aux nouvelles technologies. La virtualisation des rapports sociaux a entraîné une mutation subjective qui redéfinit les coordonnées du sujet. Pour autant, celui-ci oppose une résistance notable qui se manifeste au travers de la majoration des pathologies de la consommation.

Dans ce contexte, le discours post-traditionnel nous apparaît comme une tentative de sauvetage subjectif mais également comme le dérivé direct de l'association du discours économique-techno-scientifique. Si son origine s'initie du sujet en manque de croyance, c'est de ce même besoin de croire dont les discours de la post-modernité se sont rapidement saisis, pour produire une solution prête à l'emploi qui, en satisfaisant le sujet, saurait générer du profit. Ce business lucratif encourage la méprise entre tradition et supercherie, faisant apparaître de nouvelles figures du savoir qui revêtent la panoplie du gourou moderne. Malgré cela, le discours post-traditionnel se greffe parfois à la perte du sujet, lui offrant une rémission subjective.

La post-tradition nous rappelle également, que la logique économique-techno-scientifique n'a pas de frontière. La mondialisation de la post-modernité ouvre la voie au commerce de la tradition, générant des effets qui bouleversent, à différents niveaux, toutes les cultures du monde.

CONCLUSION GÉNÉRALE

"Si le petit sauvage était abandonné à lui-même, qu'il conservât toute son imbécillité et qu'il réunît au peu de raison de l'enfant au berceau la violence des passions de l'homme de trente ans, il tordrait le cou à son père et coucherait avec sa mère"

Denis DIDEROT

I. Comment en sommes-nous arrivés là ?

Le sujet est à la fois à l'origine et au cœur de toute réflexion. C'est de sa rencontre que s'initie la clinique et c'est son inconscient qui relance constamment nos élaborations. Son organisation est complexe de par son ambivalence entre sa singularité subjective et l'universalité des lois auxquelles il est assujéti. C'est ce que nous aura enseigné la découverte de ces nombreuses cultures et les rencontres qui s'y associèrent.

En mettant la folie à l'honneur, nous avons pu questionner le rapport que le sujet entretient avec la croyance et les mutations sociales contemporaines induites par la bascule du sacré vers le technique.

I.1 Pour reprendre notre propos

Dans la société occidentale, la folie reste marquée par les nombreuses évolutions auxquelles elle dut faire face au fil des siècles. Ceci est caractéristique de la culture moderne, car si nous nous intéressons à d'autres civilisations, il est étonnant de constater que le statut de la folie a peu changé. Dans les sociétés traditionnelles, elle demeure supportée socialement grâce à la structure qu'instaurent les croyances et le sacré. En ce sens, la folie est intimement corrélée au lien social. Lorsque la sacralité d'une culture est mise en péril, la folie se désorganise et vient rendre compte de ce qui n'opère plus. Elle est ainsi l'indicateur privilégié du bouleversement social.

L'entreprise post-moderne, en tentant de mettre en formule l'humain, a produit une nouvelle forme de folie quantitative qui touche au collectif plutôt qu'au subjectif. Les ambitions du discours capitaliste associé au discours techno-scientifique engendrent un processus de dégénérescence symbolique qui impacte l'ensemble du lien social en redéfinissant le rapport du sujet à l'Autre. Nous proposons en début de recherche que la structure sociale et ainsi la structure subjective se soutiennent de l'intégration culturelle de mythes ancestraux et reposent sur un sacrifice pulsionnel. En devenant la religion du progrès, les technosciences ouvrent sur de nouvelles perspectives subjectives, portées non plus par les mythes symboliques mais par les mythes technique, scientifique et capitaliste.

Ainsi, si l'Autre du langage nous apparaît comme le garant de l'ordre symbolique, nous faisons de l'Autre techno-scientifique un garant du désordre.

Dans le nouvel agencement, une massification du lien social s'organise autour de nouvelles figures tutélaires qui valorisent l'expression pulsionnelle et encouragent une jouissance sans limite. Le sujet est asservi aux objets qu'il consomme et qui le consomment, entraînant un déficit subjectif. Cette dégringolade symbolique produit une forclusion généralisée qui mène au gouffre *massifère* de la folie post-moderne. De nouvelles normes imaginaires prennent le pouvoir. Les géants du numérique, les GAFA, deviennent ainsi les nouveaux régisseurs du lien social. En potentialisant le moi idéal du sujet au détriment de son Idéal du moi, ils encouragent la *selfie-tichisation* de l'individu qui devient désormais l'objet sacré de son propre culte. De plus, avec les GAFA, ce n'est plus le sujet qui détient un savoir sur lui-même, c'est le système. Un système qui cherche à numériser la vérité subjective à l'aide d'algorithmes toujours plus précis.

Cette GAFAtisation du lien social nous a conduit à ré-interroger la place du Père et le déclin qui est assigné au signifiant qui le représente. En suivant la logique freudolacanienne, la fonction du Père est opérante en tant qu'il s'agit d'un Père mort. Or dans l'organisation post-moderne, le Père semble plus vivant que jamais. Les injonctions asurmoïques du discours économique-techno-scientifique poussent le sujet dans les excès de sa jouissance et ce faisant, ressuscitent le Père du mythe freudien. À ceci près qu'il ne s'agit plus d'un Père de la horde qui jouit seul, mais d'un Père de la masse qui invite le sujet dans son *bain de jouissance*. C'est le Père 2.0.

Mais pour les mêmes raisons qui poussèrent les sujets de la horde à renoncer à cette part de jouissance, le sujet contemporain résiste et invente sans cesse de nouvelles façons de lutter contre l'a-subjectivation qui le menace. Il cherche ainsi à faire à nouveau exister du tiers, et c'est pourquoi il se tourne vers l'Autre de la tradition.

I.2. Alors le discours post-traditionnel, info ou intox ?

Si l'Autre de la modernité ne peut garantir au sujet sa condition d'être, alors il se tourne vers un Autre dont le discours teinté de spiritualité lui laisse croire au ré-enchantement de son monde. C. Lévi-Strauss, en 1962, entrevoyait déjà le possible recours au traditionnel face à la pensée scientifique : « *La pensée scientifique (abstraite) est en effet énergétiquement couteuse et peut déstabiliser l'ordre social en cas d'évolution technique trop rapide (perte de repère explicatifs) : la pensée sauvage (concrète) intervient alors comme mode spontané et complémentaire d'organisation et de rééquilibrage collectif, de garantie de l'homéostasie du système social* »⁸⁷⁶.

De nos jours, le sujet en manque de subjectivité voit sa capacité à désirer être mise à mal par l'annihilation des discours post-modernes. C'est pourquoi, il se tourne vers de nouvelles croyances qu'il extrait dans de nouvelles cultures qui lui paraissent sacrées. En s'imprégnant de la culture de l'autre, il espère retrouver lui-même une trace de ce sacré perdu dans la culture occidentale. Cependant, si les thérapies traditionnelles fonctionnent sur leur terre d'origine, c'est bien parce qu'elles sont rattachées à un ancrage symbolique relatif à la culture, une symbolique culturelle. L'occidental qui s'essaye à ces pratiques, ne peut rencontrer les mêmes effets du fait de sa propre appartenance culturelle qui repose sur d'autres ancrages. Généralement cette impasse le pousse dans une répétition figée, avec la même pratique ou une autre. C'est ainsi qu'il technicise la tradition en la répétant à partir de son propre cadre de référence. Si le sujet contemporain en usant de ces recours tente de renouer avec son désir via des objets sacrés venant d'ailleurs, il ne rencontre en fin de compte que le discours capitaliste qui s'adresse à lui en lui promettant l'objet de son désir. Cette technicisation du sacré produit chez le sujet un effet de sacralisation de la technique. C'est ce que notre partie clinique a pu illustrer au travers du recours de ces patients au discours post-traditionnel. Aurélie Pfauwadel mentionne les bricolages non standards qui priment sur le recours aux discours de la tradition dans le traitement des jouissances⁸⁷⁷. Ces bricolages non standards s'inscrivent dans cette même logique. Ils permettent au sujet d'inventer de nouvelles modalités d'inscription dans le lien social à partir d'un discours qui produit du sens en abondance.

⁸⁷⁶ Claude LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, op cit.

⁸⁷⁷ Aurélie PFAUWADEL, « Les hommes sont si nécessairement fous », *La cause du désir – Folies dans la civilisation*, n°98, Éd. Navarin, Paris, 2018. p.6.

Le besoin de croire pour se sentir à nouveau exister dans le lien social post-moderne encourage l'adhérence du sujet au discours post-traditionnel que nous proposons comme greffe psychique dans le sens où son procédé se veut technique et son résultat incertain. Si certains se perdent dans les dérives du tourisme spirituel, au travers de notre clinique, nous avons pu constater ses effets salvateurs pour des sujets en difficultés subjectives. Le gourou produisant du sens à la demande, promet de satisfaire inlassablement le sujet. C'est ce qui séduit Mme A en Inde. Mme L use de cette invention pour répondre au réel de sa maladie qui ne trouve plus de sens dans le discours de la science. Et Icaro en incarnant lui-même la figure du gourou construit une identification qui le sauve de la violence de sa structure en l'arrimant à un Autre spirituel.

Le discours post-traditionnel, en se situant dans l'entre deux de la tradition et de la modernité, nous apparaît pour le sujet comme un compromis contemporain à la jouissance.

Si nous avons fait des liens tout au long de ce travail avec d'autres cultures, c'est parce qu'il apparaît essentiel de considérer les effets du discours capitaliste et du discours techno-scientifique dans d'autres cultures. Le caractère épidémique de la post-modernité rappelle que celle-ci ne connaît pas de frontière. Elle se répand dans les cultures qui l'accueillent avec ou sans enthousiasme. Les exemples du Sénégal et du Vanuatu, ainsi que la problématique de Dofe, illustrent les effets de cette colonisation contemporaine mise en interaction avec les traditions préétablies de ces cultures. Tandis que l'une semble enthousiaste face à cette modernité exportable, l'autre demeure encore méfiante, qualifiant ses effets de néfastes. Ainsi, nous pouvons nous questionner sur le désir qu'ont les sociétés occidentales de répandre leur culture à travers le monde. Rappelons pour terminer que comme le mentionnait J. Lacan, aucune culture ne peut être jugée plus primitive qu'une autre⁸⁷⁸.

⁸⁷⁸ Jacques LACAN, *Le mythe individuel du névrosé*, op cit., p.59.

Pour ne pas conclure, quelques perspectives de recherches

Il serait difficile de conclure sur un tel sujet. C'est pourquoi nous faisons le choix de ne pas le faire et de poursuivre cette réflexion au-delà de ce travail universitaire. N'est-ce pas cela la clinique ? Une réflexion perpétuelle qui sans cesse se relance au fil de nos rencontres et de nos étonnements ?

Pour ne pas conclure, la première question qui nous vient est, jusqu'où nous conduira le progrès ? Il est certain que le discours techno-scientifique nous réserve encore quelques surprises et celles-ci ne seront pas sans effets sur le sujet. La question de la post-modernité, voire de l'hyper-modernité va continuer d'alimenter notre réflexion, notamment au travers de la clinique de la cancérologie qui heurte le sujet à un réel que le discours de la science ne peut synthétiser.

L'hypothèse post-traditionnelle sera probablement remise en question au travers de nouvelles rencontres cliniques. J. Lacan écrivait en 1974 qu'il faudra bien que les religions donnent un sens à tous les bouleversements que la science introduira : « *aux épreuves les plus curieuses, celles dont les savants eux-mêmes commencent à avoir un petit bout d'angoisse* »⁸⁷⁹. Il prédisait ainsi que du sens ne cesserait d'être sécrété, nourrissant « *non seulement la vraie religion, mais un tas de fausses* »⁸⁸⁰. Il faut donc s'attendre à ce que l'intérêt pour les pratiques post-traditionnelles continue de s'alimenter du besoin de croire de chacun et de s'entretenir grâce à l'entreprise du discours capitaliste.

Mais le projet qui nous tient le plus à cœur concerne le Vanuatu. La découverte d'une telle richesse culturelle ne pouvait que nous donner l'envie de retourner dans cet archipel afin d'approfondir nos recherches. C'est pourquoi un projet est en cours. Juste avant notre départ, une rencontre avec le ministre de la Santé, M. Jérôme Ludvaune, a amorcé l'idée d'un retour dans l'archipel dans le cadre cette fois-ci d'un projet de recherche reconnu officiellement par le gouvernement du Vanuatu. L'ambassade de France s'est joint à cette proposition. L'OMS étant en train de développer des projets concernant la prise en charge de la santé mentale sur les îles du Pacifique, la perspective d'une recherche orientée de la psychopathologie clinique est clairement soutenue par l'ensemble des contacts que nous avons pu rencontrer.

⁸⁷⁹ Jacques LACAN, *Le triomphe de la religion*, op cit., p.80.

⁸⁸⁰ *Ibid.* p.81.

M. Ludvaune a évoqué à ce propos la possibilité de nous fournir une autorisation d'exercice conforme à la législation vanuataise. L'objectif principal étant de pouvoir passer quelques temps avec le Dr Jimmy Obed, psychiatre à l'hôpital de Port-Vila, au sein du service de psychiatrie, mais également lors de ses déplacements dans les villages.

Le Dr Mark, au dispensaire de Gaua, attend également notre retour. Nous échangeons régulièrement des mails pour organiser cela.

Enfin, Pascal Guillet, directeur de Ecotours Vanuatu, après plusieurs échanges concernant notre projet, a déjà planifié un nouveau parcours que nous pourrions suivre sur ses conseils afin de rencontrer de nouvelles tribus dans des îles que nous n'avons pas encore eu l'occasion de visiter. Nous pensons notamment à l'île de Pentecôte, afin de mieux découvrir le traditionnel saut du Gaul. Ainsi que l'île d'Ambrym, réputée et redoutée pour sa magie noire.

Nous cherchons actuellement comment aider au financement de ce projet qui se jumèle avec celui du Dr Mathieu. Celui-ci est d'ordre médical, puisqu'il consiste d'une part à apporter une aide chirurgicale orthopédique sur l'archipel, d'autre part à se laisser enseigner des pratiques médicales locales qui ne bénéficient pas de l'assistantat matériel des hôpitaux français.

