



**HAL**  
open science

# La chambre du refus. Le phénomène hikikomori au Japon

Giuseppe Viviano

► **To cite this version:**

Giuseppe Viviano. La chambre du refus. Le phénomène hikikomori au Japon. Psychologie. Université Rennes 2; Università degli studi (Salerno, Italie), 2022. Français. NNT: 2022REN20059. tel-04289660

**HAL Id: tel-04289660**

**<https://theses.hal.science/tel-04289660v1>**

Submitted on 16 Nov 2023

**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.

# THESE DE DOCTORAT DE

UNIVERSITÉ RENNES 2 – Unité de recherche : RECHERCHES  
EN PSYCHOPATHOLOGIE ET PSYCHANALYSE (RPPSY) -  
Ecole Doctorale ELICC (Education, Langages, Interactions, Cognition,  
Clinique)

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO  
DIPARTIMENTO DI  
SCIENZE POLITICHE, SOCIALE E DELLA  
COMUNICAZIONE

Corso di Dottorato in Scienze del linguaggio, della società, della politica e  
dell'educazione

Par

« **Giuseppe VIVIANO** »

« **La chambre du refus** »

« **Le phénomène hikikomori au Japon** »

Thèse présentée et soutenue à l'Université Rennes 2, le 04 octobre 2022

Unité de recherche : Recherches en Psychopathologie et psychanalyse (RPpsy)

## Rapporteurs avant soutenance :

Clotilde Leguil Professeure des universités, Université Paris 8

## Composition du jury :

Examineurs :	Giorgia Tiscini	Maîtresse de conférences, Université Rennes 2
	Clotilde Leguil	Professeure des universités, Université Paris 8
	Maria Rosaria Marella	Professeure des universités, Università degli Studi di Perugia
	Federico Chicchi	Maître de conférences, Università di Bologna
Dir. de thèse :	Adalgiso Amendola	Professeur des universités, Università degli Studi di Salerno
Dir. de thèse :	Michel Grollier	Professeur des universités, Université Rennes 2



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO – DIPARTIMENTO DI  
SCIENZE POLITICHE, SOCIALE E DELLA COMUNICAZIONE**

**Corso di Dottorato in Scienze del linguaggio, della società, della politica e dell'educazione**

**UNIVERSITÉ RENNES 2 – RECHERCHE MULTI SITES EN  
PSYCHOPATHOLOGIE**

**Doctorat Education, Langages, Interactions, Cognition, Clinique**

**Tesi di Dottorato  
XXXIV ciclo**

**LA STANZA DEL RIFIUTO.  
IL FENOMENO HIKIKOMORI IN GIAPPONE**

**Coordinatore Dottorato:**

Prof. Filippo Fimiani

**Relatore:**

Prof. Adalgiso Amendola

**Relatore:**

Prof. Michel Grollier

**Dottorando:**

Giuseppe Viviano

**ANNO ACCADEMICO 2021/2022**

# TABLE DES MATIÈRES

<b>INTRODUCTION</b>	<b>5</b>
<b>LE JAPON SUR LE CANAPÉ</b>	<b>11</b>
LA CULTURE DE LA MERE	11
LA PSYCHANALYSE EN <i>KIMONO</i>	20
DE PERE EN MERE : L'UNICITE JAPONAISE	30
FANTAISIES DU JAPON	48
<b>RÉORGANISATION D'UNE SOCIÉTÉ, RÉORGANISATION D'UN MALAISE</b>	<b>60</b>
LES GRANDES LIGNES DU MALAISE JAPONAIS	60
DE NOUVEAUX IDIOMES POUR D'ANCIENS SYMPTOMES	63
LA VIOLENCE DE LA PERFORMANCE QUOTIDIENNE	72
MALAISE DANS UNE CHAMBRE	84
<b>LE MONDE PERDU</b>	<b>113</b>
INTRODUCTION AU MALAISE	113
LA LOI DE LA PAROLE	120
CRISE DE L'INDIVIDUALISME AMERICAIN	122
L'EVAPORATION DE L'IMAGO PATERNEL	125
JE PEUX, DONC JE SUIS	130
LES MODERNITES	134
OTAKU : UN LABORATOIRE VIRTUEL DE LA POSTMODERNITE	139
LE NARCISSISME ENTRE OCCASION ET PATHOLOGIE	144
PANIQUE	147
DEPRESSION	150
UN MONDE MELANCOLIQUE	155
<b>LA STRUCTURE DE LA SUBJECTIVITÉ</b>	<b>161</b>
L'ENSEIGNEMENT FREUDIEN	161
LE SUJET FREUDIEN : LA SEXUALITE	175
LE SUJET FREUDIEN : LA GEOGRAPHIE DE L'ESPRIT	182
DEMEURER FREUDIEN : LE LANGAGE	193
LE SUJET STRUCTURALISTE	203
DECLIN DE LA CASTRATION ?	224
<b>LE SCRUTATEUR</b>	<b>230</b>
LES DISCOURS ET LE DISCOURS DU CAPITALISTE	230
L'ŒIL CASTRATEUR	239

<b>LES FONDEMENTS PSYCHOLOGIQUES DE LA CULTURE DE LA SURVEILLANCE</b>	<b>256</b>
<b>DISCOURS DU CAPITALISTE : DU PERE-TAUPE AU PERE-SERPENT</b>	<b>272</b>
<b><u>BIBLIOGRAFIA</u></b>	<b><u>283</u></b>

---

## REMERCIEMENTS

Adalgiso Amendola, pour avoir été l'un des premiers et des rares à me transmettre la passion au savoir et à me permettre de débiter cette thèse ;

Michel Grollier, pour son accueil généreux, son attention bienveillante et pour m'avoir orienté dans la structure de la thèse ;

Mariangela Gariano, pour avoir patiemment relu mon travail, soutenu, supporté, relevé et tendu la main dans les moments d'*impasse* ;

Maria Leo, sans laquelle je n'aurai jamais pu présenter dans les délais la traduction en français ;

Ettore et Antonio Viviano pour leur soutien ;

Lab. Communalia et à ses après-midis théoriques qui ont donné de l'oxygène pendant le *lockdown*,

Au gymnase, à ce *kimono* que je ne mettrai plus, mais que je porterai toujours !

*À qui s'est perdu  
et à la force de se retrouver*

## INTRODUCTION

L'hyper-modernité entre en scène sous la bannière du paradigme de la prestation, qui promeut les valeurs néo-libérales selon lesquelles l'individu doit être son propre entrepreneur. Pour ce faire, il est encouragé à saisir les opportunités, à créer pour lui-même le bon chemin, grâce auquel il pourra couronner ses rêves, atteindre ses objectifs et conclure ses projets. Et s'il ne réussit pas ? Il aura eu peu de volonté, il aura été oisif, un incapable. Le sujet, en pratique, est réduit à un individu, à un être indivis, libéré du poids des institutions qui canalisent sa vie. Cette réduction est totalement imaginaire, puisqu'une telle vision individualiste est « en général assimilée à l'idée que la règle sociale s'affaiblit, alors qu'il est le corrélat d'une transformation de la règle, à savoir le progressif englobement des références disciplinaires dans celles de l'autonomie ».<sup>1</sup> Si la désinstitutionnalisation ne peut avoir lieu - à moins que la vie humaine en général ne disparaisse - le changement a lieu à travers le devenir de l'histoire. Les institutions changent et, si elles sont déclinées dans un sens néo-libéral, elles tendent à décomposer les sociétés dans lesquelles elles sont instituées, générant une compétitivité individualisée, des subjectivités multiples qui vivent comme si elles n'étaient que des Moi capables, au moins potentiellement, de commander, de contrôler leur propre existence. Des normes de prestations sont partagées, qui imposent d'être toujours à la hauteur des logiques néolibérales et, en cas de déception, si le sujet individualisé ne réussit pas ou ne suit pas le rythme, si, en d'autres termes, les problèmes sociaux sont présentés comme des problèmes individuels, toute une série de pharmacothérapies et de psychothérapies sont disponibles sur le marché pour se remettre en état. Comme pour refouler l'idée de nous, la réalité expose beaucoup de Moi prêts à se concurrencer, à s'approprier le meilleur endroit accessible dans la misère de la société néolibérale. Les liens sociaux deviennent Moi-centriques, imprégnés de la pensée du *self-made-man*, persuadés qu'ils ne peuvent atteindre leurs objectifs qu'avec une juste dose d'engagement et de ténacité. Dans un tel contexte, où le Moi peine à appartenir à un nous, il apparaît « lié à la double contrainte de devoir devenir des unités de production et de reproduction et, en même temps, il remplace la dépendance du lien social en dépendance du marché jusqu'à ce qu'il soit fabriqué et construit par lui dans les logiques qui déterminent aujourd'hui la *société de la prestation* »<sup>2</sup>.

Le sujet du début du XXI<sup>e</sup> siècle est donc toujours en train de travailler, de produire, d'atteindre ses objectifs, et à chaque échec, au lieu de remettre en question l'organisation sociale dans laquelle il vit,

---

<sup>1</sup>Ehrenberg A., Mingasson L., Vulbeau A., *Interview – L'autonomie, nouvelle règle sociale. Entretien avec Alain Ehrenberg*, in *Informations sociales*, 2005/6 No 126, p. 113

<sup>2</sup>Chicchi F., Simone A., *La società della prestazione*, Ediesse, Roma, 2017, p. 33. [Les traductions de ce travail sont libres].

il se remet en question, il a honte de ses échecs. La honte peut conduire à l'isolement social, qui est l'un des nombreux effets secondaires d'une société aussi bien établie.

Lorsque les journaux occidentaux ont décrit pour la première fois, il y a quelques années, le comportement pathologique d'un nombre croissant d'adolescents japonais, appelés plus tard *hikikomori*, nous ne pensions certainement pas qu'un tel comportement défensif et d'isolement pourrait si rapidement devenir une métaphore générale de la situation subjective contemporaine - c'est-à-dire s'enfermer dans les limites étroites de sa propre chambre, recréer son propre habitat défensif et utiliser les dispositifs numériques comme seul moyen de contact et de relation avec le monde extérieur<sup>3</sup>.

Des pathologies de la prestation prennent forme, caractérisées par une subjectivité qui se croit un Moi libre et maître chez elle. Celles-ci sont souvent interprétées comme le résultat du déclin de l'ordre symbolique, c'est-à-dire d'une crise de la régulation - et de la normalisation - de la vie sociale. La poussée néolibérale de briser toutes les limites, d'amener les gens à exiger toujours plus, de les inciter à ne jamais être satisfaits, à ne jamais freiner leur jouissance - en d'autres termes, à se sentir perpétuellement insatisfaits - serait le symptôme d'une crise, à la fois institutionnelle et symbolique, la crise d'un troisième régulateur, d'une autorité capable d'y mettre un terme, de redessiner des délimitations.

C'est un truisme d'affirmer que l'économie n'est pas une sphère séparée du reste de la société mais, bien au contraire, son organisation affecte la vie collective et, par conséquent, les individus, leur organisation psychique. Il est donc tout aussi évident d'affirmer que le néolibéralisme a transformé diverses sphères sociales et personnelles, faisant de la prestation une mentalité partagée. La pensée néolibérale est une pédagogie, que l'on retrouve dans les manières de penser et de faire, dans la socialisation que les enfants reçoivent dans leur groupe primaire, la famille. C'est ce que démontre le cas de Kengo Satake, un père de 48 ans, qui a tué son fils Ryota, âgé de 12 ans, avec un couteau de cuisine au cours d'une dispute qui a éclaté parce que le garçon n'étudiait pas assez, du moins pas autant que lui, le père, l'aurait souhaité, et risquait d'échouer au test d'admission dans une école prestigieuse. L'homme « a raconté qu'il avait perdu le contrôle et s'était mis en colère en réprimandant son fils Ryota parce qu'il “ n’étudiait pas assez ” pour réussir le test d'entrée de l'une des écoles les plus prestigieuses de Nagoya [...] “J'étais très en colère contre lui [mais] je ne voulais pas le tuer, c'était une erreur”, a-t-il dit »<sup>4</sup>.

De tels épisodes sont souvent interprétés comme le signe d'un effondrement du symbolique, d'une chute, psychanalytiquement parlant, résultant de l'éclipse généralisée de la fonction paternelle -

---

<sup>3</sup>*Idem*, pp. 118 - 119

<sup>4</sup>De Feudis L., *Giappone: uccide il figlio di 12 anni «Non studiava per l'esame a scuola»*, in [www.corriere.it](http://www.corriere.it), 23 agosto 2016

qualifiée dans la castration et la normalisation de la jouissance - à son tour déterminée par le capitalisme avancé.

Dans un tel scénario, où la catastrophe ne semble pas être au coin de la rue mais a déjà eu lieu, où la société est dévastée par le Proci, seul le retour d'une figure telle qu'Ulysse peut rétablir l'ordre. En somme, cette lecture nourrit une nostalgie du père, de celui qui est apte à établir la loi. Bien sûr, on répète que ce qui est en cause n'est plus le père maître, mais un nouveau visage de celui-ci, capable de répandre une foi en l'avenir. Par conséquent, « il n'est pas nécessaire de restaurer la souveraineté perdue du père-maître. La demande de père qui traverse aujourd'hui l'inconfort de la jeunesse n'est pas une demande de pouvoir et de discipline, mais de témoignage. [Il sait] montrer, à travers le témoignage de sa propre vie, que la vie peut avoir un sens »<sup>5</sup>.

Ces théories du déclin soulèvent un certain nombre de problèmes, dont celui de la superposition du tiers au père de la réalité, essentialisant chez ce dernier la fonction de castration. En d'autres termes, non seulement le niveau sociologique - historique et culturel - est confondu avec le niveau anthropologique - structurel et donc intemporel -, mais le niveau maternel semble être une sorte de puits sombre qui doit être fermé à un certain moment et mis en lieu sûr pour la bonne santé du sujet. De plus, la déclinologie ne contamine pas seulement la pensée psychanalytique, car on la retrouve dans tous les domaines des sciences sociales, de la philosophie à la sociologie. Son récit a des effets tant dans la sphère politique, en représentant les différents souverainismes, que dans la sphère clinique.

Et quels sont, alors, les effets qu'une telle conceptualisation détermine sur le plan clinique ? Certainement, la prise en charge par l'analyste déclinologue d'une posture paternelle. [...] L'analyste qui adhère (consciemment ou non, peu importe) à la théorie du déclin du père, et qui, par conséquent, considère l'éclipse paternelle supposée comme la donnée étiopathogénétique déterminante, ne pourra pas, dans le traitement qu'il mène, ne pas se proposer comme figure de référence substitutive, orientant (officiellement le désir, mais, en réalité, l'existence même de son analysant) et idéalisée. Si c'est l'absence du père qui rend le sujet malade, alors ce sera - logiquement - sa réhabilitation qui le guérira<sup>6</sup>.

Le traitement analytique, au lieu de rompre la relation asymétrique que le sujet entretient avec le père-chef, crée les conditions grâce auxquelles, au contraire, il peut s'adapter à lui. Comme Télémaque qui entreprend le chemin pour retrouver son père Ulysse, l'analyste va à la recherche de celui à qui donner son amour et sa fidélité<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup>Recalcati M., *Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli, Milano, 2013, p. 14.

<sup>6</sup>Lolli F., *Inattualità della psicoanalisi. L'analista e i nuovi 'domandanti'*, Poiesis, Alberobello, 2019, p. 38

<sup>7</sup>*Idem*, p. 41

En résumé, l'interprétation analytique change en un renforcement et un renouvellement de l'idéologie patriarcale. En extrapolant seulement quelques morceaux ici et là de la théorie lacanienne - au moins pour les psychanalystes structuralistes, on pourrait cependant faire un raisonnement analogue pour chaque déclinologue et son champ de recherche de référence respectif - est créé une doctrine « systémique, occultant toute dimension de recherche, d'avancement, de critique, de remise en chantier et de tout achoppement sur ses incohérences »<sup>8</sup>.

À partir d'un tel constat prend forme le travail suivant, qui, initialement, prévoyait à son centre une ethnographie sur le phénomène *hikikomori* au Japon, à travers lequel extraire les éléments pour pouvoir mettre en cause la vogue déclinologique. La gestion de la pandémie COVID-19 nous a obligés à revisiter le projet de recherche, en changeant sa présentation – la partie ethnographique a été éliminée et compensée par une étude théorique, au point que même le titre de la thèse aurait dû être modifié - mais en gardant toujours la même problématique au centre : Le XXI<sup>e</sup> assiste-t-il à un déclin de l'ordre symbolique ?

Pour répondre à cette question, la thèse est divisée en cinq chapitres, unis par un fil rouge qui souligne l'importance du paradigme structuraliste et la critique de la déclinologie, tant dans les sciences sociales pour la lecture des phénomènes sociaux, que dans la clinique, qui serait confrontée à des symptômes dits nouveaux, dont l'*hikikomori* serait un représentant bien connu.

Dans le détail, le premier chapitre présente une comparaison anthropologique entre l'Orient - Chine et Japon - et l'Occident - Europe et Amérique - en exposant les arguments de ceux qui soutiennent l'existence d'une différence presque radicale entre les deux catégories. En d'autres termes, on analyse la psychologie dite orientale, et en particulier celle japonaise, comment celle-ci prend forme, son histoire, ses mouvements, ses complexes, qui tourneraient autour de la figure d'Ajase, contrairement à l'Occident, qui serait basé sur Œdipe. Pour ces chercheurs et professionnels de la santé mentale, en Orient - et pour certains exclusivement au Japon - la mère est centrale, alors qu'à l'autre bout du monde, c'est le père. D'un côté les soins, de l'autre la castration. Une culture, donc, basée sur la honte, et une autre sur la culpabilité.

Tout cela relève d'un culturalisme et d'un relativisme naïfs, une naïveté qui, sous la bannière des différences culturelles, fournit un terrain fertile aux discours nationalistes, tout en étant anthropologiquement faible. Pour cette raison, une critique de ces arguments est introduite, décrivant les contextes politiques culturels qui ont donné lieu à de tels récits sur la différence substantielle des cultures, en soutenant que si la diversité culturelle existe, elle est basée sur une structure commune à toute l'humanité.

---

<sup>8</sup>Aumercier S., *Charles Melman et son matriarcat*, in [www.grundrissdotblog.wordpress.com](http://www.grundrissdotblog.wordpress.com), 20 gennaio 2022

Ayant pris acte de cela, le deuxième chapitre est centré sur le malaise de la civilisation japonaise contemporaine, en présentant plus minutieusement le symptôme *hikikomori* et en explicitant que la clinique est quelque chose qui parle du social, de ses contradictions et de la façon dont celui-ci est organisé à la fois politiquement et culturellement. Pour cette raison, le sujet *hikikomori* (引きこも - composé des mots *hiku* « pousser » et *komoru* « fuir » - littéralement donc « se tenir à l'écart ») ne peut être compris sans être mise en relation avec *tōkōkyōhi* - le refus de l'école - *futōkō* - l'absentéisme scolaire - *karoshi* - la mort par surmenage - et *johatsu* - l'évaporé.

Pour réaliser ce travail, nous reconstituons l'histoire de la dépression au Japon, ce qui permet d'élucider la manière dont le savoir - en l'occurrence le savoir psychiatrique - est organisé, imposé et élaboré, tant par la psychiatrie que par les patients. C'est une histoire qui interroge les stratégies politiques d'un pays qui a dû se repenser et se réorganiser à la fin du XIXe siècle, en remettant en question ses valeurs et en réexaminant sa place dans le monde, un examen qui n'a pas été des plus heureux, non seulement en raison des difficultés et des souffrances qui apparaissent lorsqu'on risque d'être, ou on est, colonisés, mais aussi en raison de l'alliance avec le nazi-fascisme et du coût payé par les Japonais.

L'*hikikomori* hérite de ce passé, bien qu'il soit par la suite trop souvent enfermé par les savants au sein de l'institution familiale, qui verrait, au Japon comme en Occident, l'évaporation de son père, sa fragilité et sa décadence.

Le troisième chapitre se propose, en conséquence, de donner un aperçu de cette évaporation, en la reliant à la chute des grands récits, chute qui s'est produite dans toutes les sociétés dites post-modernes, marquées par le capitalisme néolibéral. Certains concepts fondamentaux de la psychanalyse y sont présentés, comme le symbolique et le Nom-du-Père, qui, ayant vu leur fin, alimentent toute une symptomatologie - appelée nouveaux symptômes - dont la clinique serait le témoin.

Selon cette interprétation, l'*hikikomori* serait le résultat d'un *plus-maternel*, de l'impossibilité pour le sujet contemporain de trouver une limite : sans père, sans grands récits, il n'y a plus de boussole qui oriente les vies, mais chacun est laissé seul, pour se faire lui-même. C'est le déclin, du côté social, de l'homme public et en même temps du triomphe de l'idéologie du *self-made man*, de celui qui se crée à partir de rien tandis que, du côté de la clinique, les personnalités *borderline*, les états limites, les narcissiques passeraient au premier plan.

Ainsi, après une exposition déclinologique, s'ouvre le quatrième chapitre qui se concentre sur les concepts freudiens et lacaniens les plus importants. Il se veut un retour aux fondements, à la manière dont le sujet - et par conséquent la subjectivité - peut être conçu à partir de cet héritage. En bref, il s'agit d'une exhortation à se souvenir de la signification du structuralisme et de ses enseignements.

En effet, peut-il y avoir une civilisation sans ordre symbolique ? Il est difficile, voire impossible, de répondre affirmativement. Et donc, s'il n'y a pas de civilisation, s'il n'y a pas d'animal parlant sans cet ordre, nous devons aussi élucider son organisation là où beaucoup ne peuvent plus l'observer, sauf en l'observant comme mourant. Ainsi s'écrie-t-on, de droite à gauche, que le sujet hypermoderne se trouve dans un monde sans limites, où tout lui serait potentiellement permis. Pourtant, ce même monde est caractérisé par ce que Lyon a appelé une culture de la surveillance, qui ne peut certainement pas être reconnue, du moins par un œil expert, comme quelque chose de laxiste. Ainsi, le cinquième et dernier chapitre montre, grâce aux études de la sociologie du contrôle, le nouveau visage du père et la planification symbolique qui en résulte : dans celle-ci, les nouveaux symptômes présumés, et avec eux l'*hikikomori*, ne sont plus les représentants d'une clinique du vide, le résultat d'un père absent mais, au contraire, d'une demande incessante de sa part.

## LE JAPON SUR LE CANAPÉ

### La culture de la mère

La réalité sociale en tant que culture doit être pensée, et est pensable, par l'utilisation de signes analogues au langage. Comme dans ce dernier, chaque objet, aussi particulier et unique soit-il, est inconcevable - ou plutôt mal conçu - s'il est pris individuellement, si l'on croit qu'il a une essence propre. L'animal humain, aussi évident qu'il puisse considérer sa vie quotidienne, vit dans un monde imprégné de signifiants, de sorte que ce qui peut être un simple mouvement physique peut être, par exemple, un geste de gentillesse, une expression de passion ou une attitude qui est étrangère au sujet lui-même et, pour cette raison, une cause d'inquiétude et de curiosité. Par conséquent, si nous voulons « comprendre notre monde social et culturel, nous ne devons pas penser à des objets indépendants mais à des structures symboliques, à des systèmes de relations qui, en donnant un sens aux objets et aux actions, créent un univers humain »<sup>9</sup>.

Parmi les deux millions d'espèces connues sur la planète, l'être humain, par sa culture, est le seul à s'être installé dans chaque partie de la Terre<sup>10</sup>, mettant en place ses civilisations avec leurs difficultés respectives. C'est dans le sillage de ces hypothèses que Boas, dans son opposition au déterminisme biologique, a contribué à démanteler le concept de race, créant les bases de ce qui restera dans les mémoires comme l'école de « Culture et Personnalité », où les affiliés de cette orientation visaient à détecter les conditions culturelles « qui influencent la personnalité de ses membres : selon leur postulat, tous les membres d'une « "société" [...] partagent, dès la petite enfance, des expériences qui conduisent à la formation d'une propre personnalité »<sup>11</sup>.

En bref, c'est en prenant en considération la réalité sociale dans laquelle les sujets sont insérés que l'on peut comprendre leur manière d'agir, de penser et d'expérimenter. Cette vérité, en plus de défaire le préjugé ethnocentrique, a conduit beaucoup de gens à conclure et à accepter un relativisme *tout court*, créant autant de préjugés et, par conséquent, d'autres problèmes.

Conscient de cette logique, Bollas tente de réaliser une analyse de l'esprit dit oriental, en évitant une décomposition trop simpliste et naïve du monde. Si un tel esprit existe, pour le psychanalyste britannique, c'est parce qu'il y a des milliers d'années, la culture indo-européenne a connu une scission, qui a donné naissance à deux modes de pensée : un Oriental et un Occidental. La différence

---

<sup>9</sup>Culler J., *In Pursuit of Sings*, in *Daedalus*, Vol. 106, No. 4, 1977, p. 99

<sup>10</sup>Robbins R.H., *Antropologia Culturale*, UTET, Torino, 2009, p. 8

<sup>11</sup>Deliège R., *Antropologia della famiglia e della parentela*, Borla, Roma, 2008, p. 214

entre les deux se voit, par exemple, dans la composition des poèmes, car si les premiers tendent à souligner l'éphémérité de la vie, les moments de la vie, les seconds racontent au contraire la ruse et les intempéries que le héros doit affronter avec courage.

Ainsi, malgré les nombreux échanges que la Chine a eus avec des voyageurs du monde entier, elle a néanmoins conservé, comme d'autres, un isolement, sinon géographique, du moins culturel. Cet isolement n'est donc pas le résultat d'une présomption, ni l'effet des politiques, mais il est lié au fait que les Orientaux pensent fondamentalement différemment des Occidentaux.

Cela serait possible non pas parce qu'il existe différents esprits, bien au contraire, parce qu'il existe différentes parties du même esprit. Le fondement de cette différence, qui peut être présentée comme absolue, reposerait sur l'inclinaison des Orientaux vers l'ordre maternel, contrairement aux Occidentaux qui tendent vers l'ordre paternel.

Le premier ordre concerne les connaissances communiquées au sujet pendant la période où il est un fœtus et un nouveau-né. Ces connaissances permettent de présenter le monde au nouvel arrivant, en lui laissant ses premières traces. La mère, ou celle qui incarne cette fonction, insère l'enfant dans ses relations, l'enseigne à travers ses actions, ses mouvements, ses gestes, permettant au bébé d'assumer les premières formes qui le gouvernent et qui lui permettront d'être parmi les autres.

Ce qui se passe persistera et, du point de vue du développement, fera office de *trait d'union* avec l'ordre paternel, caractérisé par une communication basée sur le langage et donnant la possibilité d'assimiler les lois de la société.

Autrement dit, la pensée orientale est marquée par des formes de relations préverbaux ou non verbales, tandis que la pensée occidentale se caractérise par une préférence pour les expressions verbales pour consacrer soi-même. Ainsi, on constate que « la pensée orientale utilise le langage pour créer des interprétations possibles du signifié et fonctionne de manière implicite plutôt qu'explicite. La pensée occidentale recherche des définitions lucides, explicites et non sujettes à interprétation » [traduction libre]<sup>12</sup>. Les deux systèmes de pensée apparaissent non seulement comme l'inverse l'un de l'autre, mais ils semblent aussi se présenter comme opposés, incompatibles entre eux. L'histoire de l'un est marquée par le caractère transitoire, de la caducité de l'individu ; l'histoire de l'autre met l'accent sur la continuité, la pérennité, où le temps linéaire est vécu non pas tant en termes de moments, mais sur la base des objectifs à atteindre, des entreprises accomplies ou à affronter. En fait, les deux mentalités se manifestent à travers la logique des langues, puisque, comme le rappelle Rygaloff, si d'un côté on peut se référer à des « langues personnelles (ou subjectives), égocentriques, on admettra qu'il existe des langues impersonnelles, et qu'au nombre de celles-ci puissent figurer des

---

<sup>12</sup>Bollas C., *La mente orientale. Psicoanalisi e Cina*, Raffaello Cortina, Milano, 2013, p. 14

langues lococentriques. Le chinois et le japonais pourraient être dans ce cas »<sup>13</sup>. Ces langues identifient toujours le sujet sur la base de la situation, de la relation avec l'autre, alors qu'en Occident, on a tendance à affirmer l'identité, indépendamment du contexte. L'éternité du temps est toujours déclinée et vécue à partir du lieu, qui organise les relations et définit ainsi les différentes identités, qui ont donc une solidité temporaire. Cette caractéristique, rappelle Nakagawa, est extériorisée par la manière dont les deux mentalités analysent les événements historiques. En fait, pour les

Pour les historiens européens, ce sont les individus qui prennent l'initiative d'intervenir dans le cours de l'histoire. Imprégnés de la tradition judéo-chrétienne, ils conçoivent cette intervention sur le modèle, pour ainsi dire, de l'action de l'Elohim, le Dieu qui « a créé les cieux et la terre » et qui dit : « Que la lumière soit ! ». Un événement est donc le résultat d'un acte de volonté. Selon l'analyse de Maruyama, cependant, aucun événement historique au Japon n'est expliqué comme le produit de volontés individuelles ; l'histoire est interprétée, par principe, comme si (a) toutes les choses venaient à l'existence par elles-mêmes (b) en succession (c) avec force. Il appartient à chaque historien de mettre l'accent sur l'un des trois facteurs de la formule ci-dessus<sup>14</sup>. [traduction libre]

La poésie orientale elle-même témoigne souvent de la nature fugace du temps, de l'instant infini et intense, comme le parfum d'une fleur, un pétale qui tombe, la course d'un renard, le visage d'un oiseau. Elle souligne non seulement l'impermanence des choses, mais aussi la manière dont chaque sujet et chaque objet s'inscrit dans un réseau de relations qui les précède et qui, selon toute probabilité, continuera d'exister même après leur disparition.

branches de pin –  
en une seule nuit,  
trente années passées<sup>15</sup>

Così presto è svanito  
il colore dei fiori.  
Lo sguardo nel vuoto  
Vedo passare i giorni

---

<sup>13</sup>Rygaloff A., *Existence, possession, présence* (“être” et “avoir”), in *Cahiers de linguistique d'Asie orientale*, Vol. 1, 1997, p. 13

<sup>14</sup>Nakagawa H., *Introduzione alla cultura giapponese. Saggio di antropologia reciproca*, Bruno Mondadori, Milano, 2006, pp. 21-22

<sup>15</sup>Basho M., *Haikus du temps qui passe. Basho Estampes d'Hokusai*, Seuil, Paris, 2016, p. 100

e questa pioggia cadere senza fine<sup>16</sup>

Les poétiques orientales, et notamment le *Haïku*, semblent marquées par une pensée, une sagesse, qui permet de regarder la vie comme un passage, un phénomène qui existe entre la mort et le non-né.

La différence entre les deux esprits semble se montrer de plus en plus radicale. D'une part, l'épopée occidentale, qui montre l'homme dans sa grandeur : plus ce dernier semble être écrasé par les difficultés, plus il émerge dans sa grandeur, en transmettant toujours quelque chose, un message de son vécu. D'autre part, la littérature orientale est relativement pauvre dans ces histoires, car elle se consacre à la création de formes musicales de mots qui capturent le sujet, qui tentent de l'impliquer dans sa totalité. L'objectif n'est pas de raconter l'histoire elle-même, qui conserve son importance, « mais d'être dans l'esprit du récit : d'expérimenter cette forme particulière. De cette façon, le soi et l'autre, l'individu et le groupe, la région et la nation, un pays et un autre, développent et partagent les mêmes processus mentaux même s'ils diffèrent dans leurs histoires »<sup>17</sup>.

Ce qui est mis en avant, c'est la relation entre l'individu et le collectif, une question qui est très ressentie, comme en témoigne, par exemple, la littérature scientifique en Chine, en Corée et au Japon. Bien que cette question ne soit pas seulement l'apanage de l'Orient, mais qu'elle concerne au contraire toutes les formes de culture - pensons aux diverses études anthropologiques, ou au mouvement antipsychiatrique qui a placé la relation entre la famille et la politique au centre de son discours - l'effort de Bollas, et pas seulement le sien, est de considérer et de démontrer que l'esprit supposé oriental s'est développé précisément pour faire face au conflit entre le sujet et la société, conflit qui se résout par des connexions harmonieuses entre le monde interne et le monde externe.

Lao Tzu fait partie des grands philosophes qui ont le mieux réussi à rapprocher le social de l'ordre maternel, selon les termes du psychanalyste britannique. Il s'efforce d'évoquer - et non de décrire ou de prescrire - ce qu'il appelle le *Dao*, mais ce faisant, il ne peut qu'échouer en apparence, car les mots, les pensées, se présentent comme inadéquats. C'est parce qu'il s'agit d'une réalité inconditionnée qui ne peut être nommée, car si elle pouvait avoir un nom, elle serait un objet et, en tant que telle, une réalité conditionnée et en soi finie.

Mais cela ne doit pas nous tromper, car le discours de Lao Tzu ne se réduit pas à un mysticisme, ou à une pensée magico-religieuse purement spéculative, mais au contraire, il pointe vers des pratiques concrètes qui tentent de relier, ou plutôt, de montrer le lien qui existe entre cosmologie, gouvernement et soin de soi. Toute action qui concerne la subjectivité d'une personne implique toujours la sphère

---

<sup>16</sup>Riccò M., Lagazzi P., *Il muschio e la rugiada. Antologia di poesia giapponese*, Rizzoli, Milano, 1996, p. 59. Si vite qu'elle a disparu /la couleur des fleurs. /Le regard dans le vide/Je vois passer les jours/et cette pluie tombe sans fin

<sup>17</sup>Bollas C., *La mente orientale. Psicoanalisi e Cina*, op. cit., p. 50

politique et vice versa. La présence de l'un implique la présence de l'autre et, en fait, *dao* signifie également « voie qui mène à la réalisation de quelque chose »<sup>18</sup>.

Mais la force de son œuvre réside dans son utilisation du langage malgré son impossibilité à saisir le *Dao*, puisqu'il s'agit d'une non-chose, du processus infini au sein duquel convergent oppositions et contradictions. En d'autres termes, son recours au langage sert à tenter de délimiter une chose qui n'est pas une chose, mais un « « Quelque chose » qui n'a ni début ni fin, « quelque chose » qui échappe à la compréhension humaine. Le langage, dans son utilisation conventionnelle, entrave plutôt que faciliter, soit la communication entre les individus soit la représentation du *Dao*. [...] Le langage substantialise et consacre notre finitude »<sup>19</sup>.

La perspective esquissée vise une réalisation de la subjectivité, de la recherche d'une harmonie à la fois cosmique et sociale, en construisant un « Sage déshumanisé : un homme qui n'aspire pas à la pleine croissance et à la maturité, mais qui régresse au stade de l'enfant qui ne désire ni ne parle et, surtout, qui ne cherche pas à s'affirmer en opposition au Dao »<sup>20</sup>.

Dao che come Dao può essere preso, Eterno Dao non è,  
[poiché] nome che può essere nominato, Nome Eterno non è.  
‘Senza-nome’ è, di Cielo e Terra, avvio,  
‘ha-nome’ quel che dei Diecimila Esseri è Madre.  
Sicché, nella costante cessazione di desio, se Ne contempla il prodigio,  
e nel costante desio se Ne contempla il tratto manifesto.  
Queste due realtà, comune hanno la fonte, ma distinti nomi,  
e insieme le si designano:  
‘Dell’Arcano ancor più Arcano’,  
‘Accesso di ogni Prodigio’<sup>21</sup>

Même si les mots peuvent donc être utilisés pour décrire le chemin parcouru, ils ne peuvent pas décrire l'indicible. Ce dernier est le commencement absolu, c'est ce qui met tout en mouvement et,

---

<sup>18</sup>Tzu L. Andreini A. (a cura di), *Daodejing. Il canone della via e della virtù*, Einaudi, Torino, 2018, p. XXXIV

<sup>19</sup>*Idem* p. XXXII

<sup>20</sup>*Idem* p. XXXIII

<sup>21</sup>*Idem* p. 3 Dao que comme Dao peut être pris, Dao éternel ne l'est pas, / [puisque] le nom qui peut être nommé, le Nom Éternel ne l'est pas. / ‘Sans nom’ est, du Ciel et de la Terre, l'initi commencement, / ‘a-nom’ qui, parmi les dix mille êtres, est la mère. / C'est pourquoi, dans la cessation constante du désir, on En contemple sa merveille, / et dans le désir constant, on En contemple sa caractéristique manifeste. / Ces deux réalités ont une source commune, mais des noms distincts, / et ensemble ils sont désignés : ‘De l'Arcane encore plus arcane’, / ‘Accès à tous les prodiges’ [traduction libre]

« si tu le nommes, cette énigme est “mère” »<sup>22</sup>. Pour emprunter ce chemin, le sujet doit se remémorer la période mythique de son existence où il ne faisait qu'un avec sa mère.

La référence aux théories psychanalytiques devient forte, surtout si l'on fait référence à Winnicott. En partant du constat que l'enfant ne peut exister en tant qu'être à part entière, mais que pour le décrire et l'analyser, il faut toujours le référer à quelqu'un. Un enfant ne peut pas exister de manière autonome, mais il fait toujours partie du rapport avec qui détient la fonction maternelle. De cette façon, Winnicott montre la différence entre la mère en tant qu'objet sexuel, telle que Freud l'a découverte et délimitée, et de la mère-environnement. Ainsi, les concepts de mère-objet et de mère-environnement peuvent être utilisés :

Pour décrire la grande différence qui existe pour l'enfant entre les deux aspects de l'assistance ; c'est-à-dire entre la mère comme objet, propriétaire de l'objet partiel qui peut satisfaire ses besoins urgents, et la mère comme personne qui éloigne l'imprévisible et qui fournit activement l'assistance dans la manipulation et le traitement en général <sup>23</sup>.

Exercer la fonction maternelle implique, donc, aussi d'initier l'enfant au monde des objets, d'entrer en relation avec eux. Et c'est à cette occasion que se crée ce que Bollas appelle l'inconscient réceptif, cet espace mental dans lequel résident ces premières rencontres avec ces objets et leurs désirs et sentiments respectifs. Cela forme la matrice des désirs car cette « connaissance commence avec les origines de notre univers lorsque nous sommes à l'intérieur de la mère et se poursuit plus intensément pendant la première année de vie. Nous serons toujours influencés, en partie, par l'inconscient réceptif, mais pas plus que pendant les premières années, lorsque le soi se forme »<sup>24</sup>.

En cette période et en ce lieu, chaque sujet se trouve dans une indistinction de formes qui façonnent sa réalité. En ce sens, la mère, ou plutôt sa fonction, est à la fois celle qui ne peut être nommée et celle qui trace le chemin. En d'autres termes, c'est la forme qui façonne les choses, les relations entre objets.

C'est à travers le paradigme de l'évolution que le passage de la fonction maternelle à la fonction paternelle est analysée. Cette dernière vient après que l'on est passé, ou plutôt après que l'on a dépassé la phase formative. La politique de Lao Tzu, avec cette lecture psychanalytique, nous invite à donner de l'importance au féminin, nous invite à essayer de regarder ce qui a été, à l'origine des choses.