Nous essayons d'organiser ce second voyage au Vanuatu pour le printemps 2019. L'idée étant de poursuivre la réflexion amorcée ici au sujet des ancrages symboliques que peuvent supporter la tradition, de l'universalité de la folie et de ses différentes modalités, mais aussi de l'effet de contamination que peut avoir l'Occident sur d'autres cultures. Nous souhaiterions également nous intéresser davantage aux mécanismes psychiques en jeu dans la culture vanuataise, notamment afin de recentrer notre propos sur la question de la perversion et de sa corrélation avec la structure sociale. Si cette organisation subjective semble plus que présente dans la société occidentale, sa discrétion dans des cultures reposant sur de profonds ancrages symbolique, nous interroge.....

EPILOGUE

Tout au long de ce travail j'ai critiqué mon manque de rigueur scientifique, je me suis reprochée mes lacunes théoriques et j'ai regretté le manque de technicité de mon écriture. Alors pour parer ce manque, j'ai accumulé en bonne consommatrice des montagnes de livres qui s'entassèrent de part et d'autre. Certains furent à peine feuilletés. Si à terme ces lectures ont servis mon propos, ce trop-plein de savoirs dont tous ces livres regorgeait a tout de même clairement entretenu mon angoisse de ne pas savoir...

Il m'a fallu au fil de ce travail reconnaître que mon propre rapport au savoir s'inscrit dans une logique post-moderne et déconstruire peu à peu ce fantasme doctoral d'accumulation de connaissances, de savoir illimité et de maîtrise conceptuelle. La rédaction laborieuse de ce travail, en se soutenant des expériences de terrain, m'a rappelé que le savoir ne se trouve pas dans les livres, mais bien dans la rencontre et qu'il est parfois plaisant de se laisser enseigner les bienfaits de l'ignorance.

En fin de compte j'ai probablement passé plus de temps de temps à voyager, à explorer, à rencontrer, plutôt qu'à lire et à emmagasiner, mais c'est que qui donne à ce travail sa singularité et son authenticité. Les rencontres faites en Afrique, en Amazonie et au Vanuatu n'auraient pas eu lieu si je n'avais pas cédé le bureau au sac à dos et cette thèse n'aurait alors pas lieu d'exister. Ce travail au final manque peut-être de méthodologie, de technique ou de maturité, mais rejoint la pensée de J. Lacan, que nous avons choisi pour introduire cette thèse⁸⁸¹ et s'inscrit dans une réflexion qui se veut spontanée, traditionnelle et qui prend tout son sens dans la rencontre culturelle et subjective.

⁸⁸¹ Voir « Introduction », p.1

Notes aux GAFA

Avant de conclure, reconnaissons tout de même les rôles cruciaux qu'ont joué les GAFA dans la rédaction de ce travail ...

-Google, qui a toujours répondu à mes demandes d'informations.

-Amazon, qui a toujours su satisfaire mes besoins matériels en me livrant à domicile les livres que je désirais.

-Facebook qui m'a fait croire à un semblant de vie sociale durant les dernières semaines de rédaction.

-Apple qui m'a fourni le support numérique sur lequel ce travail a pu se rédiger.

(...)

SYNTHÈSE

I- Cadre théorique et contexte culturel

La réflexion qui a initié ce travail de recherche remonte à quelques années en arrière. Alors étudiante en première année de master de psychopathologie clinique à Nice, j'ai eu l'envie d'étendre mon horizon théorique en faisant un stage à l'étranger. J'explorais différentes possibilités aux quatre coins du monde et c'est finalement le Sénégal qui se proposa de m'accueillir pour un stage de quatre mois à la clinique psychiatrique Moussa Diop, située dans l'hôpital de Fann, à Dakar. La coïncidence était amusante car il se trouve que le Sénégal est un pays que j'affectionne tout particulièrement puisque c'est là-bas que j'ai grandi de neuf mois à six ans. N'ayant plus beaucoup de souvenirs, ni de contacts sur place, ce retour *aux origines* me paraissait arriver à point nommé dans ma formation. À Dakar, j'essayais d'alimenter mon sujet de mémoire initial, celui choisi avant mon arrivée sur le lieu de stage. J'ai rapidement compris l'erreur commise en anticipant ma réflexion et en essayant de devancer la rencontre clinique. C'est pourquoi, à quelques semaines de mon retour en France, je décidais de changer radicalement de sujet et de réécrire l'intégralité de mon mémoire, sans savoir à ce moment-là, que celui-ci n'était que l'amorce d'une réflexion plus approfondie qui me conduit aujourd'hui à la rédaction de cette thèse.

Cependant, une fois ma maîtrise terminée, mon diplôme en poche et mon projet de doctorat confirmé, l'envie de repartir à l'étranger s'est à nouveau présentée, cette fois sur un autre continent afin d'interroger mes hypothèses dans d'autres contextes culturels. Je suis ainsi partie pendant plusieurs mois au Pérou où les rencontres se multiplièrent, précisant davantage l'itinéraire que prendra cette thèse. À mon retour en France je trouvais rapidement un poste à l'hôpital de Grasse, dans les services de médecine polyvalente, cancérologie et hospitalisation à domicile. Parallèlement j'ouvrais un cabinet en ville. Ces deux statuts professionnels enrichissent quotidiennement ma clinique et mes questionnements qui ne cessent de se renouveler au fil des rencontres. La rédaction de ma thèse démarra dans le même temps en prenant appui sur ces diverses expériences, ici et là-bas. Cependant, depuis plusieurs années j'espérais, dans le cadre de mes recherches, avoir un jour l'occasion de me rendre au Vanuatu, en Mélanésie. En 2017, ce projet se concrétisa, me permettant de passer trois semaines sur les différentes îles de l'archipel. Ce dernier voyage donna une nouvelle dimension à ma recherche. J'y ait découvert une culture très différente de celles que j'avais pu rencontrer jusqu'à présent. Le poids de la coutume et des traditions était si marqué au sein de ces villages que la folie semblait invisible aux yeux de la chercheuse occidentale que j'étais.

Ne pouvant m'empêcher de mettre en parallèle le Sénégal et le Vanuatu dans leurs rapports à la tradition et à la modernité, je constatais que si les deux cultures étaient clairement inscrites dans un ordre symbolique porté par la tradition, le Vanuatu se différenciait du Sénégal par son rejet *des choses de la modernité*. Cette prise de position face aux discours qui semblent aujourd'hui dominer le monde, à savoir le discours capitaliste et le discours techno-scientifique, m'a donc amené à questionner le rapport que le Vanuatu entretient avec la folie. Puis dans un champ plus large, l'incidence des nouveaux discours de la post-modernité, sur la folie contemporaine.

Au vu du cadre dans lequel ces recherches furent menées, le référentiel théorique de ce travail ne pouvait se limiter à la psychanalyse. Cette discipline bien que demeurant la pierre angulaire de cette réflexion, sera complétée par des références anthropologiques, philosophiques et sociales. L'idée étant de prendre en compte différentes approches afin d'interroger la façon dont l'évolution post-moderne peut bousculer les schémas socio-culturels du sujet et redistribuer ainsi les cartes de sa subjectivité.

II- Tout d'abord, le sujet

Tout d'abord le sujet, car c'est à partir de lui que tout démarre. Pas de culture ni de lien social sans sujet. Il est au fondement de toute organisation, et c'est de sa rencontre que peut s'initier tout travail de recherche. Et pourtant, si l'on en croit les philosophes, cela ne semble pas aller de soi. Car le sujet est fondamentalement insociable. Ses pulsions font de lui un être de jouissance solitaire et primitif. Cependant, sa condition le contraint à se sociabiliser. C'est par le renoncement d'une partie de sa jouissance, qu'il peut supporter un vivre ensemble collectif, lui garantissant sa survie. En s'aliénant à l'Autre du langage, il peut se mettre en mot au travers de signifiants qui le détermineront dans ses échanges avec le monde. Ainsi, le sujet peut s'articuler à une loi symbolique fondamentale qui, prenant appui sur le manque constitutif à partir duquel s'origine sa position désirante, oriente celui-ci dans le monde. En ce sens, la culture est à penser, selon le mythe freudien, comme une invention du sujet pour se donner un corps collectif et permettre la mise en place d'un vivre ensemble tenant à distance la nature pulsionnelle de ce dernier. La culture repose ainsi sur des ancrages symboliques et mythiques propres à l'être humain.

Lacan préfère l'expression « lien social », à celle de culture. Le lien social est ainsi pensé en termes de discours. C'est-à-dire en tant que structure qui permet aux sujets de tenir ensemble par la régulation de leurs jouissances. Si la culture s'inscrit dans le lien social à partir des signifiants qui la déterminent, le système n'est pas fixe et ne cesse de subir les effets de l'évolution post-moderne. C'est pourquoi, Lacan, après avoir théorisé quatre discours organisateurs de lien social, dut en ajouter deux de plus : le discours capitaliste, puis le discours de la science. L'association des deux produisant ce que dans la post-modernité nous appelons le discours « techno-économico-scientifique ».

III- La bascule post-moderne

Ces nouveaux discours ne sont pas sans effet sur le sujet qui se débat entre les énoncés scientifiques qui tentent de le déterminer, les nouvelles technologies qui aimeraient le numériser et le marché qui lui promet de lui échanger sa subjectivité contre une jouissance éternelle. Le lien social bascule ainsi dans une nouvelle organisation où le symbolique est déchu de ses fonctions, laissant l'imaginaire se déployer massivement pour contrer les rencontres toujours inévitables avec un réel de plus en plus assiégeant. Le sujet contemporain s'assigne à cette nouvelle organisation sociale dominée par la GAFAtisation de ces Pères virtuels qui règnent comme les nouveaux détenteurs du savoir et de la vérité subjective. Le manque du manque engendré par la production de masse détrône le désir au profit d'une jouissance immédiate et absolue qui voudrait colmater toutes les failles du sujet. Nous basculons ainsi d'une sacralité mythique et structurante vers une technicité asservissante et a-subjectivante. Le culte du virtuel et du numérique redéfinit le rapport que le sujet entretient à loi et au manque constitutif et bouleverse ainsi les codes sociaux initialement établis par le cadre symbolique qu'imposait la culture et la tradition.

IV- Les inventions post-traditionnelles du sujet contemporain.

Mais le sujet reste-il impassible face à ces mutations sociales ? Il semble au contraire qu'il oppose une certaine résistance. Cette résistance nous la rencontrons au travers des nouvelles symptomatologies contemporaines. Le symptôme permettant au sujet de se nouer au social, apparaît alors comme une création capable de traiter le réel par un recours au symbolique. C'est pourquoi le sujet y tient tant. Actuellement, les pathologies liées à la consommation (addictions, troubles alimentaires, dépression, etc.) se font les partenaires privilégiées du sujet en manque de manque. Mais tandis que certains demeurent aliénés aux réponses moléculaires et chimiques du discours de la science, de plus en plus de sujets se tournent vers de nouvelles pratiques qui se veulent plus spirituelles. Apparaissent ainsi en masse les thérapies en tous genres qui se vantent de ranimer nos héritages culturels mais aussi de rapatrier ceux issus d'autres horizons. Méditation, acupuncture, chamanisme, Qi Gong, astrologie, etc. ravivent le besoin de croire du sujet qui s'adonne à ces pratiques espérant y trouver des réponses concrètes pour le guider dans son périple subjectif. Ce retour vers la tradition est néanmoins coloré du discours post-moderne. D'une part, ces pratiques extraites de cultures éloignées, sont colonisées par la modernité qui les technicise dans le but de les adapter à la demande contemporaine. D'autre part, le sujet qui y place sa croyance, attend un retour précis et efficace. Lorsque la demande n'est pas satisfaite, la pratique est aussitôt remplacée par une nouvelle plus prometteuse. Le sujet, dans sa quête de sens, consomme imaginativement de la thérapie en délaissant son caractère symbolique et mythique. C'est en ce sens que nous utilisons l'expression « discours post-traditionnel » pour désigner ces pratiques qui se situent au carrefour entre la tradition et la modernité. Ce discours, qui découle de la post-modernité, fonctionne à la manière d'une greffe psychique pour le sujet. C'est-à-dire que l'énoncé qu'il produit s'implante immédiatement sur le sujet. Mais c'est dans l'après-coup que nous constatons de la prise ou non de cette greffe psychique qui peut soit être rejetée de par sa fonction de semblant, soit être incorporée par le sujet. Lorsque cela accroche, cette greffe post-traditionnelle bourgeonne rapidement pour bientôt ne faire plus qu'un avec le sujet. Ainsi, nous voyons de plus en plus d'adeptes se rallier à des communautés de jouissance en tous genres, certains vont jusqu'à les créer eux-mêmes pour produire leurs propres énoncés. Ce recours au discours post-traditionnel, lorsqu'il fonctionne, apparaît comme une solution innovante pour le sujet qui parvient ainsi à se rebâtir une identité structurante et à s'inscrire dans un univers qui lui paraît plus accueillant. C'est du moins ce que la clinique relatée dans ce travail nous enseigne.

Cependant, ces rencontres bien qu' uniques, se regroupent toutes sous le signifiant de la folie. Non pas que nous proposons l'idée qu'il faut être *fou* pour que le discours post-traditionnel puisse apparaître comme un sauvetage subjectif. Mais jusqu'à présent c'est autour de la folie que se sont constituées ces rencontres avec la solution post-traditionnelle, et c'est pourquoi nous traiterons cette question à partir de ce panorama spécifique.

V- Folies contemporaines.

Le terme folie est volontairement privilégié à celui de psychose jugé trop réducteur car spécifiquement rattaché au registre médical et psychanalytique. C'est pourquoi sa traduction se fait plutôt rare dans les cultures où la tradition est maintenue. La folie quant à elle renvoie à tout un panel de représentations qui ne cessent d'évoluer au fil du temps. Malgré cette variété conceptuelle, nous repérons une universalité de la folie en tant qu'elle existe dans toutes les sociétés à partir des représentations de celui qui la nomme. Elle dépend donc inévitablement de la culture et des croyances de chacun. Qu'elle soit collective ou individuelle, la folie a cette capacité de renseigner sur les déviations d'une société. Elle peut s'interroger à partir des discours sociaux et témoigner du mal-être d'une civilisation. Dans la société occidentale, depuis le 18^{ème} siècle, la folie tente d'être contenue. Tout d'abord entre les murs, à présent à l'aide de la chimie. Si la différence se tolère de moins en moins, le conformisme comportemental auquel le sujet manque d'être réduit nous semble apparaître comme la véritable folie de l'époque. Ce constat nous pousse à nous intéresser davantage aux folies individuelles et à la façon dont celles-ci tentent de se maintenir socialement, évitant le formatage de masse de la génération du 2.0.

Quatre rencontres ont ainsi su attirer notre attention autour de l'hypothèse d'une solution post-traditionnelle face au piétinement subjectif de la post-modernité. Le besoin de croire de chacun de ces sujets apparaît comme une source d'inspiration qui les guide dans un processus de reconstruction subjective à partir duquel ils peuvent élaborer un nouveau mode de rapport à l'Autre.

Mme L et Mme A sont deux patientes du service de cancérologie dans lequel j'exerce. Chacune aura à inventer sa propre solution face à un Autre dévastateur incarné dans l'enfance par une figure maternelle ravageante puis dans l'adolescence par une figure masculine abusive et enfin à l'âge adulte par la maladie qui envahit leurs corps. Tandis que l'une s'épuisera dans la mise en série des signifiants du discours post-traditionnel, espérant en trouver un auquel s'arrimer durablement, la seconde parviendra rapidement à appareiller la jouissance de son corps à un Autre post-traditionnel personnifié en un gourou hindou qui compte déjà plusieurs milliers d'aliénés à son discours.

Icaro, que je rencontre à Iquitos, en Amazonie péruvienne, incarne quant à lui cette figure du chaman des temps modernes. Rebondissant d'une appartenance identitaire à une autre, il finira par interrompre sa course folle en faisant la rencontre du discours post-traditionnel. L'alliance entre le sacré et le technique que celui-ci propose, lui permet de produire lui-même un énoncé capable de le représenter et de l'inscrire dans un canevas social où son délire peut se diffuser au sein d'une communauté de jouissance à laquelle il peut se brancher.

Ces trois rencontres se démarquent par l'originalité de leurs inventions subjectives, mais témoignent en même temps du besoin de chacun de recourir à la croyance face à la destitution symbolique dans le discours post-moderne. La croyance, peu importe ce vers quoi elle s'oriente, demeure un pilier de l'organisation individuelle et collective des sujets. Elle tient une place qui se renouvelle à l'infini sans jamais disparaître quel que soient les atteintes qu'elle subit, et continue de s'adapter au sujet qui ne cesse de s'y référer quand il sent sa condition menacée. C'est entre autres ce que nous enseigne Dofé, patient de la clinique Moussa Diop au Sénégal, dont la folie se déchaîne dans le clivage induit par sa double appartenance culturelle. Attaché d'une part aux valeurs traditionnelles de sa culture d'origine, ses choix universitaires et sentimentaux lui ouvriront la voie vers la culture de l'Autre de la modernité occidentale. Le cadre symbolique qui le stabilisait autrefois vole en éclat sous les effets d'une post-modernité dont il ne voudra à terme plus rien savoir. La folie de Dofé illustre ce clivage entre la tradition et la modernité dans une culture qui se situe dans l'entre-deux. Enracinée solidement à ses ancrages symboliques, la jeunesse sénégalaise est pour autant de plus en plus désireuse des artifices post-modernes qui l'envoutent au travers des images diffusées sur les écrans de consommation.

VI- Le clivage entre tradition et modernité au-delà des frontières occidentales

Tout au long de cette recherche, les liens entre l'Occident, le Sénégal et le Vanuatu sont constants. Le Sénégal adopte une position ambivalente entre les traditions et la modernité, en essayant de faire cohabiter les deux dans une nouvelle organisation sociale où le clivage produit une folie apparente, mais qui est assumée car tolérée par la sacralité de la culture. Au Vanuatu en revanche la modernité n'est pas accueillie sous les meilleurs auspices. Les objets de consommation produits en masse par la société occidentale sont perçus comme néfastes pour la population vanuataise qui a jusqu'à présent su s'en passer. Le Vanuatu souvent désigné comme le pays le plus heureux du monde⁸⁸², vit sans smartphone, sans réseaux sociaux, sans soins psychiatriques et sans le fantasme d'une immortalité techno-scientifique. La coutume garantit le maintien de l'ordre et de la loi, sans que jamais l'autorité ne soit contestée. Les traditions englobent l'ensemble de la vie communautaire et portent symboliquement l'équilibre de toute la tribu. Ce type d'organisation sociale devenant de plus en plus rare, intrigue les puissances étrangères qui aimeraient répandre de la modernité aux quatre coins du monde. Mais le Vanuatu, loin de se laisser séduire par les promesses du discours techno-économico-scientifique, voit en eux le risque d'une véritable contamination. L'épidémie moderne menace leur équilibre traditionnel qui mérite d'être réaffirmé jour après jour afin d'assurer la survie symbolique de la coutume.

⁸⁸² Voir à ce propos le site <<http://happyplanetindex.org/countries/vanuatu>>

ANNEXES

Folie contemporaine



*Jan Kounen, Folie Contemporaine, 2018
Réalisée pour servir d'illustration à thèse.*

VANUATU



Ambassade de France au Vanuatu

Port Vila, le 7 juin 2017

N° 2017- 395103

ATTESTATION

Depuis plusieurs années, le Docteur Mark, dit le « médecin volant » d'origine australienne, connu dans tout l'archipel du Vanuatu avec un avion comme mode de déplacement d'île en île, assiste les populations des tribus vanuataises en dispensant des soins vitaux aux habitants.

Il a reçu ces dernières semaines un appui prépondérant en la personne du Docteur Gilles Mathieu, chirurgien orthopédiste à l'hôpital de Grasse, qui a pu réaliser des opérations urgentes dans son domaine de compétence. Dans le même temps, il s'est appliqué à former le Docteur Mark à certaines techniques relevant de son champ et lui a remis du matériel médical.

Parallèlement, dans le cadre de cette même mission, Madame Carole-Anne Iacono, psychologue clinicienne de son état, a entrepris un travail d'enquête auprès des populations locales dans l'empan de ses recherches portant sur l'interculturalité : rencontres de différentes tribus sur l'île de Tanna, dans l'enceinte du centre médical de Gaua ou dans celle du dispensaire de Lamlu.

De semblables initiatives méritent non seulement d'être encouragées, mais encore d'être soutenues, par des levées de fonds, des envois de matériels ou de médicaments. Par ailleurs, le travail de Madame Iacono est tout à fait essentiel pour appréhender des pans culturels en risque de s'étioler, voire de disparaître.

Cette ambassade est parfaitement solidaire des projets de Monsieur Mathieu et de Madame Iacono, et se tient à la disposition de toute institution ou association qu'elle relève de la sphère publique ou privée pour toute information qui serait utile à une prise de décision.

Pour faire et valoir ce que de droit.

Louis Arsac
Conseiller de Coopération et d'Action Culturelle
Ambassade de France
Port Vila
louis.arsac@diplomatie.gouv.fr
(678) 28714



Ambassade de France à Port Vila (Vanuatu)
1er étage de La Casa d'Andrea e Luciano, Lini Highway - BP. 88 - Port-Vila
Tél : 00 6781 28700-28725 - Courriel : ambafra@vanuatu.com.vu

Attestation de l'Ambassade de France au Vanuatu.

GOVERNMENT
OF THE
REPUBLIC OF VANUATU

MINISTRY OF HEALTH
Private Mail Bag 9042
PORT VILA
Tel: (678) 22545
Fax: (678)26113



GOUVERNEMENT
DE LA
REPUBLIQUE DE VANUATU

MINISTRE DE LA SANTE
Sac Postal Prive 9042
PORT VILA
Tel: (678) 22545
Fax: (678)26113

OFFICE OF THE MINISTER OF HEALTH

REF: MOH/2017-014/JL/jb

June 8th, 2017

Miss Carole Anne Iacono
Psychologist

Dear Miss Carole,

Subject: Recognition of your voluntary service.

As Minister responsible for Health, I take this opportunity on behalf of the Vanuatu Government to thank you for your time, money and medical profession of the service rendered free to our people in the Province of Torba after the servier tropical cyclone Donna.

I understand you have spent considerable time and money in coming to Vanuatu offering the much needed service free to our people as we would have not being able to.

Our Government recognizes your time and services as a relief and a life-saving hand to our people during the hard time as belongings and homes are destroyed.

Through this letter I take this time to formally thank you for your service given to our people and we will look forward to your return in the near future.

Thank you,

Hon. Jerome LUDVAUNE (MP)
Minister of Health.



Attestation du Ministère de la Santé.

Traduction : « Attestation de reconnaissance.

En tant que ministre responsable de la santé, au nom du gouvernement du Vanuatu, je profite de cette occasion pour vous remercier pour votre temps, votre argent, et votre action médicale, rendue gratuitement au service de notre peuple dans la Province des Torba, après le cyclone tropical Donna.

Je comprends que vous ayez dépensé beaucoup de temps et d'argent pour venir au Vanuatu offrant généreusement à notre peuple le service dont nous avons tant besoin.

Notre gouvernement reconnaît votre temps et vos services comme un soulagement et une main tendue envers notre peuple en cette période difficile où tant de biens et de maisons furent détruits.

À travers cette lettre je prends le temps de formellement vous remercier pour le service rendu à notre peuple et nous attendons avec impatience votre retour dans un futur proche.

Merci.

Hon Jérôme LUDVAUNE, Ministre de la Santé ».

Port-Vila, le 08 juin 2017

CERTIFICAT DE PRESENCE

-----oooOooo-----

Je soussigné, Pascal GUILLET, Directeur Général de Vanuatu Ecotours, certifie que Mlle IACONO Carole-Anne a bien effectué une mission humanitaire au Vanuatu sur les îles de Tanna, Efate et Gaua du 21 mai au 08 juin 2017.

J'ai eu le plaisir de lui organiser son séjour dans ces trois îles :

Sur Tanna, elle a travaillé avec les populations des tribus de Yakel sur la cote Sud Ouest, d'Imaio dans la partie montagneuse du Sud Est et de Lamfu dans le centre brousse de l'île qui dispose d'un dispensaire tenu par des Sœurs catholiques de la congrégation des SMSM.

Sur Efate, elle a rencontré l'équipe médicale de l'hôpital central et plus particulièrement le Docteur OBED Jimmy ; unique psychiatre de l'archipel. Le Ministre de la Santé, l'Honorable Jérôme LUDVAUNE, a tenu à l'inviter à déjeuner afin de faire le bilan de ses travaux et pour préparer au mieux l'avenir car tous ici espèrent la revoir ! Le Conseiller de Coopération et d'action Culturelle de l'ambassade de France, M. Louis ARSAC, l'a également reçu. Des contacts précieux pour l'avenir ont pu aussi être pris avec les deux seuls psychologues de l'archipel et avec le médecin français du Vanuatu Private Hospital, Dr Carine MOREL-BOYCE.

Sur Gaua, elle a travaillé en étroite collaboration avec le docteur/pilote australien, Dr MARK, qui prend à sa seule charge tous les malades des îles très isolées du nord de l'archipel (groupe des Banks & Torres). Elle a ainsi pu se rendre avec le petit avion privé du docteur dans plusieurs îles.

Fait pour valoir ce que de droit.

Pascal GUILLET
Directeur Général
Vanuatu Ecotours



Attestation de Pascal Guillet, directeur de Vanuatu Ecotours.

Un chirurgien français en visite humanitaire

Après un voyage de plus de 20000 km, un chirurgien français, le Docteur Gilles Mathieu, qui travaille en France à l'hôpital de Grasse, et sa compagne Carole-Anne Iacono, ont commencé leur visite humanitaire par l'île de Tanna. C'est le dispensaire de l'Ange Saint Raphaël dans le village de Lamlou qui a été sélectionné. Là-bas, il a rencontré soeur Léna, originaire du Sénégal qui étaiten plein accouchement !

Le dispensaire dispose d'une salle de consultation, d'un laboratoire, d'une salle d'accouchement et d'une chambre de garde où soeur Léna passe ses nuits quand une femme est en travail dans la pièce d'à côté. "Ce qui frappe le plus, c'est le manque de moyen par rapport à nos pays occidentaux. Mais cela est compensé par le système D, la volonté et la bonne humeur de soeur Léna", a déclaré le docteur Mathieu. "La missionnaire est multicarte, tantôt sage femme, tantôt laborantine (elle s'occupe des tests des IST et du diabète), tantôt pharmacienne, mais toujours avec le sourire et la gentillesse nécessaire pour les patients".

Une pièce est aménagée dans un autre bâtiment pour l'accueil des patients et de leur famille. Les repas sont assurés bénévolement par soeur Béatrice, missionnaire italienne à la retraite.

Le Docteur Mathieu n'est pas venu les mains vides: il a offert des médicaments et fournitures médicales à soeur Léna pour l'aider dans ses tâches.

Autour du dispensaire, suite au passage du cyclone Pam en 2015, une partie des bâtiments de l'école primaire, du collège et de l'internat sont en reconstruction. Le Docteur a donc aussi aidé les parents une après-midi à la construction du nouveau réfectoire.

Le chirurgien français est parti samedi 27 mai sur l'île de Gaua où le Docteur Marl plus connu sous le nom de flying Doctor l'attend avec impatience. Il y restera 15

jours et logera juste à côté du dispensaire, pour pouvoir être le plus efficace car de très nombreux patients l'attendent. Docteur Gilles est un spécialiste de tous les problèmes de pieds et genoux.

Pour Carole-Anne Iacono, psychologue chercheuse venue du sud de la France, il s'agissait d'une découverte dans les îles qu'elle a parcourues avec son mari médecin. L'objectif de leur voyage était d'aller à la rencontre des vanuatais et de leur culture afin de comprendre ce qui en fait le pays le plus heureux au monde !

Exercant en tant que psychologue clinicienne à plus de 20 000 km de nos îles, à l'hôpital de Grasse, ainsi que dans un cabinet privé dans la ville d'Antibes, la jeune psychologue est également enseignante chercheuse à l'université de Nice, section psychopathologies interculturelles et clinique du lien social. Dans le cadre de son doctorat, elle rédige une thèse sous la direction du Professeur Mohammed Ham, dont le thème porte sur la place de la croyance dans les sociétés. Après avoir mené ses recherches au Sénégal, et au Pérou, elle se centre aujourd'hui sur le Vanuatu, et ne cessait de s'émerveiller de notre richesse culturelle.