Chi, pur consapevole della propria mascolinità,

---

<sup>22</sup>Bollas C., *La mente orientale. Psicoanalisi e Cina*, op. cit., p. 81

<sup>23</sup>Winnicott D.W., *Lo sviluppo della capacità di preoccuparsi*, in *Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando, Roma, 1963, p. 92

<sup>24</sup>Bollas C., *La mente orientale. Psicoanalisi e Cina*, op. cit., pp. 85-86

la femminilità custodisce con cura,  
 diventa, di tutto quel che sta sotto il Cielo, la forra.  
 Divenuto la forra di tutto quel che sta sotto il Cielo,  
 l'Eterna Possanza non lo abbandonerà,  
 e a quando era infante farà ritorno.  
 Chi, pur consapevole della propria bianchezza,  
 il nero custodisce con cura,  
 diventa, di tutto quel che sta sotto il Cielo, il modello.  
 Divenuto il modello di tutto quel che sta sotto il Cielo,  
 l'Eterna Possanza non vacillerà,  
 e a ciò che non ha limiti farà ritorno.  
 Chi, pur consapevole della propria purezza,  
 dell'onta custode si fa,  
 diventa, di tutto quel che sta sotto il Cielo, la valle.  
 Divenuto la valle di tutto quel che sta sotto il Cielo,  
 l'Eterna Possanza sempre sarà sufficiente,  
 e alla semplicità del ceppo grezzo farà ritorno.  
 Scalfito e rotto, dal ceppo grezzo utensili verranno,  
 di cui il Saggio s'avvale per farne Alti Funzionari.  
 Eppure, Sommo Intaglio nulla intacca.<sup>25</sup>

L'héritage kleinien<sup>26</sup> insiste beaucoup sur cet aspect. Dans la rigidité du temps de la séance, fixé, suivant l'horloge, le temps organisé et marqué par la loi paternelle à laquelle cette fonction a donné accès, avec plus ou moins de succès, avec plus ou moins de conflit, au sujet, dans cette rigueur temporelle l'analysant est conduit vers l'indéfini, l'indéfini du maternel.

L'operato della Possanza Immensa, al Dao soltanto risponde.

Incerta cosa, e vaga, è il Dao!

Vaga, incerta, sí, ma al Suo interno traspaiono immagini!

Incerta, vaga, sí, ma al Suo interno v'è pur qualcosa!

<sup>25</sup>Tzu L. Andreini A. (a cura di), *Daodejing. Il canone della via e della virtù*, op. cit., p. 75 Qui, tout en étant conscient de sa propre masculinité, / soigneusement garde la féminité, /devient, de tout ce qui est sous le Ciel, le ravin. /Devenu le ravin de tout ce qui est sous le Ciel, /l'Éternelle Puissance ne l'abandonnera pas, / Et il retournera à son enfance. /Qui, bien que conscient de sa blancheur / garde le noir soigneusement, /devient, de tout ce qui est sous le Ciel, le modèle. /Devenu le modèle de tout ce qui est sous le Ciel, /l'Éternelle Puissance ne vacillera pas, / et à ce qui n'a pas de limites il reviendra/ Qui, bien que conscient de sa propre pureté/ de la honte gardienne se fait /devient de tout ce qui est sous le Ciel, la vallée. / Devenu la vallée de tout ce qui est sous le Ciel, / l'Éternelle Puissance sera toujours suffisante, /à la simplicité de la souche brute fera retour. /Entaillé et cassé, de la souche brute outils viendront/ que le Sage utilise pour faire des Hauts Officiers. Et pourtant, Suprême intaille, rien n'affecte

<sup>26</sup> Melanie Klein a été parmi les pionniers de l'application de la psychanalyse enfantine.

Recondita, misteriosa, sí, ma al Suo interno rivela una peculiare realtà,  
e tanto genuina e vera è la Sua realtà che di Sé dà prova.  
Dal dí presente fino all'antichità,  
il Suo nome, mai desueto,  
segna il punto d'avvio [del manifestarsi] della Moltitudine degli Esseri.  
Come so, io, che l'avvio della Moltitudine degli Esseri tale sembianza ebbe?  
Da ciò [che sopra è stato appena espresso]!<sup>27</sup>

Lao Tzu s'adresse à la vie qui a été vécue dans l'ordre maternel, il la souligne pour que l'on puisse voir sa centralité, pour que l'on puisse suivre son chemin. Mais une telle voie n'est généralement pas poursuivie ou continuée et, en suivant le discours de Bollas - qui tente ainsi d'esquisser et d'illustrer l'esprit oriental - on peut soutenir que Confucius le reconnaît. On peut donc dire que si avec le premier philosophe on a la possibilité de pouvoir scruter la réalité inconditionnée, la forme qui définit les relations et les pensées, le second, en revanche, est bien conscient de la fin des illusions de l'enfance, brisées par une loi qui les interdit parce qu'elle pousse le sujet à participer à la vie sociale, à se conformer à ses coutumes. En somme, c'est comme s'il prenait acte de l'éveil œdipien et du conflit qu'il entraîne. Il ne peut s'empêcher de constater que, finalement, la société est régie par des rituels, ceux-ci, organisés par l'ordre paternel, ce dernier prenant le relais du maternel. La solution confucéenne au conflit - ou plutôt, sa stratégie pour éviter qu'il ne se développe - serait alors celle d'une organisation socio-politique basée sur la piété filiale. Avant que le conflit puisse naître, toute une opération se déroule pour que la soumission et le dévouement au père puissent être établis. En d'autres termes, la phase œdipienne conduit le sujet à la subordination à l'autorité paternelle.

Maître You dit : « Un homme qui respecte ses parents et ses aînés sera difficilement amené à défier ses supérieurs. Un homme qui n'a pas tendance à défier les supérieurs n'encouragera jamais la rébellion. Le gentilhomme opère à la racine. Quand la racine est solide, la Voie se révèle. Le respect des parents et des personnes âgées est la racine de l'humanité ».<sup>28</sup>

Conformément à l'esprit de son époque, Confucius se préoccupait avant tout de politique, une politique qui devait mettre en harmonie le cosmos et la société. Pour cette raison, il était essentiel de

---

<sup>27</sup> *Idem*, p. 59 Le travail/l'œuvre du Puissant, ne répond qu'au Dao./Incertain et vague est le Dao !/ Vague, vague, oui, mais en son sein transpirent des images !/ Incertaine, vague, oui, mais à l'intérieur il y a quelque chose !/ Cachée, mystérieuse, oui, mais à l'intérieur elle révèle une réalité particulière,/ et si authentique est Sa réalité qui de Soi fait ses preuves./ Depuis le présent jusqu'à l'antiquité, / Son nom, jamais désuet,/ marque le point de départ [de la manifestation] de la Multitude des Êtres./ Comment puis-je savoir, moi, que le début de la Multitude des Êtres avait une telle apparence?/De cela [ci-dessus vient d'être exprimé]!

<sup>28</sup> Leys S., *I detti di Confucio*, Adelphi, Milano, 2016, p. 37

respecter strictement les rituels. Celui qui gouverne, en effet, doit toujours être capable non seulement de conserver, mais aussi de stimuler les rites et la musique.

L'importance de ce qui caractérise l'esprit oriental, selon Bollas, à savoir l'ordre maternel, se lit avant tout dans les non-dits du philosophe chinois. Cette tendance importante, que l'on retrouve notamment dans le vide en peinture et en architecture, ainsi que dans l'utilisation du silence en musique, est un penchant accentué de la culture chinoise. Ce n'est pas un hasard si Confucius considérait que lorsqu'on arrivait à une réflexion dense et riche, le silence ne pouvait qu'émerger. En effet, celui qui avait réussi à disposer de la vertu absolue, suprême, était peu enclin à parler, à tel point que son meilleur disciple parlait si peu que ceux qui ne le connaissaient pas pouvaient le prendre pour un idiot. Mais ce mutisme, qu'il a appris à atteindre, n'exprime pas un manque d'intérêt pour certains sujets. Au contraire, Confucius « n'a pas nié la réalité de ce qui est au-delà des mots, il a simplement mis en garde contre la stupidité des tentatives de l'atteindre avec des mots. Son silence était une affirmation : il existe un royaume dont on ne peut rien dire »<sup>29</sup>.

Il n'est donc pas surprenant d'apprendre que diverses études socio-psychologiques menées en Chine après la Seconde Guerre mondiale ont montré que les enfants de cette culture ont une phase orale non seulement plus longue mais aussi plus intense, contrairement au complexe d'Œdipe, qui prenait la forme d'une soumission à la figure paternelle plutôt que d'un conflit avec ce dernier<sup>30</sup>. En effet, la littérature chinoise semble être relativement dépourvue du conflit père-fils. Cette absence apparente de thèmes œdipiens ne fait que souligner la façon dont le système moral confucéen dissimule le conflit en faveur de la répression du fils. La politique confucéenne, en effet, interdisait toute forme de manifestation des désirs incestueux, non seulement dans la vie quotidienne mais aussi dans les œuvres littéraires. Ainsi, pour Gu, cette dernière n'a fait que camoufler, déformer et démanteler le complexe d'Œdipe, créant des complexes différents

du père, de la mère, du fils et de la fille. [...] Contrairement aux représentations des cultures judéo-chrétiennes, les thèmes œcuméniques dans la littérature chinoise sont réorganisés selon la dynamique de la moralité confucéenne, qui prend des formes camouflées telles que la demande de piété filiale de la part des parents et l'accomplissement des devoirs liés par les enfants. C'est pourquoi j'affirme que le complexe d'Œdipe a été transformé, dans la culture chinoise, en un « complexe de la piété filiale »<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup>*Idem*, p. 32

<sup>30</sup>Kirsner D., Snyder E., *La psicoanalisi in Cina*, in Akhtar S. (a cura di), *Freud e l'estremo Oriente. Prospettive psicoanalitiche per le popolazioni e le culture di Cina, Giappone e Corea*, O Barra O, Milano, 2017, p. 81

<sup>31</sup>Gu D. M., *Il complesso della pietà filiale: variazioni sul tema di Edipo nella letteratura e nella cultura cinese*, in Akhtar S. (a cura di), *Freud e l'estremo Oriente. Prospettive psicoanalitiche per le popolazioni e le culture di Cina, Giappone e Corea*, op. cit., p. 180

La pensée confucéenne s'est répandue dans toute l'Asie orientale, ce qui permet de voir plus clairement comment l'Orient, tout comme l'Occident, bien que caractérisé par l'institution du paternel, se distingue de ce dernier. Le signe de la différence réside dans le fait que le premier maintient en vie le prestige et l'importance de la forme sur le contenu, du préverbal sur le verbal. Dans l'impossibilité de se souvenir, à cause du refoulement, des axiomes maternels - ses gestes, son rythme, sa sonorité - ceux-ci continuent à vivre dans les subjectivités individuelles et sont rappelés et mis en valeur par la poésie orientale. Avec un langage winnicottien, si « Lao Tzu traite de la vie privée du vrai soi et Confucius de la formation d'un faux soi présumé, nous pouvons voir dans la longue et lente évolution de ces deux philosophies une intégration dans l'esprit oriental de ce qui est profondément privé et émotionnel avec ce qui est social et contrôlé »<sup>32</sup>.

Si cela résulte principalement dans les grandes œuvres, ce trait serait néanmoins présent dans les cultures d'Asie de l'Est, qui dans leur diversité accordent une valeur importante à la dimension non verbale. Autrement dit, ces derniers ont tendance à parler du sujet toujours en relation avec le social, alors que l'Occident s'est concentré sur la transmission des pensées des subjectivités individuelles. La forme d'un côté, le contenu de l'autre.

Le psychanalyste nippon Takeo Doi, à travers l'utilisation du concept d'*amae*, rendra cette différence, cette déclinaison de l'esprit, encore plus explicite. En fait, il examine en détail ce qu'il présente comme le caractère japonais. La diversité absolue de celle-ci - différence non seulement entre l'Est et l'Ouest, mais entre le Japon et le reste du monde - viendrait de la relation mère-enfant. L'*amae* est l'amour passif, comme *ameru* quelqu'un signifie lui donner un amour inconditionnel. Ainsi, l'esprit japonais est amené à se soucier de l'autre, sans qu'on lui demande explicitement de le faire. De ce fait, les psychanalystes japonais ont constaté que cette relation a radicalement prolongé « le mode d'ordre maternel dans la vie quotidienne. Osamu Kitayama et d'autres ont commenté la manière dont cette forme profonde et durable d'être et de relation a repoussé - voire modifié - le conflit œdipien classique qui est un point de référence important pour l'esprit occidental »<sup>33</sup>.

### La psychanalyse en *kimono*

L'ère Meiji marque non seulement la réouverture du Japon au monde, mais aussi son entrée dans la modernité et, avec elle, une grande diffusion des connaissances occidentales. À partir de cette période, en effet, de nombreux Japonais ont été envoyés à l'étranger pour étudier les différentes doctrines afin qu'elles soient connues et assimilées. Dans le cas du ministère de l'éducation, l'objectif était de

---

<sup>32</sup>Bollas C., *La mente orientale. Psicoanalisi e Cina*, op. cit., p. 108

<sup>33</sup>*Idem*, p.173

s'inspirer des différents systèmes européens et américains afin de créer une institution éducative japonaise. Ainsi, parmi les disciplines importées figure la psychologie, qui, à partir de 1867, a été développée principalement comme une théorie de l'éducation. C'est ainsi que le premier cours de psychologie est inauguré à l'université de Tokyo en 1873, dont la chaire est occupée par le philosophe et sociologue Toyama Masakazu. Cependant, celui qui est reconnu comme le fondateur de la psychologie japonaise est Mōri Yujiro, qui avait étudié avec Stanley Hall à Johns Hopkins. En effet, avec la collaboration d'un de ses étudiants, Matsumoto Matatarō, qui avait étudié avec Wundt, a non seulement lancé le premier laboratoire de psychologie expérimentale, mais a également réussi à créer, dans les années 1920, l'Association Psychologique Japonaise.

Toutefois, ce n'est qu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale que la discipline s'est étendue. Avant cela, les échanges culturels ont été longtemps gelés, mais après la Seconde Guerre mondiale, malgré la misère et les grandes souffrances qui frappaient le pays, les intellectuels ont recommencé à se rendre à l'étranger pour se former. En même temps, une reconstruction massive et une refonte des institutions éducatives et universitaires ont commencé, en les fondant sur les principes de la démocratie américaine. Les nouvelles lois sur l'éducation qui prennent forme placent la psychologie de l'enfant, de l'adolescent et de l'éducation à la base de l'enseignement<sup>34</sup>.

Cette nouvelle conception de l'enseignement a accru la demande de psychologues, qui ont donc continué à se spécialiser dans l'éducation et la pédagogie. Cette tendance ne pouvait que s'accroître, puisque parallèlement au fort développement économique, il y a eu le baby-boom. Bien que d'autres branches de la psychologie se développent de plus en plus, comme la psychologie clinique, la lignée éducative persiste et demeure. Pour cela « on peut considérer que l'essor de la profession de psychologue clinicien, et celui de la psychologie clinique en tant que discipline, sont donc intrinsèquement liées à la mise en place du système de conseil scolaire, qui s'est diffusé considérablement entre 1995 et aujourd'hui »<sup>35</sup>.

Mais une figure en particulier a caractérisé la psychologie clinique japonaise, à savoir Kawai Hayao. Outre le fait qu'il ait été professeur à l'université de Kyoto et qu'il ait été nommé en 2002 par le Premier ministre Koizumi Jun'ichirō responsable des affaires culturelles, il était un psychothérapeute qui combinait les pratiques jungiennes avec diverses formes de bouddhisme, avec un succès considérable. Il était très proche de l'écrivain Murakami Haruki, selon ses dires il était le seul à pouvoir vraiment le comprendre : « Nous parlions le même langage. Nous allions sur des registres différents - lui en psychologue, moi en romancier - chercher ce qu'il y a de plus profond dans l'âme humaine »<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup>Fumino Y., *Establishment of new universities and the growth of psychology in postwar Japan*, in *Japanese Psychological Research*, 2005, Vol. 47, No. 2, p. 145

<sup>35</sup>Tajan N., *Génération Hikikomori*, l'Harmattan, Paris, 2017, p. 41

<sup>36</sup> Pons P., *Murakamijoue le jeu de la célébrité*, www.lemond.fr, 9 maggio 2013

Le psychologue japonais a contribué à diffuser l'idée que l'état de conscience et la relation avec l'inconscient des Orientaux sont différents de ceux des Japonais<sup>37</sup>. En effet, le Moi occidental aurait une fonction de coupe, séparant chaque chose, contrairement à le Moi japonais qui « a la force de "contenir" sans "couper" »<sup>38</sup>. Cette opposition s'éclaircirait, selon lui, par l'analyse des rêves, qui permettrait au sujet de se retrouver dans sa propre culture et, donc, de se retrouver dans les mythes et légendes.

Bien que Kawai tire ces conclusions en se référant avant tout à son analyse personnelle, il étend ce discours à tous les Japonais. Il n'est pas surprenant qu'il soit considéré comme l'un des plus importants représentants du *nihonjin-ron*, autrement dit de l'identité japonaise. Pour comprendre comment ce récit fonctionne dans sa théorie et sa thérapie, il suffit de se référer à son premier patient, un garçon de treize ans, qui se trouve dans une situation d'absentéisme scolaire. Lors d'une séance, l'adolescent lui a raconté un rêve qu'il avait fait : « Je marchais dans un champ avec un trèfle qui était plus grand que moi. Ensuite, il y a eu une grande spirale ou un tourbillon de chair. J'ai presque été entraîné à l'intérieur. Je me suis réveillé terrorisé »<sup>39</sup>.

L'interprétation de Kawai présente ce tourbillon qui tend à tout manger, en se régénérant, comme symbolisant l'archétype de la Mère. Ce dernier se retrouverait également, par exemple, dans les figures de la déesse Terre-Mère du Japon, mais, en plus, il représenterait l'impuissance du patient face à sa mère, qui l'absorberait. Kawai est sans perplexité :

Quand j'ai écouté le rêve de ce garçon, j'ai intuitivement reconnu qu'il y avait une constellation de la Grande Mère négative partout au Japon. Non seulement lui, mais tout le Japon - moi y compris, bien sûr - est sous l'influence de la Grande Mère. Je pense que l'une de ses manifestations est la diffusion de l'absentéisme scolaire<sup>40</sup>.

On remarque comment sa théorie vise à déterminer, à prescrire ce qui est japonais et ce qui ne l'est pas. Sa pensée s'avère être un récit qui définit l'identité japonaise, la différenciant de toutes les autres. Il ne fait aucun doute que cette pratique, élaborée à travers des coordonnées qui puisent à la fois dans le jungisme et le bouddhisme, a un effet à la fois sur ceux qui viennent en thérapie et sur ceux qui - par la diffusion de ces discours - sont influencés par eux. Ce n'est pas un hasard, « il s'agit là d'une pratique manipulant la suggestion et faisant appel à des éléments d'ordre religieux en son sein, via protocole [...] et les interprétations »<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup>Kawai H., *Buddhism and the Art of Psychotherapy*, Texas A&M University Press, College Station, 2008, p. 34

<sup>38</sup>*Idem*, p. 21

<sup>39</sup>*Idem*, p. 24

<sup>40</sup>*Idem*, p. 25

<sup>41</sup>Tajan N., *Génération Hikikomori*, op. cit., p. 58

Mais la psychanalyse au Japon n'est pas seulement née sous le signe de la psychologie jungienne. En effet, dès 1907, un livre psychanalytique sur les rêves paraît, écrit par Ishibashi Gaha, tandis qu'en 1912, deux psychologues se réfèrent directement à Freud : Otsuki Kaison, qui illustre la méthode psychanalytique en expliquant comment elle vise, par l'association d'idées, à vérifier les activités psychiques refoulées, et Kimura Hisaichi, qui présente la psychanalyse comme une méthode scientifique qui conduit à la guérison de l'hystérie par l'exploration - semblable à une méthode d'investigation - des pensées, afin de révéler un secret que le sujet a caché. Cependant, malgré la diffusion rapide de la psychanalyse, elle n'est pas pleinement appréciée car, malgré de nombreuses traductions, ces dernières étaient faites si rapidement qu'elles étaient superficielles.

Cette réaction assez rapide des Japonais ne m'étonne pas, parce que, dans la modernisation massive de la civilisation et de l'industrie du pays qui a commencé en 1868, tout s'est passé d'une vitesse formidable, et les intellectuels avaient la fureur de connaître, rien ne leur échappait des nouveautés des sciences occidentales<sup>42</sup>.

Le travail le plus important de cette période a probablement été réalisé par Ueno Yoichi et Kubo Yoshiteru. Tous deux, alors qu'ils étaient à l'université Clark, ont rencontré Stanley Hall et, influencés par son enseignement, ont été attirés par la psychanalyse. Ainsi, de retour au Japon, le premier commence « la première ébauche systématique de la psychanalyse »<sup>43</sup>, tandis que le second, professeur à la Hiroshima Bunri Daigaku, « publie en 1917 un ouvrage sur *La méthode psychanalytique* largement inspiré par l'approche américaine »<sup>44</sup>.

Dès lors, Freud sera cité partout, notamment par les sexologues, qui simplifieront et vulgariseront sa théorie en la présentant comme un pansexualisme. Mais, entre 1929 et 1933, l'attention se porte principalement sur trois personnages.

Diplômé en littérature, Otsuki Kenji, est probablement le psychanalyste le plus audacieux de la première génération du freudisme nippon, publiant et traduisant des ouvrages psychanalytiques. Malheureusement, il n'a jamais réussi à attirer l'attention des psychiatres, en partie à cause des préjugés qu'ils avaient à son égard en tant que littéraire et non en tant que médecin. Les premiers textes se présentent, principalement, comme orientés sur deux axes : celui éducatif, comment corriger les défauts de caractère et travailler sur l'immaturité présumée des sujets japonais, dans le but d'orienter le patient - en d'autres termes, de le conformer à la figure du thérapeute - et de le faire s'identifier à un absolu, comme la Nature, la Mère, le Japon, parce que, ce sont des entités idéales qui

---

<sup>42</sup>*La psychanalyse au Japon. Entretien avec Kosuke Tsuiki*, in *Psychanalyse*, 2006/3, No 7, p. 70.

<sup>43</sup>Okonogi K., *La psicoanalisi in Giappone*, in, Akhtar S. (a cura di), *Freud e l'estremo Oriente. Prospettive psicoanalitiche per le popolazioni e le culture di Cina, Giappone e Corea*, op. cit., p. 21

<sup>44</sup>Claire V., *La psychanalyse selon Ajase*, in, *Ebisu*, No 15, 1997, p. 31

permettent de trouver le vrai soi ; celui religieux, car l'analyste se présente comme un nouveau dieu qui permet de parcourir le chemin qui mène au nirvana<sup>45</sup>.

Yabe Yaekichi est le premier citoyen du Soleil Levant à être non seulement analysé mais aussi à devenir un analyste à part entière pour l'IPA. À l'âge de seize ans, il part aux États-Unis où il étudie la psychologie et, à son retour au Japon lorsque ce-dernier a gagné la guerre contre la Russie, il commence à travailler au ministère des chemins de fer d'État en tant que psychologue.

Pourquoi un psychologue au Ministère des Chemins de fer ? C'est un mystère. On dit qu'il faisait des recherches sur l'efficacité du travail des cheminots, ou sur les troubles psychologiques dus aux accidents ferroviaires. On n'en sait plus rien. Mais un curieux *tyché* a eu lieu au sein de ce Ministère où se trouvait travailler également Kenji Otsuki ! Quel train est passé dans le destin de notre histoire, pour que l'un des deux courants freudiens japonais d'avant-guerre soit né dans le Ministère qui s'occupait du symbole même de la nouvelle industrie du jeune Japon moderne ?<sup>46</sup>

En outre, le ministère lui-même envoie Yabe en Angleterre, où il a l'occasion de commencer une analyse avec Edward Glover et d'assister à des conférences données par Ernest Jones. Mais la durée de son séjour est limitée, ainsi la période d'analyse ne dure pas plus de trois mois, tandis que les conférences auxquelles il a pu assister ne dépassent pas une dizaine. Malgré ces difficultés, et en reconnaissant le caractère exceptionnel du cas, Yabe est admis à l'IPA. Toutefois, cette décision n'est ni un acte de charité ni un geste de pitié. C'est en effet exceptionnel, car dans le peu de temps dont il dispose, l'érudit japonais s'est fait remarquer par sa lucidité, au point que Jones lui-même est impressionné. Yabe a également eu l'occasion de rencontrer Freud personnellement, qui a été ravi de recevoir une traduction de son ouvrage *Au-delà du principe de plaisir* - une œuvre encore trop peu appréciée par son cercle de disciples - traduite par l'un des étudiants de Yabe.

Au cours de la conversation, au père de la psychanalyse est rapporté que « l'idée de la pulsion de mort pouvait se rapprocher [conceptuellement] de la pensée bouddhiste qui enseigne que toute vie était destinée à la mort, et que, par conséquent, cette idée serait facile à comprendre pour les Japonais chez l'enseignement bouddhiste est largement répandu »<sup>47</sup>.

Ainsi, de retour à Tokyo, Yabe a la possibilité de créer la *Japan Psycho-Analytical Society*, à laquelle s'est affilié Otsuki, qui a ensuite été reconnu par l'IPA, créant ainsi le premier courant freudien japonais. Yabe se révèle être un psychanalyste très sérieux, créant une clinique résidentielle dans laquelle il peut accueillir ses patients, auxquels il se consacre tous les jours, y compris le dimanche.

---

<sup>45</sup> *Idem*, p. 33

<sup>46</sup> *La psychanalyse au Japon. Entretien avec Kosuke Tsuiki*, op. cit., p. 72

<sup>47</sup> *Idem*, p. 73

Cela ne suffit pas pour être apprécié et accepté par l'élite, car le premier psychanalyste japonais de l'IPA n'est pas médecin.

Marui Kiyoyasu l'est au contraire. Psychiatre, lors d'un stage à l'université Johns Hopkins, étudiant avec Adolf Meyes, il constate l'influence de la psychanalyse sur la psychiatrie américaine. Pendant ce séjour, il entreprend une analyse avec Paul Federn et, à son retour, en tant que professeur à l'université de Tohoku, il fait de la psychanalyse le point central de ses cours de psychiatrie. Ses étudiants sont ainsi devenus « la première génération de psychiatres japonais à orientation psychanalytique, connus collectivement sous le nom d'école de Tohoku »<sup>48</sup>. Fier d'être le seul véritable scientifique à utiliser la psychanalyse dans son pays, il évite de rejoindre le groupe formé par Yabe et Otsuki, et crée une autre branche locale de l'IPA, la *Sendai Psycho-Analytical Society*. Ces deux institutions, bien qu'étant deux branches de la même association, « sont de couleurs bien différentes : le groupe de Yabe réunit principalement des non-universitaires, alors que celui de Marui rassemble des universitaires, surtout des universitaires médecin »<sup>49</sup>.

Le psychanalyste psychiatre Marui publie des manuels, met en évidence la psychanalyse et montre son importance pour comprendre, de manière efficace, les mécanismes inconscients qui sous-tendent la formation des symptômes, tant psychotiques que névrotiques, mais, ce faisant, il ne se consacre pas à la compréhension de la sexualité de l'inconscient. Sans valoriser cela et en voulant créer une théorie de la psychopathologie, il crée nécessairement un fossé entre cette dernière et ses implications pratiques. En effet, il ne peut qu'utiliser la persuasion lors de ses interprétations, car sans connaître la sexualité de l'inconscient, il ne peut que se trouver impuissant face au transfert et à la résistance des patients. En bref, non seulement la technique s'avère avoir toutes ses limites, mais la théorie s'avère être complètement fausse.

La psychanalyse, dans une version sans doute particulière, s'est répandue et divers intellectuels de l'époque l'ont utilisée comme lentille d'interprétation pour analyser les objets de leur champ de travail. La guerre entre médecins et laïcs, comme partout ailleurs où cette jeune science a été introduite, fait rage et les psychiatres, pour marquer leur différence, contribuent beaucoup à réviser, remodeler et conformer la psychanalyse à la mentalité japonaise présumée. En éliminant les éléments ressentis comme perturbateurs, il sera bouddhisé, ou mieux, nipponisé. Dans ce travail de domestication de la pensée psychanalytique

on ne parle plus de sexualité infantile, ni de pulsion de mort, et encore moins de castration ; l'humanisme bouddhique sera la référence la plus sûre pour servir les intérêts sociaux et politiques dans le champ de la

---

<sup>48</sup>Okonogi K., *La psicoanalisi in Giappone*, in Akhtar S. (a cura di), *Freud e l'estremo Oriente. Prospettive psicoanalitiche per le popolazioni e le culture di Cina, Giappone e Corea*, op. cit., p. 23

<sup>49</sup>*La psychanalyse au Japon. Entretien avec Kosuke Tsuiki*, op. cit., p. 74

santé mentale [...] elle sera vouée à perdre son caractère révolutionnaire ou perturbateur et à s'inscrire dans le mouvement général qui tente de développer une prise en charge des malades en leur demandant d'être responsables et en renforçant le sentiment de dette envers l'autrui.<sup>50</sup>

Dans ce mouvement, les limites de la théorie de Marui deviennent de plus en plus évidentes pour ses disciples, qui le suivent et le soutiennent de moins en moins. Dans la remise en question de sa méthode, un de ses élèves, Kosawa Heisaku, sans abandonner l'esprit d'adoucissement de la science freudienne, a commencé à être pris de plus en plus en considération. L'importance qu'il reçoit est telle que certains le considèrent comme le père de la psychanalyse au Japon, le énième. Si, toutefois, on en vient à l'affirmer, encore une fois, ce n'est pas parce qu'il y a une ignorance générale de ce qui s'est passé et se passe, au contraire, ce qui se passe est évident pour tous. Cette affirmation peut être considérée comme vraie, en fait, non pas parce que l'histoire de la pensée psychanalytique japonaise est omise, mais parce que l'élève de Marui a créé les fondements d'une théorie qui, encore au XXI<sup>e</sup> siècle, est ressentie, même modifiée, comme vivante.

Insatisfait de la théorie et de la pratique qu'on lui avait enseigné jusque-là, Kosawa quitte le pays avec l'intention d'apprendre la méthode psychanalytique sans médiation et se rend à l'Institut psychanalytique de Vienne, où il subit une analyse avec Richard Sterba et une supervision avec Paul Federn. À la même époque, il rencontre Freud, à qui il présente les bases théoriques du complexe qui, pour le psychanalyste japonais, est à la base de la mentalité japonaise, c'est-à-dire le complexe d'Ajax, qui s'oppose à l'occidental œdipien. Contrairement à Yabe, qui a su se mettre au diapason du père de la psychanalyse, la formulation qui lui était désormais exposée ne lui apportait pas un grand intérêt.

À son retour au Japon en 1933, Kosawa quitte définitivement le groupe de Marui et ouvre sa propre clinique à Tokyo, commençant à pratiquer la thérapie psychanalytique telle qu'il l'a développée. Bien que la Seconde Guerre mondiale arrive et avec elle le Pacte Roberto, il poursuit son travail, malgré les difficultés qui se présentent à lui. L'alliance avec l'Allemagne nazie, en effet, mettait la psychanalyse sous un mauvais jour, car il considérait cette « psychothérapie un système dangereux de la pensée juive. Kosawa était sous la surveillance constante d'un service de police spécial. Néanmoins, il a continué à exercer en privé pendant toute la durée de la guerre ». <sup>51</sup>

Avec la fin du conflit, les États-Unis ont littéralement envahi la culture japonaise, influençant radicalement la société et ses institutions, y compris, donc, la psychologie et la psychiatrie. Dans ce grand changement, une génération de psychiatres se crée qui suit l'orientation dynamique

---

<sup>50</sup>Claire V., *La psychanalyse selon Ajax*, op. cit., p. 35

<sup>51</sup>Okonogi K., *La psicoanalisi in Giappone*, in Akhtar S. (a cura di), *Freud e l'estremo Oriente. Prospettive psicoanalitiche per le popolazioni e le culture di Cina, Giappone e Corea*, op. cit., p. 25

américaine<sup>52</sup> et, par conséquent, un grand nombre de sujets demande à Kosawa d'entreprendre une analyse avec lui.

En d'autres mots,

la psychanalyse japonaise est devenue *U.S. Orientated* [...] L'Amérique est alors devenue, pour ainsi dire, un surmoi de notre nation, puis ce sont eux, les Américains, qui ont sauvé l'empereur Hiroito, malgré son évidente responsabilité de la Guerre, et ce en vue de faire du Japon un barrage contre les communistes soutenus par la très menaçante URSS de Staline!<sup>53</sup>.

Cette américanisation ne fait cependant pas perdre la particularité, la reformulation que la psychanalyse avait assumée avant la guerre. Si Freud, désormais, n'est lu qu'à travers les catégories de *l'ego psychology* - qui repose sur l'hypothèse d'une intégration potentielle entre le sujet et une société et « après 1970, à une identité sexuelle, à une différence (folie, marge), à une couleur, à une ethnie »<sup>54</sup> - celles-ci sont utilisées pour donner plus de consistance à la réécriture de la psychanalyse qui avait lieu au Japon. La soudure devient définitivement solide avec la connexion stipulée avec la clinique Menninger, au Kansas, où de nombreux analystes japonais sont allés se former, parmi eux, Doi Takeo, célèbre pour sa formulation et sa diffusion de *l'amae*, le cœur, selon lui, de la mentalité japonaise. En d'autres termes, cette théorisation, popularisée et acclamée au niveau international, est devenue le « chef-d'œuvre de baliverne analytique »<sup>55</sup>.

L'américanisation va de pair avec la reconstruction du Japon, qui demandera à ses professionnels de la santé mentale de réformer l'esprit de ses citoyens, les mêmes qui avaient été éduqués à l'idéologie ultra-nationaliste. De ce fait, la psychanalyse se présente comme un outil utile pour mener à bien cette tâche.

Bien que l'école Kosawa ne soit pas le seul courant psychanalytique présent dans la région, c'est lui qui occupe le devant de la scène. La méthode enseignée est une synthèse de diverses orientations, telles que Reich, Ferenczi, Klein et Anna Freud. Mais ce qui est mis en évidence, c'est « l'importance de la relation mère-enfant, qui entraîne une régression plus rapide chez les patients japonais qu'occidentaux : pour distinguer le problème central des Japonais, il parle du "complexe d'AJase" comme d'une culpabilité préœdipienne prégnante dans les pathologies qu'il rencontre »<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup>Il faut souligner que la psychiatrie au Japon a eu dès le départ des liens forts avec la psychiatrie allemande, tant par son orientation kraepelinienne que par son orientation phénoménologique qui, bien qu'opposée à la nosologie classique, ne coopère pas non plus avec le freudisme.

<sup>53</sup>*La psychanalyse au Japon. Entretien avec Kosuke Tsuiki*, op. cit., p. 78

<sup>54</sup>Roudinesco É., Plon M., *Dictionnaire de la psychanalyse*, Fayard, Paris, 2011, p. 367

<sup>55</sup>*La psychanalyse au Japon. Entretien avec Kosuke Tsuiki*, op. cit., p. 78

<sup>56</sup>Claire V., *La psychanalyse selon Ajase*, op. cit., p. 37

On comprend mieux pourquoi Kosawa est considéré comme le père de la psychanalyse japonaise, notamment pour sa capacité à donner une interprétation originale des conflits psychiques. En outre, il est considéré comme celui qui a réellement donné la possibilité de créer un dialogue entre l'Orient et l'Occident, c'est-à-dire entre la pensée bouddhiste et la pensée judéo-chrétienne. En effet, sans renoncer aux « principes de l'universalisme freudien, il pose les bases d'une recherche comparatiste sur les différences entre la famille japonaise et la famille occidentale, et il propose d'interpréter les mythes de la Grèce antique, tant commentés par Sigmund Freud, à la lumière des légendes bouddhiques »<sup>57</sup>.

Même s'il n'a pas reçu l'intérêt du père de la psychanalyse, un tel récit s'inscrit à juste titre dans les recherches sur la mythologie, que des psychanalystes comme Otto Rank ont menées, renforçant encore plus la thèse freudienne du roman familial. En fait, cette expression indique une construction fantastique que le sujet réalise en modifiant les liens généalogiques de sa propre famille, lui donnant une histoire totalement différente de celle qui est communément racontée. Si donc, avec une telle exposition, l'enfant se débarrasse de sa famille d'origine pour s'affilier à une autre plus conforme à ses désirs, alors que dans le mythe c'est la famille elle-même qui abandonne l'enfant, qui est alors recueilli par une famille adoptive<sup>58</sup>, alors Ajase ne peut que consolider l'argument du père de la psychanalyse. C'est pourquoi Kosawa utilise ce mythe pour définir ce qu'il appelle le complexe d' Ajase, c'est-à-dire la dépendance de l'enfant vis-à-vis de sa mère.

Ce type de lien - dépendance, soumission, discipline, sacrifice - serait à la base de l'organisation familiale japonaise.

L'Édipe du Soleil Levant, Ajase, serait donc différent de celui de l'Occident, car il n'est pas fondé sur le sentiment de culpabilité découlant du parricide, mais au contraire sur la dépendance coupable et hostile que les enfants ressentent envers leur mère.

Les premières années de la vie au Japon sont en effet caractérisées par une grande indulgence envers l'enfant. Souvent, par exemple à cause du travail, le père est éloigné, physiquement absent, et ne peut être présent que par intermittence. C'est la mère qui a généralement tendance à se consacrer entièrement aux soins de l'enfant, créant une symbiose avec lui et, pour le contrôler, évite d'utiliser les punitions pour ne pas entrer en conflit avec lui. Plutôt que d'interdire directement le désir de l'enfant, elle le met en garde, en lui faisant imaginer ce que les autres pourraient dire s'il adoptait ou continuait à adopter une certaine attitude.

---

<sup>57</sup>Roudinesco È., Plon M., *Dictionnaire de la psychanalyse*, op. cit., p. 863

<sup>58</sup>*Idem*, p. 864

« Que dira-t-on ? Tout le monde va rire de toi ! » Cette façon de mettre en cause les risques extérieurs et le regard des tiers souligne implicitement sa solidarité avec l'enfant : ce n'est pas la colère de maman qui est à craindre, ce n'est pas devant elle qu'on risque d'avoir honte, mais devant tous les autres, et d'abord devant le père. [...] À la honte se noue la faute, dans cet éveil du surmoi japonais. Les héritiers de Caïn ne peuvent pas échapper à l'œil de Dieu, moins encore dans l'autre monde que dans celui-ci. Mais au Japon on peut se cacher dans la mort, s'y anéantir tout entier et réparer la faute en y disparaissant.<sup>59</sup>.