Quelques jours sur la mystérieuse île de Tanna lui ont permis d'aller à la rencontre des tribus de Yakel et Imao. Les femmes lui ont enseigné leurs coutumes et leurs traditions, ouvrant ainsi la voie à de nombreux questionnements anthropologiques et psychanalytiques. Elle s'est ensuite rendue dans le petit village du centre brousse Lamlou afin d'échanger avec les soeurs Léna et Béatrice responsable du dispensaire. Elle a pu ainsi faire le lien entre des médecines ancrées dans la tradition et la médecine plus "moderne".

Elle a accompagné son mari jusqu'à l'île de Gaua dans les Torba. Elle a apporté son expertise non seulement auprès de ses patients sur Gaua, mais également lors des déplacements du Docteur Mark sur les



Le couple français et Soeur Léna au dispensaire de Lamlou.

différentes petites îles très isolées du nord de l'archipel.

Pour terminer son voyage, elle a rencontré à Port-Vila les médecins de l'hôpital central et le ministre de la Santé.

Tout au long de cette expérience elle n'a cessé d'interroger et de questionner nos us et coutumes afin d'enrichir ses travaux de recherches, qui une fois publiés, permettront de faire découvrir au reste du monde notre pays et la richesse de ses cultures.

Article paru dans le journal local The Independent, le Samedi 10 juin 2017 (2/2).

Wings of Hope

Flying Doctor Service

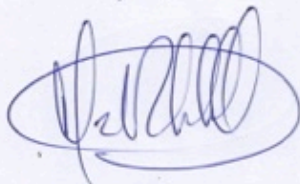
Gaua
Banks

To whom it may concern,

I hereby certify that Mrs Carol-Anne Iacono came to the Wings of Hope Medical facility during late May & early June 2017, as part of her ongoing research for her doctoral thesis.

I really appreciated her kind assistance during her stay.

5/6/17



Dr Mark Turnbull MBBS
Pilot and Doctor for Wings of Hope Flying Doctor Service
Volunteer Medical Officer for Ministry of Health in Torba Province

Attestation de présence au dispensaire Wings of Hope, à Gaua, Vanuatu.

Traduction : Fait à la demande de l'intéressée,

Je certifie par la présente que Mme Carole-Anne Iacono est venue au dispensaire Wings of Hope (Les ailes de l'espoir) sur la période de fin mai à début juin 2017, dans le cadre de ses recherches de thèse doctorale. J'ai vraiment apprécié son agréable assistance durant son séjour.

Le dispensaire Wings of Hope :



Le dispensaire construit par le Dr Mark Turnbull.

De gauche à droite : la maison des patients, la cuisine et les sanitaires, le bâtiment médical (divisé en quatre pièces : un bloc opératoire, une pharmacie, deux chambres servant au post-opératoire et aux consultations), le garage pour l'avion avec la maison du Dr Mark à l'étage.



Le Dr Mark et son équipe devant le bâtiment médical.

*De gauche à droite en première ligne : les cinq infirmières dont la fille du Dr Mark (formées sur place, aucun diplôme n'étant reconnu sur l'île).
De gauche à droite en seconde ligne : Carole-Anne Iacono, Dr Mark Turnbull, Dr Gilles Mathieu (chirurgien orthopédiste venant apporter son aide au dispensaire).*



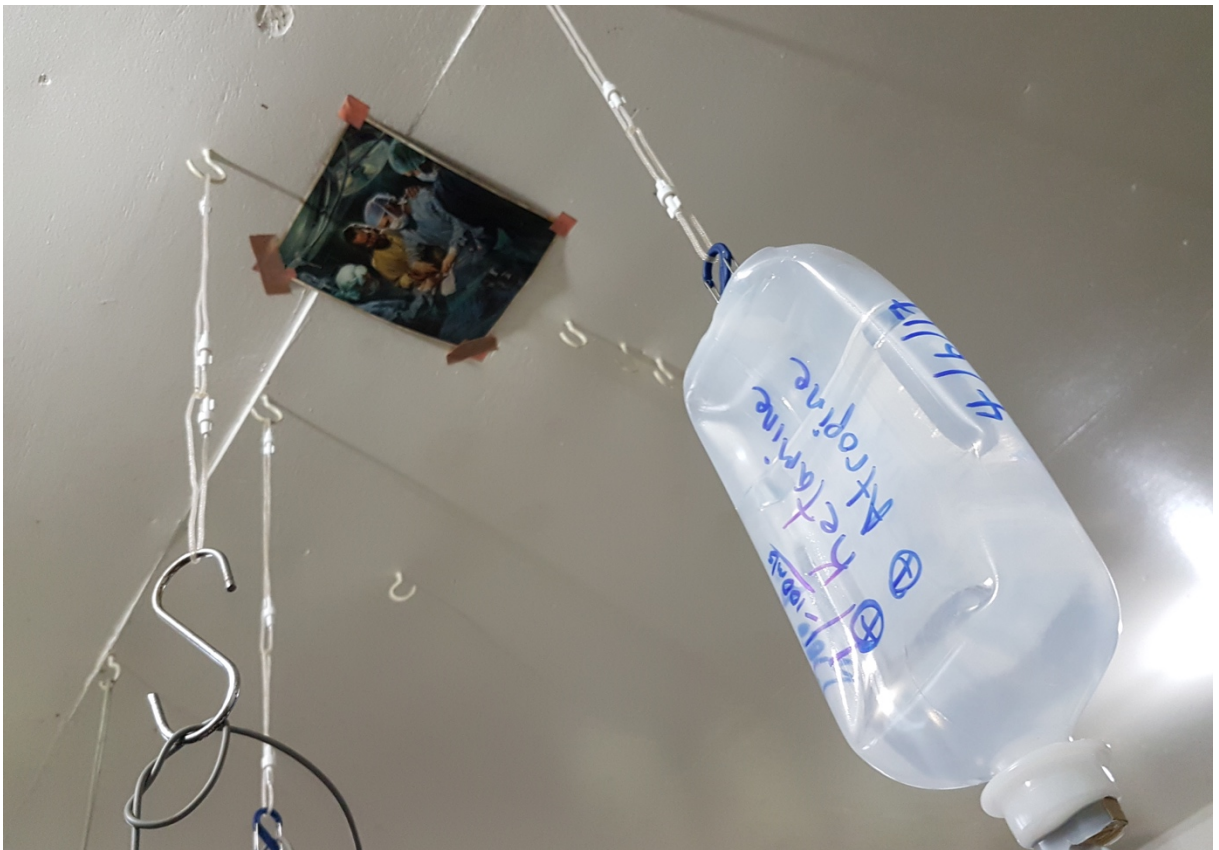
Le Dr Mark et le Dr Mathieu entourés des patients du dispensaire et de leurs familles.



Une consultation post-opératoire, dans la pharmacie du dispensaire.



Une extraction de dent dans le bloc opératoire.



*Au plafond du bloc une photo de Jésus guidant la main du chirurgien.
À côté les crochets servant à suspendre les gourdes de kétamine et d'atropine qui sont
utilisées pour anesthésier le patient.*



La préparation du bloc opératoire avant une chirurgie de la main.



L'équipe entourant le Dr Mark et le Dr Mathieu durant une chirurgie de la main. La fille du Dr est chargée de compter les gouttes du mélange anesthésiant administrées à la patiente. Tandis qu'une autre infirmière surveille le garrot qui est fait à l'aide d'un tensiomètre. Régulièrement elle pompe sur la poire servant à maintenir la pression du garrot.



*La chambre utilisée pour les patients ayant été opérés.
Ici deux patientes opérées par le Dr Mathieu, et leurs accompagnantes.*



La maison qui accueille les patients et leurs accompagnants durant leur séjour au dispensaire.



L'avion du Dr Mark qui lui permet d'aller à la rencontre des Nivats sur les différentes îles de la région des Torres et des Banks, et de ramener d'éventuel patients au dispensaire. La plupart n'étant jamais monté dans un avion vivent cette expérience avec beaucoup d'anxiété.



Deux places à l'avant, et trois à l'arrière. Ce jour-là nous ramenions dans son village une patiente, son bébé et sa mère, à la suite de l'accouchement réalisé au dispensaire.



Une consultation sur la plage de Motalava.



Une consultation sur la piste d'atterrissage de Sola.

La Tribu des Imaos sur l'île de Tanna



La Tribu des Imaos en tenues traditionnelles.



Un enfant Imao.



Un temps consacré au tressage des feuilles de cocotier qui servent à fabriquer de nombreux objets du quotidien.



Le village des Imaos.

La tribu des Yakels sur l'île de Tanna



Les hommes de la tribu Yakel en tenues traditionnelles.



Les hommes Yakels exécutant une danse traditionnelle.



Une famille Yakel.



Des enfants de la tribu Yakel.

L'école Adventiste Matafanga, sur l'île de Gaua



Photo prise durant un cours de français auquel nous avons pu prendre part pour parler de la culture française (à la demande de la directrice de l'école, qui s'avère être l'épouse du Dr Mark).



La récréation des enfants.

L'hôpital de Port-Vila



Accès aux blocs opératoires.



La maternité.

Le service de psychiatrie



Le service ne peut accueillir qu'un seul patient à la fois. Le patient est installé dans un espace ressemblant à une habitation. Un coin cuisine est aménagé, un bureau est placé dans un coin de la pièce. Une seconde salle vide, servant à l'isolement est accessible à l'entrée du service.



La pharmacie du service de psychiatrie.

Campagnes de prévention



Campagne contre la dépression.

Traduction : « La dépression parlons-en ».



Campagne de prévention contre le sida.

Traduction : « Ce n'est pas à cause des préservatifs que les hommes veulent du sexe ! Mais en arrêtant d'utiliser les préservatifs, vous favorisez l'arrivée des maladies sexuellement transmissibles dans nos villages ».

AMAZONIE, PÉROU

Des plantes aux multiples facettes

Malgré la popularité de l'*ayahuasca*, de nombreuses autres plantes sont utilisées quotidiennement en Amazonie pour venir répondre aux besoins de la population en matière de soins. Pour exemple, en voici quelques-unes connues de notre société occidentale et consommées d'une toute autre façon que celle à laquelle nous sommes habitués.

La Nicotiana Tabacum

Le tabac, *Nicotiana tabacum*, est une plante originaire d'Amérique du Sud, dont les feuilles regorgent de nicotine, un puissant alcaloïde⁸⁸³. De ce fait, elle possède à la fois de grandes vertus, mais également un fort pouvoir toxique. Elle est utilisée dans notre société contemporaine où elle est fumée sous forme de cigarette, révélant alors son potentiel cancérigène. La cultiver n'est pas moins dangereux, puisque la nicotine qu'elle contient empoisonne rapidement l'individu qui en est au contact, c'est ce que l'on appelle la maladie du tabac vert⁸⁸⁴. Mais elle fait également partie des plantes les plus couramment utilisées par les chamans qui parviennent à en extraire un certain potentiel thérapeutique. Elle est alors qualifiée de « plante maîtresse » et s'utilise comme antiseptique, pour traiter les maladies de la peau, les migraines, maux de ventre, vertiges et même les maladies comme l'épilepsie, la syphilis ou la tuberculose. C'est également un puissant insecticide. Selon l'effet recherché, le tabac peut être mâché, bu, fumé, ou appliqué directement sur la peau. Sa fumée est souvent soufflée sur l'*ayahuasca* afin d'accroître ses effets.

L'erythroxylum coca

Les feuilles de coca sont également beaucoup consommées au Pérou, ainsi qu'en Bolivie. Poussant sur un arbuste appelé « cocaier », on les chique quotidiennement pour leurs effets stimulants ou tout simplement par habitude culturelle. Dans les croyances andines, la *mama coca* est considérée comme la fille de la *pacha mama*⁸⁸⁵. Elles se composent de plusieurs types d'alcaloïdes, dont la cocaïne. Ainsi, mâchées régulièrement, elles offrent une meilleure résistance à l'effort du fait de l'effet stimulant pour le système

⁸⁸³ Molécule chimique ayant différentes propriétés (vomitive, stimulante, analgésique, psychotrope, etc.).

⁸⁸⁴ Maladie liée à l'absorption de grandes quantités de nicotine par la peau, lors des récoltes de tabac.

⁸⁸⁵ La terre mère.

respiratoire et la circulation sanguine, ce qui aide par exemple les populations des Andes à s'adapter à l'altitude et aux conditions de travail. Elles peuvent aussi être utilisées à des fins médicales, pour traiter, entre autres, les maux de tête, nausées, troubles du sommeil et les troubles bucco-dentaire pour son effet anesthésiant.

Dans les années 1890, apparaît la célèbre boisson américaine Coca Cola. Les principaux ingrédients actifs de cette recette sont alors des extraits de feuilles de coca, et donc de la cocaïne. En 1903, les feuilles sont officiellement retirées de la formule. Officieusement elles en feront toujours partie jusque dans les années 1930.

Le Lophophora Williamsii

Plus connu sous le nom de Cactus *Peyote*. Il s'agit d'une variété de cactus sans épine venant d'Amérique du Nord et utilisé depuis plus de 20 000 ans. Comme les précédentes plantes, il contient également différents alcaloïdes, dont la mescaline, qui est un puissant psychotrope. C'est une plante sacrée pour les chamans qui le voient comme un remède universel⁸⁸⁶ contre les maux du corps et l'utilisent dans des cérémonies divinatoires ou thérapeutique. Il provoque également des vomissements et d'importantes hallucinations qui peuvent jusqu'à douze heures.

L'Echinopsis pachanoi

Le cactus *San Pedro*, originaire des montagnes péruviennes est presque autant consommé que l'*ayahuasca*. Il s'agirait de la version masculine de cette dernière. Les effets sont similaires à ceux du cactus *Peyote*, puisqu'on retrouve également de la mescaline dans sa composition. Il est aussi utilisé lors de cérémonies traditionnelles ou dans un but thérapeutique⁸⁸⁷.