Par conséquent, s'il est nécessaire de s'excuser pour une action commise par le petit, ce sera elle, la mère, qui le fera pour lui, en essayant de lui faire reconnaître et se rappeler que c'est elle qui est responsable de ce qui est arrivé, que c'est elle qui a honte. Ce type d'éducation fait en sorte que l'agressivité du sujet trouve peu de possibilités de se décharger sur des objets extérieurs et qu'elle soit, au contraire, retenue et contenue, créant des sentiments de responsabilité et d'anxiété. La culpabilité serait satisfaite, pour l'enfant japonais, sans quitter la relation duelle avec la mère, tout comme la jalousie œdipienne est, dans une large mesure, évitée.

Aux normes éducatives occidentales centrées sur la punition et la séparation, qui placent le sujet devant l'autorité, à la loi castratrice, au père qui sait intervenir en disant ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, les normes éducatives nippones, au contraire, seraient plus délicates : sevrage tardif, contrôle sphinctérien incorporé sans punition ni sanction.

Si ces pratiques n'échappent certainement pas à l'Œdipe, la déclinaison japonaise serait plus douce puisqu'il est immergé dans la symbiose mère-enfant. En Occident

C'est le laxisme œdipien que nous jugeons dangereux, la symbiose avec la mère nous paraît de nature à serrer des liens d'aliénation que nos dogmes individualistes nous font craindre. Notre école de parents culpabilise, la dépendance (captation, castration) et rejette la faute sur la mère possessive et le père abusif. La tendance japonaise est de laisser s'établir une intimité étroite et de culpabiliser l'indépendance (ingratitude, déloyauté) en rejetant la faute sur le fils infidèle et frivole<sup>60</sup>.

Ce paradis que l'enfant partage avec sa mère, et seulement avec elle - ou avec celle qui détient la fonction maternelle - reste gravé, il marque sa jeune psyché, il s'inscrit dans son histoire comme le moment mythique de l'harmonie. Mais aussi tendre que soit l'éducation, elle ne peut manquer de faire vivre au sujet ses moments de frustration, de colère et de désespoir. Et à qui peut-il apporter ses souffrances, ses angoisses, ses peurs si le père n'est pas là, s'il est à l'extérieur ? Évidemment, celui qui, jusqu'à ce moment, lui a toujours donné du temps et de la disponibilité, la mère ou celui qui joue

---

<sup>59</sup>Pinguet M., *L'Oedipejaponais*, in, *Le Débat*, 1983/1 No 23, p. 47

<sup>60</sup>*Idem*, p. 48

ce rôle pour elle. Elle est là, avec sa patience, pour soutenir, traiter et supporter les dispositions de son fils. Elle est l'objet, désigné par la politique culturelle japonaise, sur lequel l'enfant peut toujours compter.

Une fois encore, le contraste avec l'Occident est clair. Ici, en effet, le Surmoi prend forme, selon l'élaboration de Freud, après le conflit que le sujet vit avec le rival, avec celui qui intervient avec ses interdictions et ses punitions pour qu'il quitte le corps maternel. C'est donc lorsque la haine, l'aversion et le ressentiment que l'enfant dirige vers le père sont arrêtés, en revenant au sujet, c'est-à-dire lorsque l'autorité paternelle est introjectée à cause de l'angoisse de castration, que le Surmoi se forme. Au Japon, en revanche, l'enfant doit prendre conscience du ressentiment qu'il dirige vers son objet d'amour, vers l'objet dont il dépend, pour que se forme cette instance punitive<sup>61</sup>. En d'autres termes, ce qui est culturellement délimité comme le masochisme maternel « aura atteint son but en provoquant la naissance du Surmoi et du sentiment de responsabilité. [...]. La fonction du père japonais est celle du regard qui fait honte, mais c'est dans la relation à la mère que l'angoisse de la culpabilité prend toute son acuité »<sup>62</sup>.

Si les processus psychiques sont universels, la manière de les éduquer, c'est-à-dire de les normaliser, change. En partant de cette évidence, peut-on dire que certaines cultures régularisent une passion à tel point qu'elles créent une différence absolue avec les autres cultures ? Si différente qu'il soit impossible de la comprendre autrement qu'en utilisant les catégories conceptuelles qu'elle, et elle seule, produit ? Autrement dit, est-il possible qu'une aire culturelle repose entièrement sur un élément qui peut expliquer toute l'organisation d'une société ?

### De père en mère : l'unicité japonaise

C'est le cas de dire que le psychanalyste Takeo Doi a eu une illumination grâce au choc culturel qu'il a vécu en étudiant la psychiatrie en Amérique, dans ce lieu qui apparaît aux yeux des Japonais, vaincu, plein de richesses et d'innovations technologiques. La vie quotidienne aux États-Unis, en effet, a permis de faire émerger certaines particularités, des différences, de son identité japonaise, augmentant non seulement la compréhension de cette dernière, mais aussi de la discipline psychanalytique en général.

Il a immédiatement remarqué la différence entre ses coutumes et celles des Américains, qui étaient, selon lui, très décontractées. Mais c'est lors d'une visite chez une personne qu'il venait de rencontrer

---

<sup>61</sup>On note à quel point cette description est similaire, voire identique, aux découvertes de Melanie Klein. Ce rappel ne peut que contribuer à alimenter les doutes sur les discours de la différence absolue de la culture orientale ou japonaise quelle qu'elle soit, sans oublier que l'organisation machiste de la prise en charge que je viens de décrire ne se trouve pas seulement dans le pays japonais.

<sup>62</sup>*Idem*, p. 49

qu'il a pu réfléchir de plus près aux pratiques de courtoisie des deux civilisations. Lorsqu'il est arrivé, l'hôte lui a demandé s'il avait faim, dans ce cas, il lui servirait de la glace s'il le souhaitait. Mais Doi, malgré sa faim, a poliment décliné l'offre dans l'espoir qu'elle serait renouvelée, mais à son grand regret, ce ne fut pas le cas. Outre les petits creux qu'il n'a pu étancher, l'incident a permis au chercheur de s'attarder sur les différences culturelles dans le rituel d'accueil : un Japonais ne proposerait jamais à une personne qu'il ne connaît pas de lui demander si elle veut quelque chose ou non, mais la recevrait directement avec ce qu'elle a à offrir.

À une autre occasion, alors qu'il était en compagnie du psychiatre qui le supervisait, ce dernier lui a rendu un service, pour lequel Doi le remercia en s'excusant. Ne comprenant pas pourquoi, c'est-à-dire ne sachant pas que lorsque les Japonais reçoivent une faveur, aussi minime soit-elle, surtout de la part d'un supérieur, ils répondent par une telle formule - impliquant : « Je suis désolé de vous avoir dérangé et merci pour votre temps » - le superviseur lui demanda ce qu'il regrettait, ce qui le mis dans un certain embarras. Ce n'est pas parce que le concept de « remerciement » est absent du dictionnaire nippon, mais parce qu'il est généralement exprimé lorsque l'on est dans une relation de confiance.

Une expression permet d'ailleurs à Doi de s'attarder sur les différences culturelles, à savoir « please help yourself », car bien qu'elle affirme que le sujet peut s'aider lui-même sans hésitation, elle amène le psychanalyste japonais à penser que si quelqu'un ne se sert pas à son propre compte, il n'y aura personne pour le faire à sa place.

Ces différences linguistiques signalent l'existence d'une autre façon de penser et donc d'être au monde et d'entrer en relation avec les autres. Ainsi, l'attention ne pouvait que se porter sur le signifiant *amae* lorsque, après s'être occupé d'une Anglo-Japonaise hystérique, conversant avec sa mère - qui parlait couramment l'anglais et le japonais - sur son éducation, après avoir commencé à parler de l'enfance de sa fille

Soudainement, il passa de l'anglais au japonais en disant clairement : *konokowa amari amaemasendeshita*, « Il n'avait pas une grande tendance à *amaeru* » (en d'autres termes, elle était réservée, elle ne cherchait jamais à « s'attirer les bonnes grâces » des parents, elle ne se comportait jamais de manière enfantine en comptant avec confiance sur leur indulgence). L'épisode montrait la nature unique du terme *amae*, et la signification universelle du phénomène en question<sup>63</sup>.

Interrogée sur les raisons de ce changement de registre linguistique, elle a simplement répondu qu'elle ne connaissait pas de terme correspondant en anglais. S'il semble manquer dans cette langue, Doi s'est rendu compte que d'autres mots faisant référence aux états d'esprit liés à *amae* étaient disponibles en

---

<sup>63</sup>Doi T., *Anatomia della dipendenza. Un'interpretazione del comportamento sociale dei giapponesi*, Raffaello Cortina, Milano, 1991, p. 24

japonais, notant son lien avec *jibun*, c'est-à-dire le soi. Les deux tendent à s'opposer, car un sujet qui a un bon *jibun* est capable de contrôler son *amae*, ce qui n'arrive pas, par exemple, à un schizophrène, qui a le premier sous-développé et le second ingouvernable. Ce n'est pas un hasard si certains « adultes éprouvent des sentiments négatifs envers les *amae*. Ils peuvent vouloir l'interdire ou le punir chez les autres, ou ils peuvent se sentir honteux ou coupables de leur désir d'*amaeru* »<sup>64</sup>.

Il devient important de comprendre à quel moment ce sentiment apparaît dans l'évolution psychologique du sujet et, à cet égard, les indications cliniques ne semblent laisser aucun doute : il s'agit de l'enfance, avant que le complexe d'Œdipe ne puisse s'établir, c'est-à-dire lorsque le premier choix d'objet de l'enfant a lieu, c'est-à-dire la mère.

Si, par contre, elle apparaît au début de la vie, elle ne s'arrête pas là mais tend à perdurer, sous une forme différente, tout au long de la vie. Pour le démontrer, il existe l'adjectif *amai* - doux - qui peut être utilisé pour exprimer certaines relations. Ainsi, si A se comporte de manière *amai* envers B, cela implique qu'il permet à ce dernier d'utiliser sa bienveillance.

Le point crucial pour Doi est que, bien que le phénomène soit présent dans toutes les cultures, aucun terme ne semble le désigner avec autant de précision que le signifiant japonais. Néanmoins, pour lui, cela montrerait, d'une part, à quel point le phénomène est connu des Japonais et, d'autre part, comment « la structure sociale du Japon est configurée de manière à permettre son expression. Cela implique à son tour que l'*amae* est un concept clé pour comprendre à la fois la structure psychologique des Japonais en tant qu'individus et celle de la société japonaise dans son ensemble »<sup>65</sup>.

Se situant donc entre les fondements d'une société, elle ne peut qu'être directement ou indirectement liée à une inégalité de statut et de conditions. C'est le cas du couple *giri* - obligation sociale - et *ninjō* - sentiment affectueux. Les deux ont souvent été décrits comme opposés, faisant partie d'une dichotomie indissoluble, comme le montre l'adage « si je veux être fidèle à l'empereur, je ne peux pas rester dévoué à mon père ». Mais Doi, en tenant compte du rôle joué par l'*amae*, pose la question différemment, montrant une perspective entièrement différente.

Il rappelle, en effet, comment même la relation entre parents est empreinte d'obligations et de contraintes, sans pour autant exclure nécessairement les sentiments amoureux. S'il est vrai, par conséquent, que la nature du *giri* permet au *ninjō* de s'immiscer non rarement comme une simple formalité, une simple façade, il n'est pas moins vrai que dans les relations de devoir, la composante de tendresse peut être présente. Ainsi, il est possible de concevoir ce qui était auparavant une opposition comme une relation entre le contenant - *giri* - et le contenu - *ninjō*. L'argument du psychanalyste japonais résout différemment le dilemme de la loyauté envers l'empereur et de la

---

<sup>64</sup>Okonogi K., *La psicoanalisi in Giappone*, in Akhtar S. (a cura di), *Freud e l'estremo Oriente. Prospettive psicoanalitiche per le popolazioni e le culture di Cina, Giappone e Corea*, op. cit., p. 34

<sup>65</sup>*Idem*, p. 33

dévotion paternelle. Bien que, pour lui, l'idéal est d'essayer d'avoir une relation amicale avec quiconque, mais il est bien conscient de la difficulté, voire de l'impossibilité, d'une telle valeur. Par conséquent, là où beaucoup ont vu une incompatibilité entre *giri* et *ninjō*, il révèle un conflit entre deux types de *giri*. Le cœur de ce conflit ne réside pas dans le fait de devoir choisir l'un et de tourner le dos à l'autre, mais dans le fait que le sujet est contraint de faire ce choix contre sa propre volonté. En résumé, le conflit naît du désir de préserver la sympathie de tous, c'est-à-dire de préserver l'*amae* avec tous. Les deux termes sont donc soudés dans un tel état d'esprit, dans le sens que si l'on met l'accent sur les sentiments affectueux, on ne fait qu'affirmer l'*amae*, alors que si l'on met l'accent sur l'obligation, cela implique « d'évaluer positivement les relations humaines contractées par l'*amae*. On pourrait également remplacer *amae* par le terme plus abstrait de “dépendance” et dire que le *ninjō* encourage la dépendance, tandis que le *giri* lie les êtres humains dans une relation de dépendance »<sup>66</sup>. Si ces concepts permettent de comprendre la manière dont les liens se nouent avec un autre connu du sujet, il reste à définir comment ce dernier se rapporte lorsque l'autre est inconnu, c'est-à-dire *tanin*, terme qui définit celui avec lequel on n'a aucun lien de parenté. Si rien n'empêche la formation d'un tel lien - souvent les époux sont des étrangers avant d'acquérir ce statut - il n'en reste pas moins que, de ce point de vue, plus les sujets se rapprochent du lien parent-enfant, plus celui-ci sera intense. Cette opération permet à Doi de renforcer sa thèse : si l'*amae* est l'affection qui distingue la relation entre un parent et son enfant, il s'ensuit que toutes les relations dans lesquelles elle est présente ont une nature de pseudo-parentalité. En synthèse, la sphère du *ninjō* se constitue à partir du lien avec les parents dans lequel l'*amae* est présent afin que toutes les relations dans lesquelles celui-ci peut subsister, elles donneront vie au *giri* et, ainsi, là où ceux-ci manquent, il sera *tanin*. Mais, le psychanalyste prévient, on ne peut pas toujours profiter de la bonté des autres, c'est pourquoi il existe en japonais l'expression *enryo*, que l'on peut traduire par retenue. En effet, il précise que si « on fait preuve de retenue, c'est précisément pour ne pas abuser (*amaeru*) de la bienveillance d'autrui, de peur d'être considéré comme impertinent et donc de déplaire. On pourrait dire que *enryo* est une forme inverse de *amae* »<sup>67</sup>.

Cette analyse ouvre la porte à une autre dichotomie fondamentale de la réalité japonaise, *uchi* et *soto*, c'est-à-dire intérieur et extérieur. Ce qui aide à orienter et à définir ce qui est l'un et ce qui est l'autre, c'est précisément l'*enryo*, parce que si celui-ci est absent, ou inutile, alors le sujet se trouve dans un réseau de relations internes, comme avec les parents, au contraire s'il doit être présent, ou inévitable, il se déplacera dans un réseau externe. Cette dichotomie ne fixe cependant pas les termes de manière décisive, mais varie en fonction du contexte de référence, étant donné qu'un lien *giri* peut devenir

---

<sup>66</sup> *Idem*, p. 40

<sup>67</sup> *Idem*, p. 43

interne s'il est mis en relation à *tanin*. L'effet de ce système est que l'*enryo* est inutilisé devant les parents, ou avec ceux avec qui on est intime, et est perçu comme inutile en présence d'étrangers. Toutefois, le trait commun observé entre les deux sphères ne doit pas tromper, car si dans le premier cas le comportement fait défaut en raison de la présence de l'*amae*, dans le second cas, il s'agit surtout d'indifférence. Mais le désintéressement demeure tant qu'il n'y a pas de menace de la part de l'autre car, dans ce cas, le Japonais risque d'agir brusquement pour ne pas risquer d'être subjugué. Dans le cas où cette logique, qui selon Doi est typique de la vie nipponne, devait s'avérer inefficace, alors il changerait de méthode : « il faut recourir à d'autres expédients : il faut s'attirer les bonnes grâces (*toriiru*) des autres ou les conquérir (*torikomu*). Ce processus correspond à ce qu'on appelle en psychanalyse l'identification ou l'assimilation [...] Il en ressort que l'identification et l'assimilation sont des mécanismes psychologiques extrêmement familiers à ceux qui évoluent dans la sphère de l'*amae* »<sup>68</sup>.

Ce serait l'un des mécanismes qui a permis au Japon de garder la tête haute face aux puissances occidentales, à savoir sa capacité à embrasser la culture étrangère au point de la consommer et de l'absorber. Il ignore, reste indifférent ou se limite à observer, à scruter, tant qu'il est autorisé à le faire, mais lorsque quelque chose menace de devenir dangereux, il capture la menace potentielle afin de l'assimiler.

Si l'attention, donc, envers l'autre reste aussi constante, elle s'organise en fonction du réseau - *ninjō*, *giri*, *tanin* - dans lequel se trouve le sujet.

L'importance de cette dernière est telle qu'elle peut créer des difficultés d'analyse et des malentendus sur le mode de fonctionnement de la mentalité japonaise. L'exemple le plus célèbre, mais aussi le plus important pour les débats qu'il a suscités, est le livre de Ruth Benedict. Il s'agit d'une recherche anthropologique menée par une érudite exceptionnelle, qui n'était par contre pas une experte de l'Extrême-Orient et, de plus, elle n'avait même pas eu la possibilité de se rendre sur le terrain, pour une raison évidente : la Seconde Guerre mondiale était en cours. Or, c'est précisément à cause de ce conflit que l'anthropologue fut contacté par l'Office of War Information pour rédiger un manuel destiné aux forces américaines qui occuperaient le territoire ennemi. C'est à cette occasion qu'un de ses livres les plus célèbres fut écrit, *Le chrysanthème et le sabre*<sup>69</sup>, dans lequel la société japonaise est décrite comme une culture de la honte et, à ce titre, inférieure aux civilisations qui ont une culture du péché. En d'autres termes, les Japonais sont implicitement présentés comme inférieurs aux Occidentaux, car au pays du Soleil Levant, la honte prime sur la culpabilité, la première consistant à blâmer les autres, tandis que la seconde est une intériorisation des valeurs.

---

<sup>68</sup>Idem, p. 49

<sup>69</sup>Ruth B, *Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese*, Dedalo, Bari, 1993, p. 5

Dans les études d'anthropologie culturelle comparée, la distinction entre les cultures qui se fondent principalement sur le sentiment de honte et les cultures qui se fondent principalement sur la culpabilité a un très grand poids. Une société qui impose à ses membres des modèles éthiques absolus et qui présuppose un développement élevé des consciences individuelles représente, par définition, une culture fondée sur la culpabilité ; cependant, comme aux États-Unis, il peut arriver qu'un de ses membres, En plus de la culpabilité, il souffre aussi d'un sentiment de honte. [...] Par contre, dans une culture qui met principalement l'accent sur le sentiment extérieur, pour dire sur le sentiment de honte, les individus se sentent mortifiés pour des actes qui, à notre avis, devraient au contraire engendrer un sentiment de culpabilité. Le sentiment de mortification peut être très intense et, contrairement à la culpabilité, ne peut pas être atténué par la confession et l'expiation.<sup>70</sup>

Doi critique ouvertement l'étude en question, mais rejoint Benedict sur un point, à savoir la sensibilité psychologique qui caractérise la civilisation qu'elle analyse.

Pour le psychanalyste nippon, cependant, il est absurde de penser que lui, et ceux qui partagent sa culture, sont dépourvus de culpabilité. Ainsi, l'une des erreurs qui conduirait à interpréter le sentiment de culpabilité japonais comme faible est le préjugé occidental qui consiste à le considérer comme quelque chose d'uniquement interne au sujet, alors que ce dernier au Soleil Levant le ressent lorsqu'il pense qu'une de ses actions peut constituer, ou être perçue comme, une trahison envers le groupe auquel il appartient. Bien sûr, le savant souligne que partout et pour tous dans les fondements de la culpabilité il y a la trahison mais, généralement, l'occidental n'en est pas conscient - comme si la métapsychologie freudienne ne se basait que sur ce qui est conscient et non sur l'inconscient. Selon lui, Dieu a pris la place du groupe et lorsque la foi en lui a commencé à faire défaut avec l'avènement de la modernité, la conscience de l'individu a été laissée seule sur son chemin et, pour cette raison, dans ce type de Surmoi, il n'y a que quelques traces de l'idée de trahison.

Contrairement à ce qui a été dit, si nous gardons à l'esprit le fonctionnement des *uchi* et des *soto*, en les reliant aux différents types de relations, le sentiment de culpabilité des Japonais s'exprime, comme s'il pouvait être mesuré, avec une plus grande intensité. En d'autres termes, les Japonais le ressentent avant tout dans les relations qui mettent en jeu *giri*, c'est-à-dire où la trahison peut entraîner une rupture des liens. La preuve en est le *sumanai*, c'est-à-dire les excuses qui sont immédiatement prononcées dès que l'erreur est commise. Ainsi, la version japonaise de la culpabilité révèle « une structure très claire, qui commence par la trahison et se termine par des excuses ; en fait, elle représente le prototype même de la culpabilité et le fait que Bénédict ne l'ait pas remarqué est uniquement imputable à ses préjugés culturels »<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup>Idem, p. 244

<sup>71</sup>Doi T., *Anatomia della dipendenza. Un'interpretazione del comportamento sociale dei giapponesi*, op. cit., p. 54

C'est pourquoi, loin d'être absent ou lacunaire au Japon, il existe au contraire un lien intime entre le sentiment de honte et le sentiment de culpabilité, qui se manifeste par une superposition des deux. De cette façon, la honte ressentie envers l'autre a le même poids et la même valeur que la culpabilité. Doi rappelle, en effet, de ne pas perdre de vue l'importance du groupe auquel on appartient et la difficulté qu'un Japonais peut avoir à agir indépendamment de celui-ci. Au contraire, pour lui, c'est l'Occident qui a oublié la valeur de la honte, étant donné son exaltation de l'indépendance des individus, tandis que celui qui a honte souffre parce qu'il est « frustré dans son désir d'*amae* et exposé au regard des autres, alors que ce qu'il voudrait de toutes ses forces, c'est être en sécurité dans son propre environnement. [Les Japonais] sont beaucoup plus enclins à s'excuser que les Occidentaux, qui devraient appartenir à une culture de la culpabilité »<sup>72</sup>.

La honte est donc, du point de vue de l'évolution, plus ancienne que le refoulé et si le sujet occidental s'attarde sur la culpabilité, c'est pour une question de commodité, car elle lui permet de mettre en scène sa propre force en tant qu'individu. L'affirmation *sumanai* - déclaration d'excuses - est composée d'ailleurs de *nai*, qui implique la forme négative, et de *sumu*, qui signifie terminer. En d'autres termes, au Japon, les excuses ne sont pas seulement présentées pour quelque chose que l'on a fait mais, plus généralement, elles attirent l'attention sur l'incapacité d'une personne à contrôler ses actions. Comme une sorte d'autojustification pour quelque chose qui doit se produire, elle suggère que l'affaire n'est pas faite, que l'erreur ou le manque de respect peut se répéter, et cela comporte un grand élément de honte. Doi, ici aussi, trouve à la base de ces comportements l'*amae*, c'est-à-dire que le sujet a tendance à s'excuser parce qu'il craint de perdre la bienveillance de l'autre.

En somme, pour expliciter ce qui est déjà clair, pour le psychanalyste nippon, le système social japonais est historiquement, mais aussi à l'époque moderne, fondé sur l'idéologie de l'*amae*. Il est donc nécessaire de tirer des conclusions et de définir clairement ce qu'est cet état d'esprit. Le savant japonais rappelle qu'il s'agit d'une émotion et que, en tant que telle, la seule façon de la comprendre est de toujours la relier au contexte dans lequel elle naît, c'est-à-dire qu'il faut tenir compte du sujet et de son environnement. Le terme a la même racine que *amai*, c'est-à-dire doux, et peut être traduit par la dépendance à l'égard de quelqu'un qui est censé être bienveillant<sup>73</sup>. En d'autres termes, il s'agit de la tentative du nourrisson de se rapprocher et de s'attacher à l'autre, de sa tendance à s'accrocher à la mère afin de nier la séparation qui existe entre les deux. Mais peut-être n'y a-t-il rien de mieux que d'utiliser les mots de Doi lui-même, qui la décrit comme « une émotion qui partage la nature d'une pulsion et qui a quelque chose d'instinctif à la base »<sup>74</sup>. Elle est à la fois pulsionnelle et instinctive !

---

<sup>72</sup>Idem, p. 59

<sup>73</sup>Okonogi K., *La psicoanalisi in Giappone*, in Akhtar S. (a cura di), *Freud e l'estremo Oriente. Prospettive psicoanalitiche per le popolazioni e le culture di Cina, Giappone e Corea*, op. cit., p. 30

<sup>74</sup>Doi T., *Anatomia della dipendenza. Un'interpretazione del comportamento sociale dei giapponesi*, op. cit., p. 170

Maintenant, sans faire une critique de ce qu'est la pulsion et de ce qu'est l'instinct, il est intéressant de savoir le moyen par lequel pour lui tout ce qui est l'âme de Yamato, du Japonais, peut être interprété avec la fonction de l'*amae*. Décisive a été pour lui une séance avec l'un de ses patients, un étudiant en droit, qui lui révèle son désir de vouloir dépendre de quelqu'un, comme un enfant dépend de ses parents, mais n'y parvient pas parce que personne ne le lui permet. Pour illustrer cette pensée, il parle de *hohitsu*, c'est-à-dire d'assister. Ce mot, qui n'est plus utilisé dans le Japon d'après-guerre mais qui est présent dans la Constitution Meiji, était réservé à l'empereur et exprimait l'attente qu'il plaçait dans son entourage pour qu'il s'occupe de tout, y compris du gouvernement du pays. Bien qu'étant la plus haute autorité, il dépendait d'eux comme un enfant. Ainsi, le peuple du Soleil Levant a idéalisé l'*amae* à tel point qu'il ne jugeait un monde humain que s'il était dominé par lui. En bref, « c'est celui qui incarne la dépendance infantile dans sa forme la plus pure qui est le plus qualifié pour être au sommet de la société japonaise »<sup>75</sup>.

Ce sentiment présent dans la relation mère-enfant trace donc un chemin qui relie la sphère de l'intime et celle de la politique. Ainsi, si d'un côté elle indique des éléments fondamentalement infantiles - la demande du nourrisson pour la présence de la mère, ou plutôt pour l'objet sein - de l'autre, cette émotion se retrouve envers tout ce qui profite à un sujet. Pour cette raison, Doi est tenté de penser que l'*ama* qui compose l'*amae* peut être identifié avec celui que l'on peut lire dans l'idéogramme du ciel. Si l'interprétation est correcte, cela conduirait à penser que, pour les anciens Japonais, le grand tissu bleu tendu au-dessus de leur tête n'était pas seulement terriblement dangereux, mais avant tout quelque chose de bénéfique. En effet, la déesse du soleil, ainsi que l'ancêtre du Soleil Levant, s'appelle Amaterasu Ōmikami et est présentée dans la mythologie comme extrêmement maternelle. Née du couple primordial Izanagi et Izanami, à la fin de la création de l'univers, étant donné qu'ils prennent la décision de donner naissance à celui qui gouvernerait le monde, le soleil. L'idéologie qui a fondé l'institution dynastique dans l'archipel japonais repose sur la relation inséparable entre la famille régnante et la divinité suprême du panthéon, Amaterasu. Le lien s'est formé lorsque Ninigi, le petit-fils de la déesse, a reçu le mandat d'aller sur terre pour régner alors qu'il n'était encore qu'un nourrisson. Il apporte avec lui les trois trésors sacrés, le miroir, l'épée et le joyau, c'est-à-dire la sagesse, la vaillance et la bienveillance. En d'autres termes, les trois objets divins légitiment le pouvoir politique suprême et symbolisent les différentes sphères sociales - religieuse, guerrière et agricole - qui sont toutes unies dans la personnalité du dynaste. Ainsi, le lignage est consacré en « terre, dans la région dont le nom signifie “face au soleil”, le protagoniste trouve une belle femme, fille d'une

---

<sup>75</sup>Idem, p. 62

divinité locale, qui engendre la descendance d'où surgira, à la troisième génération, le premier dynaste du Japon, Jinmu Tennō »<sup>76</sup>.

Cette argumentation ne peut que renforcer l'hypothèse d'une déclinaison différente de l'esprit, entre l'Occident et l'Orient, où dans la réalité du premier, l'amour serait toujours contaminé par quelque trace de pouvoir, contrairement au second, où il tendrait à tout embrasser, à s'ouvrir à tout, au point d'apparaître, pour Doi, comme « l'apologie de l'*amae* »<sup>77</sup>. Il convient toutefois de noter que cette expression est rarement utilisée pour parler directement de soi, donc à propos de soi-même, mais qu'elle est plutôt utilisée pour parler d'autres personnes, comme un parent parlant à un enfant, une personne âgée à un jeune ou une relation entre individus. Ainsi, bien qu'il soit apparemment centré sur l'enfance, il est également vivant dans les relations entre adultes, si celles-ci sont caractérisées par le même désir de dépendance que celui des enfants.

Ainsi, Doi a d'abord affirmé que la perceptibilité et la reconnaissance de cette émotion était un trait distinctif de la culture japonaise, mais il a ensuite noté qu'elle était présente partout. Comme l'a dit Bollas, bien qu'il ait remarqué et analysé une partie différente de l'esprit, celle-ci reste la même pour tout le monde. Mais pour le psychanalyste japonais, comme pour de nombreux autres chercheurs, il reste « significatif que les Japonais aient un mot qui permette à la conscience d'accéder à l'origine infantile de l'amour »<sup>78</sup>.

L'arrière-plan de cette particularité est toujours l'hypothèse ; contrairement aux Occidentaux qui ont fondé leur civilisation sur l'ordre paternel, les Orientaux ont historiquement été plus enclins à l'ordre maternel et, apparemment, la culture japonaise a radicalisé cette attitude de la manière la plus absolue. Ce serait d'ailleurs pour cette raison que Freud a découvert et fondé ses théories sur le complexe d'Édipe, tandis que Kosawa les a développées en les construisant sur un autre complexe, celui d'Ajase. Son histoire a de nombreuses variantes et elle est bien connue dans le monde bouddhiste, étant donné qu'elle est recueillie dans divers textes sacrés. La version dont s'est inspiré le psychanalyste est rapportée dans *Kanmuryojukyo*, un écrit qui se concentre sur le salut de la mère, ou plus précisément qui raconte la manière dont le Bouddha sauve Idaïke, la mère d'Ajase.

Selon le mythe, dans l'ancien royaume de l'Inde, à Magadha, la reine Idaïke, épouse du roi Bimbashara, craignait de perdre l'amour de son mari car sa beauté se fanait avec le temps. Émue par cette crainte, elle consulta un devin, qui lui dit qu'un sage vivait dans la forêt, qu'il serait mort dans trois ans et que plus tard par réincarnation il serait devenu son fils. Anxieuse et impatiente d'attendre le temps nécessaire, soucieuse uniquement d'atteindre son but le plus rapidement possible, elle se

---

<sup>76</sup>Sullivan L. E. (a cura di), *Grandi religioni e culture nell'Estremo Oriente. Giappone*, Jaca Book, Milano, 2006, p. 25

<sup>77</sup>Doi T., *Anatomia della dipendenza. Un'interpretazione del comportamento sociale dei giapponesi*, op. cit., p. 81

<sup>78</sup>Okonogi K., *La psicoanalisi in Giappone*, in Akhtar S. (a cura di), *Freud e l'estremo Oriente. Prospettive psicoanalitiche per le popolazioni e le culture di Cina, Giappone e Corea*, op. cit., p. 32

rend chez cette personne avant même d'être enceinte et la tue. Mais en mourant, avant de quitter cette vie, il maudit la femme, prédisant qu'après s'être réincarné en son fils, il tuerait le roi. À ce moment précis, la reine Idaike tombe enceinte et « Ajase, avant même de naître, avait déjà été tué par l'égoïsme de sa mère »<sup>79</sup> Dès lors, elle commença à subir la colère de l'homme qu'elle portait dans son ventre et décida d'accoucher de son fils au sommet d'une haute tour afin de le tuer en le jetant dans l'abîme.

Mais le petit enfant parvient à survivre à la chute et, se cassant le petit doigt sur le coup, il est appelé le prince du doigt cassé, en fait Ajase, où en sanskrit Ajatasaru signifie aussi le ressentiment parental<sup>80</sup>. Pourtant, malgré ce que l'on peut penser, son enfance n'a pas été terrible, au contraire, elle est marquée par le bonheur, allant jusqu'à idéaliser sa mère, jusqu'à quand il croise Daibadatta, l'ennemi de Bouddha, qui lui révèle comment, dès sa naissance, sa mère avait essayé de le tuer et, s'il voulait une preuve, il pouvait réfléchir à la façon dont son doigt avait été cassé. La douleur et la déception d'apprendre la vérité sur sa mère étaient si intenses qu'il voulait lui rendre la pareille et la tuer. Au moment où il est sur le point de la tuer, le prince est envahi par la culpabilité, développant une grave maladie de peau qui se remplit de plaies suppurantes. Son apparence est devenue si repoussante qu'il est devenu un repoussoir pour les autres. Toute relation est devenue impossible pour lui. Personne n'osait l'approcher, personne sauf la reine, sa mère. Mais malgré sa présence et les soins qu'elle lui prodiguait, le prince ne parvient pas à guérir, à retrouver son équilibre. Au contraire, Ajase répondit à plusieurs reprises aux soins de sa mère en essayant de la tuer à nouveau. Alors, cherchant à se réconcilier par tous les moyens, Idaike part à la recherche de Bouddha, lui racontant ses afflictions. Après avoir écouté ce qu'elle avait à dire, le Bouddha, en lui répondant, la plonge dans un énorme conflit intérieur mais, à sa fin, après des années de souffrance, non seulement elle, mais aussi Ajase retrouvent l'harmonie. La fin de la longue épreuve a apporté la stabilité et la santé, ce qui a permis au prince non seulement de régner, mais d'être un souverain respecté par beaucoup.

Dans une autre version, également présentée par Kosawa, Ajase, après avoir rencontré Daibadatta, enferme son père en prison et lorsqu'il découvre que sa mère apporte secrètement de la nourriture à son mari, il décide de la tuer mais il est arrêté par le ministre Gakko et le médecin Jivaka. Après cette scène, il fit enfermer sa mère et tuer son père pour pouvoir devenir roi. Mais au fil du temps, il éprouve un sentiment de culpabilité, le conduisant à développer cette grave maladie. Dans cette version, ce n'est pas la mère, mais Ajase lui-même qui va parler au Bouddha, après avoir entendu la voix de son père, revenu d'entre les morts, lui conseiller de venir le voir.

Dans les deux versions, le mythe dépeint les sentiments contradictoires qu'éprouve une mère, plus ou moins inconsciemment. En effet, d'une part, elle souhaite avoir un enfant pour pouvoir le donner à

---

<sup>79</sup> *Idem*, p. 35

<sup>80</sup> Roudinesco È., Plon M., *Dictionnaire de la psychanalyse*, op. cit., p. 865

son mari, pour qu'il conserve son amour pour elle, pour qu'il puisse protéger son statut de reine. Mais étant donné qu'il a dû commettre un meurtre pour atteindre ce but, il projette sur l'enfant une imagination persécutrice, le haïssant et le craignant au point de le tuer dès sa naissance. Par conséquent, cette logique fait naître chez l'enfant le ressentiment parental et, donc, des pulsions matricides. En d'autres termes, Ajase fait l'expérience de ce que le bouddhisme appelle *mishon*, une rage envers la naissance.

L'argument, présenté de cette manière, permet à Kosawa de le comparer au complexe d'Œdipe. Ainsi, ce dernier, qui naît de l'amour que le fils éprouve pour sa mère, entre en conflit avec son père, tandis que le complexe d'Ajase, en revanche, se concentre sur les fondements de la vie, c'est-à-dire les origines. Le meurtre que le fils commet contre le père se produit, dans ce cas, à cause de l'angoisse que subit la mère Idaike et à cause des actes qu'elle accomplit pour donner naissance à l'enfant. Du point de vue de l'évolution, le psychanalyste japonais peut affirmer que si « Œdipe tue le père, Ajase essaie même de tuer la mère. Même si le père est tué, la source primaire de la vie demeure. Mais que se passe-t-il si la mère est tuée ? La question fondamentale sur la vie est-elle une réponse à la source primaire de la vie ? »<sup>81</sup>.

Le travail culturaliste de Kosawa consiste donc à montrer comment, contrairement aux Occidentaux qui éprouvent un désir incestueux et parricide, les Japonais se concentrent sur le matricide et la haine parentale. Cette affirmation lui permet également de distinguer deux types de culpabilité, l'une appelée peur du châtement, l'autre repentance.

L'exemple que propose le psychanalyste pour comprendre ce qui distingue les premiers des seconds est très simple : lorsqu'un enfant fait quelque chose d'interdit ou de mal, il éprouve de la culpabilité par peur de la punition. Toutefois, il est possible de le vivre différemment, par exemple lorsque l'enfant, craignant d'être puni pour ce qu'il a fait, est pardonné. C'est ce qu'Ajase aurait ressenti lorsqu'il est tombé malade, c'est-à-dire un remords sincère d'avoir essayé de tuer sa mère, même si c'est elle qui a essayé de l'assassiner.

La punition et la repentance lui permettent également de différencier la mentalité religieuse, mentalité qui lui permettrait de mieux comprendre la différence entre les deux complexes et, par conséquent, de délimiter une mentalité japonaise. Si les études freudiennes mettent en évidence, avec Œdipe, une croyance fondée sur la peur et l'obéissance, Kosawa se demande si cela ne peut jamais être valable pour tous et partout. En d'autres mots,

---

<sup>81</sup>Kosawa H., *Il complesso di Ajase: due tipi di sensi di colpa*, in Akhtar S. (a cura di), *Freud e l'estremo Oriente. Prospettive psicoanalitiche per le popolazioni e le culture di Cina, Giappone e Corea*, op. cit., p. 104

la religion née de la culpabilité infantile est-elle unique et universelle? Je suis obligé de dire qu'il existe d'autres types de religion. Ce qui a émergé de la culpabilité infantile est un « désir ou un besoin religieux sans illumination spirituelle » et non un état mental religieux parfait, bien enraciné. Mais alors, qu'est-ce qu'un état d'esprit religieux ? Je dois dire qu'il représente une situation par laquelle un enfant développe pour la première fois une culpabilité, après que ses tendances meurtrières ont été « fusionnées et dissoutes » par l'abnégation du parent.<sup>82</sup>.

Avec cette méthodologie, c'est-à-dire à travers les catégories occidentales de la psychanalyse, le psychanalyste japonais parvient à identifier le prototype de la mentalité japonaise, c'est-à-dire l'expérience de la relation mère-enfant tirée du récit d'AJase, du moins telle qu'elle est présentée dans les deux versions rapportées.

La pensée de Kosawa est surtout héritée et poursuivie par Okonogi Keigo, qui voit dans le mythe d'AJase une expérience que tous les Japonais partagent sur le chemin de la maturité. Le complexe, en effet, met en évidence le sentiment d'union que le nouveau-né ressent avec sa mère et la dépendance - ou *amae* - qu'il éprouve envers elle. Cependant, lorsque l'enfant commence à se rendre compte que la personne qui s'occupe de lui est différente, qu'il est un corps distinct de celui de sa mère, l'illusion de ne faire qu'un avec elle s'effondre. Il se rend compte qu'il n'est pas tout pour elle, qu'il n'est pas le seul mais qu'il y a un tiers, un autre centre d'intérêt. En d'autres termes, il est obligé d'admettre que cette personne ne vit pas seulement pour lui. C'est pourquoi cette phase de développement est caractérisée par un fort ressentiment à l'égard de la figure maternelle. AJase se rend compte que sa mère aime une autre personne, son mari, le roi. Ce n'est que lorsque le fils constate qu'il a été pardonné par sa mère pour la haine et la violence qu'elle lui a infligées que la croissance peut se poursuivre de manière tout à fait harmonieuse. Une reconnaissance mutuelle de la culpabilité doit donc avoir lieu entre les deux, afin de créer la transition du ressentiment au pardon.

Il est nécessaire d'aller au-delà de l'attaque et de la vengeance, mais sans stagner dans un sentiment de culpabilité marqué par la soumission de la peur, afin de pouvoir entrer dans un état de pénitence. Une telle logique serait un état psychologique commun à tous les membres de la culture japonaise. Le complexe d'AJase, en effet, agirait comme un principe de régulation sociale sous la « forme du principe maternel de pardonner et d'être pardonné, diamétralement opposé au principe paternel occidental qui punit le péché et incite le pécheur à se racheter »<sup>83</sup>.

En bref, en présentant les arguments de cette manière, il semblerait que Freud n'ait pas reconnu le travail de Kosawa comme étant scientifique parce que, d'un point de vue culturel, il était trop éloigné de son monde pour lui apparaître non pas comme quelque chose d'étranger à devoir comprendre, mais

---

<sup>82</sup> *Idem*, p. 99

<sup>83</sup> Okonogi K., *Il mito di Ajase e la famiglia giapponese*, Spirali, Milano, 1986, p. 54

comme quelque chose de mal fondé. C'est donc la société fondée sur l'ordre paternel, sur la punition, sur la castration, fondée sur l'angoisse de castration et la culpabilité qui a empêché le psychanalyste viennois de pouvoir apprécier ce qui lui était présenté de l'Extrême-Orient.

D'autre part, Okonogi souligne que dans les sociétés occidentales, une fois que le crime est commis, une fois que la loi est enfreinte, on est confronté à la toute-puissance du père, à sa punition. Pour lui, là où cette organisation est en vigueur, une fois que le péché est commis, on reste un pécheur. Dans Œdipe, le destin est déterministe et le salut ne dépend de personne. Au moment où la transgression est commise, il n'y a pas de retour en arrière possible, mais une punition permanente.

Rien de tout cela ne se produirait au Japon, où la réalité est fondée sur le principe maternel. Ici, selon le psychanalyste nippon, là où il y a un péché, il peut y avoir une absolution. En fait, Ajase et Idaike ont tous deux la force de se pardonner l'un l'autre. Ils ont la possibilité d'être sauvés des erreurs qu'ils ont commises, ils ont la possibilité de devenir des sujets aimables. Dans une partie du monde, il y a la peur, l'obéissance et le pessimisme, tandis que dans une autre partie, il y a la repentance, le pardon et l'optimisme. Entre le Christ et Shakyamuni, le Bouddha, il y a une incompatibilité absolue.

Dans le mythe d'Ajase, la mère et le fils ayant fait amende honorable au cours de leur souffrance, le Bouddha leur a donné les conditions du pardon, du pardon comme éveil. Il n'a pas pris leurs péchés sur lui

Comme l'a fait le Christ dans la crucifixion, en rétablissant ainsi le péché. De plus, il n'exerça pas le pouvoir absolu de pardonner le péché en tant que déité tout-puissante. La seule chose que Shakyamuni put faire fut d'éveiller en Ajase et dans sa mère la conscience que ceux qui semblaient être leurs péchés étaient étroitement liés à sa passion. À travers la nouvelle conscience de cette cause commune [...] ils se seraient ensuite rendus compte qu'ils étaient unis dans une relation réciproque.<sup>84</sup>

La version culturaliste oppose le Japon et l'Occident, comme s'il n'existait qu'un seul modèle social, uniforme sur tout le territoire. Le complexe d'Ajase est présenté comme le fondement du sentiment d'unité des Japonais, contrairement au complexe d'Œdipe, qui impliquerait l'individualisme et conduirait ainsi à la réification du péché, de l'erreur et de la transgression. Le premier donne la possibilité d'une unité, le second dresse les uns contre les autres. L'Ajase est la réciprocité qui permet au sujet de mûrir psychologiquement, de passer du ressentiment à la culpabilité et, grâce au pardon, d'arriver au repentir. La réciprocité apparaît donc comme l'un des facteurs nécessaires à la constitution de la psychologie japonaise. Par conséquent, les Japonais, inconsciemment, s'attendent toujours que ce qu'ils font envers les autres soit réciproque. Exactement comme un nourrisson avec sa mère, où

---

<sup>84</sup>*Idem*, p. 59

d'une part le premier saisit les expressions visuelles du soignant, d'autre part, le second scrute les désirs du nourrisson à partir de ses mouvements.

Ainsi, grâce à ce système, Okonogi présente ses compatriotes comme s'ils étaient toujours dans un état tantôt fils, tantôt mère, perpétuellement attentifs aux perceptions non verbales, aux pensées des autres et agissant en tenant compte du point de vue de l'autre. Un Japonais veut toujours se réjouir du sentiment d'unité qui découle du plaisir de partager. Un exemple devrait permettre d'élucider le fonctionnement de l'esprit oriental - ou plutôt, dans ce cas, de l'esprit japonais - et démontrer une fois de plus la grande différence avec l'esprit occidental, c'est-à-dire boire en compagnie. En Occident, apparemment, on boit en groupe par courtoisie.

Il est normal que celui qui boit offre un verre à l'autre. Mais, lorsque les Japonais boivent ensemble, ils le font pour profiter du sentiment d'unité ou de réciprocité que procure le fait de s'offrir un verre. Le fait de se voir boire et se détendre renforce la compréhension et la communication tacites. Les gens avouent leurs rancunes et, en buvant ensemble, se pardonnent sans le dire. [Tel] accord ne vient pas d'une seule partie, mais consiste à se mettre à la place de l'autre. Pour les Japonais, l'unité avec son voisin n'est pas une illusion, mais une réalité psychologique vécue au quotidien<sup>85</sup>.

De cette compréhension constante découle le masochisme qui caractériserait la culture du Soleil Levant, puisqu'il consiste en l'impossibilité pour le sujet de se trouver complètement en dehors du sens de l'unité et de la réciprocité. La dévotion et le dévouement au travail sont, restant dans cette analyse, le résultat du sentiment d'unité. Si toutefois on observe le phénomène de manière négative, ce ne sera qu'un ethnocentrisme, si l'on suit la lecture du psychanalyste, en perdant de vue combien il soude les liens, nourrit le désir de s'engager avec l'autre.

Celle qui incarne et représente bien la dynamique du masochisme en question est, une fois encore, la mère. Pour être perçue et ressentie comme une personne sur laquelle on peut compter, elle a tendance à se renier et à donner la priorité aux demandes qu'elle reçoit, à tel point qu'elle s'en veut si elle néglige ou ne répond pas aux attentes. Ainsi, compte tenu des changements radicaux intervenus depuis la Seconde Guerre mondiale, de nombreux schémas ont changé ou disparu, mais la personnalité masochiste reste la base des liens japonais, comme le prouve la maternité. En effet, Okonogi précise que « les mères elles-mêmes réagissent non pas en imposant leurs droits en tant que femmes, mais en se reprochant leurs manquements en tant que mères. C'est en fait cet égocentrisme qui empêche de justesse la famille japonaise de s'effondrer »<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup>*Idem*, p. 73

<sup>86</sup>*Idem*, p. 77

Le complexe d'Ajase sert de schéma d'interprétation. Si la mère masochiste évoque l'idée de tout sacrifier pour donner son attention à son fils et à son mari, cette impression lui permet d'avoir un contrôle sur eux. Le fils et le mari, se percevant comme responsables de ses privations, portent un fort sentiment de culpabilité qui les pousse à lui obéir.

Et si par contre, malgré tous les efforts de la mère-épouse, le fils-mari ne se comporte pas de cette façon ? Dans ce cas, celui qui « ne se sent pas coupable malgré la pression, ou ignore les remords et continue à se comporter de manière égoïste, est catalogué comme un ingrat qui ne comprend pas les « sentiments humains »<sup>87</sup>. Voilà tout.

De toute façon, produits par le même complexe, les patrons, les enseignants, etc., jouent mieux leur rôle lorsqu'ils parviennent à éveiller des remords dans le cœur de leurs subordonnés, ce qui leur permettrait d'exercer un contrôle plus efficace. Se montrant magnanimes et généreux, sans faire semblant d'avoir des récompenses, ils génèrent des sentiments de culpabilité, qui visent à obtenir à la fois obéissance et respect. Le masochisme japonais se caractérise donc par sa capacité à faire ressentir au sujet un sentiment d'unité avec l'autre, au point de se sentir à sa place et, pour cette raison, de le pousser à l'altruisme. Ainsi, dans le cas où la gentillesse n'est pas réciproque, il encadrera un tel comportement comme un *amae* égoïste et le pardonnera, attendant que l'autre se repente et fasse enfin preuve de gratitude.

L'analyse est sous-tendue par le phénomène de l'*amae*, la tendre dépendance d'un enfant envers sa mère, ses parents et les autres en général.

Mais alors, sur la base de cette différence radicale, quel type de société serait la société nippone ? Nakane Chie est précis : la structure est exceptionnelle, voire unique, car elle est basée sur le principe de la verticalité, s'écartant pour cette raison à la fois de l'organisation sociale en classe et en caste.

En fait, abstraitement, les relations peuvent être classées comme verticales ou horizontales. En prenant un groupe comme point de référence, les premiers sont observés lorsque les membres ont des attributs différents, tandis que les seconds les ont en commun.

Définissant l'« attribut » comme un trait caractéristique du sujet et la « structure » comme ce qui régit et définit une base commune, il soutient que la conscience japonaise dépend davantage de la seconde que de la première. Cela se voit, par exemple, dans le comportement des Japonais qui ont tendance, lorsqu'ils se présentent, à mettre en avant la position qu'ils occupent dans une institution, pour la valoriser, plutôt que leur activité professionnelle. Cette logique renforce le sentiment d'unité institutionnelle, comme l'atteste le terme *kaisha*. Si la traduction littérale est entreprise, le sens à attribuer est plutôt « notre entreprise ». L'essence de cette conscience s'exprime dans le concept de *ie*, c'est-à-dire famille, ou plutôt de groupe résidentiel, de société de gestion. Autrement dit, « *ie* est

---

<sup>87</sup>*Idem*, p. 79

un groupe social basé sur un contexte résidentiel établi, et souvent sur une organisation de gestion. Ce qu'il faut souligner, c'est que les relations humaines au sein de ce groupe familial sont considérées comme plus importantes que toute autre relation »<sup>88</sup>.

Plus que la famille elle-même, c'est le système familial et, à ce titre, il se reproduit dans divers lieux, comme dans les entreprises, où les employés sont considérés comme appartenant à la même famille et où l'entrepreneur est le patron. Par conséquent, la société japonaise est principalement composée d'éléments hétérogènes, qui sont unis - explique-t-elle - par un ordre vertical, qui se renforce à chaque fois parce que les membres de ce milieu social sont toujours enclins à exprimer leur différence. La dynamique illustrée par l'anthropologue s'apparente à un circuit autoalimenté : les différences sont réunies par le principe vertical et, à son tour, ce principe est renforcé car il conduit à la reproduction des différences. De cette façon, même ceux qui ont le même rôle, la même qualification, au sein d'un groupe seront distincts, positionnés sur une échelle indiquant supérieur et subordonné. L'âge, l'année de recrutement, le temps passé dans le groupe et ainsi de suite, il y aura toujours de quoi alimenter et reproduire la hiérarchie. En fait, un

Les Japonais pensent que le monde est clairement divisé en trois catégories : *senpai* (senior), *kōhai* (junior) et *dōryō*. *Dōryō*, qui signifie « collègues », désigne uniquement ceux qui appartiennent au même niveau de l'échelle hiérarchique, et non pas tous ceux qui accomplissent les mêmes tâches dans le même bureau ou le même département d'usine. Même parmi les *dōryō*, les différences d'âge et l'année d'embauche, d'obtention du diplôme ou du baccalauréat contribuent à déterminer la conscience d'être *senpai* ou *kōhai*. Dans d'autres sociétés, ces trois catégories seraient regroupées sous la dénomination unique de « collègues »<sup>89</sup>.

En résumé, on peut considérer que le mérite est principalement pris en compte dans les sociétés occidentales, tandis que dans les sociétés japonaises, l'accent est mis sur l'ancienneté. Contrairement au premier système, qui nécessite un contrôle permanent des individus, la hiérarchie nipponne, une fois établie, fonctionne automatiquement sans changer en fonction des situations. Sauf événement exceptionnel, tel qu'un événement traumatique qui bouleverse l'ordre, un supérieur reste un supérieur en toutes circonstances. Ainsi, la position hiérarchique d'un employé, par exemple, est certes définie par ses compétences et ses études mais, une fois qu'il a rejoint l'équipe, sa date d'entrée, sa fidélité vont prendre de plus en plus d'importance et, dans une large mesure, c'est ce dernier point qui a le plus de poids pour l'avancement de la carrière. Il va sans dire qu'il ne s'agit pas d'une norme

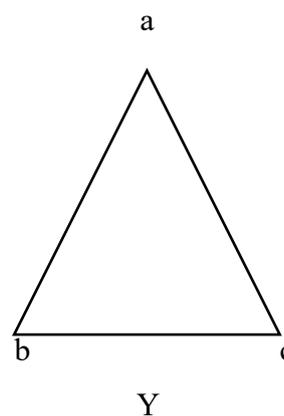
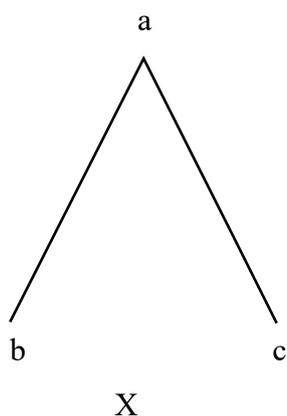
---

<sup>88</sup>Nakane C., *La société japonaise*, Raffaello Cortina, Milano, 1992, p. 18

<sup>89</sup>*Idem*, pp.45-46

juridique, mais d'une coutume, à tel point qu'elle est évidente pour les travailleurs. Au contraire, la conscience de cette pratique, à savoir que l'ancienneté peut avoir une valeur plus élevée que le diplôme, incite l'individu à occuper des postes même si ceux-ci ne relèvent pas de ses compétences. En bref, l'estime de soi de l'individu est souvent minime car il ne compte pas ou peu.

La place que chaque personne occupe dans le groupe est si importante qu'elle affecte toute la vie du Japonais. En fait, dans la vie de tous les jours, il serait même impossible d'avoir un dialogue - à moins de vouloir être considéré comme irrespectueux, grossier ou non-conformiste - sans tenir compte de la différence de rang qui sépare les uns des autres. Les formes d'expressions utilisées avec un supérieur ne peuvent être confondues et utilisées dans une conversation avec un inférieur. Ce n'est pas un hasard si, lorsque des étrangers se rencontrent, il est de bon ton d'échanger des *meishi*, cartes de visite, afin de pouvoir comprendre le titre, la position et l'institution de la personne avec qui on a affaire. Bien sûr, la culture occidentale possède également différents codes de communication, tant informels que formels, mais au Soleil Levant, afin de faire face à tout contexte, ceux-ci sont beaucoup plus élaborés. Par conséquent, l'opinion déclarée est toujours conditionnée par le type de groupe et de rôle, de la reconnaissance que la personne a envers l'équipe. C'est donc le principe de verticalité qui ordonne les différentes tâches et, « ceci parce que, dès le départ, un nouveau salarié n'est pas embauché pour effectuer une tâche spécifique, mais pour le type de travail que l'entreprise lui confie. La pratique normale est qu'un employé effectue plusieurs tâches différentes les unes après les autres»<sup>90</sup>.



S'il est vrai que l'ordre social japonais produit des différences continues, créant sans cesse un *senpai*, un *kōhai* et un *dōryō*, il est également vrai qu'il détermine des liens durables entre le supérieur et le subordonné. Pour expliquer cela, Nakane désigne deux types de systèmes sociaux, vertical et

---

<sup>90</sup>*Idem*, p. 61

horizontal, à savoir X et Y, dont a, b, c sont les membres. On peut voir que dans la première figure, la base peut être lue comme manquante, ou très fragile, ce qui implique que le lien b-c est très faible par rapport à a-b ou a-c. Autrement dit, il n'est pas indispensable que chacun ait un attribut commun qui constitue le fondement du groupe, car ce dernier repose sur la relation que les individus entretiennent avec a, qui est le point crucial. Au contraire, dans Y, tout le monde est relié par le même attribut et, par conséquent, l'exigence d'appartenir à un tel groupe est quelque chose de clair.

Ainsi, dans la réalité japonaise, la relation de dépendance que l'enfant entretient avec la mère et les parents tend à se reproduire perpétuellement avec la dichotomie supérieur-inférieur, qui peut être exprimée en termes de *oyabun-kobun*, à savoir parent-enfant. Cette relation, qui tend à se former aussi bien pendant la formation que pendant le travail, a de nombreuses « implications sociales et personnelles et se manifeste symboliquement à des moments cruciaux de la vie. L'*oyabun* joue en effet un rôle paternel, comme le suggère le terme lui-même. Et il n'est pas exceptionnel que l'*oyabun* prenne une importance encore plus grande que celle du père »<sup>91</sup>.

Mais au Japon, comme presque partout ailleurs dans le monde, et surtout dans les pays les plus industrialisés, il semblerait que depuis la fin du XXe siècle, les pivots, les figures d'autorité qui régulaient les règles, se soient perdus. Le phénomène, défini comme une société sans père déjà en 1919 par Paul Federn, le professeur de Kosawa, a été réélabore pour la condition culturelle japonaise et défini par Okonogi comme un peuple moratoire. Le moratoire, c'est-à-dire la suspension d'une dette, est emprunté à Erik Erikson, qui définit le moratoire psychosocial comme une période évolutive de la psyché, communément appelée jeunesse, au cours de laquelle le sujet se consacre à sa formation et à la définition de sa propre identité, afin d'espérer trouver un endroit qui lui plaît et où il pourra se réaliser. En d'autres termes, les jeunes sont autorisés à dépendre psychologiquement et économiquement de la famille ou d'autres institutions afin qu'ils puissent mûrir et s'éduquer pour devenir des adultes productifs. Il semble toutefois qu'avec la fin du XXe siècle, le moratoire ne soit plus seulement une étape du développement, mais une condition existentielle.

Le changement s'est produit à partir du moment où un conflit s'est ouvert contre les limites fixées par l'autorité et, par conséquent, les jeunes qui ne sont plus retenus « par les “vieilles choses” et qui sont toujours à l'affût des “nouvelles choses”, sensibles aux modes et prompts à assimiler les dernières tendances, jouent un rôle de premier plan dans une société orientée vers la communication et la consommation »<sup>92</sup>. La génération adulte a perdu son autorité, tandis que l'immaturation de la jeunesse s'est transformée en un sentiment d'omnipotence. Ils remettent en question les valeurs préexistantes, les idéaux partagés par leurs parents, ils critiquent les normes sociales dans lesquelles ils vivent et

---

<sup>91</sup> *Idem*, p. 68

<sup>92</sup> Okonogi K., *Il mito di Ajasé e la famiglia giapponese*, op. cit., p. 13

veulent en créer de nouvelles. Ainsi, n'acceptant plus le chemin précédemment battu, qui menait d'un stade d'éducation à un stade de complétude, ils s'égarèrent dans le moratoire. La discipline, la construction des limites et les punitions perdraient leur efficacité après le défi lancé à l'autorité. Les parents, les enseignants, les dirigeants n'ont plus la capacité de guider, de fournir des boussoles. Mais, en plus du deuil de la perte du père, de la perte de celui qui sait dire « non » pour se diriger vers le bon chemin, le Japon aurait une autre perte : le principe maternel. Ce dernier aurait été mis de côté afin d'assimiler le principe paternel occidental, au moment où il traversait une crise. Des dispositions, des directives, des canons sont abandonnés pour en embrasser d'autres qui s'effacent. Cette situation ne pourrait qu'exacerber la condition du moratoire. Il s'agit d'une sorte de court-circuit, dans la mesure où, ne pouvant s'appuyer sur le principe paternel, les Japonais recherchent le principe maternel. En d'autres termes, ils cherchent un soutien, l'aide de l'autre, un autre en revanche qu'ils ne soutiennent pas car il a renoncé à son être maternel pour se rapprocher des valeurs de la modernité présentées par l'Occident. Par conséquent « Ajase a été, pour ainsi dire, relégué au grenier et ce n'est que de temps en temps qu'on l'aperçoit comme la source secrète d'une attitude. La personnalité la plus intime du Japonais a maintenant été privée de sa japonité et elle va être extirpée »<sup>93</sup>, et pour cette raison, dans le Soleil Levant, il y a une diffusion du ressentiment, du ressentiment parental.

## Fantaisies du Japon

Le pivot de la psychologie japonaise repose donc sur la figure maternelle, sur sa clémence, sa compréhension, sa condescendance, jusqu'à frôler le masochisme. Pourtant, le Japon, comme de nombreux pays de l'OCDE, est exposé au phénomène de dénatalité. Souvent, la recherche se concentre sur deux voies : l'une suit l'hypothèse selon laquelle il existe des obstacles à la fécondité - retarder le mariage, ne pas se marier, niveau d'éducation, marché du travail - l'autre explore la diminution de la prévalence du désir d'avoir des enfants<sup>94</sup>. Qu'il s'agisse de l'une ou l'autre hypothèse, ou d'une combinaison des deux, elle suggère que la maternité est quelque chose de socialement construit et que, par conséquent, ce n'est que si certaines conditions existent qu'elle peut être désirée et/ou acceptée. Il n'est pas nouveau de dire que les rôles assumés par les sujets changent historiquement et culturellement, tout comme l'intime est politique.

Pour le prouver, il y a la litanie que certains commentateurs japonais donnent en parlant des mères du XXI<sup>e</sup> siècle, qui ne sont pas comme celles du passé. Elles ont perdu la passion et la précision qui caractérisaient les femmes du passé. C'est pourquoi, en 2000, le besoin s'est fait sentir au Soleil Levant

---

<sup>93</sup>Idem, p. 65

<sup>94</sup>Harvey V., *Les freins au désir d'enfant au Japon*, in, *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 41, No 2, 2017, p. 99

de concevoir une campagne nationale d'éducation alimentaire car, semble-t-il, les mères sont devenues si incompetentes en matière d'économie domestique qu'il faut les rééduquer. Après tout, il est important de bien manger et un bon repas est une condition préalable à une vie saine. D'où le poids placé sur les épaules des femmes, qui doivent veiller à ne pas devenir de mauvaises mères. Le raisonnement est simple, il s'agit d'avoir de bonnes mères, afin de pouvoir élever des enfants tout aussi admirables et, par conséquent, le pays sera un endroit merveilleux.

Si la maternité est une construction sociale, il convient de comprendre comment elle a été organisée politiquement et, dans le cas du Japon, nous nous penchons sur la fin du XIXe siècle, lorsque la maternité a acquis une nouvelle position politique et économique. Au cours du processus de modernisation, l'un des penseurs qui a largement contribué à ce changement est Masanao Nakamura - directeur de l'université d'Ochanomizu, où a eu lieu le premier enseignement supérieur pour les femmes - qui a persisté à diffuser l'idée d'une maternité appropriée. Cette idée trouve son origine dans l'observation du modèle victorien de la femme mariée appartenant aux classes supérieures : une femme vertueuse est une bonne épouse, c'est-à-dire une mère savante.

Plus précisément, pendant la vague de réformes, il est devenu extrêmement important de s'intéresser à l'enfance. Ainsi, un système d'experts a été mis en place pour revisiter les schémas éducatifs culturels afin qu'une nouvelle pratique puisse être mise en œuvre. Ainsi, entre 1890 et 1920, les Japonais absorbent de nouvelles valeurs qui renouvellent les coordonnées qui guident les représentations de la parentalité. À partir de ce moment, pour élever correctement un enfant, il n'est pas possible de se passer d'amour. L'amour est présenté comme une expression naturelle des rapports parents-enfants, si naturelle que la famille pré-moderne, si elle ne l'avait pas, ne le plaçait pas au centre de ses liens. Les émotions deviennent la boussole qui guide le temps que les parents consacrent à leurs enfants. Mais cet idéal ne repose pas sur quelque chose d'instinctif ou d'intemporel et, comme toute passion, il a sa propre histoire. En fait, les promoteurs de ce discours ne sont pas les mères ou les pères des familles ordinaires, mais les *jidōkenkyū* - études de l'enfant -, des scientifiques presque exclusivement masculins qui, les yeux tournés vers l'Occident et les mains au Japon, ont généré ce qu'on a appelé « l'amour rationnel ». L'objectif est de découvrir et de communiquer les besoins physiologiques et psychologiques de l'enfant, son monde intérieur, permettant un développement harmonieux. Pour y parvenir, il est important d'exprimer correctement les émotions, en utilisant la rationalité scientifique qu'ils avaient et qu'ils découvraient.

Cette nouvelle approche ne peut cependant que se heurter à ceux qui sont déjà impliqués dans cette tâche, à savoir les enseignants. Si ces derniers rappellent et revendiquent l'expérience qu'ils ont acquise dans ce domaine, le temps qu'ils ont passé aux côtés des enfants, avec leurs besoins et leurs émotions, les scientifiques, quant à eux, répondent par les recherches qu'ils ont menées, comme

preuve qu'ils les comprennent, et les comprennent vraiment. D'autre part, ils argumentent : qui utiliserait une machine sans en connaître les mécanismes ? Il n'est donc pas possible d'être indifférent aux activités physiologiques et mentales de l'espèce humaine. Que les enseignants puissent observer les comportements est une chose, mais il n'est pas possible de confondre leur travail avec celui des experts, car ces derniers disposent des outils nécessaires pour non seulement évaluer mais aussi interpréter ce que dit ou fait un enfant. En bref, la fiabilité est de leur côté. Le fait d'avoir passé du temps, aussi long et dévoué soit-il, avec les petits ne donne aucune forme de certitude.

Après l'affrontement avec la communauté éducative et la difficulté à faire accepter les nouvelles idées, il fallait comprendre comment les faire circuler et les partager, notamment avec un autre groupe de sujets qui avaient, plus ou moins, une grande expérience des enfants : les parents. Cela a conduit à la création d'associations et de magazines qui circulent parmi les familles, notamment les plus privilégiées. Les études ont été présentées à la fois comme objectives et comme motivées par l'amour des enfants. Tout a été calibré avec la bonne rationalité. Plus vous pouvez comprendre scientifiquement l'esprit de l'enfant, plus vous avez de chances d'élever des enfants en bonne santé. Il n'y a rien de mieux que de pouvoir appliquer ce qui a été découvert dans la famille, et pour cela, il faut aimer ses enfants. Une fois la porte de la maison ouverte, le professionnalisme des experts commence à écraser le savoir des parents. Les parents peuvent seulement imaginer qu'ils nourrissent l'amour, mais ils ne savent pas ce que c'est, car ce qu'ils vivent n'est rien d'autre que l'ignorance, qui les empêche d'éduquer correctement. La seule façon d'aimer vraiment est d'adopter le point de vue scientifique, afin qu'il soit possible de prendre soin des instincts et des émotions.

Basée sur des découvertes psychologiques, la version japonaise de l'amour parental n'a cependant rien de clair, d'explicite ou de manifeste et, par conséquent, de nombreux efforts ont été déployés pour qu'elle soit promue et acceptée. Les principaux acteurs de ce discours se retrouvent dans un nouveau type de femme, en cours de création. Ils servent de terrain où des communautés émotionnelles peuvent prendre vie, redéfinissant les paramètres d'une mère bonne et sage. Ils savent aimer véritablement et se distinguent ainsi des autres, de ceux qui restent dans l'ignorance. En d'autres termes, ils se distancient de ceux qui appartiennent à une classe sociale inférieure, ceux qui ne savent pas et n'actualisent pas. De nouvelles connaissances sont apprises et appliquées quotidiennement, au point d'être présentées comme le modèle parental le plus évolué. Ce n'est pas une coïncidence si, au début de

ce style d'éducation fut adopté et mis en œuvre par un petit groupe (qui allait grandissant) de femmes très éduquées connues sous le nom de *ryōsaikenbo* (bonne épouse, mère avisée) ; ces mères cherchaient à exprimer

leur amour au travers d'actes quotidiens, comme la préparation du déjeuner à emporter à l'école ou l'attention portée aux questions posées par l'enfant<sup>95</sup>.

En vérité, le mérite de l'aggravation de la condition des femmes ne doit pas être attribué entièrement aux scientifiques. C'est l'esprit du temps - impérialisme, implantation du capitalisme, guerres - qui est le principal moteur de l'émergence d'un autre idéal de maternité. En fait, le conflit sino-japonais a déjà semé l'idée que repenser l'éducation maternelle était fondamental pour élever des citoyens vigoureux et, donc, des soldats potentiels, tout comme l'industrialisation exigeait que les hommes quittent leur foyer. Les experts de l'enfance n'ont fait qu'écrire une brochure illustrative de ce qui était politiquement nécessaire. Ces femmes exemplaires représentent l'avancement du pays, la capacité à se moderniser. La responsabilité du foyer, des soins et de l'éducation des petits était placée au centre de leur attention, de leur vie quotidienne. Dans leurs mains se trouve l'avenir, les sujets qui un jour représenteront la nation, sa puissance ou sa décadence, sa capacité à être égale à l'Occident ou non. Leur attitude est faite d'une juste dose d'émotion et de rationalité. Il suffit de s'y habituer, de s'exercer à suivre les instructions données par les scientifiques. Nombreux sont ceux qui pensent que l'avenir de la nation est en grande partie entre les mains des mères, mais celles qui sont sensées, qui ont et savent donner le bon équilibre. Il faut savoir réfléchir, être rationnel mais pas trop, avoir la bonne dose d'émotion pour aborder le sujet tenace de l'avenir. En d'autres termes, « le corps robuste et l'esprit vibrant de l'enfant élevé par la main et l'esprit de la mère avisée n'incarnaient rien de moins que la force du corps politique national »<sup>96</sup>.

Tout est calculé, précis, rien n'est déplacé. Mais il ne s'agit pas d'être froid et détaché car il y a et doit y avoir du sentiment dans le regard scientifique des mères. La prescription impose la délicatesse, la délicatesse pour savoir nourrir correctement l'enfant, pour savoir lui donner les bons vêtements, pour le faire bouger, le laver et l'endormir au bon moment. Préparer un bon *bentō* chaque jour est autant une tâche qu'un acte de tendresse. Il démontre acquisition des bonnes connaissances, d'être à jour avec le monde et de ne suivre personne. Ainsi, dans l'éventualité malheureuse où le petit serait atteint d'une maladie, se blesserait, il sort « une panoplie d'ustensiles médicaux : thermomètre, poche de glace, respirateur, canule à lavement, bande adhésive, pansements et acide borique. Rien n'était laissé au hasard pour présider au bien-être de l'enfant, même pas ses habitudes de défécatoires »<sup>97</sup>. Mais prendre soin de la santé des tout-petits, c'est aussi prendre soin de leur environnement. C'est pourquoi une mère avisée créera dans sa maison un espace dédié à ses enfants, une pièce conçue et construite

---

<sup>95</sup>Jones M., *Naissance de l'amour parental dans le Japon du début du 20<sup>e</sup> siècle*, in, *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2014/3 No 123, p. 129

<sup>96</sup>*Idem*, p. 137

<sup>97</sup>*Ibidem*

pour eux. Dans cette pièce peuplée de jouets, de rideaux à l'animation appropriée, de la couleur exacte, tout est conçu pour le bien-être et le développement des enfants.

La rupture avec le passé, avec le pré-moderne, avec toute une manière de penser et de vivre se veut nette. Nous passons donc de l'adoration de la possession matérielle à la dévotion de l'éducation des enfants. Bien sûr, la beauté des objets à acheter et à exposer ne meurt pas, mais la scène est volée par l'éducation psychophysique des enfants. Ce n'est que de cette manière que les mères pourraient être dignes de considération. Ils ont pu se sentir en première ligne, parmi les principaux acteurs du progrès social de leur pays. Des mères modernes pour un Japon moderne. Explorateurs d'un nouveau mode de vie, d'une nouvelle société qui n'a pas éliminé ou nié le culte des ancêtres, mais ceux-ci ne sont plus au centre de l'attention : ce sont maintenant les descendants.

Ces valeurs, par conséquent, ont également contribué au régime militaire du Japon impérial mais n'ont pas déperî avec lui, au contraire, elles ont survécu et ont été modifiées pour s'adapter parfaitement à l'État démocratique. En effet, avec l'entrée dans ce dernier contexte politique, un changement de l'idéologie intérieure a eu lieu, pour l'adapter à l'économie japonaise en pleine croissance. Pour être plus précis, d'une part, de nombreuses femmes ont eu la possibilité d'obtenir un emploi, et donc d'être rémunérées, mais d'autre part, leur rôle au sein de la famille est resté inchangé. Ainsi, ceux qui ont décidé de poursuivre une carrière professionnelle sont contraints de partir car le foyer les appelle. En effet, ils sont toujours considérés comme les mieux placés pour initier les enfants à la socialisation, pour les mettre sur le bon chemin, celui du bon citoyen, honnête et travailleur. En effet, cette représentation s'enracine d'autant plus que la logique de la compétitivité, de la *performance* et de l'école publique se répand. En bref, les valeurs normatives de la maternité pour les femmes sont renforcées, ce qui conduit à

Nombre d'entre elles à se consacrer à l'éducation des enfants et à l'enseignement à domicile - à tel point que l'expression « mère éducatrice » (*kyoikumama*) est devenue synonyme de mère japonaise. La notion de « nouvelle famille », popularisée dans les années 1970, alimentait chez les Japonais l'idéal de la famille moderne fondée sur les liens de l'amour, encourageant plus de femmes que jamais à devenir femmes au foyer. [...] la femme, dans son rôle d'épouse et de mère, y était clairement vue comme un moyen de maîtriser les dépenses de sécurité sociale de l'État, grâce aux soins qu'elle prodiguait aux enfants et aux personnes âgées<sup>98</sup>.

Mis en dehors du marché du travail, elles participent néanmoins à la croissance économique du pays, étant donné qu'elles fonctionnent aussi comme un capital, mais caché, dissimulé, étant inclus dans le travail domestique. Leurs bras, leurs forces de travail sont nécessaires étant donné que d'une main

---

<sup>98</sup>Takeda H., *Qui a peur des « mauvaises mères»? Changements socio-économiques et discours politiques au Japon*, in *Politique étrangère*, 2011/1, p. 148

elles ont le développement psychologique et physique de l'enfant, dans l'autre main elles ont le développement du Japon.

Ce modèle a été mis à dure épreuve à partir de 1990 en raison de la récession qui a suivi l'éclatement de la bulle économique. À partir de ces années, le récit change, mais il reste loin d'être appréciable. Il est devenu de plus en plus indispensable d'avoir un double salaire dans la famille, et bien que la communication politique encourage les femmes à trouver un emploi afin d'être rémunérées, cela tend encore à les marginaliser, créant une différence de revenus importante entre les hommes et les femmes. Pour aggraver la situation, les tâches domestiques continuent d'être effectuées par les femmes. Ils doivent élever leurs enfants, s'occuper de la maison et trouver un emploi. Dans ces conditions, il est difficile d'être une mère japonaise au XXI<sup>e</sup> siècle.

sur un marché du travail encore sexiste, elle doit être compétitive pour contribuer au revenu du ménage et éviter des difficultés économiques à famille, tout en élevant une future génération de travailleurs compétents, et en prodiguant un soutien moral à son mari qui fait de longues journées de travail et ne peut passer plus de 30 minutes aux tâches ménagères.<sup>99</sup>

Mais il va sans dire que la rime est bien connue. Si les enfants ne réussissent pas ou ne trouvent pas un poste qui leur convient, ce n'est pas le système éducatif ou l'organisation du travail qui sont montrés du doigt, mais la famille qui échoue, ou plutôt la mère qui n'est pas capable, pas assez éduquée. Il s'agit de discours qui créent le prototype de la bonne mère et, par conséquent, de la mauvaise mère, afin que la femme puisse s'identifier et se normaliser dans la première.

Le pivot de la culture du Soleil Levant, la mère complaisante qui souffre tellement qu'elle peut être masochiste, si elle est la distillation de cette présumée psychologie japonaise, c'est parce qu'historiquement elle a été dépeinte et représentée de cette manière. Pas une essence, donc, mais une construction. À ce stade, il reste à comprendre, ou plutôt à questionner, ce qui est décrit en ce qui concerne les *amae*, le complexe Ajase et la société japonaise dans son ensemble.

Après tout, comme tout endroit, le Japon a ses fantômes, qui viennent de l'extérieur mais sont aussi continuellement produits de l'intérieur. Il n'y a pas que les Occidentaux - une macro-catégorie dans laquelle tout et n'importe quoi pourrait s'insérer, pourvu qu'on le considère comme différent - qui l'imaginent comme un pays où la tendance est à l'équilibre, à l'harmonie, où les gens vivent dans une mentalité de groupe, plus sur la base des émotions que de la raison. Ce sont les Japonais eux-mêmes qui sont les producteurs de ces fantasmes et, bien sûr, ils ont un effet concret car ils tendent à organiser la société. En bref, le processus d'orientalisation est à la fois exogène et endogène.

---

<sup>99</sup>*Idem*, p. 152

La source principale est un phénomène appelé *nihonjin-ron*, une idéologie, qui suscite et foment des identités présumées, des altérités absolues, c'est-à-dire celle du Japon. C'est un genre, principalement littéraire, mais qui se reproduit facilement sur le petit écran, dans les films, dans les débats et en politique. La prolifération de ces idées diffuse une croyance, à savoir que les Japonais ont un caractère unique, différent de toute autre culture, qu'elle soit proche ou lointaine. Le matériel disponible est important. Si l'on s'en tient à ce que les Japonais ont produit, déjà en 1978, comme le rappelle Jacqueline Pigeot, cinq cent soixante-dix-sept volumes ont été recensés sur le sujet. Il est régi par deux axes qui auraient donné la possibilité de créer une identité homogène. Le premier unit des facteurs politiques et géographiques, qui auraient donné au Japon une culture insulaire, lui permettant de créer un esprit propre, unique et durable à travers les siècles ; le second, presque comme un effet d'extension, se fonde sur cette durabilité, facilitant la cohésion sociale. En somme, le Soleil Levant apparaît comme la société parfaite, grâce à sa culture harmonieuse, qui ne peut que faire des envieux parmi les Occidentaux.