Il est intéressant de constater que ces plantes qui ont si mauvaise réputation dans notre société car connues pour leurs effets néfastes puissent être considérées comme sacrées dans d'autres cultures et utilisées quotidiennement pour leurs nombreuses vertus.

⁸⁸⁶ Produit un effet stimulant et antalgique qui traite les douleurs articulaires, bucco-dentaires, les rhumatismes, l'asthme, etc. C'est aussi un antidote contre le venin de serpent.

⁸⁸⁷ Maladies nerveuses, cardiaques ou circulatoires, hypertension, douleurs articulaires, infections diverses, sinusite, esquinche, pellicules, dermatose, blessures, etc. Également utilisé pour soigner les animaux.

La tribu Witoto



Un chef Witoto

BALI, INDONESIA



La clinique privée Bali Royal Hospital.



Le bloc opératoire de la clinique.

STATEMENT LETTER

No. 013/BROS/DIRUT/Stt.Ltr/X/2016

I, the undersigned:

Name : dr. I Gede Wiryana Patra Jaya, M.Kes

Position : Managing Director – Bali Royal Hospital

Herewith certified that Mrs. Iacono Carole-Anne, Psychologist – Grasse Hospital, was in Bali Royal Hospital (BROS) for meeting Psychiatrist and exchanging about the taking care of mental disease in Bali and the place of traditional and modern medicine.

That is the information to be used appropriately.

Thank you in advance.

Denpasar, 13th October 2016

Sincerely Yours,

BROS
HOSPITAL

dr. I Gede Wiryana Patra Jaya, M.Kes
Managing Director - Bali Royal Hospital

We Care....

BALI ROYAL HOSPITAL

Jl. Tantular No. 6, Denpasar, Bali / T. +62 361 247 499, +62 361 222 588 F. +62 361 226 051 / info@baliroyalhospital.co.id / www.baliroyalhospital.co.id

Attestation du Royal Bali Hospital.

Traduction :

« Je soussigné Dr I Gede Wiryana Patra Jaya, M.Kes, Directeur général – Bali Royal Hospital

Ci-joint certifié que Mme Iacono Carole-Anne, psychologue à l'hôpital de Grasse , était au Bali Royal Hospital (BROS) pour rencontrer les psychiatres et échanger sur la prise en charge de la maladie mentale à Bali et sur la place de la médecine traditionnelle et moderne.

Denpasar, le 13 octobre 2016 ».

SÉNÉGAL



Entrée principale de l'hôpital de Fann, Dakar.



Entrée de la clinique Moussa Diop, située dans l'enceinte de l'hôpital de Fann.



Le bureau de la psychologue.



L'atelier d'art-thérapie.



*L'une des unités du service.
À droite les chambres des patients, à gauche l'ancien jardin ou était installé le village
thérapeutique.*



Le service de Pédo-psychiatrie, Xer Xaleyi.



Le service de Pédo-psychiatrie, Xer Xaleyi.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES

- ABDELOUAHED Houria, *Les femmes du prophète*, Éd. Seuil, 2016.
- ABGRALL Jean-Marie, *La mécanique des sectes*, Éd Payot, Paris, 2002
- ADORNO Théodor W., *la dialectique négative*, [1966], Éd. Payot, Paris, 2003.
- AGAMBEN Giorgio, *Homo Sacer*, Éd. Seuil, Paris, 1997.
- ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Éd. Pocket, Coll. Agora, 1983.
- ARON Raymond, *Jouir entre ciel et terre – Les mystiques dans l'œuvre de J.Lacan*, Éd. L'Harmattan, Coll. Études psychanalytiques, Paris, 2003.
- BARTHES Roland, *Mythologies*, Éd. Seuil, Coll. Essais, Paris, 1957.
- BATAILLE Georges, *L'érotisme*, Les éditions de minuit, Paris, 1957.
- BENSLAMA Fethi, *La guerre des subjectivités en Islam*, Éd. Lignes, Coll. Fins de la philosophie, 2014.
- BESSELES Philippe, *Crimes contre les cultures – Clinique interculturelle, clinique humanitaire*, Éd. Presses Universitaire de Grenoble, Grenoble, 2003.
- BOYER Pascal, *Et l'Homme créa les dieux, comment expliquer la religion*, Éd. Robert Laffont, Coll. Folio/Essais, Paris, 2001.
- BRELET Claudine, *Médecines du Monde, Histoire et pratiques des médecines traditionnelles*, Éd. Robert Laffont, Coll. Bouquins, Paris, 2002.
- BURROUGHS William, *Lettres du Yage*, Éd. Titre 83, 2006.
- CAILLOIS Roger, *L'homme et le sacré*, Éd. Gallimard, Coll. Folio Essais, Paris, 1950.

- CASTENEDA Carlos, *L'herbe du diable et la petite fumée*, Éd. Christian Bourgeois, 1985.
- CÉSAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Éd. Présence Africaine, Paris, 2004.
- DEVEREUX Georges, *Essais d'éthnopsychiatrie générale*, Éd. Gallimard, Coll. Tel, 1977.
- DIA Al Houssein, *La psychiatrie au pays des marabouts*, Éd. l'Harmattan, Coll. Psychologiques, 2008.
- DIETERLEN Germaine, *Textes sacrés d'Afrique Noire*, Éd. Gallimard, Coll. Folio Essais, Paris, 1965.
- ELIADE Mircea, *Aspects du mythes*, Éd. Gallimard, Coll. Folio Essai, Paris, 1963.
- ELIADE Mircea, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Éd. Gallimard, Paris, 1978.
- ELIADE Mircea, *Images et Symboles, Essais sur le symbolisme magico-religieux*, [1952], Éd. Gallimard, Coll. Tel, 1980.
- EGGERS Dave, *Le Cercle*, Éd. Folio, Paris, 2013.
- ELFAKIR Abdelhadi, *Œdipe et personnalité au Maghreb – Éléments d'ethnopsychologie clinique*, Éd. L'Harmattan, Coll. Psychanalyse et civilisations, Paris, 1995.
- EZÉMBÉ Ferdinand, *L'enfant africain et ses univers*, Éd. Karthala, Coll. Questions d'enfances, Paris, 2009.
- FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Éd. Seuil, Coll. Essais, Paris, 1952.
- FÉDIDA Pierre, *Humain / déshumain*, Éd. Presses Universitaires de France, Coll. Petite Bibliothèque de Psychanalyse, Paris, 2007.
- FOUCAULT Michel, « La folie n'existe que dans une société », *Dits et Écrits Tome 1 [1954-1975]*, Éd. Gallimard, Coll. Quarto, Paris, 2001.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, [1954], Ed Gallimard, collection Tel, Paris, 1972.

FOUCAULT Michel, « *Les anormaux*, Cours au Collège de France, [1974-1975] », Éd. Gallimard, Paris, 1999,

FOUCAULT Michel, Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France, [1974-1975] », Éd. Gallimard, Paris, 1999.

FOUCAULT Michel, *Dits et Écrits Tome 1*, [1954-1975], Éd. Gallimard, Paris, 2001.

FOUCAULT Michel, *Dits et Écrits Tome 2*, [1976-1988], Éd. Gallimard, Paris, 2001.

FREUD Sigmund, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, [1905], Éd. Payot et Rivages, Coll. Psychanalyse, Paris, 2014.

FREUD Sigmund, *Le président Schreber, un cas de paranoïa*, [1911], Éd. Payot, Coll. Petite bibliothèque, Paris, 2011.

FREUD Sigmund, « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », *Œuvres complètes de psychanalyse XIII*, Éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

FREUD Sigmund, *Totem et Tabou*, [1913], Éd. Points, Coll. Essais, Paris, 2010.

FREUD Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, [1917], Éd. Payot, 2015.

FREUD Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir*, [1920], Éd. Payot, 2010.

FREUD Sigmund, *Névrose, psychose et perversion*, [1920] Éd. Presses Universitaires de France, Paris, 2010.

FREUD Sigmund, *Psychologie des foules et analyse du moi*, [1921], Éd. Payot et Rivages, Paris, 2012.

FREUD Sigmund, *Le malaise dans la culture*, [1930] Éd. Presses Universitaires de France, Coll. Quadrige, Paris, 2010.

FREUD Sigmund, *L'analyse finie et l'analyse infinie*, [1937], Éd. Presses Universitaires de France, Paris, 2012.

FREUD Sigmund, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, [1939], Éd. Gallimard, Paris, 1986.

FREYMANN Richard, *Clinique de la déshumanisation – Le trauma, l'horreur, le réel*, Éd. Érès, Coll. Hypothèses, Toulouse, 2011.

GORI Roland, LE COZ Pierre, *L'empire des coachs. Une nouvelle forme de contrôle social*, Paris, Albin Michel, 2006.

GORI Roland, DEL VOLGO Marie-José, *La santé totalitaire – Essai sur la médicalisation de l'existence*, Éd. Flammarion, Coll. Champs, 2009.

HAM Mohammed, *L'immigré et l'autochtone face à leur exil – Cultures d'exclusions et savoirs hors sujet, Essai clinique*, Éd. Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 2003.

HAMPATÉ BA Amadou, *Contes des sages d'Afrique*, Éd. Seuil, Paris, 2004.

HEIDEGGER Martin, *Acheminement vers la parole*, Éd. Gallimard, Paris, 1976, p.13-15

HOULLEBECQ Michel, *la possibilité d'une île*, Éd. Flammarion, Paris, 2005.

JUNG Carl Gustave, *L'énergétique psychique*, Éd. Livre de Poche, Paris, 1973.

JURANVILLE Anne, *Figures de la possession – Actualité psychanalytique du démoniaque*, Éd. Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 2000.

KLEMPERER Victor, *Iti La langue du III^e Reich*, [1975], Éd. Albin Michel, Paris, 1996.

KOUNEN Jan, *Carnets de voyages intérieurs, Ayahuasca medicina, un manuel* Éd. Mama, Paris, 2011.

KRAUSE Charles, *Le massacre de Guyana*, Éd. Presses de la Renaissance, Paris, 1978.

LACAN Jacques, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, [1932], Éd. Seuil, Coll. Essais, Paris, 1975.

LACAN Jacques, *Le mythe individuel du névrosé*, [1953], Éd. du Seuil, Paris, 2007.

LACAN Jacques, *Écrits I*, [1966], Éd. Seuil, Coll. Essais, Paris, 1999.

LACAN Jacques, *Écrits II*, [1966], Éd. Seuil, Coll. Essais, Paris, 1999.

LACAN Jacques *Le savoir du psychanalyste*, [1972], inédit, leçon du 6 janvier.

LACAN Jacques, *Télévision*, [1974], Éd. Seuil, Coll. Le champ freudien, Paris, 2012.

LACAN Jacques, *Triomphe de la religion*, [1974], Éd. Seuil, Coll. Champ freudien, Paris, 2005.

LACAN Jacques, *Le séminaire, Livre II - Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Éd. Le Seuil, Coll. Le champ freudien, Paris, 1978.

LACAN Jacques, *Le Séminaire Livre III – Les Psychoses* [1955-1956], Éd. Seuil, Coll. Le champ freudien, Paris, 1981.

LACAN Jacques, *Le Séminaire Livre VI – Le désir et son interprétation*, [1958-1959], Éd. La Martinière, Coll. Le champ freudien, Paris, 2013.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, livre XI - Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, [1964], Éd. Seuil, Paris, 1973.

LACAN Jacques, *Le Séminaire Livre XVII – L'envers de la psychanalyse*, [1969-1970], Éd. Seuil, Coll. Le champ freudien, Paris, 1991.

LACAN Jacques, *Séminaire Livre XX - Encore*, [1972-1973], Éd. Seuil, Coll. Essais, Paris, 1975.

LACAN Jacques, *Séminaire Livre XXIII – Le sinthome*, [1975-1976], Éd. Seuil, Coll. Le champ freudien, Paris, 2005.

LE BON Gustave, « Psychologie des foules », 1895. Publié par Sigmund FREUD dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, Éd. Payot et Rivages, Paris, 2012.

LEBRUN Jean-Pierre, *La perversion ordinaire – Vivre ensemble sans autrui*, Éd. Flammarion, Coll. Champs, 2015,

LEBRUN Jean-Pierre, *Un monde sans limite*, [1997], Éd. Érès, Toulouse, 2016.

LEBRUN Jean-Pierre, *Malaise dans la subjectivation*, Éd. Érès, Toulouse, 2016

LEGENDRE Pierre, *De la société comme texte – Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Éd. Fayard, 2005.

LEGENDRE Pierre, *Dominium Mundi – L'empire du Management*, Éd. Mille et une nuits, 2007.

LEGENDRE Pierre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident – Conférences au Japon*, Éd. Mille et une nuits, Coll. Les quarante piliers, 2008.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Structures élémentaires de la parenté*, [1949], Éd. EHESS, Coll. En temps & lieu, Paris, 2002.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes Tropiques*, Éd. Pocket, Coll. Terre Humaine, 1955.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale I*, Éd. Poche, Paris, 1958,

- LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Éd Pocket, Coll. Agora, Paris, 1990.
- LIGHTNER Sara, NAUPA Anna, TABANI Marc, *Histri Blong Yumi Long Vanuatu – Histoire du Vanuatu, un outil pédagogique*, Vol n°1, 2, 3, Produit par le Centre Culturel du Vanuatu, Port-Vila, 2010.
- LYOTARD Jean-François, *La condition postmoderne*, Éd. Les éditions de minuit, Coll. Critique, 1979.
- MANNONI Octave, *Psychologie de la colonisation*, 1950.
- MELMAN Charles – Entretien avec Jean-Pierre LEBRUN, *L'homme sans gravité, Jouir à tout prix*, Éd. Denoël, Coll. Folio Essais, 2002.
- MESSADIE Gérald, *Histoire générale du diable*, Éd. Robert Laffont, Paris, 1993.
- MILLER Jacques-Alain, *Le Neveu de Lacan, satire*, Éd. Verdier, Paris, 2003.
- NAH HARARI Yuval, *Homo deus – Une brève histoire du futur*, Éd. Albin Michel, Paris, 2017.
- NARBY Jérémy, *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*. Éd. Georg, 1995.
- NARBY Jeremy, HUXLEY Francis, *Anthologie du chamanisme*, Éd. Albin Michel, Coll. Espaces libres, 2009.
- NASIO Juan-David, *L'Œdipe, le concept le plus crucial de la psychanalyse*, Éd. Payot, Coll. Désir Payot, 2005.
- NATHAN Tobie, *L'influence qui guérit*, Éd. Odile Jacob, Paris, 2001.
- NATHAN Tobie, *Nous ne sommes pas seuls au monde, les enjeux de l'ethnopsychiatrie*, Éd. Seuil, Paris, 2001
- NATHAN Tobie, *Qui a tué Arlozoroff ?*, Éd. Poche, 2011.