Cependant, aussi nombreux que soient les documents et les débats, les thèses proposées ne coïncident pas avec ce que dirait la réalité historique. Il y a aussi autant d'événements qui mettent en doute le récit de la spécificité japonaise. L'idée que le Japon est intrinsèquement fondé sur une culture pacifique, aimante et indulgente suggère qu'en dehors des événements historiques, il existe des sociétés essentiellement guerrières et d'autres qui sont apprivoisées. Pourtant, le XXe siècle à lui seul, suffit à montrer que le Japon n'est pas moins féroce et agressif que les autres en matière de conflit. Cependant, pour eux, les partisans conscients ou inconscients du *nihonjin-ron*, la différence est claire : les Occidentaux héritent de la pensée judéo-chrétienne, qui ne peut que conduire à l'Inquisition, à l'hitlérisme ou au stalinisme. De ce point de vue, seules des allusions sont faites au XXe siècle japonais, sans trop prêter attention au fait que ce récit a servi à construire un esprit nationaliste, qui espérait posséder un corps militaire prêt à se sacrifier pour le pays. Aucune allusion à la manière dont ce type de société a un espace familial avec celle d'après-guerre, si mécaniquement organisée. Non, car ce dernier n'est rien d'autre qu'une démonstration de la façon dont leur histoire culturelle les conduit à être si spontanément bons qu'ils sont disciplinés. La leur n'est que bonté d'âme, ou plus encore, « ce serait la fragilité qui définirait le psychisme japonaise, fragilité de l'individu, et la mollesse du corps social tout entier [...] l'individu japonais est élastique, mais peu résistant, la société japonaise est une "soft société" (*sofuto-shakai*) »<sup>100</sup>. S'il y a eu une idéologie militaire, c'est uniquement pour pouvoir, par conséquent, se mettre à l'abri car les Japonais manquent de robustesse et ne sont pas vraiment enclins à la haine. La même faiblesse serait la force du système économique du pays, car cette faiblesse les pousserait à rester ensemble, intégrés pour le succès du groupe, de

---

<sup>100</sup>Pigeot J., *Les japonais peints par eux-mêmes. Esquisse d'un autoportrait*, in, *Le Débat*, 1983/1 No 23, p. 23

l'entreprise. Mais cette unité sociale, cette délicatesse de l'esprit japonais qui mène à l'harmonie, ne semble pas être aussi bienveillante envers les minorités comme les *ainu* ou les parias comme les *barakumin*. La typicité japonaise tourne leur regard devant eux. D'autre part, il est difficile de se référer à ces catégories car - les prédicateurs *du nihonjin-ron* sont précis - le racisme appartient à l'Occident. En fait, il suffit de ne pas leur prêter attention, bien qu'ils fassent partie du corps social :

représentent dans les sociétés modernes les catégories les plus vulnérables, celles qui, de ce fait même, constituent un critère privilégié pour en évaluer la maturité : les femmes, le prolétariat ? La condition de ces catégories spécifiques n'est pas même évoquée dans notre *nihonjin-ron*, qui insiste simplement sur la parfaite intégration de la société japonaise, toujours présentée comme un corps parfaitement homogène, au fonctionnement harmonieux<sup>101</sup>.

L'homogénéité et l'harmonie culturelles sont montrées dans toutes leurs contradictions, leur fameuse essence est discréditée et on ne peut que continuer à scruter, pour voir sous un jour différent l'*amae* et, par conséquent, l'idée de société qui a été proposée sous un jour complètement différent.

Pour ce faire, il faut ramener l'attention sur le travail de Doi et celui de Nakane, car ces deux-là, en plus de traiter explicitement les questions concernées, sont devenus parmi les plus importants représentants et producteurs du *nihonjin-ron*. En effet, la première en 1993 avait atteint sa cent cinquante-cinquièmes éditions, tandis que la seconde en 2008 en était à sa cent dix-septième. En outre, étant les producteurs de ces récits, il ne s'agit pas simplement de souligner les erreurs sociologiques qu'ils présentent, mais de garder à l'esprit que leur diffusion, encore plus pour le succès qu'ils ont rencontré, a relativement façonné la conscience des Japonais et leur sentiment de se sentir d'une certaine manière. Par conséquent, s'il est vrai qu'au Japon les groupes sont principalement organisés verticalement et que les Japonais vivent cela non seulement comme quelque chose d'ordinaire mais aussi comme inhérent à leur mentalité, l'anthropologue renforce cet ordre du discours en affirmant que les Occidentaux, en revanche, ont des relations horizontales. D'un côté, il y aurait donc les Japonais avec leur structure hiérarchique et de l'autre l'Occident avec sa structure égalitaire. Mais attention, car cette hiérarchie ne conduit pas forcément à la coercition, mais au contraire, trouvant son origine dans la dépendance de l'enfant à l'égard de sa mère, elle peut être un facteur d'indulgence de l'un envers l'autre.

La naïveté d'une telle analyse devrait être évidente à tel point qu'il est superflu de consacrer un espace pour montrer comment les hiérarchies sont présentes non seulement au Japon, mais partout. Le caractère infondé de ces interprétations repose sur l'extrême et la banalisation du relativisme culturel,

---

<sup>101</sup> *Idem*, p. 25

avec lequel on peut supposer l'existence d'une exception culturelle, en l'occurrence celle japonaise. Il ne s'agit plus de l'autre dichotomie tout aussi discutable entre l'esprit occidental et l'esprit oriental, entre la géographie de l'ordre paternel et celle de l'ordre maternel, mais la division du monde en deux blocs qui est présentée avec le Japon d'un côté et le reste du monde de l'autre, placés dans un même chaudron. Bollas lui-même, qui utilise cette bipartition, se demande comment Doi n'a pas pris en compte l'héritage chinois du phénomène *amae*. Il exprime son admiration pour le travail du psychanalyste extrême-oriental, qui met en évidence la manière dont se forme le caractère japonais « même si, étrangement, il ne relie pas le paradigme de l'*amae* aux textes mères de la Chine »<sup>102</sup>. Mais comment s'en étonner, puisque Doi lui-même, en admettant que cette dépendance-bienveillance est un phénomène universel, il précise aussi que seuls les Japonais, avec leur culture propre, ont réussi à la mettre en valeur au point qu'elle est plus que reconnue pour eux ? Il est donc incontestable que l'*amae* est aussi essentiel à l'économie psychique que l'organisation sociale japonaise est hiérarchique, mais peut-on soutenir que le premier phénomène n'a été clairement reconnu que dans la culture japonaise et que seule la seconde est fondamentalement ordonnée verticalement ? Si pour le dernier point il n'est pas nécessaire d'argumenter, pour le premier il suffit de se rappeler d'ouvrir presque n'importe quel écrit kleinien pour remarquer l'importance de la mère, ou mieux, de la fonction maternelle pour le développement psychique. Plutôt que de parler d'une singularité absolue, d'un caractère intrinsèque à la culture japonaise, ne devrait-on pas plutôt parler d'une normalisation de cet idéal, qui devient de plus en plus prégnant avec l'ère Meiji et la militarisation du pays ? On peut donc prétendre,

que le processus de militarisation entamé à l'époque Meiji (1868 - 1912), et mené à son paroxysme pendant la guerre du Pacifique, fut entretenu ensuite pour les besoins du développement économique. Il devient dès lors possible de rendre compte de manière tout à fait satisfaisante de la « force de mobilisation sans pareille », décrite par Nakane, des groupes verticaux à la japonaise. Car c'est bien dans les organisations militaires, basées sur un respect strict de la hiérarchie, que l'on trouve à son apogée l'efficacité de ce type d'organisation<sup>103</sup>.

Une telle vision de la société ne peut que pousser les Japonais vers des sentiments nationalistes. Au risque de trop simplifier, le processus est simple. Les japonais sont uniques et vivent donc avec une différence absolue par rapport à toute autre culture. Bien plus, ils n'ont pratiquement rien en commun avec eux, si ce n'est de partager le fait qu'ils sont humains. Cette diversité conduit donc à une comparaison permanente entre un « nous » et un « eux », entre un « Japonais » et un « Occidental ».

---

<sup>102</sup>Bollas C., *La mente orientale. Psicoanalisi e Cina*, op. cit., p. 173

<sup>103</sup>Guthmann T., *L'influence de la pensée Nihonjin-ron sur l'identité japonaise contemporaine : des prophéties qui se seraient réalisées d'elles-mêmes?*, in, *Ebisu*, No 43, 2010, p. 13

En se présentant comme plus humbles, presque comme inférieurs aux autres, notamment par rapport à l'Occident, ils arrivent toujours au point où ils sont culturellement plus purs et supérieurs. En somme, dans le discours manifeste se montre seul le corps discipliné, cohésif et respectueux, mais à l'occasion, le même discours déploie ce qu'il avait caché, à savoir le corps militaire, la pureté et l'esprit guerrier. C'est ce qui ressort de l'analyse de Doi, qui affirme que, du point de vue de l'évolution, le sentiment de honte est plus ancien que le sentiment de culpabilité. Ce sont les Japonais qui sont les plus purs, qui ont les sentiments « les plus fondamentaux », qui représentent « le prototype même de la culpabilité »<sup>104</sup>. En d'autres termes, les bannières du *nihonjin-ron* déclarent toujours, plus ou moins explicitement,

la supériorité des termes vernaculaires japonais et en profite pour faire l'éloge de la sagesse nationale. En effet, les concepts véhiculés par la langue japonaise seraient non seulement uniques, mais également empreints d'une sagesse absente du vocabulaire des autres langues. À en croire Doi, les psychanalystes occidentaux auraient été bien avisés d'apprendre le japonais, puisque certains états psychologiques qu'ils ont mis des années à analyser étaient fort bien décrits - et cela depuis des temps immémoriaux - par certaines expressions idiomatiques japonaises.<sup>105</sup>

En bref, les théories sur la prétendue psychologie japonaise ne semblent pas résister à une analyse approfondie. Mais alors, s'il ne s'agit pas d'une unicité, comment comprendre ce que l'on retrouve chez tous les Japonais, à savoir le complexe d'Ajax ? Celle-ci, en effet, ne sert pas seulement de « paire de lunettes » pour lire les symptômes mais aussi pour effectuer une analyse. Par son utilisation, il est possible de reproduire, une fois de plus, une différence entre le sujet japonais et le sujet freudien, représentatif de la mentalité occidentale. Ce que le premier omet complètement, c'est l'existence de la castration, l'importance de la sexualité infantile et la fonction paternelle, presque comme si tout cela était absent. Presque comme si tout cela était un manque psychique, le but de cette analyse, dans la lignée des idéaux bouddhistes, est d'amener le souffrant à un état de fusion, ou plutôt d'harmonie avec la communauté qui l'entoure.

Pour clarifier, comme tout mythe qui se respecte, celui d'Ajax a plusieurs versions et ce n'est que dans le *Kanmuryojukyo* que la mère montre un tel dévouement à son fils, alors que dans les autres versions, comme celle du Nirvana Sutra, le récit se concentre sur le père, sur son meurtre. Pour être honnête, si quelqu'un perd la vie, c'est le père, le roi Bimbashara.

---

<sup>104</sup>Doi T., *Anatomia della dipendenza. Un'interpretazione del comportamento sociale dei giapponesi*, op. cit., p. 54

<sup>105</sup>Guthmann T., *L'influence de la pensée Nihonjin-ron sur l'identité japonaise contemporaine: des prophéties qui se seraient réalisées d'elles-mêmes?*, op. cit., p. 15

Pour clarifier la situation, il faut attirer l'attention sur l'ermite. En effet, qui était-il ? Suivant les enseignements de Freud sur le déplacement et le contre-déplacement, l'ermite est le père refoulé, car « en une génération, l'enfant devient père. L'enfant qui naîtra sera futur père. [Contrairement à la lecture culturaliste] du début à la fin, cette histoire est centrée sur le père... Que nous montre ce père immortel ? Le *nom* du père qui existe avant tout père réel »<sup>106</sup>. En somme, au-delà du texte bouddhiste auquel il est fait référence, le père et son meurtre sont au centre. La reine tue le père pour que, en inscrivant son nom, elle puisse le retrouver et le réunir avec son fils.

Mais si, ici aussi, c'est le père qui est mis hors-jeu, alors que le fils et la mère restent, quelle serait la différence absolue avec Œdipe ? La présentation elle-même de Bollas, qui divise l'esprit en deux ordres, le paternel et le maternel, entre en crise. Si Ajase représente un phénomène appartenant à la culture japonaise, c'est dans la mesure où il en signale quelque chose. Le complexe d'Ajase est l'angoisse du Soleil Levant face aux autres cultures, notamment occidentales. Toute la série d'études sur la particularité japonaise en est la preuve. Les théories d'Okonogi, par exemple, mettent en évidence un complexe de castration caché derrière les différentes étiquettes de la spécificité japonaise, comme les sentiments d'unité et de fusion, le masochisme et le ressentiment. Ce qui est présenté comme une différence absolue n'est donc rien d'autre que la version d'Okonogi de son (non)traitement de l'angoisse de castration face à son père, qui est dans son cas le père Occident<sup>107</sup>.

Après tout, cette logique n'est pas propre au Japon, et ce n'est pas la première fois que le Japon la met en œuvre. Sa littérature, en effet, remonte au moins à la fin de la période Edo (1603 - 1868) où il a été politiquement décidé de mettre en œuvre une originalité culturelle historique par rapport à la puissante et voisine Chine. Depuis la fin du XIXe siècle, ce rôle a été repris par l'Occident. Ainsi, quatre chapitres de l'histoire du *nihonjin-ron* peuvent être tracés au XXe siècle. La première s'ouvre avec la défaite de 1945 et se poursuit jusqu'en 1954, et se caractérise par un fort négativisme à l'égard des prétendues particularités japonaises ; la deuxième tourne autour du relativisme culturel et représente une période de transition de 1955 à 1963 ; la troisième voit comme protagoniste le développement économique grandiose du pays, qui commence en 1964, avec les Jeux olympiques de Tokyo, et se termine en 1983 ; la dernière commence en 1984 et indique une vision plus universaliste de sa culture<sup>108</sup>.

En résumé, les Japonais ne sont pas uniques dans leur beauté, et sans craindre de négliger les diverses perspectives culturelles, il est possible d'analyser chaque société - avec ses phénomènes respectifs -

---

<sup>106</sup>Claire V., *La psychanalyse selon Ajase*, op. cit., p. 52

<sup>107</sup>*Idem*, p. 57

<sup>108</sup>Guthmann T., *L'influence de la pensée Nihonjin-ron sur l'identité japonaise contemporaine : des prophéties qui se seraient réalisées d'elles-mêmes?*, op. cit., pp. 16-17

en sachant que nous avons affaire à une seule et même psyché, qui s'exprime et se manifeste différemment selon le contexte culturel.

## RÉORGANISATION D'UNE SOCIÉTÉ, RÉORGANISATION D'UN MALAISE

### Les grandes lignes du malaise japonais

Hashi est descendu du train au pied du mont Fuji et a marché pendant plusieurs jours à travers la végétation de la forêt d'Aokigahara, surnommée *jukai*, c'est-à-dire mer d'arbres. Ici, comme dans les légendes, les boussoles n'indiquent plus le nord, le brouillard envahit chaque recoin et les désespérés viennent mourir dans les bras de la nature.

Ses pieds sont devenus sales, ses vêtements humides et il ressent une douleur au ventre à chaque crissement d'animal. Son imagination le conduit sur les lieux de sa propre mort, pendu à un arbre, jusqu'à ce qu'un ricanement soit prononcé par celui qui trouve son corps pourri. Devant ses yeux, il n'y a plus seulement un chemin embrumé, mais le flux de sa vie, de son enfance aisée, de sa scolarité brillante et de sa carrière d'ingénieur bien établie. L'argent ne manque pas. Mais cette prospérité s'accompagne de la tristesse d'avoir vécu dans une maison qui semblait vide, non seulement parce qu'elle était assez grande pour trois personnes, mais aussi parce qu'il se demandait toujours quand son père rentrerait du travail, toujours trop tard, et à cause de l'air morose de sa mère, qui lui donnait l'impression de ne pas être satisfaite de sa vie. Ainsi, alors que les arbres bougent au rythme du vent, il ne peut s'empêcher d'être assailli à la pensée de son mariage, de sa femme et de la reproduction de son tableau préféré, celui de Rothko, accroché dans leur maison du sud d'Osaka.

Un jour, deux types sonnent à la porte pour dire qu'une entreprise de travaux publics va construire un bâtiment plus moderne juste à l'endroit où ils vivent et que, par conséquent, ils doivent partir vivre ailleurs. Ce n'est pas nouveau, car d'autres voisins avaient déjà déménagé pour la même raison.

Sa femme part donc chez ses parents, tandis que lui, après une nouvelle journée de travail qui se termine tard dans la nuit, rentre à la maison et se glisse dans son lit. L'esprit vagabonde, il est impossible de l'arrêter. La maison peut être vendue après tout, cela n'a pas d'importance, bien que la moitié ait été achetée avec l'argent de son père, qui n'était déjà pas satisfait du choix, car elle était trop petite, disait-il, et pas dans un endroit pratique. À la fin de la journée, rien ne va jamais vraiment bien avec lui. Il est toujours prêt à lui rappeler qu'il était ingénieur en chef à son âge.

Les douleurs commencent à se faire sentir, le mal de tête devient fort, et il ne peut que penser à ses journées, qui sont devenues synonymes de travail. Le temps passe ainsi jusqu'à l'aube, où il décide de se lever, de se laver, de ranger ses livres et ses fleurs et d'écrire « Je me sens coupable, je pars. Pardonnez-moi de vous faire subir ça. Ne m'attendez pas. Je ne t'oublierai jamais ».

Ce sont les mots qui résonnent dans son esprit alors qu'il laisse tomber ses clés et son argent en chemin, jusqu'à ce que la forêt le berce. Le réveil aurait dû être le dernier, la corde dans son sac à dos attendait d'être attachée à la bonne branche. En ouvrant les yeux, cependant, sa vision s'est focalisée

sur un vieux visage, sur une personne qui connaît l'endroit et qui tente d'apporter aux âmes épuisées un soutien pour qu'elles puissent continuer, ou du moins essayer de continuer. Ainsi, après avoir mangé de la soupe, du riz et du poisson grillé, Hashi, qui n'est plus personne, prend le train pour Tokyo afin de se rendre à l'endroit où un camion le conduira sur un chantier de construction, semblable à ceux où, dans sa vie précédente d'ingénieur, il vérifiait si tout allait bien. Le travail est dur mais le salaire est bon, et surtout il n'y a pas de papiers à remplir, aucune chance d'être tracé.

Le souvenir d'Osaka ne peut cependant pas être effacé, le désir de revoir sa femme, qui lui apparaît dans ses rêves, et ses pensées concernant ses parents, sont de plus en plus forts.

La crise bouleverse tout le pays, et les membres les plus faibles de la société sont les moins protégés. Le travail se fait rare et bien qu'il ne soit plus personne, la honte, la fatigue et l'angoisse l'envahissent à nouveau. Invisible et inutile, un renégat, une roue pourrie dans une grande machine, voilà comment il se sent. Se considérant comme un échec constant, il passe sous un pont pour se remplir l'estomac, et c'est là qu'il rencontre à nouveau un regard qui le considère comme un être vivant, digne d'exister, lui donnant une raison de se lever le matin. En peu de temps, il devient un bénévole qui aide à distribuer un repas et des vêtements à ceux qui n'en ont pas les moyens, puis il va travailler dans un restaurant. Accepté pour ce qu'il est, sans aucun dédain, il décide de se raconter, de raconter son histoire et ses envies jusqu'à ce qu'il ait le courage de retourner à Osaka, à ce qu'il avait laissé derrière lui.

Arrivé dans sa ville, la première personne à laquelle il frappe à la porte est son beau-frère, malheureusement aussi son dernier. C'est lui, en effet, qui, en le mettant au courant, lui révèle que ses parents sont morts, déjà incinérés, tandis que son ex-femme s'est remariée il y a quelque temps avec un professeur de l'Université et elle a deux enfants. Elle a fait tout ce qu'elle a pu pour le retrouver, mais sans aucune trace de lui pendant dix ans, elle n'a pu que le déclarer mort. Le corps raidi, à partir de cet instant, Hashi s'est senti mourir, lentement.<sup>109</sup>

Cette histoire raconte l'une des nombreuses vies japonaises qui, chaque année, quittent tout et tout le monde, souvent sans revenir. Au Japon, des milliers de personnes décident chaque année de devenir des fantômes, certains y mettant fin à leur vie, d'autres se cachant dans les villes, où il est plus facile de rester anonyme et de passer inaperçu aux yeux des autres. Ils sont appelés *johatsu*, les évaporés, et leur existence est comme s'ils étaient amenés à un carrefour, qui marque la mort d'un côté et l'oubli de l'autre.

Bien que ce phénomène soit bien plus ancien que la crise économique, qui a éclaté en 1990, il prend de l'ampleur avec elle, touchant jusqu'à 100 000 personnes chaque année. Malgré cela, les

---

<sup>109</sup>Mauger L., Remail S., *Les évaporés. Enquête sur le phénomène des disparitions volontaires du Japon*, Les Arènes, Paris, 2014, pp.47-53

communautés scientifiques et journalistiques du Japon ne semblent pas y prêter l'attention nécessaire, de sorte que les documents sur le sujet semblent manquer, tandis qu'en dehors du territoire nippon, la littérature n'est plus florissante.

Deux caractères composent le terme, *jo*, qui signifie rechauffer à la vapeur, et *hatsu*, qui désigne le départ. Le mot évoque le paysage de l'*onsen*, des sources chaudes, rappelant une imagerie dans laquelle les sujets se purifient et disparaissent. Comme si une métamorphose avait eu lieu dans ces bains, la vie se dissout dans l'eau chaude. Il ne s'agit donc pas d'une simple disparition, comme s'il y avait eu un enlèvement ou une perte, mais d'un passage d'un statut social à un autre, par lequel les noms, les liens et les adresses se défont. Autrement dit, « *johatsu* traduit ainsi l'idée de passer d'un état liquide à un état vaporeux en disparaissant »<sup>110</sup>. Abandonner le nom, tenter de le jeter aux oubliettes, revient à supprimer son identité, car continuer à porter ce nom implique non seulement de supporter la honte, mais aussi de risquer de la transmettre aux membres de sa famille.



Ainsi, ceux qui, à cause de l'endettement, de la violence physique ou symbolique, ou de la pression des rythmes de travail, ressentent ce sentiment de honte et de défaite impossible à supporter, se trouvent à ce carrefour qui dit : mort ou oubli ? La photo avec la camionnette représente l'une des routes que l'on peut emprunter pour se rendre à l'un des endroits où l'on peut s'évaporer.

Mais comment ce phénomène, pourtant ancien, s'est-il répandu au point de prendre de telles proportions ? Pour le comprendre, il faut faire un bond dans le passé vers une autre crise, celle de la société féodale, qui a ouvert la porte à l'architecture de l'État-nation.

---

<sup>110</sup>Wellnitz P., *Les disparus du Japon dans la littérature francophone. Contemporaine. À propos des Évaporés de Thomas B. Reverdy et des Éclipses japonaises d'Éric Faye*, in, *Alternative francophone*, 2(9), p. 44

<sup>111</sup>Mauger L., Remael S., *Les évaporés. Enquête sur le phénomène des disparitions volontaires du Japon*, op. cit., p. 23

## De nouveaux idiomes pour d'anciens symptômes

La période Edo<sup>112</sup>, également connue sous le nom de période Tokugawa (1603 - 1867), touchant à sa fin était marquée par des symptômes clairs annonçant de grands bouleversements, tant sur le plan économique que culturel. L'incertitude a coloré la vie quotidienne des habitants des zones rurales et urbaines. Il y a eu de nombreux soulèvements des paysans contre les autorités féodales, ainsi que des insurrections dans les zones urbaines, au point que, bien qu'ils n'aient pas réussi à s'organiser en un mouvement politique capable de perturber le système gouvernemental, les représentants de ce dernier, conscients de la gravité de la situation, ont essayé d'élaborer différentes solutions. Ayant constaté qu'à l'autre bout du monde, en Occident, il y avait eu beaucoup de progrès, tant scientifiques que militaro-technologiques, il y avait ceux qui proposaient un retour à une société entièrement basée sur l'agriculture, ceux qui visaient à améliorer la puissance de guerre, ceux qui concevaient des processus pour consolider une identité nationale, basée sur le patrimoine historique du pays, afin de pouvoir affronter l'ennemi étranger avec plus de ténacité, et ceux qui, sans nécessairement nier ce dernier point, visaient également une amélioration technique et scientifique.

Il s'agit d'un véritable renouveau intellectuel, car il n'est pas seulement motivé par les problèmes internes de son propre territoire, mais aussi par la menace extérieure, et ce qui se passe en Chine - humiliée et mise à genoux par la guerre de l'opium - ne fait qu'accroître cette inquiétude.

Tout un système de pensée a été élaboré par les *kokugakusha* – c'est-à-dire des savants qui se consacrent à la revalorisation des valeurs indigènes dans une tonalité nationaliste - qui ont réussi à influencer un grand nombre de Japonais, en s'attardant sur la sphère spirituelle, afin de dépeindre un peuple essentiellement pur, qui n'avait donc pas à être souillé par les impuretés, mais au contraire à s'en purifier. Dans le même temps, l'école Mito a joué un rôle central dans la mesure où, en utilisant la religion Shinto, elle a d'une part nourri un sentiment anti-féodal, et d'autre part développé une idéologie nationaliste, exaltant la figure de l'empereur. Parmi les œuvres qui ont le plus circulé figure *Shinron* - Nouvelles thèses - d'Aizawa Seishisai, qui a contribué à concevoir la comparaison avec l'Occident comme une occasion pour le Japon de se recréer, en construisant une nouvelle identité culturelle. En d'autres termes, on a tenté d'apporter une réponse, de rassurer les nombreuses personnes qui vivaient désormais leurs journées avec inquiétude et anxiété vers l'avenir. Dans une réalité qui s'effritait littéralement, avec

---

<sup>112</sup> La période Edo est marquée par une forte politique d'isolement et débute en 1600 avec la victoire, à la bataille de Sekigahara, de Tokugawa Iyeyasu, et se fait officialiser avec le titre de *shōgun* qu'il prend en 1603, s'installant à Edo et retirant pratiquement toute force politique à l'Empereur, qui resta à Kyoto, créant ainsi un diacre marqué cependant par la domination du shōgunat.

ces idées émergent la portée idéologique et politique du message d'Aizawa, qui aurait été accueilli par le mouvement xénophobe connu sous le nom de *jōi* (c'est-à-dire "expulsion des barbares" occidentaux) qui s'est affirmé au lendemain de la "réouverture" du pays en 1854 avec le mouvement loyaliste représenté par le slogan *sonnō* (vénération de l'empereur). [Les *kokugakusha* et l'école de Mito ont contribué] à la réévaluation des anciens mythes shinto, de la tradition impériale et du patrimoine indigène, ainsi que le relief politique qu'ils eurent comme précurseurs de la restauration du rôle historique du *tennō* [empereur], de la promotion du *shintō* au culte officiel de l'État et de l'affirmation d'un nationalisme centré autour de l'idée d'unicité et du caractère divin du peuple et de la nation japonaise<sup>113</sup>.

Afin de garder la tête haute, le Japon s'est efforcé de se transformer en un peuple cohésif, en réécrivant les éléments de sa culture. De cette façon, le récit s'attarde beaucoup sur la géographie du pays et sur le fait que les frontières n'ont pas changé au cours des siècles, tout en gommant les grandes différences culturelles existantes, notamment celles du nord, à Hokkaido, et celles du sud, à Okinawa. Il devient important, en effet, d'exploiter les différents symboles du territoire pour faire circuler l'idée d'unité, qui trace une continuité avec la figure du souverain, sacrée car liée à la religion shintoïste qui, avec ses rites, caractérise l'identité nipponne. Par cette politique, les intellectuels et les dirigeants s'efforcent de faire en sorte que le Japon acquière une position internationale qui ne soit pas marginale et se libère enfin de la Chine.

Ainsi, bien que la fermeture totale et hermétique du Soleil Levant n'ait jamais eu lieu, à partir de 1854, il est projeté sur la scène mondiale, grâce au traité de Kanagawa, car il fait voler en éclats le *sakoku*, la politique du pays blindé. Cette transition ne s'est pas faite dans l'indifférence et sans douleur ; au contraire, la réouverture a entraîné plusieurs conséquences. Un monde s'est effondré, le féodalisme, parce qu'il a montré toutes ses faiblesses, incapable de faire face au changement. Le risque d'être enseveli sous cette décadence était fort, compte tenu de la manière dont le pays s'est inscrit dans ce nouvel environnement, à savoir avec la stipulation en 1858 des traités dits « inégaux », qui prévoyaient l'ouverture de nouveaux ports - Hyōgo, Niigata, Kanagawa et Nagasaki - pour permettre le commerce avec les Américains, en garantissant à ceux-ci non seulement le droit à l'extraterritorialité pour ceux qui résident, ce qui imposait clairement de sévères limitations au pouvoir souverain, mais contenait également des clauses empêchant la réciprocité entre les parties, comme la limitation des droits de douane sur les marchandises importées. En d'autres termes, les États-Unis ont réduit l'image que le Japon voulait se créer, en réduisant le panorama à deux possibilités, à savoir « devenir un acteur actif dans le système économique mondial et dans le réseau des relations

---

<sup>113</sup>Caroli R., Gatti F., *Storia del Giappone*, Laterza, Bari-Roma, 2017, pp. 125 - 126

internationales, ou maintenir un rôle subordonné et périphérique par rapport à ceux-ci, avec de sérieux risques pour la sécurité politique et territoriale »<sup>114</sup>.

Les conditions imposées ont immédiatement accentué la vague xénophobe, provoquant un mécontentement général, alors que les conditions économiques se dégradaient sans que les perspectives d'avenir ne semblent s'améliorer ; en effet, l'image de l'Empereur était également en lambeaux. Dans ce climat, le 3 janvier 1868, le *shogunato* est aboli et la restauration du pouvoir impérial proclamée, tandis que le centre politique du pays, Edo, qui avait été pendant près de trois siècles la résidence des Tokugawa, est rebaptisé Tōkyō, la « capitale orientale », devenant le lieu de résidence du souverain, Mutsuhito. C'est ainsi que s'ouvre une nouvelle ère, Meiji, littéralement «gouvernement éclairé », au sein de laquelle sont jetées les bases de l'État japonais, une institution fondée sur la centralisation du pouvoir politique et la volonté de réorganiser la société à travers les valeurs capitalistes, dans le but de créer une armée puissante et un pays riche. Pour y parvenir, le Japon devait se moderniser, et pour ce faire, il était nécessaire de regarder vers un seul côté, vers l'Ouest. Ce qu'il fallait donc, c'était une constitution, la promotion de la prospérité dans toutes les classes, l'acceptation de la jurisprudence internationale et une bonne dose d'encouragement pour envoyer des universitaires de diverses disciplines acquérir autant de connaissances occidentales que possible. Beaucoup de ceux qui, au début, avaient rejeté obstinément les nouveautés venues de l'extérieur, ont ensuite, sans mettre de côté leur esprit patriotique et nationaliste, favorisé l'assimilation des nouvelles connaissances.

Le Japon Meiji n'a pas seulement importé les connaissances occidentales par l'acquisition de technologies et l'emploi d'experts, mais a également organisé plusieurs missions en Europe et aux États-Unis. [...] Sans aucun doute, la Mission qui partit en 1871 et qui, après avoir visité les États-Unis et de nombreux pays européens, revint en septembre 1873 représente l'effort le plus important accompli en ce sens<sup>115</sup>.

Dirigée par un personnage important, Iwakura Tomomi, elle a permis de collecter une grande quantité de notes, de données et d'écrits occidentaux dans divers domaines, allant de la science à la technologie, en passant par l'économie et le droit.

Face à la puissance de l'impérialisme, qui se rapprochait de plus en plus, c'était l'un des moyens les plus efficaces pour les Japonais de se protéger, de comprendre ce qui avait été découvert et inventé à l'autre bout du monde et de réfléchir à la manière de le traduire dans leur propre civilisation. L'économie est donc devenue un aspect qui ne pouvait être mis en veilleuse, car elle affectait non seulement la politique internationale mais aussi la sécurité nationale. Le développement industriel

---

<sup>114</sup>*Idem*, p. 134

<sup>115</sup>*Idem*, pp. 146 - 147

pouvait être assimilé à celui des pays occidentaux, puisque non seulement les technologies, mais aussi l'organisation des usines et les conditions de travail reflétaient leurs modèles. Par conséquent, les mêmes problèmes sont apparus précisément parce qu'ils ont adopté les mêmes conceptions de production. Visant principalement le profit, ils ont commencé à utiliser des méthodes de coercition, de contrôle et de paiement similaires à celles utilisées en Europe et en Amérique. Le contrôle était immense, les salaires dérisoires et toute forme de résistance était réprimée. Le gouvernement a rapidement déployé sa police et son armée, restreint les droits des travailleurs, emprisonné, contrôlé la presse autant que possible et éliminé tous les livres qu'il jugeait dangereux et subversifs. Mais, surtout entre 1868 et 1900, quelle que soit la sévérité du régime, les protestations ne cessaient pas d'accroître.

Sans rancune de la narration qui décante l'harmonie du peuple japonais, qui se conformerait à la communauté, au groupe, créant des liens empathiques et colorés d'affection positive avec ses supérieurs, la main-d'œuvre de la période Meiji n'aimait pas particulièrement recevoir des ordres, mais plus encore n'était pas reconnue pour son enthousiasme au travail. Au contraire, chaque jour, il manquait toujours quelques travailleurs, il y avait toujours des retards. Avec ce manque d'assiduité, il n'a pas été du tout facile de concevoir une procédure de persuasion pour faire accepter la discipline, les rôles au sein de l'industrie. Malgré l'image fabuleuse des Japonais travailleurs, qui se lèvent chaque matin avec la seule pensée d'aller produire et de contribuer ardemment à la modernisation de leur Pays

la main-d'œuvre n'avait pas intériorisé les contraintes inhérentes au capitalisme. La tradition, chez les artisans, en était une de mobilité et d'indépendance : ils voulaient acquérir la maîtrise de leur métier en changeant d'employeur après quelques années ou même quelques mois de travail, et leur objectif était de s'établir comme travailleurs indépendants. Par ailleurs, les artisans et les manœuvres avaient l'habitude de travailler quand ils le voulaient : ils arrivaient souvent quelques heures en retard et ils s'absentaient du travail jusqu'à la moitié des jours prévus.<sup>116</sup>

La situation était tellement ingérable, du point de vue des capitalistes naissants, que de nombreuses industries ont construit des dortoirs clôturés et gardés pour les travailleurs afin qu'ils n'aient aucune chance de s'échapper.

Des rébellions ont été enregistrées partout, non seulement à cause de la façon dont le travail changeait, mais aussi à cause de la nouvelle société qui se formait. Même l'armée n'était pas à l'abri et montrait des signes de détachement de la cause nationale. Toute cette agitation les incitait de plus en plus à

---

<sup>116</sup>Bernier B., *Le Japon au travail*, PUM, Montréal, 2009, pp. 51 - 52

réfléchir à des procédures pour inculquer l'obéissance, le respect et la vénération de l'empereur et de l'État moderne qu'il était en train de construire. Pour ce faire, les connaissances et les outils venus d'Occident ne suffisaient pas. Au contraire, ils ont cherché dans leur propre patrimoine historique afin de créer des valeurs adaptées aux idéaux du souverain.

Le gouvernement éclairé était donc, d'une part, avide de découvertes étrangères et était prêt, voire à faire l'impossible, pour embrasser toutes les différentes facettes de la culture européenne et américaine. Comme un glouton, il a absorbé non seulement les technologies, mais aussi les coutumes, la nourriture, les théories. Pour ce faire, ils traduisirent de tout, du Nouveau Testament à Herbert Spencer et Jean-Jacques Rousseau. Le postulat était que pour sortir du retard dans lequel ils se trouvaient, ils devaient avaler les modèles occidentaux. La poursuite de cet objectif a impliqué, avec un grand soutien du gouvernement, d'importants intellectuels, qui ont créé la *Meiokusha* - Société de la sixième année Meiji - au sein de laquelle divers thèmes sociaux et scientifiques ont été débattus. Dans ces conditions, guidé par des lectures telles que Fröbel et Pestalozzi, le système éducatif est réformé, en s'inspirant de celui de la France, établissant une ligne scolaire hiérarchique, partant des écoles primaires, passant par le collège, les instituts techniques et se terminant par les universités.

D'autre part, ce qui pouvait sembler être une simple occidentalisation du Soleil Levant, était plutôt une retraduction, un filtrage et une modification continus, afin d'assimiler de la manière la plus appropriée et ne pas déraciner la culture locale. Si de nouveaux principes sont entrés au Japon, ce dernier les a accueillis, en même temps, dans la morale confucéenne, qui ne conçoit aucune distinction entre les sphères privée et publique du sujet et souligne la nécessité, pour que le pays soit sain et fort, de souder un lien fort entre la morale, l'éducation et le gouvernement. En fait,

la manière dont le processus d'occidentalisation avait commencé semblait excessive et indiscriminée, et une réaction traditionaliste, visant à poser de nombreux filtres à l'entrée des connaissances venues de l'extérieur, s'est installée sur une position bien plus prudente, synthétisée dans le slogan *wakonyōsai* (esprit japonais, savoir occidental). [Ainsi, par exemple, le but du] système éducatif d'avant-guerre fut de former les jeunes en les préparant à devenir des sujets fidèles de l'Empereur, d'une manière analogue à ce qui advint dans les forces armées, où les valeurs indigènes ont été de plus en plus utilisées comme instrument d'endoctrinement idéologique<sup>117</sup>.

Les diverses différences sociales devaient apparemment être surmontées et chacun devait se sentir membre d'une grande communauté. Le récit d'une seule race, d'une seule langue, d'une seule religion, a permis de tracer des affinités, d'effacer les différences et de donner enfin à l'État moderne ce dont

---

<sup>117</sup>Caroli R., Gatti F., *Storia del Giappone*, op. cit., p. 153

il avait besoin pour obtenir un consensus au sein de sa population. Cette idéologie, où le shintoïsme a joué un rôle fondamental dans la reformulation de l'identité nationale, parce qu'il s'adressait expressément au seul peuple japonais, comme unique en son genre, a produit l'image d'une culture essentiellement différente, autre, que le reste du monde. Ils avaient des éléments qu'aucune autre civilisation ne possédait.

Dans un tel contexte culturel, il n'est pas étonnant que des intellectuels comme Othmar Spann soient étudiés avec passion. Partant du constat que la société n'est pas un simple agrégat d'individus, ils la représentent comme un universalisme, c'est-à-dire un espace dans lequel chacun joue un rôle et est donc investi de responsabilités. L'intérêt pour ces philosophies provenait du message politique qu'elles propageaient, c'est-à-dire qu'elles introduisaient l'idée de l'impossibilité de se réaliser si l'on n'est pas considéré comme membre d'un corps social, c'est-à-dire de la nation. Dans ce climat, en phase avec la période de guerre, la propagande soulignant le caractère unique de la race japonaise a incité les Japonais, enrôlés ou non, à participer activement à la guerre. Ainsi, étant donné le grand nombre de citoyens engagés au front, la reproduction du pays commence à peser sur toutes les couches de la population, impliquant aussi bien les femmes - employées dans les services et les commerces laissés vacants par les hommes - que les étudiants - engagés à apporter leur contribution à la construction des armements.

On peut dire que le *wakonyōsai* était à son apogée. Toutes les formes de dissidence ont disparu et les quelques voix qui se sont élevées pour contester ce qui se passait « ont été réduites au silence en envoyant des "criminels de la pensée" au front. Les soldats japonais, en plus des horreurs de la guerre, ont souvent dû faire face à des sacrifices inhumains en raison du manque de ravitaillement, allant parfois jusqu'à cannibaliser des compagnons d'armes ou, plus souvent, des prisonniers de guerre ».<sup>118</sup>

L'esprit du Soleil Levant, désireux de proclamer sa spécificité, avait besoin du savoir occidental pour se redéfinir. Cela a donné lieu à un processus qui, d'une part, produit un révisionnisme historique, projetant une image du « Japonais en tant que sujet unique », précisément en raison de son passé mais, d'autre part, de nombreux éléments de ce dernier sont refoulés parce que les valeurs apportées par la modernité définissent une grande partie du savoir indigène comme une simple superstition.

Ainsi, au cours de cette transformation qui touche tous les coins de la société, la science psychiatrique a également été introduite avec la pensée d'Emil Kraepelin. De ce fait, par ce biais, ce n'est pas seulement une langue qui a été adoptée pour analyser le malaise différemment, mais c'est toute la psychologie nipponne qui a été recadrée. Si, d'une part, des concepts inconnus tels que les nerfs, l'idée

---

<sup>118</sup>*Idem*, p. 214

d'un lieu anatomique - le cerveau - capable de contrôler le reste du corps, ont conduit à l'abandon de la façon dont ils concevaient la nature humaine, la marquant comme une croyance pré-moderne, d'autre part, l'ancienne façon d'interpréter les affects a été disqualifiée et l'idée a été présentée que, à partir de 1990, au Japon comme dans tous les pays industrialisés, la dépression serait diagnostiquée en nombre exponentiel. L'importance reçue par cette dernière n'est pas seulement due au fait qu'il est facile à être trouver chez n'importe qui, mais à partir de la conviction de nombreux érudits et professionnels japonais, en premier lieu les psychiatres, de son inexistence dans les âges passés, car son apparition serait une conséquence de la modernisation. Mais est-il vraiment possible d'être immunisé contre une telle passion ? Alors, comment les Japonais ont-ils fait l'expérience du corps ? Autrement dit, quels autres états d'esprit ont-ils déjà connu ?

En vérité, le problème ne concerne pas seulement les experts et les praticiens du Soleil Levant, mais la psychiatrie transculturelle dans son ensemble. La question sous-jacente est, une fois de plus, l'opposition qui existerait entre l'Occident et l'Orient, c'est-à-dire, dans ce cas, si oui ou non la dépression était une affliction exquisément occidentale avant son apparition mondiale. La mélancolie, pour beaucoup l'ancienne étiquette de la dépression, a après tout une longue littérature dans ce coin du monde, passant maintenant comme la maladie qui frappe les esprits les plus brillants, maintenant comme le fruit du péché, une dérivation d'une théologie explicitement chrétienne. Cet élément prouverait donc comment les autres civilisations ont été épargnées, du moins jusqu'à l'arrivée de la mondialisation. Ainsi, pour la raison culturaliste, il y a ceux qui souffrent d'un sentiment de culpabilité, ceux qui souffrent d'un sentiment de honte et ceux qui souffrent d'un autre mal. Un tel discours a conduit à des conclusions telles que, par exemple, l'impossibilité pour certaines personnes de connaître la dépression parce que, dans le cas des Japonais, elles sont trop dépendantes de la volonté de l'autorité et de l'adhésion au groupe. Bien sûr, nombreux sont ceux qui ont contesté cette approche, longtemps dominante, mais ils n'ont pas réussi à sortir de la dichotomie Occident-Orient. Ainsi, un éminent psychiatre, Bin Kimura, a bouleversé le scénario en déclarant que la dépression n'avait encore jamais touché l'esprit japonais car, contrairement à de nombreuses autres cultures, elle témoignerait de la vigueur de la civilisation japonaise traditionnelle.

Pour ne pas s'enfermer dans cette dichotomie – et il vaut la peine de ne pas s'y enfermer, non pas à cause d'un parti pris, non pas à cause d'un rejet inconditionnel de toutes les oppositions, mais parce qu'elle est théoriquement fallacieuse, elle se limite à une reproduction simplement imaginaire de la réalité, dans laquelle tout se réduit à un développement historique des peuples, recréant des essentialismes, des différences absolues dans lesquelles les différentes cultures, ayant atteint un certain point, risquent toujours de ne plus trouver le moyen de dialoguer entre elles – il est important d'investir les efforts de recherche dans l'observation non pas des essentialismes culturels présumés,

qui empêcheraient certaines notions d'imprégner certains contextes socialement éloignés de leur origine, mais d'examiner les rapports de force existants, les filtres et les changements qu'ils opèrent lorsqu'une traduction est initiée. Ainsi, dans la spécificité du phénomène de la dépression et de sa digression depuis la fin du XXe siècle, il ne suffit pas de s'intéresser à la modernisation, au capitalisme et à la façon dont il conduit la vie à la misère – un point qui ne perd pas son importance dans l'analyse du phénomène. Cette lecture, en fait, doit être complétée et la première étape consiste à souligner comment, bien qu'une place importante ait été accordée à la psychiatrie depuis son importation en 1880, le concept n'a pas eu de pouvoir clarificateur pour une grande partie des Japonais car il ne leur a pas permis de comprendre leur expérience et cela a suggéré un échec de la traduction, ou plutôt, compte tenu de l'idéologie avec laquelle elle a été reçue, l'œuvre a réussi en ce qu'elle visait à marquer et à inventer des différences.

Quelques psychiatres ont donc hasardés l'hypothèse que, à la différence de l'Occident, où la dépression - ou ce qui l'a précédé, la mélancolie - avait une longue histoire, la dépression n'aurait pas existé au Japon avant l'arrivée de la psychiatrie moderne. D'autres chercheurs de premier plan, tels que Bin Kimura, ont aussi soutenu que la tolérance traditionnelle pour les sentiments à tonalité dépressives –voire leur esthétisation – pourrait bien avoir préservé les Japonais de la tentation de juger pathologiques ces états d'humeur<sup>119</sup>.

En somme, l'argument tourne soit autour de l'incapacité d'une population à éprouver un malaise, soit autour de sa capacité à ne pas être submergée. Dans les deux cas, on a tendance à respirer une certaine fierté, car les deux arguments visent à présenter une civilisation donnée comme plus développée, plus avancée, bref, supérieure.

Et pourtant, un coup d'œil au langage utilisé dans le Japon du XVIIIe siècle révèle un certain nombre de termes, à savoir *utsushō*, *utsubyō* et *ki-utsubyō*, qui désignent des personnes souffrant d'une humeur sombre et morose en raison d'un défaut de circulation de l'énergie et qui, par conséquent, étaient enclines à la réclusion. Le sens ordinaire de *Utsu* est la tristesse, mais si vous regardez la façon dont il est écrit, vous pouvez voir son utilisation ancienne. Son *kanji* - 鬱 - représente un espace saturé, c'est-à-dire des arbres poussant en masse, et fait référence à un état dans lequel les choses se sont empilées au point de tout bloquer. En pratique, la vie devient lourde, la pensée écrase le sujet. L'explication précise également comment il est combiné avec les termes *shō* - symptôme - *byō* - maladie - et surtout *ki*, qui était une notion centrale pour les Japonais. De dérivation chinoise - *qi* - a conceptualisé comment non seulement les êtres qui sont aujourd'hui biologiquement considérés

---

<sup>119</sup>Kitanaka J., *De la mort volontaire au suicide au travail. Histoire et anthropologie de la dépression au Japon*, Ithaque, Paris, 2014, p. 56

comme vivants, mais l'univers dans son ensemble en était rempli, de cette force qui, dans son invisibilité et son intangibilité s'avérait vitale. Étant toujours en mouvement, étant partout, à l'intérieur et à l'extérieur des corps, il avait la capacité de tout modifier et d'être modifié à son tour. Ainsi, lorsqu'elle devient stagnante, un blocage se crée dans le corps humain, produisant un état dépressif. En conséquence, lorsqu'une personne éprouvait des sentiments forts, des humeurs intenses, on supposait que le *ki* se condensait en un point particulier de l'organisme. Ainsi, par exemple, si une relation était imprégnée de conflit, d'hostilité, comme entre un sujet et son environnement, une immobilité de la force vitale pourrait se produire. En d'autres termes, avec la stagnation, le *ki* « pouvait se transformer en un nœud, prendre petit à petit la forme d'un bouchon à l'intérieur du corps, provoquant de temps en temps une douleur aiguë dans la région de l'estomac et du cœur, lesquels étaient, dans la pensée traditionnelle japonaise, le site de l'âme »<sup>120</sup>.

En bref, il était sage de prendre soin de son *ki* et il y avait évidemment des précautions à prendre pour éviter le blocage, comme faire beaucoup d'exercice, sortir de chez soi et avoir de bonnes relations. Il était donc facile de tomber dans la moralisation de la vie et des comportements à éviter. À l'époque, une personne riche veillait à ne pas tomber en disgrâce, car elle pouvait tomber malade, mais elle devait également éviter les périodes d'oisiveté prolongées, comme dans le cas des femmes, qui étaient plus susceptibles d'être infectées par le virus parce qu'elles ne quittaient jamais la maison.

Derrière cette façon de traiter l'énergie se cache le contexte proto-capitaliste, qui commence à exercer une pression de plus en plus forte sur le type d'activités quotidiennes auxquelles on s'adonne, notamment le travail. La santé et le travail sont, en fin de compte, intimement liés. La preuve en est la manière dont cette catégorie de diagnostic est entrée dans le sens commun et a commencé à être utilisée par la classe marchande, qui à cette époque devenait de plus en plus forte. La classe marchande avait l'habitude d'utiliser ce malaise pour étiqueter ceux qui étaient improductifs pendant leurs journées. Un tel mode de vie était dépeint comme malsain et le *ki-utsu* a progressivement perdu sa signification d'énergie vitale pour se psychologiser, finissant par indiquer simplement un état de prostration psychologique. Le *ki* devient un concept banal et les expressions qui le mentionnent ne sont plus que des allusions, le vidant de sa dimension corporelle. Avec cette nouvelle vision, il n'est pas exagéré de dire que

cette psychologisation et cette décorporisation du *ki* rendent en partie compte de la manière dont l'*utsushō* n'eut plus, pour finir, qu'une existence obscure, métaphorique, ce qui pousse enfin les psychiatres japonais à tenir pour évident que leurs compatriotes avaient rarement parlé d'une maladie des affects dépressives<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup>*Idem*, p. 61

<sup>121</sup>*Idem*, p. 70

Avant la modernité, l'étiquette avait donc perdu toute utilité car elle indiquait désormais une diversité d'humeurs équivoques. Cela a simplement ouvert la voie à l'introduction de nouvelles terminologies venues d'Occident, comme la mélancolie. En effet, initialement, la meilleure traduction de ce dernier - précisément parce qu'il décrit comment la lourdeur de la vie dérive d'une stagnation de la bile noire - était le terme *utsuhō*. Seulement, son introduction a également entraîné avec elle un certain mépris pour la catégorie diagnostique japonaise, mettant l'accent sur les facteurs héréditaires de la souffrance et désignant un lieu anatomique désigné comme le centre de la folie et de la raison, le cerveau.

Si cela implique déjà une difficulté qui conduit de nombreux professionnels à être convaincus de l'inexistence ou du manque de pertinence de cette maladie dans le Japon féodal, les choses se compliquent encore lorsque la notion occidentale de mélancolie subit un changement majeur, à savoir qu'elle est rebaptisée dépression. Cette transformation indique un changement majeur dans l'approche de la détresse, car elle supprime l'importance de l'expérience subjective et la cache par le fonctionnement du cerveau et des nerfs. L'un des plus importants fondateurs de la psychiatrie japonaise, Shūzō Kure, a formalisé en 1901 la pensée de Kraepelin et avec elle l'idée d'un cerveau capable d'induire la tristesse.

Après tout, contrairement au *ki*, qui se contentait de faire sentir sa présence mais restait une entité invisible, le cerveau et les nerfs étaient non seulement conceptuellement compréhensibles mais aussi visibles. Toute une logique s'est affirmée, déclarant que le visible avait un statut de vérité sur l'immatériel. Les nerfs se sont donc révélés être une évidence, une réalité sur laquelle on peut agir, discréditant la conception nipponne précédente, ressentie comme une superstition à abandonner. La nouvelle génération de médecins est restée fidèle à l'idéologie nationaliste et, par conséquent, au révisionnisme qui a conduit à l'esprit japonais, embrassant les nouveaux idiomes et oubliant ce qui avait été professé auparavant. La modernité, avec sa chasse aux antiquités, délégitime la théorie des humeurs et insère à sa place la théorie du dysfonctionnement cérébral. Dès lors, la voie est tracée pour le « triomphe de la vision anatomique des choses : elle servait à légitimer la nouvelle médecine fondée sur les techniques de dissection et à faire prévaloir la conception localisatrice des maladies»<sup>122</sup>.

## La violence de la performance quotidienne

En renonçant aux connaissances médicales prémodernes ou, du moins, en s'en désintéressant, les psychiatres, et pas seulement, ont été convaincus de l'inexistence de la dépression dans le Japon ancien, et parmi les preuves il y aurait une terminologie inadéquate pour la désigner. Ce point de vue

---

<sup>122</sup>*Idem*, p. 72

est renforcé par la faiblesse du concept lui-même, qui est considéré comme insuffisant pour illustrer le phénomène. Pourtant, depuis 1990, on le trouve dans presque toutes les affections. Cela a été possible parce que quelque chose a permis de s'y familiariser, et cette chose est la neurasthénie. Cette dernière a marqué le début du XXe siècle, se propageant comme une épidémie et, tel un fleuve en crue, elle a répandu une diversité d'afflictions. La médecine moderne, en effet, a permis non seulement d'identifier un certain nombre de maladies auparavant inimaginables - guérissant sans l'ombre d'un doute de nombreux maux - mais aussi de généraliser l'anxiété comme jamais auparavant. Les Japonais, tout comme les Européens et les Américains, ont commencé à vivre en faisant de plus en plus attention à leur santé et, ce faisant, se sont perçus comme de plus en plus vulnérables à la maladie. Comme si le fonctionnement des nerfs dépendait d'un équilibre naturellement fragile, désormais mis en péril par l'irruption de la modernité, telle est l'inquiétude qui affecte la vie quotidienne des Japonais. Ainsi, la médicalisation de la vie quotidienne est inaugurée, avec la contagion de plus en plus de sujets de la part de la neurasthénie ou, comme on l'appelait, le *shinkeisuijaku*. La liste des symptômes est longue et ils sont parmi les plus disparates, de l'insomnie à l'incapacité à se concentrer, des maux de tête à l'agitation, de la difficulté à se concentrer à l'hypersensibilité. Mais il y en a un parmi eux qui semble se démarquer, avoir une place privilégiée et c'est ce qu'on appelle le retrait social, la vie solitaire. Cette affection résulte d'une modification dommageable des cellules nerveuses et, en raison de cette altération cérébrale, les personnes qui en sont atteintes sont souvent décrites comme étant des êtres inutiles. Leur problème réside dans la faiblesse de leur constitution mentale, et le

*shinkeisuijaku*, tout en rentrant dans le cadre du vocabulaire de la nervosité, en échappe, dans la mesure où les non-médecins et les patients s'approprient un terme, tout en le constituant comme un type de personnalité, un tempérament : c'est ce qu'il faut comprendre dans le succès populaire du terme *shinkeisuijaku*. Dans un sens, le *shinkeisuijaku* peut être considéré comme l'ancêtre de l'*hikikomori* et notamment du point de vue du malaise qu'il provoque chez les médecins-psychiatres ne parvenant que difficilement à le soigner<sup>123</sup>.

En une décennie, de nombreux Japonais se sont retrouvés malades, souffrant de neurasthénie. Dans un monde complètement changé, avec des valeurs complètement nouvelles, sans l'orientation du passé, le *shinkeisuijaku* ne pouvait que se répandre. On lui attribue également le phénomène du suicide, qui a connu une explosion pendant la période de la guerre contre la Russie. Mais le contexte, les relations de ceux qui ont accompli cet acte ont été mis au second plan, car la dégénérescence était à la base. Ceux qui se sont suicidés n'ont fait qu'accomplir leur nature biologique héritée et inscrite

---

<sup>123</sup>Tajan N., *Génération Hikikomori*, op. cit., pp. 149 - 150

dans le cerveau. Selon cette théorie, ils n'étaient rien de plus que des inadaptés, inaptes à la vie dans l'État moderne. En bref, ils étaient « des inadaptés et ils ne pouvaient survivre dans la société moderne, compétitive au plus haut point »<sup>124</sup>.

Malgré le fait que certains psychiatres tentent de mettre en doute le caractère scientifique du diagnostic et que d'autres essaient de se concentrer sur le type de vie que mène le malade, sur la qualité de son travail, la lecture qui continue à s'affirmer est toujours biologique. En fin de compte, comme on l'a souligné, le malade ne guérit pas en restant au repos, et il est donc inutile de perdre du temps à tenir compte du type d'occupation exercée.

Il n'est donc pas surprenant d'apprendre que, si en 1920, la maladie a atteint son apogée, conduisant certains à s'auto-diagnostiquer comme neurasthéniques, peu après, en 1930, le nombre de malades a chuté de façon spectaculaire. Mieux qu'une panacée, l'État avait explicitement appelé son peuple à être fort, à tempérer son esprit pour le bien de la nation, agissant comme une protection contre cette prédisposition héréditaire, qu'aucun traitement psychiatrique ne pouvait endiguer. Face à la guerre, il y a moins de chances pour qu'un cerveau soit malade et pense à son héritage dégénératif. Il doit, au contraire, tout faire pour renforcer l'esprit et le corps.

Une fois la guerre terminée, la neurasthénie a également disparu et, comme si elle était proche de l'extinction, elle a cédé la place à d'autres étiquettes. La plus importante, celle qui avait tendance à occuper la scène, était la dépression. Parmi ceux qui ont entrepris de l'étudier, il y a Shimoda Mitsuzō, qui avait noté l'existence d'un type de personnalité, habituellement très respecté pour sa conscience et son assiduité. La personnalité est malade, mais scrupuleuse. Cette vision psychologisante n'est rien d'autre qu'une reprise de la vision biologique, selon laquelle ceux qui possédaient cette constitution se consacraient à leurs tâches jusqu'à l'épuisement, car ils étaient incapables de percevoir leurs propres limites. Mais la catégorie diagnostique commence à prendre sa notoriété à partir du moment où la réduction de l'être humain au neurochimique semble irréversible, c'est-à-dire lorsque les antidépresseurs sont créés. La dépression frappe à la porte et parvient facilement à s'insinuer dans les corps, se développant rapidement. Cependant, la contamination massive confronte les psychiatres à un fait inexplicable pour eux, à savoir l'échec du traitement antidépresseur. Ils sont obligés de se rendre compte que non seulement l'amélioration de l'humeur, lorsqu'elle se produit, n'est pas durable, mais qu'en plus de la rechute, il y a aussi la chronicité.

L'échec ne devient pas pour autant une occasion de réfléchir au traitement, à la recherche et à la formation médicale. Non seulement cela n'est pas pris en compte, mais à l'inverse, l'idée d'une personnalité aux traits innés est renforcée, conduisant au *typus melancholicus*.

---

<sup>124</sup>Kitanaka J., *De la mort volontaire au suicide au travail. Histoire et anthropologie de la dépression au Japon*, op. cit., p. 108

Cette conception durera des décennies et ne sera remise en cause qu'à partir de 1969, avec l'arrivée du mouvement antipsychiatrique. Cependant, bien qu'elle ait duré une dizaine d'années et malgré de fortes critiques, montrant la répression du pouvoir psychiatrique, elle n'a pas réussi à résoudre les problèmes institutionnels du Japon. Les hôpitaux psychiatriques, pour la plupart privés, continuent d'interner des patients, qui sont aussi leur principale source de revenus. Néanmoins, la pathologie a découvert son côté social et la dépression a été liée à différents contextes ou événements, tels que l'arrivée d'une promotion, un déplacement, etc. Avec les années 1990, cependant, une nouvelle génération d'antidépresseurs est apparue et le discours a commencé à mêler facteurs neurochimiques et sociaux. La dépression devient ainsi un état qui peut toucher toute personne soumise à un stress élevé et prolongé, ce qui simplifie et banalise les thèses antipsychiatriques.

Ce thème holistique a reçu une expression des plus claires dans un slogan au succès immense au début des années 2000 (tant chez les psychiatres que dans les firmes pharmaceutiques) : la dépression comme « rhume du cœur » (ou « de l'âme » : *kokoro no kaze*), pour lequel, faisait -on passer le mot, les antidépresseurs étaient un traitement efficace [...] Les psychiatres d'orientation biologique et sociale se sont donné la main pour élaborer de concert un « grand récit » efficace, qui justifie la dépression comme *à la fois* une maladie biologique et une maladie sociale, et voici qu'ils créent une nouvelle façon de comprendre les formes d'oppression [...] <sup>125</sup>.

Le fonctionnement du couple biologique-social est visible lorsqu'il est appliqué à la compréhension et à la prise en charge des personnes ayant fait une tentative de suicide. Il a toujours été difficile d'expliquer ce phénomène d'un point de vue biologique, surtout si l'on tente de le réduire à ce dernier. Au début du XXe siècle, des psychiatres japonais ont tenté d'avancer l'hypothèse d'une prédisposition génétique, suscitant un débat qui ne s'est pas éteint pendant une longue période. Le débat a également été alimenté par la vision culturaliste, qui présente le suicide comme l'expression d'une volonté ultime du sujet. Toutefois, si cela est vrai, ou l'a été, pour certaines personnes qui respectent ou ont respecté certains principes, il n'est certainement pas possible d'enfermer entièrement la question dans ce schéma interprétatif, surtout à la lumière d'un chiffre qui est loin d'être négligeable, puisqu'il fait parfois état de plus de 30 000 suicides par an. L'accent a donc été mis sur la qualité du travail et l'effort, tant psychologique que physique, qu'il exige.

Ainsi, tout en restant dans le cadre bio-social, si jusqu'après la Seconde Guerre mondiale, l'acte de s'enlever la vie était facilement perçu comme une mort volontaire ou, pour certains psychiatres, comme la conclusion presque inévitable d'un processus neurologique, on pointe aujourd'hui du doigt

---

<sup>125</sup>*Idem*, pp. 136 - 137

des formes graves de dépression survenant après une forte pression professionnelle. En d'autres termes, la médicalisation conduit à considérer que les personnes, bien que surmenées, présentent une psychopathologie et, à ce titre, peuvent être placées sous surveillance, sinon hospitalisées. Les seconds sont ceux qui, après avoir tenté de se tuer, répètent l'acte, se voyant, pour la plupart, diagnostiquer une quelconque maladie mentale, car ils sont enclins à vouloir mourir. Si, dans ces cas, on ne parle pas d'un choix fait en conscience, c'est parce que la maladie est considérée comme quelque chose qui empêche la conscience du malade de s'exprimer avec bon sens, c'est-à-dire de vouloir vivre. D'autre part, il y a ceux qui parviennent à montrer qu'ils ont du *self-control* - c'est-à-dire qu'ils ne veulent pas en finir - et qu'ils regrettent ce qu'ils ont essayé de faire. Ils ont la chance d'être seulement surveillés et, si les conditions sont jugées bonnes, ils seront écoutés, de sorte qu'ils ont quelqu'un avec qui ils peuvent penser de pouvoir comprendre ce qui les a amenés à ce point.

Parmi les raisons qui empêchent les psychiatres d'accorder plus d'importance à la psychologie, il y a leur crainte de réveiller l'impulsion suicidaire. Ce n'est que lorsque le patient est jugé hors de danger que l'on peut tenter de l'engager sur un chemin où il pourra parler de lui, de son histoire. L'objectif n'est cependant pas tant de découvrir ce qui les a poussés à agir ainsi, mais de créer une histoire suffisamment cohérente, qui justifie la tentative de suicide par leur biographie. Cette procédure est appelée intégration narrative et, la caractéristique principale de cette technique vise à encourager le sujet à se distancier de ce qu'il a fait, en créant l'image d'un soi suicidaire aberrant, complètement déviant d'un soi supposé normal.

Un pareil endoctrinement psychiatrique - et l'adoption par le patient du mode de pensée des psychiatres - est parfois si profond qu'il donne l'impression d'éradiquer toute possibilité d'interpréter autrement les souffrances des patients et leurs conduites. [...] En fait, leur foi dans le pouvoir de la redescription en termes biologiques pour maîtriser l'angoisse existentielle est l'une des principales raisons pour lesquelles ces psychiatres font de l'endoctrinement biologisant un élément à ce point central de leur pratique, et c'est une attitude que plus d'un patient apprécie, à ce qui semble<sup>126</sup>.

Cependant, bien que la discipline psychiatrique insiste pour mettre l'accent sur l'aspect biologique plutôt que sur l'aspect social, ce dernier fait irruption, affirmant sa position non négligeable dans la nature du phénomène. Cela est devenu frappant lorsqu'en 2000, la Cour suprême a condamné Dentsū, l'une des plus grandes agences de publicité du Japon, à verser 168 600 000 yens - environ 1 600 000 euros - à la famille de l'un de ses employés, Ichirō Ōshima, qui s'était suicidé à cause du surmenage. Ce verdict a finalement créé un précédent, dont se sont inspirés de nombreux autres procès. La vision de la dépression comme un problème individuel, comme quelque chose de biologiquement héréditaire

---

<sup>126</sup>*Idem*, pp. 186 – 187

sur lequel les difficultés de la vie quotidienne ne peuvent qu'accélérer ou ralentir un verdict déjà inscrit dans le cerveau, commence à vaciller.

Comme le montre l'histoire d'Ichirō Ōshima, ses examens médicaux, effectués quelques mois avant qu'il ne commence son travail, n'ont rien trouvé d'anormal. L'employé de 24 ans était en excellente santé et athlétique. Dans sa journée de travail, il partait de chez lui à huit heures du matin et passait ensuite une heure dans les moyens de transport. Une fois arrivé à l'agence, il passait son temps à traiter avec les clients et les sociétés de production. Cependant, comme ces tâches occupaient toutes ses heures normales de travail, il ne pouvait se consacrer à de nouveaux projets, à l'élaboration ou à la révision de projets et de propositions qu'après sept heures du soir, c'est-à-dire après avoir dîné. Ainsi, lentement mais pas trop, ses tâches ont augmenté à tel point qu'à partir d'août 1990, il a été contraint de rentrer chez lui après minuit. Mais, avec ses manières, « Ichirō était très bien noté par ses supérieurs pour sa motivation et son enthousiasme »<sup>127</sup>. Il méritait une augmentation de sa charge de travail, non sans qu'on lui conseille de rentrer chez lui au moins le soir. En quelques mois, son patron remarqua qu'il était fatigué et n'avait plus l'énergie qu'il avait auparavant, un fait confirmé par l'employé lui-même, qui avoua ne plus réussir à dormir. Malgré son état, il continua à travailler dur, sans jamais abandonner ou négliger ses tâches supplémentaires. Bien au contraire, tous les quatre jours, il passait une nuit au bureau et, ayant occupé pratiquement toutes les heures de la journée à des fins professionnelles, ses collègues commencèrent à l'entendre murmurer qu'il s'auto-réprouvait parce que, selon lui, il ne valait rien et était nul. Le 23 août 1991, il rentra chez lui à 6 heures du matin, pour repartir quelques heures plus tard, à 10 heures, pour Nagano, où se tenait l'événement auquel il avait travaillé, en compagnie de son superviseur, et durant le trajet, il avoua à ce dernier qu'il était possédé par un esprit. Après avoir supervisé l'événement jusqu'à sa fin, le 26, il prit le chemin du retour, pour revenir le lendemain à 6 heures du matin. Puis, à 9 heures, il appela l'agence pour dire qu'il ne viendrait pas travailler parce qu'il était malade et au cours des heures successives, il se pendit dans la salle de bains. Ainsi, Ichirō Ōshima ne s'est suicidé qu'après avoir accompli sa tâche et s'être assuré qu'elle s'était bien déroulée.

On calcula qu'en un mois, il avait effectué cent quarante-sept heures de travail supplémentaire, soit plus du double de son temps normal. Tout cela avec une pression constante pour toujours livrer ce qu'il avait à faire à temps. Ainsi, après d'innombrables rapports d'experts psychiatriques, qui ont confirmé le diagnostic de dépression, le verdict du tribunal a été que le salarié, après avoir terminé le projet, s'était senti d'une part soulagé de l'immense fardeau psychologique qui l'affligeait et, d'autre part, s'était immédiatement senti à nouveau écrasé par l'idée de l'avenir qui l'attendait, c'est-à-dire une vie entièrement absorbée par les échéances professionnelles.

---

<sup>127</sup>*Idem*, p. 245

Après ce jugement, ils ont été de plus en plus nombreux à attirer l'attention sur le lien entre la santé mentale et la qualité de l'emploi, en soulignant que les personnes qui se suicident, ou en sont proches, en raison d'une surcharge de travail « sont souvent considérées par leurs pairs et leurs supérieurs comme extrêmement responsables et conscients de leurs devoirs, et y en a même qu'ils laissent des lettres avec des instructions détaillées concernant le travail non fini et des excuses à leur entreprise pour ne pas avoir pu faire mieux »<sup>128</sup>.

Mais comment les Japonais, qui, à la fin du XIXe siècle, étaient même enfermés dans des dortoirs d'usine pour leur absentéisme au travail, en sont-ils arrivés à la formation d'une mentalité qui donne littéralement leur vie pour l'entreprise ? Si le *wakonyōsai* - esprit japonais, savoir occidental - illustre la manière dont a été généré et partagé un sentiment par lequel la nation a été ressentie comme une famille dont chacun était membre et dévoué, il devient nécessaire de comprendre ce qui s'est passé après la Seconde Guerre mondiale. C'est à cette époque qu'un régime de travail appelé système d'emploi à vie, qui ne concernait qu'un tiers des salariés japonais, a été mis en place – les fonctionnaires publics et les employés dans les entreprises - mais il est considéré comme l'idéal à atteindre.

En fait, après 1945, le pays tout entier, en pensant à sa reconstruction, a été fortement influencé par ceux qui l'avaient mis à genoux, les États-Unis. Cette même année, le 21 août, avec l'arrivée du général Douglas Mac Arthur, l'armée américaine débarque au Japon et de nombreuses réformes sont engagées, touchant l'économie, l'éducation, la libération des femmes, l'agriculture et la police. La réalité dans laquelle ils étaient plongés était sombre, avec quelque vingt-deux millions de sans-abri et dix millions de chômeurs. La confusion politique et économique était grande, et était liée à « une profonde crise morale et à des problèmes aigus de ravitaillement. Cela se concrétisa par une famine, dont deux millions de Japonais faillirent périr »<sup>129</sup>.

La misère sociale reçoit une réponse constructive par le biais du parti communiste, auquel se réfèrent de nombreux syndicats. Parmi les principaux objectifs, il y avait la protection des travailleurs, qui a été réalisé tant par l'occupation des usines, qui fonctionnaient sans la figure des supérieurs mais avec la formation d'un circuit d'échange, que par la saisie des patrons, les enfermant dans leurs bureaux. Les travailleurs ont ainsi obtenu diverses concessions, telles que la reconnaissance de leur rôle effectif dans les entreprises, la sécurité de l'emploi, des promotions, des augmentations de salaire, etc.

Craignant que le communisme ne prenne encore plus de place, les employeurs, ainsi que le gouvernement et les forces d'occupation, ont décidé de contrôler et de combattre les syndicats militants en introduisant des syndicats qu'ils prétendaient, d'après eux, démocratiques. Plus

---

<sup>128</sup>*Idem*, p. 249

<sup>129</sup>Uranaka C., *Police et contrôle social au Japon*, L'Harmattan, Paris, 2010, p. 133

précisément, une purge rouge a été mise en œuvre, par laquelle, rien qu'en mai et juin 1950, « 21 997 communistes ont été licenciés des bureaux publics et privés, y compris des universités et des écoles. En outre, la diffusion d'*Akahata* (drapeau rouge), l'organe officiel du parti communiste, a été interdite»<sup>130</sup>. En supprimant la politique de gauche en faveur d'une politique modérée, on perd le terrain que les ouvriers avaient conquis, comme les échelles de rémunération ou les comités paritaires de gestion, même s'ils réussissent à résister presque invariablement aux concessions énumérées ci-dessus. C'est ainsi qu'a été mis en place le « système de 1955 », central à toute la période de forte croissance, fondé sur l'objectif de faire croître économiquement la nation. Un nouveau régime de travail est ainsi établi, modifiant la perception du travail. Chaque entreprise se présente comme unique, utilisant par exemple ses propres drapeaux, voire un hymne personnel. L'objectif était de faire en sorte que les travailleurs s'identifient à leur lieu de travail et, pour renforcer ce processus, ils essayaient d'embaucher des personnes de plus en plus jeunes dès la fin de leurs études secondaires ou universitaires, selon le poste, afin qu'elles puissent être formées, tant sur le plan technique que moral. Certains sélectionnaient leurs employés en veillant à ce qu'ils viennent de régions éloignées, car, isolés de leurs proches, ils avaient plus de chances de faire équipe avec leurs collègues, et surtout d'être supervisés par le chef de ces derniers, à savoir le plus ancien.

Et encore, pour renforcer l'autorité des supérieurs et briser toute résistance, certaines entreprises ont commencé à envoyer leurs nouvelles recrues dans des monastères zen ou dans des forces d'autodéfense. En outre, un rituel a été institué le 1er avril pour marquer l'entrée dans l'entreprise. Ce passage marque la fin de la jeunesse et l'entrée dans le monde des adultes. Il est donc important d'éviter d'engager ceux qui ont déjà travaillé dans d'autres endroits, car un autre esprit d'entreprise a déjà été incorporé. En résumé, les entreprises garantissent un emploi permanent, la possibilité de monter dans la hiérarchie avec l'augmentation de salaire correspondante, une formation technique appropriée et la participation aux décisions. En contrepartie, les employés s'engagent à donner non seulement leur corps, mais surtout leur esprit pour la croissance de l'entreprise, en répondant aux différents souhaits de leurs supérieurs, même lorsque, pour mener à bien leur travail, ils doivent rester dans une filiale éloignée pendant de longues périodes.

La nouvelle organisation se comprend mieux si l'on explicite son héritage politique, qui remonte à 1930, année où la société tout entière a été imprégnée de discipline militaire, discipline qui a également été promue à nouveau car de nombreux officiers ont alors été redéployés dans les ministères et les institutions économiques. La sécurité est donc échangée contre la liberté, l'obéissance aux rythmes, aux heures et aux lieux où le travail appelle. Le fait de ne pas répondre rapidement à

---

<sup>130</sup>Caroli R., Gatti F., *Storia del Giappone*, op. cit., pp. 226 - 227

cette demande n'est pas du tout bienvenu, car cela implique un retard ou une baisse des performances. Certaines entreprises, afin de contrôler encore plus étroitement la situation, ont formé un personnel qui s'informait des différentes activités des travailleurs, même pendant leur temps libre, comme leurs habitudes, afin de s'assurer qu'elles ne nuisent pas à l'activité productive.

En quelques années, les heures de travail s'allongent, les projets se chevauchent, les délais deviennent plus serrés et les employés, afin de faire preuve de la plus grande assiduité, apprennent à ne pas utiliser leurs vacances et à terminer souvent leurs journées en dînant entre eux, avec des collègues. Mais les amitiés ne sont pas seulement le fruit d'affinités, car de nombreuses entreprises organisent des groupes, qui sont ensuite reconstitués en transférant des membres à d'autres. La rotation sert à la fois à miner une éventuelle solidarité et à renforcer la flexibilité des employés.

Ces conditions ont de fortes répercussions sur la vie quotidienne.

Premièrement, les longues heures de travail des hommes les ont éloignés de la maison et de la vie familiale, laissées sous le contrôle de l'épouse. Cet éloignement a affaibli les liens affectifs entre époux, tout en excluant les pères de la majeure partie des décisions touchant la vie des enfants. [Deuxièmement les sorties du soir] ont entraîné l'apparition d'une vie de loisir indépendante pour les hommes, surtout les *sararimen*, une vie orientée en partie vers la sexualité hors la famille. [Troisièmement] certains des problèmes des jeunes tels que le refus de fréquenter l'école ou la violence ont été attribués par les moralistes officielles, à tort ou à raison, à cette absence des pères de la vie familiale.<sup>131</sup>

Le travail devient un dévouement, à la fois pour l'entreprise, pour la nation et pour soi-même. Cette capture du sujet dans la productivité a contribué à faire connaître au pays, depuis 1980, une période de grande richesse, qui pour beaucoup a été présentée comme la preuve de la supériorité du Japon, de sa pensée, de ses systèmes. Outre le démarrage de la société de consommation, la qualification dans l'étude tend à juste titre à se prolonger au cours de ces mêmes années, rendant plus difficile le recrutement des nouvelles recrues à la sortie de l'école. On a donc commencé à embaucher des ouvriers qui travaillaient ailleurs et, pour cette nouvelle modalité, on a assisté aussi à l'affaiblissement de la pratique de l'emploi à vie, sans que se brisent les heures de travail et l'énergie employée pour celles-ci.

À partir de cette époque, on assiste à une détresse générale des travailleurs due à la surcharge de travail, qui augmente au fil des ans, pour atteindre une surcharge de cent heures par semaine. Les termes deviennent de plus en plus bruyants, atteignant les oreilles de toute la population, dépassant les frontières artificielles de la nation.