NATHAN Tobie, *Philtre d'amour, comment le rendre amoureux ? Comment la rendre amoureuse ?*, Éd Odile Jacob, Paris, 2015.

NDOYE Omar, *La Jeunesse Africaine – Mal-être, drogues, homosexualité*, Éd. L'Harmattan, Coll. Psychanalyse et Traditions, Paris, 2014.

NDOYE Omar, *Le sexe qui rend fou – Approche clinique et thérapeutique*, Éd. Présence Africaine, Paris, 2003.

ORTIGUES Marie-Cécile et Edmond, *Œdipe Africain*, Éd. L'Harmattan, Paris, 1984.

PLATON, *Le banquet*, Trad. Luc BRISSON [1998], Éd. GF Flammarion, Paris, 2016.

POMMEREAU Xavier, *Dictionnaire de la folie, les mille et un mots de la déraison* », Éd Albin Michel, 1995.

RÓHEIM GÉZA, *Psychanalyse et anthropologie*, Éd. Gallimard, Coll. Tel, Paris, 1967.

SAURET Marie-Jean, *L'effet révolutionnaire du symptôme*, Éd.Érès, Coll. Humus, subjectivité et lien social, 2008.

SAURET Marie-Jean, *Malaise dans le capitalisme*, Éd. Presses Universitaires du Mirail, Coll. Psychanalyse &, Toulouse, 2009.

SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Éd. Gallimard, Paris, 1943.

SCHREBER Daniel Paul, *Mémoires d'un névropathe*, [1893], Éd. Seuil, Coll. Essais, Paris, 1975.

SERVIER Jean, *L'homme et l'invisible*, [1964], Éd. du Rocher, Coll. La pierre philosophale, Paris, 1994.

SHORT Philip, *Pol pot : Anatomie d'un cauchemar*, Éd. Broché, Paris, 2007

SIRONNEAU Jean-Pierre, *Lien social et mythe au fil de l'histoire*, Éd L'Harmattan, Coll. Logiques sociales, Paris, 2009

STEIN Conrad, *La mort d'Œdipe*, Éd. Denöel/Gonthier, Coll. Médiations, Paris, 1977.

STIEGLER Bernard, *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril*. Cité par Jean-Pierre LEBRUN, *La perversion ordinaire – Vivre ensemble sans autrui, op cit.*

TABANI Marc Kurt, *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu, Traditionalisme et édification nationale*, Éd. l'Harmattan, Coll. Connaissance des hommes, Paris, 2002, p.20.

TAROT Camille, *Le symbolique et le sacré : théories de la religion*, Éd. La découverte, 2008.

TERENCE Matthieu, *Le transhumanisme est un intégrisme*, Éd. Cerf, 2016.

VIGNERON Gérard, MARIE Françoise, *Transes, Médecines de l'âme*, Éd. Le souffle d'or, Gap, 2010.

OUVRAGES COLLECTIFS

Association Mondiale de Psychanalyse, *L'ordre symbolique au XXI^e siècle*, Coll. AMP/WAP, Paris, 2012,

Association Mondiale de Psychanalyse, *Un réel pour le XXI^e siècle*, Éd. Scilicet, Coll. Rue Huysmans, Paris, 2013,

BANTMAN Patrick, DENIAU Alain, SABATIER Didier, *Psychanalystes, gourous et chamans en Inde*, Éd. L'Harmattan, Coll. Psychanalyse et faits sociaux, Paris, 2007.

FÉDIDA Pierre et al., *Humain / déshumain*, Éd. Presses Universitaires de France, Coll. Petite Bibliothèque de Psychanalyse, Paris, 2007

HABIB THIAM Mamadou, NDOYE Omar, DESPIERRE Pierre-Georges, *L'argument culturel dans la thérapeutique – Psychopathologie en Afrique/1*, Éd. L'Harmattan, Coll. Psychanalyse et Traditions, Paris, 2015.

JODEAU-BELLE Laetitia, OTTAVI Laurent, *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne. Repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*, Éd. Presses Universitaires de Rennes, Coll. Didact Psychanalyse, Rennes, 2010.

La Cause du Désir, Vol n°84, « La science est votre vérité », Éd. Navarin, Paris, 2015.

La Cause du Désir, Vol n°90, « À qui se fier », Éd. Navarin, Paris, 2013.

La Cause du Désir, Vol n°91, « Ce corps qui jouit », Éd. Navarin, Paris, 2015.

La Cause du Désir, Vol n°94, « L'objet caché », Éd. Navarin, Paris, 2016.

La Cause du Désir, Vol n°97, « Internet avec Lacan », Éd. Navarin, Paris, 2017.

La Cause du Désir, Vol n°98, « Folies dans la civilisation », Éd. Navarin, Paris, 2018.

Le Conciliabule d'Angers, effets de surprise dans les psychoses, Éd. Agalma - Seuil, 1997.

Les Cahiers Cliniques de Nice, n°11, « Fantasma et Désir », Publication de la Section Clinique de Nice, 2013.

Les Cahiers Cliniques de Nice, n°12, « Inventions et solutions dans la psychose », Publication de la Section Clinique de Nice, 2014.

Les Cahiers Cliniques de Nice, n°13, « La famille à l'envers », Publication de la Section Clinique de Nice, 2014.

Les Cahiers Cliniques de Nice, n°15, « Amour, désir, jouissance », Publication de la Section Clinique de Nice, 2015.

Les Cahiers du GRAPPAF, « Le guérisseur et le psychanalyste », Éd. L'Harmattan, Coll. Psychanalyse et traditions, Paris, 2001.

MÉDINA José, MORALI Claude, SÉNIK André, *La philosophie comme débat entre les textes*, Éd. Magnard, 1986.

PLEUX Didier, COTTRAUX Jean, BORCH-JACOBSEN Mikkel, *Le livre noir de la psychanalyse*, Éd. Les Arènes, Paris, 2005.

VERDIER Henri, COLIN Nicolas, *L'âge de la multitude*, Éd. Armand Colin, Paris, 2015.

CHAPITRES D'OUVRAGE

BLANCO Manuel Fernandez, « Lien social », *Un réel pour le XXIème siècle*, Éd. Scilicet, Coll. Rue Huysmans, Paris, 2013.

DIMITRAKOS Yannis, « Religion », *Un réel pour le XXI^e siècle*, Éd. Scilicet, Coll. Rue Huysmans, Paris, 2013,

GROLLIER Michel, « La jouissance dans l'apport lacanien », *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne, repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*, Éd. Presses Universitaires de Rennes, Coll. Didact Psychanalyse, Rennes, 2010.

GROSTEIN Sandra Arruda, « Chose (la) », *Un réel pour le XXI^e siècle*, Éd. Scilicet, Coll. Rue Huysmans, Paris, 2013.

LEGUIL Clotilde, « néant », *Un réel pour le XXIème siècle*, Éd. Scilicet, Coll. Rue Huysmans, Paris, 2013.

NATHAN Tobie, HERMANT Emilie « Ceci n'est pas une psychothérapie... L'ethnopsychiatrie au Centre Georges Devereux », *Le livre noir de la psychanalyse*, Éd. Les Arènes, Paris, 2005.

PFAUWADEL Aurélie, « Iphone & Ipad », *Un réel pour le XXIème siècle*, Éd. Scilicet, Coll. Rue Huysmans, Paris, 2013.

VERAS Marcelo, « Chose (la) », *Un réel pour le XXIe siècle*, Éd. Scilicet, Coll. Rue Huysmans, Paris, 2013.

ARTICLES

BENSLAMA Fethi, « L'illusion ethnopsychiatrique », *Le Monde*, 4 décembre 1996.

BONNEAU Chantal, « Corps, invention routine », *Les Cahiers Cliniques de Nice*, N°12, Octobre 2014, page 85.

BROUSSE Marie-Hélène, « Éditorial », *La Cause du Désir*, Vol n°90, « À qui se fier », Éd. Navarin, Paris, 2015.

CABALION P., « Médecines traditionnelles et soins de santé primaire : association du développement sépare ? », Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-mer Mission de Port-Vila, Vanuatu, 1984.

CHATENAY Gilles, « Internet, supposé savoir sans sujet », *La Cause du Désir*, Vol n°97, « Internet avec Lacan », Éd. Navarin, Paris, 2017.

DE GEORGES Philippe, « Mutations dans la famille », *La famille à l'envers*, Les Cahiers Cliniques de Nice N°13, Décembre 2014.

DELARUE Alice, « the internet is for porn » *La Cause du Désir*, Vol n°97, « Internet avec Lacan », Éd. Navarin, Paris, 2017.

DI CIACCIA Antonio, « Glose sur une boussole », *Revue La Cause du Désir*, Vol n°90, « À qui se fier », Éd. Navarin, Paris, 2015.

FASSIN Didier, « L'ethnopsychiatrie et ses réseaux. L'influence qui grandit », *Sciences sociales et histoire*, n°35, 1999, p.146-171.

GORI Roland, « La surmédicalisation de la souffrance psychique au profit de l'économie de marché », *Psychiatrie française*, n°4 vol 35, 2004.

HARDING Thomas, « Théologie négative et psychanalyse », *La Cause du Désir*, Vol n°90, « À qui se fier », Éd. Navarin, Paris, 2015.

JEANMAIRE Henry, « Germaine Dieterlen. Essai sur la religion Bambara », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1952.

LACAN Jacques, « Des religions et du réel », Extrait du discours de clôture des *Journées d'études des cartels* de l'École freudienne de Paris, le 13 avril 1975, publié dans *La cause du désir*, vol n°90, « À qui se fier », Éd. Navarin, Paris, 2015.

LACAN Jacques, « Journal d'Ornicar ? », *Ornicar ?*, n° 17-18, 1979, p. 278.

LAURENT Eric, « Jouir d'Internet », *La Cause du Désir*, Vol n°97, « Internet avec Lacan », Éd. Navarin, Paris, 2017

LAZARUS-MATET Catherine, « *Homo numéricus, où as-tu mis le corps ?* », *La Cause du Désir* n°97, « Internet avec Lacan », Éd. Navarin, Paris, 2017.

MÉNARD Philippe, « Les fous dans la société médiévale, le témoignage de la littérature au XIIe et XIIIe siècle », *Romania*, Volume 98, Numéro 392, 1977.

MILLER Jacques-Alain, « Biologie lacanienne et événement de corps », *La Cause freudiennn* n°44, 2000.

MILLER Jacques-Alain, « L'image reine », *La Cause du Désir*, Vol n°94, « L'objet caché », Éd. Navarin, Paris, 2016

MILLER Jacques-Alain, «Google », *La Cause du Désir*, Vol n°97, « Internet avec Lacan », Éd. Navarin, Paris, 2017

NATHAN Tobie, « Tobie Nathan, un sorcier en costume cravate », *Le figaro*, le 16 juin 2010.

PFAUWADEL Aurélie, « une machine à jouir », *La Cause du Désir*, Vol n°97, « Internet avec Lacan », Éd. Navarin, Paris, 2017

PFAUWADEL Aurélie, « Les hommes sont si nécessairement fous », *La Cause du Désir – Folies dans la civilisation*, Vol n°98, Éd. Navarin, Paris, 2018.

STEINER Georges, « la longue vie de la métaphore, une approche de la Shoah », *L'écrit du temps*, n°14-15, Éd. De Minuit, Paris, 1988.

Sciences Humaines « Où va le commerce mondial ? », N° 57, janvier 1996

ÉCRITS UNIVERSITAIRES

CHOUKROUN Jessica, *Des passions de l'être à l'hainamoration – Pour une clinique du ravage au féminin*, Thèse de psychologie clinique et Psychopathologie, dirigée par Mohammed HAM, soutenue à Nice, le 25 octobre 2008.

HERREÑO AGUDELO Mauricio, *L'image dans le coffre de monnaies d'or II, Lacan et le Réeligion*, Thèse de psychopathologie clinique et psychanalyse, dirigée par Marie-Jean SAURET, soutenue à St Charles, Marseille, le 14 novembre 2009.

MARY Arthur, *Approche psychanalytique du discours sectaire*, Thèse de Psychologie clinique et psychopathologie, dirigée par Jacques CABASSUT, soutenue à Nice, le 19 janvier 2013. p.36

OUVRAGES et ARTICLES NUMÉRISÉS

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, disponible sur : <<https://philosophie.cegeptr.qc.ca>>, consulté en septembre 2017.

BERGER Frédérique, LEMOUZY-SAURET Bernadette, SAURET Marie-Jean, « Sujets et lien social contemporain », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 79, no. 1, 2009. Disponible sur <<https://www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2009-1-page-279.htm#re7no7>>, consulté en novembre 2017.

BIAGI-CHAI Francesca, « Sinthome ou suppléance comme réponses au vide ». Disponible sur <<https://www.lacan-universite.fr/>>, consulté en septembre 2017.

CARUZ Gil, « Quand le sacré devient sacrificateur », *Lacan quotidien* n°474, 7 février 2015. Disponible sur <<http://www.lacanquotidien.fr/>>, consulté en mars 2017.

CICÉRON M.T., *Œuvres complètes de M.T. Cicéron : Les paradoxes adressés à M. Brutus*. Version en ligne <<https://books.google.fr/books>>, consulté en janvier 2017.

COLLIGNON René, « Vingt ans de travaux à la clinique psychiatrique de Fann-Dakar ». Disponible sur <<http://psychopathologieafricaine.pdf>>, consulté en mai 2014.

COLLOMB Henry, « Psychiatrie Moderne et Thérapeutiques Traditionnelles », *Ethiopiennes* n°2, *Revue socialiste de culture négro-africaine*, avril 1975. Disponible sur <<http://ethiopiennes.refer.sn/>>, consulté en avril 2017.