---

<sup>131</sup>Bernier B., *Le Japon au travail*, op. cit., p. 131

C'est ainsi que le terme *karoshi* - mort par surmenage - est arrivé dans le grand public, entraînant plus de 10 000 décès pour la seule année 1989. Certains, en revanche, ont fait le choix de travailler, en essayant de ne pas se laisser charmer par la propagande du bon employé assidu et dévoué à la croissance de l'entreprise, en décidant d'investir leur esprit dans d'autres activités de loisir. Ils sont appelés *futitazu*, ou *freeters*, et ont suscité une vive controverse parmi les moralistes car ils saperaient l'éthique du travail qui a permis au Soleil Levant de se développer au point de ne rien envier à l'Occident. Il y a ceux qui, restant à la maison avec leurs parents, ont été étiquetés parasaitosinguru, parce qu'ils ont investi dans le consumérisme, dépensant leur salaire en vêtements de marque, en produits de luxe ou en voyages. D'autres encore restent à la maison, souvent collés devant un ordinateur ou des jeux vidéo, obsédés par les *aidoru*, par les *idol*. C'est pourquoi on les appelle *otaku* - maison - précisément en raison du temps important qu'ils passent à la maison. À la même époque, de nombreux hommes japonais ont manifesté un intérêt sexuel croissant pour les filles, en particulier les adolescentes. C'est ainsi qu'apparurent les *enjokōsai* - rencontres rémunérées - où de nombreuses collégiennes, en échange d'argent, se prêtaient à des jeux sexuels. La fascination est telle que les prostituées professionnelles se déguisent en écolières pour ne pas perdre de clients. Dernier point mais non le moindre, il y a ceux qui refusent d'aller à l'école, soit parce que durant le parcours ils font demi-tour, soit parce qu'ils ne peuvent pas sortir du lit. Ce problème, lié à la pression du système scolaire - qui ne fait que refléter et reproduire les valeurs d'une organisation sociale, est l'un des plus graves - concerne principalement les garçons, qui, à partir du moment où ils ne quittent pas leur chambre pendant une période d'au moins six mois, sont définis comme des *hikikomori*.

Tous ces phénomènes n'existent pas seulement dans le Soleil Levant. Mais ici, ils se montrent d'une violence rarement atteinte dans d'autres contextes sociaux, sans doute en raison d'éléments propres à la culture japonaise, de l'attention que les Japonais leur ont accordée et de la résonance médiatique dont ils ont bénéficié. L'étude de ce malaise ne permet pas seulement de mieux comprendre la façon dont les gens vivent dans un certain coin du monde mais, sans tomber dans le piège de l'analyse culturaliste, elle permet aussi d'éclairer ce qu'on appelle, notamment depuis Freud, le malaise de la civilisation dans son ensemble. Ce que nous visons, c'est donc une analyse structurelle qui, sans occulter les diverses manières dont les êtres humains inventent leur quotidien, leurs institutions, leurs différences, nous permet d'observer les logiques qui unissent l'ensemble de l'espèce humaine.

Il est donc important de noter qu'au Japon, nombreux sont ceux qui ont invoqué de manière moralisatrice, comme grille d'interprétation, la décadence de la discipline, la fin d'un ordre social qui, par la contrainte, délimitait clairement la manière de vivre chaque jour, aussi oppressant que cela pouvait être, elle en assurait la sécurité de l'avenir. Cependant, ce que cette lecture laisse dans l'ombre, au moins partiellement, la partie peut-être fondamentale est que,

le travail a continué d'occuper la majeure partie du temps des hommes, les jeunes comme les plus âgés, et plus de femmes ont commencé à travailler de plus longues heures. Autrement dit, l'éthique du travail, bien que légèrement modifiée n'a pas disparu. [...] Les difficultés économiques ont entraîné des modifications au régime de travail, entre autre une augmentation du taux de chômage et la multiplication des emplois précaires, mais ces tendances ont été accompagnées d'une recherche effrénée, par la majorité, d'un emploi salarié ou à contrat, donc du maintien de la valeur du travail<sup>132</sup>.

L'hypothèse privilégiée de ce travail est de prendre le *karoshi* et l'*hikikomori* non seulement comme les deux faces d'une même médaille, mais aussi comme les deux extrêmes, les deux verres d'une même paire de lunettes à travers lesquels lire d'une part le malaise japonais - avec tous ses phénomènes - et d'autre part celui des pays industrialisés, dominé par l'économie de l'autoréalisation, de l'être performant. En bref, ils offrent la possibilité de comprendre le malaise de la civilisation qui a clôturé le XXe siècle et ouvert le XXIe.

A ceux qui crient au déclin, à la perte des limites, à la jouissance sans limites, il faut signaler, dans ces réalités où ils ne voient que dégradation, l'existence de lieux représentatifs de l'esprit du temps. Il existe, en effet, des écoles au Japon, où les employés sont tous vêtus de chemises blanches, comme s'ils étaient aliénés et, pendant treize jours, ils doivent réapprendre à écrire, lire, parler, penser et agir sous pression. Le but de ces lieux est de rééduquer, de montrer la bonne voie, de perfectionner l'employé imparfait. Shingo Suzuki, responsable d'une équipe de promotion de produits cosmétiques, est l'un d'entre eux. Il avait vu ses performances décliner et, inquiet, son supérieur l'avait invité à séjourner à Shizuoka, une ville située au pied du mont Fuji, célèbre pour ses thermes, mais où l'un de ces camps avait été construit. En investissant environ 2 600 euros, l'entreprise s'attend à ce que la motivation, le désir de s'améliorer continuellement, se trouvent ici. Shingo a donc partagé avec quatorze collègues non seulement la chambre où dormir, mais aussi la souffrance et la renaissance. L'école dans laquelle il se trouve existe depuis trente ans et ses rituels sont pratiquement inchangés.

Chaque matin, réveil militaire à 5h 30, avec lever des couleurs et le chant de l'hymne maison, *Treize jours en enfer*, à la gloire des valeurs de l'entreprise – l'argent, les produits, les hommes. S'ensuit la gymnastique en plein air. Puis, place au « fondamentaux » : dix règles de vie apprises par cœur, répétées à longueur de journée, ni trop haut ni trop bas et avec les formes.

- Ne pas traîner, être ponctuel.
- Obtenir un maximum de résultat en un minimum de temps.
- Ne pas sympathiser avec ceux qui critiquent les supérieurs.

---

<sup>132</sup>*Idem*, p. 144

- Mâcher des deux côtés de la mâchoire équitablement.
- Penser à l'équilibre nutritionnel, ne pas être difficile et manger de tout ...
- Savoir s'habiller, se présenter, téléphoner, ranger son bureau. Apprendre l'ordre et la discipline.<sup>133</sup>

Il n'est pas nécessaire de déranger Foucault pour se souvenir que la discipline implique une coercition constante, un contrôle ininterrompu des activités et une codification des mouvements, du temps et de l'espace. Le sujet est capturé par une machine qui le désarticule afin de lui donner une nouvelle articulation, pour qu'il fasse non seulement ce qu'on lui demande - en l'occurrence les ambitions des dirigeants, les objectifs de l'entreprise - mais aussi qu'il le fasse de la manière souhaitée, au moment souhaité. En bref, on tente de fabriquer un corps soumis, docile, afin de le renforcer vers une utilité donnée et de l'affaiblir pour le rendre obéissant.<sup>134</sup>

Ce n'est pas un hasard si, chaque soir, après le dîner, les employés écrivent une lettre à leurs supérieurs pour leur raconter leur journée, ce qu'ils ont fait, où ils ont échoué et où ils ont progressé, sans oublier évidemment de les remercier pour l'opportunité qui leur a été offerte. Mais tout le monde ne réussit pas. Chaque année, au moins 2% d'entre eux partent, tentant de s'échapper dans les camps, contactant un ami et espérant le rattraper. D'autres s'échappent et ne sont jamais retrouvés. Mais le sort est toujours le même : la perte de leur emploi, car soit ils ne se présentent pas, soit ils sont licenciés.



<sup>133</sup>Mauger L., Remail S., *Les évaporés. Enquête sur le phénomène des disparitions volontaires du Japon*, op. cit., p. 104

<sup>134</sup>Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975, p. 140



## Malaise dans une chambre

Pendant la période de préparation au concours d'entrée au lycée, Ueyama Kazuki commence à ressentir son corps d'une manière inhabituelle. Il ne peut plus le contrôler et est obligé d'aller, dans un court laps de temps, aux toilettes pour uriner ou évacuer, sans arriver à le faire. Les problèmes ne se limitent pas à cela, mais augmentent et se manifestent aussi dans les espaces fermés, à travers une sensation de suffocation, de transpiration, en arrivant à souffrir de vertiges et d'attaques de panique. Comme si cela ne suffisait pas, sa gêne est prise pour cible, il est humilié par ses camarades de classe et les études deviennent, de ce fait, impossibles à poursuivre. La situation devient encore plus insupportable lorsqu'il se compare à son père car, alors que ce dernier rentre du travail au milieu de la nuit, lui, par contre est bloqué, empêché par sa condition de poursuivre son cours ordinaire. Quand vient le moment de se lever pour aller à l'école, son corps lui parle, les coliques l'assaillent et sa mère ne peut que lui permettre de se reposer. La situation a tendance à se répéter et, restant à la maison, avec le temps les professeurs détournent leurs pensées de lui, tandis que la classe est toujours prête à se moquer de lui à la première occasion, son père est physiquement absent. Il ne reste que sa mère, qui tente de le consoler et de tout faire pour qu'il entre dans un bon lycée. Ses pensées l'amènent à se comparer aux autres et à avoir le sentiment d'être un moins que rien. Malgré tout, il réussit à entrer dans une bonne école, mais cela n'arrange pas son humeur. Au contraire, le nouvel environnement est

encore plus dur que le précédent. La force de se lever du lit, de se préparer et de partir pour le lycée lui fait défaut et, accompagné par le désespoir de sa mère, Ueyama s'isole. Ainsi, durant « cette période d'absentéisme scolaire, il se sent mal. Il occupe son temps à diverses activités : regarder des *anime*, lire des revues d'informatiques, des magazines à caractère pornographique, se masturber, dessiner des *manga*, écouter la radio la nuit. Le cycle nyctéméral s'inverse »<sup>135</sup>. À ce moment-là, il commence à éprouver du dégoût pour son corps, une aversion qu'il ressent, par exemple, chaque fois qu'il va aux toilettes. Réputé être la cause de son mal-être, de l'abandon de l'école, le seul bénéfice qu'il en tire est le plaisir des pratiques autoérotiques, sinon ce ne serait que quelque chose d'odieux, impossible à contrôler. Enfermé dans sa chambre, il tient un journal intime dans lequel il écrit, au début, un compte rendu de ce qu'il fait et de ce qui se passe dans la journée, puis transforme ses pages en témoignage de ses pensées, de ses sentiments, de ses conflits, de ses craintes pour l'avenir. Dans cette ségrégation, seul le courrier qu'il reçoit lui permet de rester en contact avec ce monde dont il a fermé les portes.

Son emprisonnement dure relativement peu, comparé à beaucoup d'autres, seulement un an. Après cela, toujours avec la présence de sa mère, on lui trouve un autre lycée où, cette fois encore, il parvient à être admis. Bien qu'il ne soit plus confiné entre les murs de sa petite chambre, Ueyama a encore du mal à entretenir des relations avec les autres. Ce sera l'ordinateur, offert par son frère, qui l'aidera en lui donnant la possibilité de créer des liens, le menant à l'entrée de la vie universitaire. Grâce à Internet, il se fait des amis, rencontre une fille et assiste régulièrement à des réunions académiques. Cette gestion de sa vie sociale lui permet de sortir d'une condition qu'il considère lui-même comme honteuse. Son expérience l'amène cependant à faire de nombreuses connaissances avec ceux qui ont vécu comme *hikikomori*. En effet, parmi ces derniers, la question de la gêne, de la faiblesse et de la culpabilité se pose souvent, au point que beaucoup essaient de cacher tout le temps passé de cette manière. Il s'agit non seulement d'éviter la stigmatisation des autres, qui serait intolérable en soi, mais surtout d'éviter le préjudice de nombreux employeurs, qui pourraient être influencés par l'incident et hésiter à embaucher. De plus, la marque de déshonneur n'est pas seulement attribuée à l'individu mais s'étend à toute la famille.

De telles histoires sont tout sauf singulières ; au contraire, elles naissent et se poursuivent chaque jour, sans nécessairement atteindre une position d'*hikikomori*, comme en témoigne l'histoire de Hideo, treize ans, qui, après les cours, commence à se sentir de plus en plus faible, au point de devoir s'allonger. Sa situation ne s'est pas améliorée avec le temps, et après quelques mois, épuisé, il a refusé de sortir du lit pour aller à l'école. Visité par le médecin de famille, il reçoit des médicaments avec

---

<sup>135</sup>Tajan N., *Génération Hikikomori*, op. cit., p. 264

lesquels il pourra s'asseoir dans la salle de classe, mais seulement pendant un court moment, après quoi il s'enferme dans la salle de bain pour se cacher. Là encore, c'est la mère qui reste proche de son fils et qui, ce faisant, abandonne son métier de psychologue. Ses relations l'ont mise en contact avec un hôpital spécialisé dans le traitement psychiatrique des jeunes. Hideo y restera pendant deux ans, au cours desquels il suivra une thérapie de modification du comportement. Comme il était capable de participer activement aux activités de l'institution, les médecins ont décidé de le libérer. Ainsi, même si au début il recommence à suivre les enseignements, après environ cinq mois il se retrouve au lit et ne veut plus sortir. Cette rechute lui coûte un retour à l'hôpital. Lors de l'entretien, il est réticent à discuter, ce qui n'est pas le cas de sa mère. Il est compréhensible qu'elle soit très agitée, comme le montre le fait qu'elle parle constamment. Elle tente par tous les moyens d'impliquer non seulement son fils mais aussi son mari, qui vérifie l'heure sur sa montre et répond de manière presque monosyllabique aux questions posées. Les psychiatres n'ont aucun doute sur la nécessité de ré-hospitaliser Hideo. Son cas, bien qu'alarmant, est typique et ils craignent qu'il ne devienne chronique. Pour eux, après consultation des enseignants, l'un des principaux problèmes du garçon est le fait qu'il n'est pas un *shudannai*, c'est-à-dire qu'il n'appartient à aucun groupe à l'école.

Hideo ne serait qu'un adolescent incapable de s'intégrer correctement dans la société japonaise, comme le montre son incapacité à aller à l'école. Et pourtant, au moins au début, il essaie, il ne veut pas jeter l'éponge. Le soir, il prépare son sac à dos, et le matin, il peut même se mettre en route, avant de revenir sur ses pas et de battre en retraite. Divers commentateurs, notamment japonais, insistent sur l'idée que le refus scolaire est un phénomène d'après-guerre, alors qu'avant il était inexistant, ou du moins mineur.

Les statistiques de 1987 font état de 32.725 cas officiels de refus scolaire au premier cycle du secondaire, contre 20.165 en 1982. [...] En 1982, on estimait que le 0,36% de tous les enfants du premier cycle du secondaire en étaient affectés ; en 1987, le pourcentage est monté à 1,7 %. Ce sont des chiffres plutôt conservateurs, car beaucoup d'enfants ne vont à l'école que sporadiquement. Et puisque leur absence n'entre pas dans la catégorie des absents « à long terme » de 50 jours au plus, ils ne figurent pas dans les statistiques officielles. On estime que dans environ 90% des cas pour lesquels le syndrome du refus scolaire est diagnostiqué, le problème se manifeste d'abord par une affection somatique, pour laquelle on consulte très fréquemment le médecin de famille.<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup>Lock, M., *Les trésors perdus. Ordre/désordre social et récits de révolte des adolescents japonais*, in, *Anthropologie et Sociétés*, 14 (3), 1990, pp. 79 - 80

Après tout, le corps est inscrit dans la culture dans laquelle il s'inscrit. Loin d'être une simple donnée biologique, sa prétendue naturalité est une représentation - c'est-à-dire une production culturelle - de la société, et donc une œuvre humaine.

Pour dire les choses crûment, le corps est le premier instrument du sujet, ou plutôt le premier objet technique. Selon Mauss, qui a inventé la notion de « techniques du corps » – c'est la manière dont « les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps »<sup>137</sup>. Logiquement, il existe un antérieur aux techniques liées à un outil, à savoir les techniques du corps. Avant de naître biologiquement, le sujet a une réalité qui l'attend, une socialisation à certains modèles culturels, une éducation donc, qu'il ne faut pas confondre avec l'imitation. Si l'imitation existe sans aucun doute, c'est l'éducation qui donne un sens aux enchaînements, aux mouvements corporels, tels que la position des mains, la posture, la façon de marcher, etc. On imite bien sûr, mais qui ? Celui qui exerce une certaine fascination, celui qui capte le sujet, celui qui a une autorité sur lui, une reconnaissance qui est définie culturellement.

J'ai donc eu pendant de nombreuses années cette notion de la nature sociale de l'« habitus ». Je vous prie de remarquer que je dis en bon latin, compris en France, « habitus ». Le mot traduit infiniment mieux qu'« habitude », l'« exis », l'« acquis » et la « faculté » d'Aristote (qui était un psychologue) [...] Tels « habitus » varient non pas simplement avec les individus et leurs imitations, ils varient surtout avec les sociétés, les éducations, les convenances et les modes, les prestiges. Il faut y voir des techniques et l'ouvrage de la raison pratique collective et individuelle, là où on ne voit d'ordinaire que l'âme et ses facultés de répétition<sup>138</sup>.

Autrement dit, le corps n'est pas l'affaire des seules sciences biologiques ; au contraire, si chacun de ses gestes, chacun de ses mouvements est le produit d'un processus historiquement défini, cela implique la pleine implication de la société et de ses modèles culturels. Ce n'est pas une coïncidence si les gestes, le ton de la voix et les expressions faciales n'ont de sens que s'ils sont placés dans les contextes appropriés, sinon ils sont complètement incompris ou apparaissent simplement dénués de sens, énigmatiques. Mauss nous invite également à noter que chez les Maoris des années 1920, la posture des femmes - définies comme *onioi* - prenait la forme d'un balancement articulé des hanches, qui peut ne pas sembler élégant aux yeux des Européens, mais était certainement très apprécié par la population locale<sup>139</sup>.

---

<sup>137</sup>M., Mauss, *Les techniques du corps*, in, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 2013, p. 365

<sup>138</sup>*Idem*, pp. 368 - 369

<sup>139</sup>*Idem*, p. 370

Un signe de tête, tout comme un mot, n'est jamais quelque chose de purement biologique, mais le résultat d'une inscription provenant d'un environnement social, qui peut être considéré comme naturel parce que les pratiques, en marquant le corps, se présentent comme une évidence, patentes, sur lesquelles il n'y a rien à discuter. Une raison pratique, en effet, est imprimée sur le corps, c'est-à-dire sur la peau, sur les muscles, sur les sens, sur les organes, et sa reproduction continue masque la nature socio-culturelle pour en montrer une biologique. Ce savoir, qui façonne le corps, est une force sociale, c'est-à-dire un rapport de force. Il ne s'agit donc pas de quelque chose de statique, mais d'un processus doté d'un dynamisme propre, d'une construction et, en tant que tel, il ne peut être qu'historique. L'incorporation de ces connaissances forme ainsi *l'habitus*, une disposition aussi structurée que structurante. Il organise les perceptions des sujets, leur manière de se présenter au monde, mais aussi leur capacité à le changer, car « il se constitue au cours d'une histoire particulière, imposant sa logique particulière d'incorporation, et par lequel les agents participent à l'histoire objectivée dans les institutions, il est ce qui permet aux institutions d'être habitées [...] il est par lequel l'institution trouve sa pleine réalisation »<sup>140</sup>.

L'étude sur la catégorie médicale des nerfs est un bon exemple du fonctionnement de l'incorporation. Associé à une disparité de définitions, allant du sens commun comme se sentir nerveux, faire une dépression nerveuse, à la neurasthénie psychiatrique, et la liste est longue, le label est utilisé pour une variété de sensations et de comportements, touchant à la peur, l'insomnie, la tachycardie, les pleurs ou les tremblements, et là aussi la liste n'est pas courte. Bien que ces phénomènes puissent être facilement placés dans le domaine de la biologie ou de la génétique, ils prennent réellement vie dans certains contextes sociaux. SETHA M. LOW, qui étudie dans les zones rurales du Costa Rica, souligne que ce sont principalement les femmes qui souffrent de *nervios*, notamment dans des situations dramatiques, comme une agression, le deuil d'un être cher ou une subsistance précaire. Il s'agit donc d'attaques qui doivent être lues comme des métaphores - des codes à lire - produites par les sujets de manière inconsciente, à travers lesquelles ils expriment leur situation infâme, leur refus d'une vie insupportable. Le système nerveux devient donc le lieu où s'exprime l'incorporation « de la souffrance liée aux facteurs économiques, sociaux et politiques : le corps se qualifie comme médiateur entre le soi et la société et comme lieu de représentation des forces sociales »<sup>141</sup>. Le corps exprime donc l'ordre social dans lequel il s'inscrit et, pour cette raison, il devient possible de déchiffrer le retrait, l'enfermement, en analysant à la fois son fonctionnement et ce qu'il subit. Par son enfermement, le corps nous donne à voir « quelque chose de la personne et de son histoire, indépendamment du diagnostic qui a été posé sur elle. Ce même corps nous offre une lecture des affiliations, désaffiliations

---

<sup>140</sup>Bourdieu, P., *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna, 2001, p. 91

<sup>141</sup>Pizza G., *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma, 2013, p. 44

et réaffiliations des jeunes en retrait »<sup>142</sup>. Avec le phénomène de l'*hikikomori*, nous sommes confrontés à un corps confiné, voire pétrifié, qui tente par tous les moyens de se soustraire au regard des autres, un corps qui cherche à disparaître, à s'évaporer.

L'importance de cette logique est soulignée par Ueyama avec la métaphore des toilettes, avec laquelle il explique l'impossibilité de certaines personnes à pouvoir se laver, se nettoyer, malgré le fait qu'elles soient amoureuses de la propreté. Ils s'efforcent de se faire le bain, mais dès qu'ils entrent dans les toilettes, ils commencent à les nettoyer à fond. Toute forme de saleté doit être éliminée, qu'elle se trouve dans la douche, la baignoire, le carrelage ou ailleurs. Tout doit être impeccable et le processus peut prendre jusqu'à huit heures. En pratique, au lieu de nettoyer leur corps, ils finissent par aseptiser la pièce. Bien que ces opérations soient à décliner au cas par cas, elles sont encadrées par la métaphore de la salle de bain comme société, c'est-à-dire que ces *hikikomori* aimeraient retourner dans les espaces publics, sortir de leur chambre, mais ils ne le peuvent pas tant que la réalité sociale reste telle quelle. Si son organisation, si ses valeurs, si ses objectifs restent les mêmes, s'il n'y a pas de possibilité de nettoyer la pourriture, alors il n'y a pas non plus de possibilité de retour. Ainsi, la métaphore du bain implique l'existence, pour le sujet, de quelque chose d'impossible à métaphoriser - compris comme une élaboration impraticable, un sens incompréhensible.

Les oppositions intérieur-propre et extérieur-sale, ou soi-propre et autres-sales sont assez claires et renvoient à une tentative de différenciation pur/impur, où la vie recluse (celle de l'*hikikomori*) serait du côté de la vie de la vie pureté, et la vie en société (celle de *shakaijin*) du côté de la saleté. Cependant, l'on doit aussi remarquer un aspect clinique important : est-ce vraiment une métaphore ? [...] l'ensemble de ces éléments m'incitent à penser que ce dont parle Monsieur Ueyama, « un réel », n'est sans doute pas « complètement métaphorisé ». la façon dont il parle de ce réel n'est pas purement métaphorique.<sup>143</sup>

Une manière d'aborder cet aspect impossible et de comprendre son articulation, sa pression écrasante, est de braquer les projecteurs sur le monde de l'école - qui ne peut être isolé de la famille et du monde du travail - c'est-à-dire sur son système de compétitivité, qui apprend littéralement aux élèves à se tuer pour étudier.<sup>144</sup> Notre regard doit à nouveau se porter sur l'ère Meiji pour comprendre où cette organisation trouve ses fondements. En effet, à cette époque, les dirigeants ont bien vu que l'éducation de masse était nécessaire pour sortir du féodalisme et créer un État moderne solide. L'important,

---

<sup>142</sup>Fansten M., Figueiredo C., *Corps en retrait et désordres familiaux*, in, Fansten M., Figueiredo C., Pionnié-Dax N., Vellut N. (a cura di) *Hikikomori, ces adolescents en retrait*, Armand Colin, Paris, 2014, p. 47

<sup>143</sup>Tajan N., *Génération Hikikomori*, op. cit., pp. 271-272

<sup>144</sup>Le Breton D., *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*, Métailié, Paris, 2015, p. 100

toutefois, était de ne pas perdre le fameux esprit japonais, représenté par l'expression *wakonyosai*, une formule qui est revenue au centre des débats dans la seconde moitié du XXe siècle.

Cette situation est principalement due à une deuxième série de réforme qui ont eu lieu au cours des années 1960 ; la question du développement de l'esprit japonais y a été à nouveau central. [...] Aujourd'hui, l'éducation morale obligatoire et « l'enfer des examens » sont les conséquences directes des efforts soutenus du Gouvernement – par ses réformes éducationnelles – pour créer la force de travail la mieux adaptée à l'objectif national, maintenant atteint, de faire du Japon une superpuissance économique extrêmement compétitive.<sup>145</sup>

Mais le prix à payer pour ces nouvelles manœuvres commence à devenir élevé, au point qu'à partir de 1970, on parle de *tojikomoru*, c'est-à-dire d'enfermement, avant de passer à une étiquette plus heureuse, *tōkōkyōhi*, c'est-à-dire le refus de l'école, qui sera ensuite surclassée par un autre ajout plus neutre - c'est du moins ainsi qu'il se présente - *futōkō*, c'est-à-dire l'absentéisme scolaire. Ces comportements, bien qu'inconscients et souffrants, doivent être interprétés comme une véritable résistance, tant contre une organisation pédagogique, qui tend à étouffer et à presser le sujet, afin de recevoir de lui un engagement maximal, que contre les attentes sociales en général. Bien sûr, tout le monde ne voit pas les choses de la même façon, et il va de soi que le changement de schéma de lecture, fait apparaître d'autres causes, comme le démontrent les professionnels de la santé japonaise qui ont désormais une grande expérience de ce type de problème. Parmi les experts figure le Dr Sakame, un professeur d'université titulaire d'un doctorat en santé publique. Il dirige un certain nombre de cliniques spécialisées dans le traitement des jeunes en décrochage scolaire. Ses études le conduisent sur un chemin qui mène certes à une réponse qui est loin d'être sociologique, mais qui n'en est peut-être pas moins intéressante. Plus précisément, le principal traitement est l'administration correcte d'un régime alimentaire associé à des exercices appropriés. Bien sûr, la charge d'étude et les différents tests d'entrée sont importants, mais il ne faut pas s'égarer, car une mauvaise alimentation peut conduire à des maladies mentales<sup>146</sup>. Peut-être parce qu'il a été enseignant, M. Maeda est d'un avis différent, ex-professeur devenu administrateur scolaire pour un comité d'éducation rural. Avec lui, le discours prend une tournure différente, en fait il est inversé. Le cœur du problème est la progression des attitudes égoïstes dans les familles, qui seraient composées de mères non seulement trop compétentes mais aussi autoritaires, par opposition à des pères qui ne font pas sentir leur présence. Par conséquent, les enfants passent leur temps à lire des mangas ou à regarder la télévision,

---

<sup>145</sup>Lock M., *Les trésors perdus. Ordre/désordre social et récits de révolte des adolescents japonais*, op. cit., pp. 82 - 83

<sup>146</sup>Lock M., *Plea for acceptance: School refusal syndrome in Japan*, in, *Social Science & Medicine* Volume 23, Issue 2, 1986, p. 104

ce qui les prive de jeux collectifs sains. Il se plaint du discours incessant sur la liberté alors qu'il souhaite le retour d'une autorité sérieuse et revigorée qui remettra de l'ordre. Pour lui, parmi ceux qui refusent d'aller à l'école, il y en a certainement qui souffrent d'une certaine pathologie mentale mais la plupart n'auraient besoin que d'une bonne et régulière consultation familiale<sup>147</sup>. Le Dr Tajima, est psychiatre d'une clinique de santé mentale, digne d'attention. Il essaie très soigneusement de déterminer si la personne souffre d'une maladie mentale ou physique sous-jacente, qui aurait pour effet secondaire de l'empêcher d'aller à l'école. Ce n'est qu'après s'être assuré de l'état de santé du patient qu'il déclare la pureté de l'étiquette du syndrome de rejet de l'école. Tajima reconnaît le poids important du système de compétition dans la société japonaise et la façon dont il affecte non seulement les travailleurs mais aussi les étudiants, qui, s'ils ne réussissent pas dans leurs études, sont écrasés par le regard critique des enseignants et des parents. Cependant, sans minimiser l'importance de ce facteur, il a vu beaucoup de ces situations, il a une grande expérience et peut affirmer sans crainte que le noyau du malaise est constitué de mères qui n'ont pas de but dans leur vie, sauf pour leurs enfants qui, de ce fait, ne peuvent développer leur indépendance<sup>148</sup>.

Yoneyama Shoko, en revanche, analyse le problème sous un angle complètement différent et saisit probablement mieux le cœur du problème. En effet, avant de se risquer à formuler son hypothèse, la sociologue démêle et synthétise en quatre catégories les « discours d'adultes »<sup>149</sup> les plus couramment utilisés pour aborder le phénomène, à savoir les discours psychiatrique, comportemental, citoyen et enfin socio-médical. Dans le premier, les *tōkōkyōhi* semblent être inadaptés en raison d'une quelconque psychopathologie et le traitement consiste donc à changer leur personnalité, en laissant l'environnement scolaire intact ; dans le second, l'élève n'est pas malade, mais on pointe du doigt sa paresse, son oisiveté et son égoïsme. Dans les faits, il est blâmé et par conséquent il a besoin d'un guide auprès duquel il peut acquérir une discipline et recevoir une certaine punition ; dans le troisième, il y a une plus grande conscience de la nature de l'affliction. Ici, en fait, il y a une tendance à discréditer les deux premières visions et l'accent est mis sur la façon de faire de l'éducation. Ainsi, face à ces comportements, on ne peut plus voir une prétendue apathie mais, au contraire, une résistance. Le quatrième et dernier argument n'est pas tout à fait en accord avec le précédent, car l'élève souffre effectivement, mais cette souffrance ne trouve pas son origine dans sa personnalité mais dans le social, c'est-à-dire dans l'organisation de l'école.

---

<sup>147</sup>*Idem*, p. 105

<sup>148</sup>*Ibidem*

<sup>149</sup>Yoneyama S., *Student Discourse on Tōkōkyōhi (School Phobia/Refusal) in Japan: Burnout or Empowerment?*, in, *British Journal of Sociology of Education*, 2000, Vol. 21, No. 1, p. 77

## Type de discours sur le *tōkōkyōhi*<sup>150</sup>

<i>Tōkōkyōhi</i>	Illness	Not illness
<b>Personal problem of adjustment</b>	(1) <b>Psychiatric discourse</b>	(2) <b>Behavioural discourse</b>
<b>Structural problem caused by school</b>	(4) <b>Socio-medical discourse</b>	(3) <b>Citizens' discourse</b>

## Analyse des discours sur les *suitōkōkyōh*<sup>151</sup>

	(1)	(2)	(3)	(4)
	The psychiatric discourse	The behavioural discourse	Citizens' discourse	Socio-medical discourse
Leading advocate	Inamura Hiroshi Okonogi keigo	<i>Monbushō</i> (especially prior to 1990) Large number of teachers	Okuchi Keiko ( <i>Tōkyō Shure</i> ) Watanabe Takashi (Psychiatrist) The Committee*	Miike Teruhisa and Tomoda Akemi
General supporters <i>Tōkōkyōhi</i> as:	Psychiatrists and other medical practitioners Mental illness	Teachers and other educationalists Laziness	Some parents and psychiatrists Normal response of normal students 'Schools are sick. Students are not sick'	Small number of doctors Structural chronic fatigue ( <i>karō</i> )
Labelling	' <i>Tōkōkyōhi</i> syndrome' ( <i>tōkōkyōhi-shō</i> ), 'Apathy syndrome' ( <i>mukiryōku-shō</i> )	' <i>Taigaku</i> ' (non-attendance due to laziness) ' <i>Gakkō girai</i> ' (disliking school)	None	None
What to do	Medical treatment Medical confinement	Discipline and punishment	Sufficient rest Total acceptance by others Support network	Good rest Some medication if required
Place to go/be	Mental hospital	Special training schools Reformatory	Home Alternative school (if so wished)	Home General hospital if required

Après avoir disséqué les différents discours, Yoneyama en introduit un cinquième, celui qui est généralement toujours passé sous silence, celui auquel on ne donne jamais assez d'importance. En d'autres termes, il donne une voix à la parole des élèves. Leurs récits montrent que leur condition n'est pas caractérisée par une expérience statique, mais par un processus, qui entraîne des changements à la fois physiques, dans leur façon de penser eux-mêmes et dans leur conception de l'école. En reconstruisant leur histoire de vie, la sociologue suggère comment dans ce refus, dans cette fermeture, on tente de répondre à une série de questions, auxquelles évidemment tout le monde ne peut pas trouver de réponse.

N'oubliant jamais l'unicité de chaque sujet, le processus contient, idéal-typiquement, quatre étapes, chacune d'entre elles étant marquée par une conceptualisation différente d'eux-mêmes et de leurs relations. Au premier stade, appelé laxisme, ils sont incapables d'aller en classe ; au deuxième, ils voudraient se lever mais leur corps s'exprime par des symptômes physiques qui les empêchent de se lever ; ayant atteint le troisième stade, ils prennent une conscience critique de la situation et décident de rester à la maison ; au quatrième, appelé rejet et *empowerment*, ils renouvellent leur rejet de l'école.

<sup>150</sup>*Idem*, p. 81

<sup>151</sup>*Idem*, p. 82

Parvenus à ce stade, c'est-à-dire en passant par ces quatre points, ils peuvent avoir suffisamment d'éléments pour faire un choix sur eux-mêmes et, par conséquent, sur leur vie.

### Processus et progrès du *tōkōkyōhi* <sup>152</sup>

Consciousness	Symptoms (visible)	
	Not present	Present
Wanting to go to school	(1) I just cannot go (lassitude) (4)	(2) I want to go but cannot (physical symptoms) (3)
Not wanting to go to school	I will not go (refusal/empowerment)	I do not go (critical awareness)
<b>Pre-<i>tōkōkyōhi</i>:</b>	Unquestioning school attender.	
<b>Process of <i>tōkōkyōhi</i>:</b>	(1) Lassitude and burnout; (2) physical symptoms; (3) critical awareness; (4) refusal/Empowerment.	
<b>Post-<i>tōkōkyōhi</i>:</b>	Reintegrated subjectivity.	

Dans les premières périodes, il n'y a pas de conscience de ce qui se passe et il se peut qu'il n'y en ait pas. Mais le temps qu'ils passent à réfléchir sur la vie, sur ce qu'ils considèrent comme important ou superflu, ne fait aucun doute. C'est un travail constant, tenter de trouver des réponses à des questions, en particulier une, probablement la plus importante, concernant leur propre subjectivité. Le reste, c'est-à-dire l'école et les études, les amis, la famille ou la société en général, passe progressivement au second plan et « n'a de sens que par rapport à la question centrale qui se pose à propos d'eux-mêmes. Ce n'est que lorsqu'ils reconstruisent leur propre identité, en la contrastant avec les autres identités préparées pour eux par la société, qu'ils peuvent reprendre leur vie sociale »<sup>153</sup>. En d'autres termes, le phénomène du *tōkōkyōhi* peut être l'occasion pour « ces adolescents, de vivre un processus de subjectivation qu'ils ne parviennent pas à vivre dans le cadre du système scolaire japonais »<sup>154</sup>. Tout ceci peut être contemplé avec Tadashi, un enfant de quatorze ans qui, interrogé sur son expérience de l'école, a répondu qu'il n'y allait plus depuis un an. Au début, il ne voyait aucune raison de rester à la maison, mais ses pensées se sont ensuite tournées vers la période de l'école maternelle et de son institutrice, qui obligeait toute la classe à rester les bras croisés derrière le dos et les pieds joints toute la journée. Dès les premières années, il se souvient avoir eu des douleurs à la tête ou au ventre, risquant toujours d'avoir de la fièvre, considérant que sa température constante était de 37°

<sup>152</sup>*Idem*, p. 87

<sup>153</sup>*Idem*, p. 91

<sup>154</sup>Tajan N., *Génération Hikikomori*, op. cit., p. 83

tous les matins. Ce calvaire a duré jusqu'au premier cycle de l'école secondaire, après quoi il cessa de revenir en classe et à partir de ce moment-là, il a commencé à se porter mieux physiquement.

A l'heure où il raconte, en juin 1989, il n'a pas l'intention de retourner sur ses pas et ni ses parents le pressent de revenir sur sa décision. À Tadashi rien qu'à l'idée de retourner à l'école – puis au lycée, ensuite à l'université, et enfin d'essayer d'entrer dans une entreprise, où il pourrait jouer au golf avec ses supérieurs et faire des heures supplémentaires – ne lui plaît pas, et dans tous les cas, il ne pense même pas y réussir <sup>155</sup>.

Ces histoires, depuis des années, font craindre au Soleil Levant d'avoir affaire non seulement à une maladie de civilisation, mais même à un *kokuminbyō*, une maladie du peuple japonais, avec l'acceptation des parents. En d'autres termes, nous parlons des parents, mais les projecteurs sont surtout pointés sur les mères. Ce sont elles qui créent les conditions préalables pour que l'enfant puisse suivre l'ensemble du programme scolaire. Une bonne socialisation prépare, en d'autres termes, l'enfant à une vie compétitive et les mères en construisent, dans une large mesure, les bases. Ils marquent, en d'autres termes, la capacité de performance de leur enfant. C'est pourquoi ils sont constamment encouragés - par des programmes télévisés, des magazines, des histoires, des conseils - à s'imaginer comme ceux qui, plus que d'autres, contribuent à élever un enfant coopératif, c'est-à-dire un futur grand travailleur pour le pays. Les mères doivent apprendre le *shituke*, qui est le terme utilisé pour décrire la discipline utilisée pour apprendre aux enfants comment vivre, comment se comporter et comment être parmi les gens. Ils doivent savoir tenir bon, ne pas renoncer mais persévérer dans les situations les plus compliquées et, d'autre part, être indulgents envers les autres membres du groupe.

Dès que les enfants entrent à la garderie ou à l'école maternelle, ils sont incorporés activement à ce qu'on appelle *shudanseikatsu* (la vie de groupe). La formation préscolaire vise à créer une routine dans la vie des enfants, dont la base a été établie auparavant par de « bonnes » mères. [Après avoir donné quotidiennement et de façons répétées des objectifs on donne] aux élèves même à ce stade, la tâche d'évaluer leurs propres résultats et ceux de leurs camarades, non seulement dans le domaine social ou scolaire, mais aussi en ce qui concerne les activités reliées au corps : se laver les mains, se brosser les dents, et même déféquer. Le mécanisme de contrôle par les pères est instauré à la garderie ; il a comme résultat que l'autorité du professeur est diffuse. [Mais] toute révolte sera vraisemblablement dirigée contre le groupe plutôt que contre le professeur, qui est pourtant la source de la discipline <sup>156</sup>.