DE LA CROIX Jean, *La montée du Carmel*. Disponible sur <http://jean_de_la_croix_la_montee_du_carmel.pdf>, consulté en mai 2017.

DE NAUCRATIS Athénée, *Deipnosophistes, le banquet des sophistes*, Livre XII, disponible sur <<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/athenee/livre12fr.htm>>, consulté en octobre 2017.

DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Disponible sur : <<http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/eee.13-14.docs/descartes.discours.texte.integral.pdf>>, consulté en septembre 2017.

DEVEREUX Georges, « La crise initiatique du Chaman chez Platon (Phèdre 244 d-e) », *Psychiatrie Française*, 1983, p.33-35. Disponible sur < <http://geza.roheim/chaman.htm>>, consulté en avril 2017.

DINI Luc, président du conseil du tourisme au Vanuatu, interviewé par le journal *The Guardians*. Disponible sur <<https://www.courrierinternational.com/>>, consulté en février 2017.

DOUVILLE Olivier, « Pour introduire l'idée d'une mélancolisation du lien social », *Cliniques méditerranéennes*, Vol 63, n°1, Éd. Érès, 2001. Disponible sur < <https://www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2001-1-page-239.htm>>, consulté en janvier 2017.

DOUVILLE Olivier, « Aujourd'hui le structuralisme ? », *Figures de la psychanalyse*, vol. n° 12, no. 2, 2005. Disponible sur <<https://www.cairn.info/revue-figures-de-la-psy-2005-2-page-11.htm>>, consulté en mai 2016.

DOUVILLE Olivier, « Questions actuelles à l'ethnopsychiatrie... », *Parole sans frontière – Psychanalyse et exil*, 15 juillet 2012. Disponible sur <<http://www.parole-sans-frontiere.org/spip.php?article350>>, consulté en mai 2016

DOUVILLE Olivier, « *Clinique des altérités : enjeux et perspectives aujourd'hui* ». Disponible sur <<https://sites.google.com/site/olivierdouvilleofficiel/articles/clinique-des-alterites-enjeux-et-perspectives-aujourd-hui>>, consulté en mai 2016.

DORES Maurice, « Comment soigner les troubles psychologiques des immigrants ? Le psy, le chaman, le charlatan », *Libération*, 4 décembre 1996. Disponible sur <<https://www.liberation.fr/tribune/1996/>>, consulté en mai 2016

FREUD Sigmund, *Abrégé de psychanalyse*, [1940], disponible sur : <<http://www.geopsy.com/>>, consulté en septembre 2017.

FREUD Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, [1927], Disponible sur <http://avenir_une_illusion.pdf>, consulté en novembre 2016.

GORI Roland, HOFFMANN Christian, VANIER Alain, « Les TCC ne sont pas des psychothérapies », *Le Carnet Psy*, n°103, 2005. Disponible sur <<http://1libertaire.free.fr/>>, consulté en janvier 2016.

GORI Roland « Les exclus de l'intime », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 77, no. 1, 2008. Disponible sur <<https://www.cairn.info/>>, consulté en janvier 2018.

HAM Mohammed, VIVES Jean-Michel, « Cultures ethnopsychiatriques et savoirs hors sujet : le dogme de l'exclusion », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 2003/1, n° 40. Disponible sur <<https://www.cairn.info/>>, consulté en mai 2016.

HAM Mohammed, « État de la horde. Ultralibéralisme, hypermodernité et toute-puissance du père », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 78, no. 2, 2008.

HEIDEGGER Martin, *Essai et conférence*, disponible sur <http://palimpsestes.fr/textes_philo/heidegger/moira_essais_conf.pdf>, consulté en avril 2017.

HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*. Cité par Maurice TUBIANA, *La science au cœur de nos vie*. Disponible sur <<https://books.google.fr/books>>, consulté en mars 2017.

LACAN Jacques, *Autres Écrits*, Éd. Seuil. Disponible sur <https://www.psychanalyse.com/pdf/lacan_bibliographie_livre_Autres_Ecrits.pdf>, consulté en mars 2016.

LACAN Jacques, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu, Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », dans *Autres Écrits*, Éd. du Seuil, disponible sur <<https://www.psychanalyse.com/pdf/Autres/Ecrits.pdf>>, consulté en avril 2017.

LACAN Jacques, *Radiophonie*. Disponible sur <<http://staferla.free.fr/Lacan/Radiophonie.pdf>>, consulté en janvier 2017.

LACAN Jacques, *Séminaire Livre V – Les formations de l'inconscient*, [1956-1957], Éd. Seuil, 1998, version AFI.

LACAN Jacques, *Séminaire Livre IV – La relation d'objet*, [1956-1957], Éd. Seuil, version AFI.

LACAN Jacques, *Séminaire Livre XXII – RSI*, [1974-1975], Éd. Seuil, Version AFI, p.111

LAXENAIRE Michel, « Croyance et psychologie des foules », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n° 49, 2007/2. Disponible sur <<https://www.cairn.info/>>, consulté en juin 2014.

LEBRUN Jean-Pierre, « Une forclusion de la rencontre », *Essaim*, Vol n°12, 2004. Disponible sur <<https://www.cairn.info/>>, consulté en novembre 2017.

LEGUIL Colette, « Nous vivons à l'ère d'une hypertrophie du moi », *Le Monde*. Disponible sur : <<https://www.lemonde.fr/>>, consulté en octobre 2018.

LESOURD Serge, « Les parlottes libérales ou l'a-parole du sujet », *Cliniques méditerranéennes*, n°78, 2008. Disponible sur : <<https://www.cairn.info/>>, consulté en mars 2016.

MABIT Jacques, « Chamanisme amazonien et monde occidental : entre l'encouragement et la mise en garde ». Disponible sur <<https://takiwasi.com/docs/>>, consulté en janvier 2017.

MARRET-MALEVAL Sophie, « L'inconscient aux sources du mythe moderne », *Études anglaises*, vol. tome 55, no. 3, 2002. Disponible sur <<https://www.cairn.info/revue-etudes-anglaises-2002-3-page-298.htm>>, consulté en avril 2017.

MARX Karl, *Le Capital*, Livre I. Disponible sur <<http://livres/MARX-Le-Capital-Livre-1.pdf>>, consulté en mars 2017.

MERCIER Daniel, « Comment penser notre rapport à la loi », disponible sur <http://www.cafephilosophia.fr/sujets/comment-penser-notre-rapport-a-la-loi/>, consulté en octobre 2017.

MILLER Jacques-Alain, « Présentation du thème du IXe Congrès de l'AMP », disponible sur <http://www.sectioncliniquenantes.fr/>, consulté en août 2018.

NATHAN Tobie, « L'Afrique n'est pas une terre à conquérir », *Le Monde diplomatique*, n° 427, octobre 1989, disponible sur <https://www.monde-diplomatique.fr/1989/10/NATHAN/42071>, consulté en mai 2016.

NATHAN Tobie, « Je préfère les esprits à l'inconscient », *Le Nouvel Observateur*, 13 septembre 2012. Disponible sur <https://bibliobs.nouvelobs.com/>, consulté en mai 2016.

NATHAN Tobie, « Les âmes errantes, Tobie Nathan à l'écoute des jeunes radicalisés », *Franceinfo, Culture Box*, le 17 Octobre 2017. Disponible sur <https://culturebox.francetvinfo.fr/livres/la-rentree-litteraire/les-ames-errantes-tobie-nathan-a-l-ecoute-des-jeunes-radicalises-263921>, consulté en mai 2016.

NIETZSCHE Friedrich, *le gai savoir*. [1844-1900], Disponible sur <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/>, consulté en février 2016.

NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra – Un livre pour tous et pour personne*. Disponible sur <https://www.ebooksgratuits.com/>, consulté en juillet 2017.

PARADIS André, « Ethnie et folie : visages pluriels de l'anormalité », *Santé mentale au Québec*, XVII, 1992. Disponible sur <https://www.erudit.org/fr/>, consulté en mars 2016.

PLATON, *La République II*. Disponible sur <http://ango-lyc.spip.ac-rouen.fr/>, consulté en mars 2017.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, disponible sur <https://www.rousseauonline.ch>, consulté en septembre 2017.

ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (1754). Disponible sur <<https://philosophie.cegeptr.qc.ca/>>, consulté en mars 2016.

SAURET Marie-Jean, « Sujet, lien social, seconde modernité et psychanalyse », *Essaim*, vol. 25, no. 2, 2010, pp. 43-56. Disponible sur <<https://www.cairn.info/revue-essaim-2010-2-page-43.htm>>, consulté en mars 2016.

SAURET Marie-Jean, « Topologie, religion, psychanalyse », *Psychanalyse*, vol. 11, no. 1, 2008. Disponible sur <<https://www.cairn.info/>>, consulté en mai 2017.

SHAKESPEAR, *Le roi Lear*, Acte II Scène IV. Disponible sur <<http://www.crdp-strasbourg.fr/>>, consulté en février 2017.

SAURET Marie-Jean, « Les Hommes aux loups », *Psychanalyse*, vol. n° 2, no. 1, 2005. Disponible sur <<https://www.cairn.info/>>, consulté en janvier 2018.

SIBONY Daniel, « Tous malade de l'exil », *Libération*, 30 janvier 1997, <<http://www.liberation.fr/tribune/1997/>>, consulté en mai 2016.

Serment médical d'Assaph, médecin juif du VIIème siècle, avec une étude comparative du serment d'Hippocrate, de la prière médicale de Maïmonide et du serment de Montpellier, (Première traduction en français d'après le texte Hébreux de Isidore SIMON), Extrait de *la Revue d'Histoire de la Médecine Hébraïque*, n°9, juillet 1951. Disponible sur <<http://100associes.free.fr/Expo16/Assaph.html>>, consulté en janvier 2017.

STEVENS Alexandre, « TCC ses principes et ses grilles », 2012. Disponible sur <<http://www.lacan-universite.fr/?p=3535>>.

TABANI Mark Kurt, « Le carnaval de la coutume : spectacles néo-rituels à Pentecôte et Tanna (Vanuatu) », Disponible sur : <https://www.academia.edu/>, consulté en avril 2017.

VILLIER Véronique, « Le cas Schreber. Bref aperçu sur la logique et la fonction du délire ». Disponible sur <<https://psychanalyse-map.org/>>, consulté en juin 2014.

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*. [1764], Disponible sur <http://www.Voltaire/Dictionnaire/philosophique.pdf>, consulté en décembre 2016

WARWICK Kévin, 2002. Cité dans « Transhumanistes dans gêne », *Libération*. Disponible sur <https://next.liberation.fr/culture/>, consulté en mai 2018.

WINNICOTT Donald, « La position dépressive dans le développement affectif normal (1954-1955) », *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Disponible sur https://psycha.ru/fr/winnicott/1969/pediatrie_psychanalyse14.html, consulté en avril 2016.

SITES INTERNET

AFTCC : <http://www.aftcc.org/les-therapies-comportementales-et-cognitives>, consulté en septembre 2017.

Anaconda Cosmica : <https://www.facebook.com/AnacondaCosmicaPeru/>, consulté en janvier 2017.

Assemblée Nationale - Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale, sur la famille et les droits des enfants, le 25 janvier 2006, disponible sur <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rap-info/i2832.asp>, consulté en février 2016.

Blog de Tobie NATHAN : <https://tobienathan.wordpress.com/>, consulté en mai 2016.

Centre Devereux : http://www.ethnopsychiatrie.net/GD_.htm, consulté en mai 2016.

Centre Takiwasi : <http://www.takiwasi.com/>, consulté en janvier 2017.

DesignHuman : <https://www.designhumainfrance.com>.

Dictionnaire Larousse : disponible sur <http://www.larousse.fr/encyclopedie/rechercher?q=croyance>, consulté en mai 2016.

Initiative 2045 : <http://2045.com>.

Institut Montaigne : <<https://www.institutmontaigne.org/>>.

Institut Suryani : <<http://www.suryani-institute.com/>>.

La dépêche : <<https://www.ladepeche.fr/article/2016/12/26/2485753-ayahuasca-psychotrope-mode-etats-unis-psychiatrie.html>>, consulté en décembre 2016.

La ferme du Vinatier : <<http://expositions-virtuelles/du-nunavik-a-l-amazonie-le-pouvoir-de-l-invisible.html>>, consulté en novembre 2017>.

Libération : <https://www.liberation.fr/planete/2017/01/26/espagne-ayahuasca-la-drogue-qui-remue-les-trips_1544280>, consulté en janvier 2017.

Luz cosmica : <<https://www.seminaireschamaniques.fr/luz-cosmica/>>, consulté en janvier 2017.

MIVILUDES, 2009 : < <http://www.derives-sectes.gouv.fr/>>, consulté en janvier 2017.

Organisation Mondiale de la Santé :

<<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs396/fr/>>

Wikipédia <<https://fr.wikipedia.org/wiki/>.

Rapport de situation sur les programmes techniques – OMS – Comité régional – Bureau régional du pacifique occidental, 10 août 2017. Disponible sur <<http://apps.who.int/iris/bitstream/>>, consulté en janvier 2018.

Science Post : <<https://sciencepost.fr/2018/>>, consulté en avril 2018.

Sri Nithyananda : <<http://www.nithyananda-france.sitew.com/#Accueil.A>>

Symbiofi : <<https://www.symbiofi.com/fr/produits/symbiofeel/iphone/relaxation>>, consulté en septembre 2018.

12^{ème} réunion des ministres de la santé des pays Océaniens, 28-30 août 2017. Voir à ce propos

<http://www.wpro.who.int/southpacific/pic_meeting/2017/documents/12thphmm_session04_05_mentalhealth_french_23aug.pdf>.

CONFÉRENCES

COLLOMB Henri, M. DIOP, ZEMPLÉNI, MARTINO, « *Signification et valeur de la persécution dans les cultures africaines* », Congrès de psychiatrie et de neurologie de langue française, Marseille, septembre 1964.

LACAN Jacques, « Conférence au Collège de médecine », *Lettres de l'École freudienne*, n° 1, 1967.

LACAN Jacques, « Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne », *Cercle d'études psychiatriques H. Ey*, conférence inédite du 10 novembre 1967.

SUPPORTS AUDIOVISUELS

DOCUMENTAIRES et FILMS :

BUTLER DEAN Bentley et Martin « Tanna ». Réalisé par, Allemagne, 2017, 1h44min. (VANUATU).

LACHAISE Joris « Ce qu'il reste de la folie ». Réalisé par, France, 2014, 1h41min. (SÉNÉGAL).

SEARLES Gavin, « Les ambassadeurs de tanna », épisode 1, 2, 3. Grande-Bretagne, 2007, 43min. (VANUATU).

ENREGISTREMENT AUDIO :

LECLAIR Madeleine, ethnomusicologue « une ethnomusicologue nous parle du chant des chamans », enregistrement audio sur FranceMusique.com

«<https://www.francemusique.fr/emissions/exposi-sons/une-ethnomusicologue-nous-parle-du-chant-des-chamanes-7756> », consulté en mars 2016.

SÉRIE TV BLACK MIRROR :

- « Retour sur image », Saison 1, épisode 3
- « Bientôt de retour », , Saison 2, épisode 1.
- « Chute Libre », Saison 3, épisode 1.
- « Black Museum », Saison 4, épisode 6.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
Pour ouvrir	2
En guise de questionnement	4
Carnet de route épistémologique	7

PARTIE I : ITINÉRAIRE DU SUJET À TRAVERS LE MYTHE
SOCIAL

POUR INTRODUIRE LE SUJET	11
--------------------------------	----

I. Genèse hypothético-subjective de l'*homo sapiens* occidental 12

1) Une insociabilité naturelle dissimulée sous une sociabilité culturelle	12
2) Du sujet de l'inconscient au <i>parlêtre</i>	14
3) L' <i>alter subjectus socialis</i>	18
<i>Aristophane ou le mythe de la complétude</i>	18
<i>Loi symbolique et ordre social</i>	20
4) Nature, culture et lien social	23
<i>La d'Hommes-tication culturelle du sujet</i>	24
<i>Le discours social</i>	26
5) Symptomatologie subjective	29

II.	Le sujet sous le prisme de l'Autre social, structure de parenté et institution familiale	31
1)	La prohibition de l'inceste au fondement de la société, l'argument anthropologique.....	31
2)	Pas de famille sans complexe	35
	<i>Sevrage maternel</i>	36
	<i>Intrusion fraternelle</i>	37
	<i>Désir sexuel et interdit paternel</i>	39
3)	Les mutations de la famille moderne	41
4)	La famille de l'autre	43
	<i>Sénégal et institution familiale</i>	43
III.	La structure peut-elle être pensée en tant qu'universel ?	46
1)	Le mythe structuraliste de la psychanalyse	46
	<i>Le structuralisme entre culturalisme et universalisme</i>	46
	<i>Comment le sujet se structure-t-il selon la psychanalyse ?</i>	48
2)	Œdipe, comment l'Occident a fait du mythe un complexe	51
	<i>Celui qui tua son père et épousa sa mère</i>	51
	<i>Un complexe si cher au sujet</i>	52
3)	Le complexe d'Œdipe est-il transculturel ?	54
	<i>L'Œdipe Africain selon le couple Ortigues</i>	56
	<i>Le mythe de l'Arbre et Faro, un équivalent africain de Totem et Tabou ?..</i>	60
	<i>Moussa, schizophrénie et forclusion à la sénégalaise</i>	63

IV. Croyance et lien social, une idylle infinie	62
1) Qui j'i-mythe?	62
<i>Les mythes au fondement des sociétés</i>	62
<i>La mytho-logique de l'homme moderne</i>	71
2) Faut-il encore y croire ?	76
<i>Ce que la croyance a de sacré</i>	78
<i>Le cadavre de la Réeligion</i>	81
<i>De quelques jouissances religieuses</i>	85
<i>Magie et grigri à la sénégalaise</i>	87
<i>La croyance se modernise, j'y crois et puis j'oublie</i>	93
3) Croire en l'incroyable	97
<i>Croyances névrotiques, le pire n'est pas toujours sûr</i>	97
<i>Croyances psychotiques, le délire est mon salut</i>	98
<i>Rétrécisseurs de sexes, exorcisme et temple du peuple :</i>	
<i>l'au-delà de la croyance.....</i>	102
4) Ce que la colonisation a changé dans les traditions	108
<i>L'importation de la religion</i>	108
<i>La cohabitation entre savoir ancestral et savoir scolaire.....</i>	114
<i>Le Vanuatu, Kastom et néo traditionalisme</i>	112
 CROYANT CONCLURE.....	 119

PARTIE II : FOLIE SANS FRONTIÈRE

POUR INTRODUIRE LA FOLIE	121
I. Une Histoire de Folie	122
<i>Au commencement était le fou</i>	122
<i>Le fou du Moyen Âge</i>	123
<i>La détention de la folie à la Renaissance</i>	126
<i>Sublime folie ?</i>	127
<i>De l'asile à la psychanalyse</i>	129
<i>La folie des hommes</i>	131
II. Comment le sujet de la folie trouve-t-il son inscription dans le lien social ?	133
1) <i>L'au moins un</i> contemporain de l'universalité de la folie sacrée	134
<i>Divine folie</i>	134
<i>Cette folie qui sombra dans la maladie mentale</i>	135
<i>Médecine et croyances occidento-arabo-musulmanes</i>	137
2) Folie d'ici et d'ailleurs	139
<i>Folie antique</i>	140
<i>Folie de l'Est</i>	141
<i>Folie africaine</i>	143
<i>Folie balinaise</i>	147
<i>Folie amazonienne</i>	148

3) Plus on a de psychiatrie, plus il y a de fous	150
<i>De la quantification à la thérapisation,</i>	
<i>le modèle psychiatrique occidental.....</i>	150
<i>Psychiatrie africaine, la clinique Moussa Diop de l'hôpital de Fann</i>	
<i>à Dakar.....</i>	152
4) La colonisation culturaliste,	
comment l'ethnopsychiatrie croit se passer du sujet	155
5) Peut-on se passer de la psychiatrie pour soutenir le sujet ?	
L'exemple du Vanuatu	167
POUR LA FOLIE DE CONCLURE	173

–

PARTIE III : LES INVENTIONS DU SUJET CONTEMPORAIN : QUE RESTE-T-IL DE LEURS DÉSIRES ?

POUR INTRODUIRE LA CLINIQUE	175
I. Dofe, rencontre avec une folie interculturelle.....	177
<i>Le religieux fou</i>	178
<i>L'assomption psychotique</i>	178
<i>Divine forclusion</i>	182
<i>Pour conclure sur l'interculturalité de la psychose</i>	184
II. Mme L, la technicienne du sacré	186
<i>Le branchement à l'Autre médical.....</i>	187
<i>Il était une fois une victime.....</i>	188
<i>Une tentative de suppléance familial.....</i>	190
<i>Le sacre de la technique.....</i>	192
<i>Pour conclure.....</i>	194
	405

III.	Mme A, la panoplie de la psychotique en vogue	195
	<i>Une maladie qui fout les boules.....</i>	196
	<i>La proie de l'Autre.....</i>	196
	<i>Le sujet de la folie contemporaine.....</i>	200
	<i>Un bricolage post-traditionnel.....</i>	204
	<i>Pour conclure.....</i>	208
IV.	Icaro : Le saint-homme du discours post-traditionnel	209
	<i>Un conformisme erratique.....</i>	211
	<i>I need to go Ayahuasca.....</i>	215
	<i>Le sujet du discours post-traditionnel.....</i>	219
	<i>Un sacralisateur de jouissance.....</i>	225
	<i>Pour conclure.....</i>	227
	POUR UNE TRADITIONNELLE CONCLUSION	228

**PARTIE 4 : LA BASCULE POST-MODERNE, AU ROYAUME DE LA
JOUISSANCE LE SUJET N'EST PAS LE ROI**

	POUR INTRODUIRE LA BASCULE	231
I.	Mal-être dans la civilisation	233
1)	Un père qui perd de son mythe, le passage du père de la religion à l'ex-père de la science	235
	<i>Un déclin patriarcal.....</i>	235
	<i>Le mal de l'infini.....</i>	236
	<i>L'idéologie gouvernante de la biopolitique éducative, l'exemple des TCC.....</i>	239
	<i>Ce que la nomination génère comme symptôme, l'exemple des campagnes de prévention au Vanuatu.....</i>	242

2) Psychologie des Masses et analyse des subjectivités.....	246
<i>La post-modernité, héritière du meurtre de masse ?</i>	247
<i>La massification du lien social ou le génocide des subjectivités</i>	252
3) La collusion techno-économico-scientifique.....	254
<i>La capitalisation du sujet</i>	255
<i>La médicalisation du sujet sous l'empire de la technique ou comment le</i> <i>cerveau peut-il se passer du sujet ?</i>	260
<i>L'humanité face à l'avatar transhumaniste</i>	264
<i>Au-delà du principe de désir, la toute jouissance post-moderne</i>	268
II. La souveraineté de l'image sous le règne du virtuel	272
1) Du sujet de l'inconscient au sujet de l'image.....	272
<i>Des signifiants maîtres aux images maîtresses</i>	273
<i>Le règne de la pulsion scopique chez le pervers ordinaire</i>	276
2) La GAFAtisation du lien social à l'ère de l' <i>homo numericus</i>	279
<i>Internet vous manque et tout semble dépeuplé</i>	281
<i>Les adolescents, ces virtuoses du virtuel</i>	284
<i>Du Père de la horde au Père de la masse : Le Père 2.0</i>	287
III. Le discours post-traditionnel, un exemple de greffe psychique	290
1) La spiritualité 2.0 de l'Occident.....	290
<i>Croyances New-Age dans le discours post-traditionnel</i>	291
<i>Les gourous des temps modernes, ces pères qui poussent-à-jour</i>	295
2) De la tradition chamanique à la post-tradition charlatanique.....	297
<i>Iquitos, la ville aux mille et une croyances</i>	297
<i>Ayahuasca, la liane sacrée entre tradition et modernité</i>	298
<i>La colonisation folklorique de la post-modernité</i>	303
<i>Karuruna, la rencontre de l'étranger</i>	310
3) Pour terminer sur un clivage	312
<i>La contamination occidentale chez les nivats</i>	312
<i>L'enchantement moderne du Sénégal</i>	317

CONCLUSION GÉNÉRALE	321
I. Comment en sommes-nous arrivés là ?	322
1) Pour reprendre notre propos	322
2) Le greffon post-traditionnel : info ou intox ?	324
II. Pour ne pas conclure, quelques perspectives de recherches.....	326
III. Epilogue	328
IV. Note aux GAFA	329
SYNTHÈSE	330
ANNEXES	338
BIBLIOGRAPHIE	375
TABLE DES MATIÈRES	400

TITRE : Le sujet de la folie contemporaine, de la croyance mythique au sacre de l'hyper *techni-cité* dans le discours post-traditionnel.

RÉSUMÉ :

Ce travail se propose d'interroger le sujet pris sous le joug des discours de la post-modernité, à partir de ce que nous repérons comme la désacralisation de la croyance mythique. Ce remodelage symbolique fait basculer le lien social vers une société de la technique, une *techni-cité*, gouvernée par de nouvelles puissances économiques GAFAtisantes. Le sujet contemporain s'assujetti ainsi aux injonctions a-surmoïques d'un Père 2.0 qui le pousse toujours davantage dans la dégringolade subjective d'une jouissance absolue et *massifère*. Cette nouvelle organisation sociale fait alors éclore de nouvelles représentations de la folie. C'est ce qui nous pousse à réinterroger cette notion qui éclaire l'ensemble de notre propos.

La clinique contemporaine témoigne de quelques formes de résistances du sujet. Celui-ci, ayant besoin de renouveler son rapport à l'Autre, se tourne vers de nouvelles formes de spiritualités qu'il prélève dans d'autres cultures. Il espère à partir de la mise en pratiques de ces traditions pouvoir extraire un savoir sur sa propre condition. Ce faisant, il technicise ces croyances importées qui aussitôt arrachées à leur socle symbolique virent à l'imaginaire et s'assignent à la logique capitaliste. Les nouvelles pratiques qui en émergent relèvent alors d'une post-traditionnalité qui offre un compromis au sujet cherchant à se renouveler subjectivement.

La post-modernité ne connaissant aucune frontière, nous mettrons ces questions en jeu dans d'autres sociétés, notamment en Amazonie, au Sénégal et au Vanuatu. Nous constaterons que la folie demeure intimement liée au désordre social et que la contamination du discours économique-techno-scientifique contemporains produit des effets au-delà de la culture occidentale.

Mots-clés : Sujet, Croyance, Culture, Folie, Sacré, Mythe, Jouissance, Désir, Lien social, Post-Traditionnalité, Post-Modernité.

TITLE : The subject of contemporary madness, from mythic belief to the coronation of technique in post-traditional discourse

SUMMARY : This research proposes to question the subject taken under the yoke of the discourses of the post-modernity, from what we see as the desecration of mythic belief. This symbolic remodeling shifts the social link towards a society of technology, a “technicité”, governed by new « GAFA » economic powers. The contemporary subject is thus subject to the a-parametric injunctions of a Father 2.0 which pushes him ever further into the subjective tumble of an absolute and massive enjoyment and « massifere ». This new social organization then gives rise to new representations of madness. This is what drives us to re-examine this notion that sheds light on our whole subject. This new social organization then gives rise to new representations of madness. This is what drives us to re-examine this notion that sheds light on our whole subject.

The contemporary clinic shows some forms of resistance of the subject. The latter, needing to renew his relationship with the Other, turns to new forms of spirituality that he takes from other cultures .He hopes from the putting into practice of these traditions to be able to extract knowledge about his own condition. In doing so he technicizes these imported beliefs, which are immediately torn from their symbolic base, turn to the imaginary and take up capitalist logic. The new practices that emerge from it are part of a post-traditionalism that offers a compromise to the subject that seeks to renew itself subjectively.

Since post-modernity knows no boundaries, we will put these issues at stake in other societies, particularly in the Amazon, Senegal and Vanuatu. We will find that madness is closely linked to social disorder and that the contamination of contemporary economic-techno-scientific discourses produces effects beyond Western culture.

Key words : Subject, Belief, Culture, Madness, Sacred, Myth, Enjoyment, Desire, Social bond, Post-Traditionality, Post-Modernity