Ces activités, réalisées dans la monotonie et la répétition sous une discipline stricte, ont pour point de référence l'égalité. On tente de faire adhérer tout le monde aux mêmes valeurs, afin qu'ils puissent

---

<sup>155</sup>Lock M., *Les trésors perdus. Ordre/désordre social et récits de révolte des adolescents japonais*, op. cit., p. 84

<sup>156</sup>*Idem*, p. 85

coopérer au mieux, harmonieusement, pour la productivité du pays. En général, les enseignants tentent d'éviter le discours sur les inclinations, ou en tout cas les désirs, des élèves individuels, proposant plutôt une image plus homogène de ces derniers, comme s'ils appartenaient à un seul corps ayant les mêmes objectifs. Reconnaisant l'importance des années de scolarité obligatoire pour la socialisation des enfants, « l'État a considéré que l'enseignement public avait pour mission d'inculquer des valeurs communes et une identité nationale »<sup>157</sup>.

Malgré le fait que des expériences comme celles de Tadashi et de son institutrice se multiplient, l'institution scolaire, avec son corps enseignant, tente de s'acquitter de cette tâche en créant un climat qui, à sa manière, est agréable et ludique. Néanmoins, l'oppression reste constante et, ce n'est pas un hasard, de nombreux cas d'hikikomori apparaissent précisément comme « “syndrome de refus scolaire” (*tōkōkyōhi* ou *futōkō*), dans lequel les enfants ne parviennent pas progressivement à progresser à l'école et finissent par refuser d'y aller, ce qui entraîne des périodes d'absence prolongées»<sup>158</sup>.

Selon l'un des plus grands spécialistes du phénomène, Saitō Tamaki, pas moins de 90 % des patients reçus « ont traversé une période où ils ont quitté l'école »<sup>159</sup>. Cependant, il est difficile de se fier aux statistiques, car il est difficile de rencontrer les personnes dans cet état et, par conséquent, il n'est pas aisé de connaître leur situation et leur histoire. À l'exception des parents qui considèrent la situation comme tragique ou craignent à juste titre qu'elle ne le devienne, et qui décident donc de demander l'aide d'un professionnel, c'est souvent ce dernier qui doit se rendre au domicile et ce n'est qu'ainsi qu'il est possible de comprendre, dans certaines limites, l'histoire du sujet. En d'autres termes, « la population rencontrée par Saitō Tamaki est donc déjà une sous-catégorie au sein de la population des personnes en situation de *hikikomori* »<sup>160</sup>.

Malgré la probable forte incidence entre les deux, les *hikikomori* ne peuvent être confondus, et encore moins pensés comme l'extension du *tōkōkyōhi*, ou comme on préfère le dire avec l'étiquette supposée neutre *futōkō*. Au départ, en effet, il y a eu une approche plutôt myope et une tentative a été faite pour résoudre la question du diagnostic en parlant d'un *gakusei mukiryōkushō*, c'est-à-dire d'un syndrome d'apathie des élèves.

L'association japonaise des psychiatres et neurologues (The Japan Society of Psychiatry and Neurology) a longtemps nié l'existence des *hikikomori*. Les rapports publiés par Saitō ont souvent fait l'objet de critiques et de refus de la part des autorités. L'attitude de ces médecins “officiels” est très curieuse. C'est comme si

---

<sup>157</sup>Borovoy A., *Japan's Hidden Youths: Mainstreaming the Emotionally Distressed in Japan*, in, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 2008, No 32, p. 560

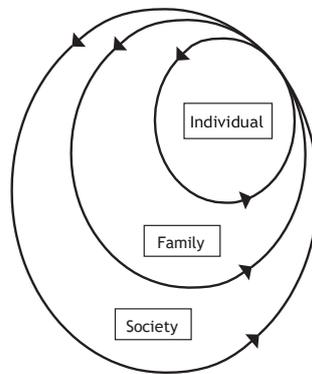
<sup>158</sup>*Idem*, pp. 553 - 554

<sup>159</sup>Saitō T., *Hikikomori. Adolescence without End*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2013, p. 36

<sup>160</sup>Tajan N., *Génération Hikikomori*, op. cit., p. 161

l'association avait peur de reconnaître la maladie qui s'est développée au sein de la société japonaise et qu'elle essayait de l'étouffer plutôt que de la guérir<sup>161</sup>.

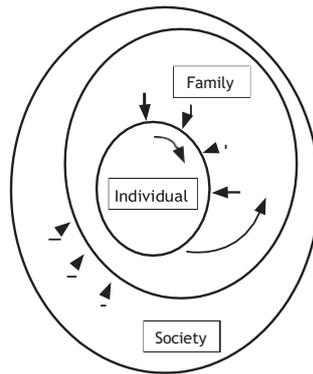
Bien sûr, cela est dû en partie à la déformation dite professionnelle, mais obstinés à vouloir reproduire les catégories psychiatriques plus que discutables en vigueur à l'époque, à voir un dysfonctionnement à l'intérieur de l'individu, ils ont évité de remettre en question les manières de vivre. Pour éviter de s'enliser dans les mêmes erreurs que ses collègues, le psychiatre Saitō, en essayant de cadrer le phénomène, prend comme point de référence un modèle, qui expliquerait la manière dont l'identité du sujet se développerait, c'est-à-dire à travers trois systèmes, en forte relation les uns avec les autres - l'individu, la famille et la société.



Dans le premier modèle, qu'il définit comme sain, les limites et le fonctionnement des trois systèmes sont représentés, qui entrent en communication les uns avec les autres aux points où ils se rencontrent. Par conséquent, selon sa vision, pour que le premier devienne un *hikikomori*, il doit y avoir une rupture, une faille dans la connexion, si ce n'est le cas avec les deux systèmes, du moins avec le dernier d'entre eux.

---

<sup>161</sup>Yosuke T., *Aspettando Godot a Tokyo*, [www.doppiozero.com](http://www.doppiozero.com), 11 ottobre 2017



Le second montre non seulement un détachement, mais aussi comment les trois systèmes ne peuvent pas évoluer à l'unisson. L'individu se sent alors écrasé et est donc poussé à prolonger sa clôture<sup>162</sup>. Ainsi, selon le psychiatre japonais, le sujet guérit à partir du moment où un contact harmonieux est rétabli entre l'individu, la famille et la société. Le processus est facilité si ce dernier joue le rôle de médiateur, dans le sens où il fait tout son possible pour maintenir de bonnes relations avec le premier - en acceptant son état, en faisant preuve de compréhension - et en se faisant aider, en même temps, par des services thérapeutiques. Mais l'individu peut rompre les ponts avec n'importe qui, allant même dans certains cas jusqu'à exercer la violence à la maison. Ou bien c'est la famille elle-même qui fait obstacle au processus de guérison en dissimulant le mieux possible l'état de l'enfant, aggravant ainsi le problème. En bref, « la personne concernée se replie sur elle-même, et la famille, à son tour, en cachant la situation de l'enfant, s'isole du reste de la société »<sup>163</sup>. Un tel contexte peut encore se détériorer si les membres de la famille commencent à s'accuser mutuellement. Dans ces circonstances, il peut y avoir des épisodes où le fils, dans sa souffrance, peut blâmer et accuser à la fois sa mère et son père de ce qu'il subit. Sa perception de lui-même comme un misérable l'amènera à reprocher, par exemple, ce qu'il a dû subir pendant ses années d'école, le type d'éducation qu'il a reçu. Bref, tout le ressentiment qu'il éprouve à l'égard de ses parents le fera crier toutes sortes de méchancetés, provoquant la mortification et le découragement de la famille. Souvent, cependant, c'est le discours de la mère bienveillante qui est utilisé par le mari pour pointer du doigt sa femme, car c'est elle qui est responsable de l'éducation initiale de l'enfant, qui lui a donné les bases pour pouvoir affronter avec stabilité les défis scolaires et sociaux en général.

Mais il n'est pas rare que l'inverse se produise également, c'est-à-dire que l'on reproche au mari de ne jamais être présent à la maison, de ne pas s'occuper de ce qui s'y passe. Bien que beaucoup plus de

<sup>162</sup>Saitō T., *Hikikomori. Adolescence without End*, op. cit., p. 84

<sup>163</sup>Tajan N., *Génération Hikikomori*, op. cit., p. 166

jeunes femmes entrent sur le marché du travail, le discours du *kyoikumama* a plusieurs effets négatifs. Dans sa reproduction des stéréotypes de genre, il s'efforce d'une part de reléguer les femmes au foyer, en les réduisant à des mères, dans le but de leur faire gérer l'économie du ménage et la réussite de leurs enfants. D'autre part, il tient à distance l'homme, qui est toujours absorbé par son travail, étant pratiquement absent des problèmes familiaux. Son absence constante peut atteindre un point tel que, s'il devait rester ou même s'attarder plus longtemps, il pourrait même être perçu comme un étranger gênant et encombrant. Une telle scène est loin d'être rare. En fait, il existe un dicton au Japon pour ces « maris qui traînent dans la maison le soir ou le week-end : [ils sont surnommés] les *gros déchets* et, comme les déchets, ils sont déplacés d'un coin à l'autre de la cuisine avant d'être jetés et s'ils restent là longtemps, l'odeur devient insupportable »<sup>164</sup>. Cette intolérance est devenue si répandue qu'un nouveau concept médical a été développé, le *RHS - Retired Husband Syndrome* - pour celles qui désespèrent de la retraite de leur mari, car elles ne peuvent pas vivre à l'idée de le voir chez elles tous les jours, puisqu'il est physiquement absent depuis plusieurs années, le couple a établi un style de vie indépendant qui est difficilement compatible, voire complètement incompatible, avec l'autre.

Sakura Terakawa, 63 ans, est l'une des nombreuses femmes qui ont vu leur vie de couple changer radicalement, et de façon négative. Avec un flirt, une séduction qui a commencé sous les cerisiers en fleurs et qui a été couronnée de lettres d'amour, elle est devenue au fil du temps non seulement une épouse, mais surtout une mère et une servante. La routine ne tarde pas à s'imposer, transformant l'amour des premiers jours en une cuisine continue de dîners et de dialogues futiles sur les tâches ménagères. À cette banalité ennuyeuse et inacceptable, après un énième retour tardif du travail, son mari annonce sa retraite, plongeant Terakawa dans le désespoir. Pour elle, les journées deviennent intolérables, elle veut divorcer mais est retenue par des soucis financiers et décide de rester fidèle à son mari. Ce dernier choix a toutefois un coût élevé car, en plus de la proximité inacceptable du mari, elle souffre de symptômes, appelés par certains experts des troubles, qui sont identifiés comme le syndrome du mari retraité. Il n'a pas fallu longtemps, seulement quelques mois en fait, pour qu'elle commence à souffrir d'ulcères à l'estomac et que des « éruptions cutanées apparaissent autour de ses yeux. Lorsque les médecins ont découvert des polypes dans sa gorge, mais n'ont pu trouver aucune raison médicale à cette soudaine explosion de symptômes, elle a été adressée à un psychiatre qui a diagnostiqué un RHS lié au stress »<sup>165</sup>. Le mari, ou le père, quelle que soit la façon de voir les choses, avec son absence ou sa présence, a un poids, à la fois pour la femme mais surtout pour l'*hikikomori*. L'articulation de leur lien fort est, en fait, fondamentale pour la formation de ce symptôme. Dans une interview, Ogino Tutsushi souligne que dans leur souffrance, ces personnes ressentent l'importance

---

<sup>164</sup>Ricci C., *Hikikomori: adolescenti in volontaria reclusione*, Franco Angeli, Milano, 2008, p.51

<sup>165</sup>Faiola A., *Sick of Their Husbands in Graying Japan*, [www.TheWashingtonPost.com](http://www.TheWashingtonPost.com), 17 octobre, 2005

de leur père, l'engagement qu'elles mettent dans leur travail et la reconnaissance qu'elles reçoivent pour la position qu'elles ont atteinte. Ils ont peut-être fait carrière dans le monde des affaires, ils sont professeurs ou ils occupent des postes qui exigent une certaine responsabilité aux yeux de beaucoup. Leur vie est souvent synonyme de persévérance, leurs amis sont presque toujours des collègues ou des camarades de classe avec lesquels ils ont partagé leurs années d'université. Ils sont entièrement dévoués à leur profession et leurs activités de loisirs tendent à tourner autour de celle-ci. Lorsqu'ils se présentent, ils soulignent fièrement le type d'activité qu'ils exercent, le nom du lieu de travail. Par conséquent, face à l'exemple d'une telle compétitivité, érigée en idéal à atteindre, les enfants, même s'ils n'en ont pas conscience, rejetant une vie ainsi déclinée, peuvent choisir la vie d'enfermement. Si les valeurs sont celles incarnées par le père, si l'objectif est le succès et les moyens une diligence toujours plus grande, si la proposition est de continuer et éventuellement d'améliorer ce qui a été fait jusqu'à présent, alors la réponse peut être un rejet clair d'une telle perspective de vie. Autrement dit, les *hikikomori* rejettent un tel type d'organisation sociale. Ils « voient un père fort avec une position importante mais sont en colère contre lui car il est la cause de leur état. En outre, les pères sont le symbole de la société et c'est pourquoi ils veulent les éviter, précisément parce qu'ils veulent rejeter la société telle qu'elle est »<sup>166</sup>.

En effet, ils sont souvent éduqués par leur mère dès l'enfance pour être prêts à affronter les difficultés, les tests, les examens, à dépasser les limites. Ce père absent est montré à travers les récits de ses résultats scolaires, de ses réussites professionnelles, comme s'il était un modèle à imiter, sinon à dépasser. Physiquement absents mais symboliquement toujours présents, une grande partie de la figure du fils est construite autour d'eux, comme s'il s'agissait d'une extension de lui. À partir du moment où il est très occupé par le travail, « un parcours pervers d'attentes peut se développer, où chacun attend quelque chose de quelqu'un d'autre : le père travaille et tout le monde connaît les attentes à son égard ; la mère sait ce que son mari et son fils attendent d'elle et le fils sait ce que ses parents attendent de lui »<sup>167</sup>.

En d'autres termes, le sujet ne *doit* pas décevoir, mais *doit* remplir au maximum le principe de performance et *doit* en être heureux, tout comme il est heureux lorsqu'il est en compagnie d'amis, qui ne sont autres que ses collègues de travail. Il *doit* être lui-même et donc être un homme. Ce rythme, qui n'est pas facile à soutenir, peut ouvrir une blessure narcissique à la seule peur de ne pas réussir et, comme défense, le sujet peut entrer dans l'état de *hikikomori*. Dans une société fondée sur « la concurrence économique, qui exige des gens une attitude constante d'attaque [...] la timidité et la

---

<sup>166</sup>Ricci C., *Hikikomori: adolescenti in volontaria reclusione*, op. cit., p.54

<sup>167</sup>*Idem*, p. 55

honte deviennent souvent des obstacles sociaux car elles génèrent des conflits et des frustrations chez l'individu qui l'affaiblissent et le dévalorise »<sup>168</sup>.

Les mots de Saitō semblent faire écho, qui partant du constat que le retrait social se produit surtout à l'adolescence, nous invite à observer de manière critique le fonctionnement du système éducatif japonais, car ce dernier tenterait de créer un ordre sans castration, c'est-à-dire un environnement sans limites. Si un sujet grandit normalement castré, c'est-à-dire qu'il est forcé de reconnaître, à travers les interactions avec les autres, qu'il n'est pas omnipotent, l'éducation - qui commence avec la mère, puis s'intensifie avec l'école et culmine dans le travail - viserait plutôt à nier la castration elle-même, en visant à créer un élève capable de ne pas renoncer face à n'importe quelle difficulté. Alors que d'une part elle tend à homogénéiser, à se conformer à un seul ensemble de valeurs, d'autre part elle déploie un processus de différenciation à travers l'utilisation des notes, des bulletins, mesurant la capacité de chaque élève à s'écarter positivement de la moyenne. Les élèves assimilent l'illusion d'avoir toujours des possibilités infinies, un potentiel infini, pour autant qu'ils n'abandonnent pas et s'appliquent. Cela, ce serait « un problème car les enfants, qui sont déjà en phase de castration, sont poussés à participer à cette illusion, qui leur paraît tout à fait séduisante. En d'autres termes, les étudiants tentent de renier leur castration »<sup>169</sup>.

En effet, d'un point de vue évolutif, la théorie psychanalytique montre l'existence de deux pics dans le développement de la sexualité, à savoir l'enfance et l'adolescence, avec une période de latence entre les deux, et c'est précisément durant cette période que l'école primaire ouvre ses portes à ses élèves, c'est-à-dire à partir de six ans, moment où le Surmoi devrait s'être structuré. Mais, si avant l'ère Meiji il était habituel de se marier vers l'âge de quatorze ans, avec la modernité, aussi à cause de l'allongement du cursus scolaire, pour le psychiatre Suzuki Kunifumi se crée une désarticulation des temps sexuels, ainsi que des temps éducatifs, puisque ces derniers en se prolongeant retardent aussi le mariage. Il n'est pas sans intérêt de noter que l'adolescence en japonais est appelée *seishun*, un terme développé à la fin du XIXe siècle, qui signifie littéralement printemps bleu, où *sei* signifie bleu, ce qui dans le contexte japonais implique non mûr. L'extension du cycle scolaire au collège, au lycée et à l'université, « produit cette phase de suspension dans la vie des jeunes, [qui] sont alors amenés à sortir de ce qui constituait strictement leur communauté primaire et à se confronter à plusieurs problèmes différents : celui de l'infini, celui de la mort, celui du fondement des phénomènes, etc. »<sup>170</sup>. Il existe plusieurs façons d'aborder ces problèmes, comme s'engager dans une discipline scientifique, faire du sport ou pratiquer les arts. Grâce à ces activités, les jeunes pourront non seulement mieux

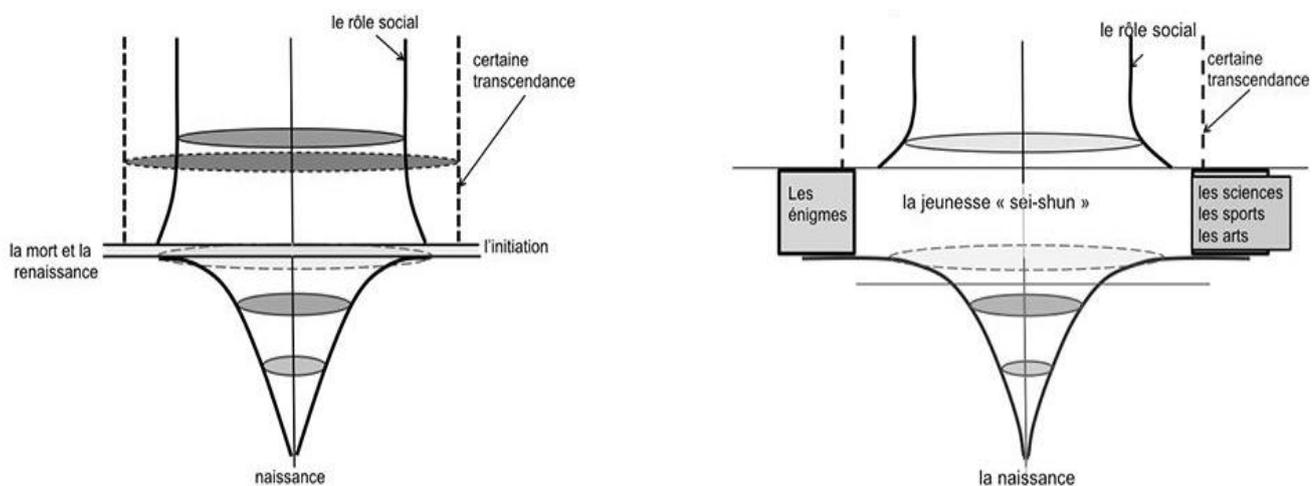
---

<sup>168</sup>Ricci C., *Narrazioni da una porta chiusa*, Aracne, Roma, 2009, p.51

<sup>169</sup>Saitō T., *Hikikomori. Adolescence without End*, op. cit., p. 174

<sup>170</sup>Suzuki K., *Hikikomori, nos contemporains*, in, Fansten M., Figueiredo C., Pionnié-Dax N., Vellut N. (a cura di) *Hikikomori, ces adolescents en retrait*, op. cit., p. 82

connaître les facettes de la société, mais aussi se tailler un espace à part, un lieu à part avec lequel ils pourront se défendre de l'angoisse de leurs problèmes. Avant la modernisation, le psychiatre rappelle cependant que l'adolescence était caractérisée par des rites de passage, qui mettaient en scène les enjeux autour desquels tournent les questions existentielles de la puberté, à savoir la mort et la renaissance. Dans les sociétés pré-modernisées, les sujets vivaient donc une nouvelle naissance à travers des rites d'initiation, trouvant leur place dans la communauté.

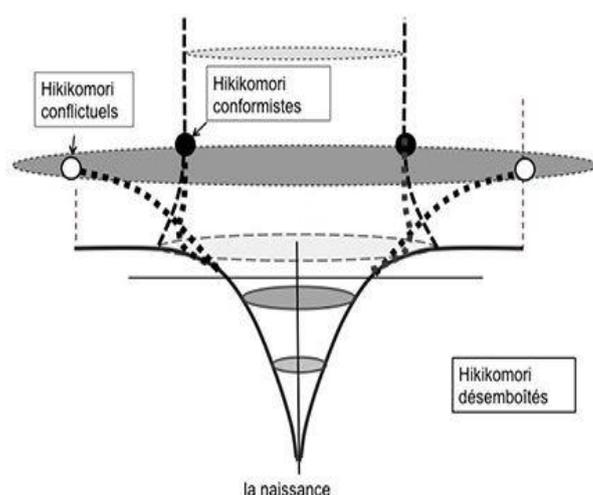


Cependant, tout cela a été bouleversé avec l'avènement de la modernité et l'introduction du *seishun*. Pour l'érudit nippon, ce terme montrerait à quel point l'idée et l'expérience de la mort sont devenues insupportables. Pourtant, les mêmes questions ne disparaissent pas, au contraire, elles continuent à se poser, mais avec une différence non négligeable, c'est-à-dire qu'elles s'allongent, elles ont tendance à durer. Ainsi, la place des rites de passage est prise par la science, le sport ou les arts, qui ont tous le même but, à savoir gérer les angoisses et trouver une place dans la société. L'aspect fondamental pour Suzuki, « c'est le fait qu'au travers de tels activités, deux facteurs contradictoires fonctionnent : un qui oblige les jeunes à faire l'expérience de l'au-delà de la communauté, et un autre qui intègre les jeunes dans la société »<sup>171</sup>.

Néanmoins, un autre changement s'est produit vers la fin du XXe siècle avec l'essor de l'économie néolibérale, qui a diffusé un modèle managérial d'organisation sociale. La mise en place de ce dernier oriente les institutions à ne pas se concentrer sur les besoins des sujets, mais sur la production d'objets

<sup>171</sup>Idem, p. 86

afin que la vente de ces objets entraîne un profit économique. Ce changement « entraîne une généralisation des processus sans sujets à la prévalence de l'individu, partiel, opératoire, interchangeable, contrôlable, anonyme, exclu de tout processus de décision »<sup>172</sup>. Après cette transformation, la société est organisée par un ensemble de normes prescriptives, qui ne favoriseraient pas la recherche et les résolutions subjectives des angoisses. Tout est déjà écrit et la particularité qui caractérise chaque personne tend à être refoulée. Pour cette raison, les sujets se retrouveraient sans idéaux, sans guide, livrés à eux-mêmes. Selon le psychiatre Suzuki, même ces boussoles sont devenues évidentes, un point de départ plutôt qu'un point à atteindre, de sorte que les adolescents ont du mal à sortir de leur communauté et à s'intégrer dans la société. En outre, la désorientation provoquerait des blocages, trois pour être précis, des processus de socialisation auxquels correspondent trois idéaltypes de *hikikomori*. Le premier est le conformiste, car il essaie de s'intégrer et de s'adapter au type de société dans laquelle il vit. Il s'identifie rigidement aux rôles et aux valeurs qui lui sont proposés, mais dans son incapacité à résister, il finit par tomber dans une impasse ; le deuxième est le conflictuel, vu qu'il rejette les prescriptions qui lui sont présentées, mais vit avec malaise les alternatives qu'il trouve ; le troisième est le désempoigné, celui qui a une articulation qui semble complètement différente, étrangère aux formes de normalisation de la société dans laquelle il vit.



<sup>172</sup>Dricu D., Pinel J-P., *Violence et Institutions*, Dunod, Paris, 2016, p. IX

Bien que les *hikikomori* soient soumis à des difficultés et à une souffrance aiguë, Suzuki tient à souligner que cet état ne relève généralement pas d'une psychopathologie mais d'un problème d'organisation de la société. Ainsi, « la médicalisation excessive du phénomène comme celui-ci risque de rendre la situation encore plus difficile. Il est important de rendre à la société ce qui appartient à la société et à la médecine ce qui appartient à la médecine ». Dans la lignée de cette dichotomie, comme s'il était possible - sauf par préjugé épistémologique - de séparer l'aspect clinique et l'aspect politique, on a également tendance à faire une autre distinction entre un *hikikomori* dit primaire et un autre défini secondaire. Ce qui permet de distinguer l'un de l'autre, c'est que dans le premier, il n'y a pas de psychopathologies et qu'il est donc, contrairement au second, impossible à diagnostiquer à l'aide des classifications ordinaires.

Celui qui lit le phénomène de cette manière peut certainement le soustraire au regard médicalisant utilisé par de nombreux autres psychiatres, qui, orientés vers la neuroscience, considèrent que tout sujet souffrant psychologiquement peut entrer dans une catégorie quelconque du DSM. Mais si on s'engage dans cette voie, à part essayer de le retirer de la machine psychiatrique, on arrive à une impasse. Non seulement parce qu'elle présuppose l'existence d'une autre dichotomie, celle du normal et du pathologique, mais aussi parce qu'elle conduit tout droit à un paradoxe, à savoir que « la seule façon pour ces psychiatres de reconnaître qu'un individu ne relève pas du champ de la psychiatrie est de créer une catégorie psychiatrique : les *hikikomori* primaires »<sup>173</sup>.

En outre, il est important de ne pas focaliser toute l'attention sur l'adolescence. Bien que ce soit la période où la possibilité d'entrer dans cet état se pose le plus, il ne faut pas perdre de vue l'atmosphère familiale qui existe entre le monde scolaire et le monde du travail, au sein duquel plane le spectre du *karoshi*. S'il est vrai que ce dernier phénomène est l'autre visage de l'*hikikomori*, alors ses conditions peuvent également se retrouver chez les travailleurs, comme le montre le dossier médical de T. – san<sup>174</sup>. C'est un ouvrier de vingt-quatre ans, accompagné par la personne dont il ne se détache jamais - sa mère - dans le service psychiatrique, il avoue avoir complètement perdu confiance en lui et se sentir incapable d'agir, raison pour laquelle il est confiné dans sa chambre depuis deux ans. Il pourrait facilement être classé dans la catégorie des *hikikomori* primaires car, un jour, sur son trajet habituel pour prendre le train vers son bureau, il est arrivé à la gare et a commencé à avoir des problèmes respiratoires. Il a été emmené d'urgence à l'hôpital et ses examens n'ont rien révélé d'anormal, mais à partir de ce moment-là, il a souffert de crises respiratoires chaque fois qu'il prenait le train pour aller travailler.

---

<sup>173</sup>Tajan N., *Génération Hikikomori*, op. cit., p. 177

<sup>174</sup>Ricci C, *Hikikomori. Narrazioni da una porta chiusa*, op. cit., p. 53

Moqués, stigmatisés en tant qu'inactifs, comme celui qui n'a pas la volonté de se salir les mains, des personnes faibles qui jettent l'éponge lorsqu'ils sont confrontés à une montée difficile. Dans la difficulté d'obtenir des données fiables, le nombre d'*hikikomori* augmente à une vitesse vertigineuse, au point que le gouvernement japonais a été contraint de les considérer comme un problème de santé publique depuis 2000. Reclus dans leur chambre, qui ne fait parfois que quelques mètres carrés, ces sujets dressent un mur à leurs relations et aux activités normalement attendues à leur âge. Il n'y a plus d'implication, ni dans les études ni dans les loisirs, et ils perdent leurs amis et leurs amours. Ils « s'enferment, même si leur réclusion peut être relatif, à leur domicile, le plus souvent au domicile familial, et se replient sur des relations minima avec les membres de leur entourage qui vivent sous le même toit. Quelques rares cas présentent un retrait extrême, sans aucune relation avec leurs proches»<sup>175</sup>.

Mais qu'arrive-t-il à ceux qui ont décidé de s'enfermer dans leur chambre ? Un moraliste ou, en général, n'importe quel profane pourrait imaginer des paresseux allongés sur leur *futon*, sans aucune envie de prendre des responsabilités, résolument immatures, perdant leur temps devant un ordinateur. Une telle litanie ne rend pas compte de l'état d'angoisse et d'anxiété qu'ils ressentent. Ce qui se passe dans la pièce est plutôt une réinvention du temps, un acte de protestation, bien que souvent inconscient. Par conséquent, le jour est inversé avec la nuit en raison d'un « profond sentiment d'infériorité pour avoir été inactif pendant la période de temps où toute la société fonctionne et produit; un sentiment d'infériorité que l'on essaie de réprimer en dormant, annihilant ainsi la valeur du jour»<sup>176</sup>.

Une question se pose : pourquoi choisissent-ils leur chambre comme lieu de refuge, un refuge qui sent très fort la prison, et ne décident-ils pas plutôt de quitter la maison ? Dans l'archipel nippon, il est très important de considérer ce qui est *soto*, ou extérieur, comme quelque chose d'épuisant, de fatigant, d'insupportable, et ce qui est *uchi*, intérieur, comme quelque chose de familier, capable de calmer et d'apaiser la souffrance. Il devient donc difficile de rester dans la sphère *soto* lorsque cela devient insupportable, puisque les sujets se perçoivent comme incapables d'être acceptés. C'est pourquoi les *hikikomori* préfèrent s'enfermer dans des lieux familiers lorsqu'ils se sentent rejetés ou incapables, car ils essaient de se régénérer. Mais leur famille contribue à la diffusion de ces valeurs dont ils se distancient, de ces normes auxquelles ils ne veulent pas participer. Par conséquent, il devient clair comment

---

<sup>175</sup>Vellut N., *Adolescents en retrait social (hikikomori) : la parole et les liens in absentia*, in, « *L'en-je lacanien* », 2021/1, No 36, p. 64

<sup>176</sup>Ricci C., *Hikikomori: adolescenti in volontaria reclusione*, op. cit., p.31

cette dichotomie dedans-dehors qui sous-entend la distinction entre "dedans/propre - dehors/sale", et entre "dedans/sûr - dehors/dangereux" est en relation stricte avec le lieu choisi pour la pratique de l'*hikikomori* qui sera toujours et uniquement "uchi/dedans " [...] Ce "dedans" semble cependant ne pas être suffisamment dedans [...] ce sera sa propre chambre en fait à devenir le véritable "dedans" à l'intérieur de l'autre " dedans " qui semble devenir un "dehors" [on ressent le besoin d'un lieu, donc, encore plus abrité au point que] la figure des parents qui habitent le lieu *dedans mais aussi dehors* [devient] *tonin*, autre<sup>177</sup>.

Il y a donc une désarticulation, dans la mesure où d'une part les attentes des autres sont bloquées et d'autre part ce sont les *hikikomori* eux-mêmes qui mettent un frein à leurs investissements dans un placement social adéquat. Bien sûr, ils peuvent continuer à avoir des aspirations, ils peuvent même quitter la maison, tant qu'il n'y a pas de nouvelles attentes, de projets exigeants à achever.



178



179

---

<sup>177</sup>Idem, p.45

<sup>178</sup>Chambre d'un hikikomori, [www.bbc.com](http://www.bbc.com)

<sup>179</sup> Image extraite de l'anime *Welcome to NHK*, titre d'un roman de Tatsuhiko Takimoto, qui a également été un *hikikomori* pendant une période de sa vie.

Ils sont capables de sortir de chez eux pour faire du shopping, jouer aux jeux vidéo, mais sans que cela fasse partie d'un parcours dont la compétitivité est le leitmotiv. Plus de regards pointés sur soi, plus de limites à dépasser, plus de grands objectifs à atteindre. C'est dans cette optique que l'on utilise ce que l'on appelle le monde virtuel. Ce n'est pas un simple passe-temps, ce n'est même pas comme de nombreux perçoivent la drogue, qui garderait les sujets collés sans leur permettre de penser à autre chose, à ces choses définies comme sérieuses. Non, si l'on fréquente le monde virtuel - triste définition, puisque toute relation humaine est une relation virtuelle, c'est-à-dire qu'elle n'a pas lieu avec un objet purement réel, mais il y a toujours une médiation, à savoir la culture, qui indique et constitue l'objet - de manière plus ou moins assidue, c'est parce qu'il y a la possibilité de trouver plus facilement l'anonymat, de pouvoir se débrancher quand on le juge nécessaire, comme on ferme un livre, un autre objet, même s'il a une zone matérielle, virtuelle, qui raconte des histoires, comme le fait un jeu vidéo ou un documentaire. En veillant à ne pas créer l'idée d'une homogénéisation, où tout serait identique, il est important de rappeler que rien ne garantit qu'un livre soit meilleur qu'un jeu. Au contraire, l'histoire aurait peut-être été plus heureuse si elle n'avait pas reçu certains livres. La différence entre ces objets est qu'ils donnent une logique particulière de virtualité, à partir de laquelle différents modes de subjectivation prennent forme. La triste définition du monde virtuel permet de maintenir intacte la désarticulation recherchée par les *hikikomori*, à savoir

L'anonymat est la règle, chacun n'existe que caché derrière un ou plusieurs pseudonymes ; et les attentes d'autrui ne nécessitent jamais d'y être satisfaites, puisqu'on peut sortir à tout moment. Le jeu pathologique, quand il existe chez l'*hikikomori*, ne serait donc pas la cause, mais la conséquence du retrait<sup>180</sup>.

Dans ce lieu, l'autre peut enfin ne plus être une menace et loin d'être une manière de couper les ponts avec ce qui se trouve à l'extérieur de la pièce, il s'agit au contraire d'une tentative, fragile, mais une tentative d'explorer anonymement ce qui se passe à l'extérieur de la pièce.

Ce mode de vie est considéré par de nombreux spécialistes comme une exclusivité, si ce n'est seulement que du Japon, du monde asiatique à héritage confucéen, car il s'agit d'une culture dans laquelle la piété filiale<sup>181</sup> est très présente, les enfants étant pris en charge par leurs parents et ces derniers prenant soin d'eux à leur tour. Dans la culture japonaise, en outre, grâce aussi à l'*amae*, une relation trop étroite se créerait entre l'enfant et la mère, qui, volontairement ou non, laisserait le

---

<sup>180</sup>Tisseron S., *Une double désarticulation, à la fois psychique et sociale*, in, Fansten M., Figueiredo C., Pionnié-Dax N., Vellut N. (a cura di) *Hikikomori, ces adolescents en retrait*, op. cit., p. 163

<sup>181</sup> Il serait intéressant de dialoguer avec ces chercheurs du phénomène du Kodokushi – mort par solitude – une pratique utilisée par de plus en plus de personnes âgées, qui se laissent mourir chez eux. Pour plus d'informations. d'Emilia P., *Giappone, quelle "morti in solitudine" per la crisi dell'economia e della famiglia*, [www.ilfattoquotidiano.it](http://www.ilfattoquotidiano.it), 5 giugno 2013

premier s'il voulait rester à la maison. Ce cycle contribuerait à créer des *parasite singles*, c'est-à-dire des hommes ou des femmes célibataires qui ont choisi de vivre sous le toit de leurs parents afin d'avoir une vie plus simple et plus confortable, malgré leur croissance. Une partie d'entre eux, selon Saitō, « sont destinés à devenir des *hikikomori* »<sup>182</sup>.

D'autres professionnels ont toutefois signalé la présence de ces derniers également dans leurs pays occidentaux, comme la France, mais ont souligné certaines différences avec le Japon. L'une des plus nettes concerne la présence paternelle dans les familles, qui semble fortement vaciller chez les Français, puisque ces familles sont majoritairement monoparentales - et les enfants ne vivent qu'avec leur mère -, contrairement aux Japonais où aucun couple parental de l'échantillon étudié n'est séparé. Au contraire, les « pères japonais sont tous présumés présents au sein de leurs foyers. Bien sûr, cela ne signifie pas que leur présence soit quantitativement et/ou qualitativement significative »<sup>183</sup>. Dans les deux cas, cependant, nous sommes confrontés à une difficulté dans le processus de séparation des parents - le plus souvent la mère - de leurs enfants. Elle est perçue comme un lieu où l'on peut se protéger et s'abriter. Un autre élément qui semble être commun aux deux cliniques est la rivalité entre frères et sœurs, comme le montre le cas d'un jeune Japonais d'une vingtaine d'années, qui explique son enfermement par le fait que son frère aîné et sa jeune sœur ont déjà réussi à vivre de manière indépendante dans leur propre appartement, contrairement à lui. D'autre part, un garçon français de treize ans se renferme sur lui-même lorsqu'il découvre l'arrivée d'un demi-frère issu du nouveau mariage de son père<sup>184</sup>. Il est important à ce stade de différencier les différentes raisons invoquées pour le début du retrait. Du côté français, elle survient souvent après la perte d'une amitié, d'une histoire d'amour ou de conflits familiaux : c'est l'échec d'une relation ou un conflit qui en découle de celle-ci qui est mis en avant. Du côté japonais, c'est le mode d'étude, le contexte scolaire et la pression qui en découle, de la famille et du monde du travail qui sont mis en avant. En résumé, les Français « se retirent après un échec dans la relation, les jeunes Japonais se retirent quand un échec leur semble possible dans leur parcours scolaire ou étudiant. Du côté japonais, c'est la prévision ou la possibilité d'un échec même relatif, qui est significative »<sup>185</sup>.

---

<sup>182</sup>Pierdominici C., *Intervista a Tamaki Saito sul fenomeno "Hikikomori"*, [www.psychomedia.it](http://www.psychomedia.it), 12 aprile 2008

<sup>183</sup>Furuhashi T., Vellut N., *Si proches, si lointains : hikikomori en France et au Japon*, in, Fansten M., Figueiredo C., Pionnié-Dax N., Vellut N. (a cura di) *Hikikomori, ces adolescents en retrait*, op. cit., p. 143

<sup>184</sup> Pourtant, malgré l'extrême similitude des deux cas, les logiques semblent être différentes ; dans le premier, il est en évidence l'élément de la capacité d'être autonome et de réussir à soutenir les attentes sociales, tandis que le second apparaît comme un classique complexe d'intrusion.

<sup>185</sup>*Idem*, p. 150

Ainsi, Figueiredo et Fansten, trouvent trois idéal-types de retrait, qui se différencient par la façon dont « dimensions - formes de retrait et expérience du retrait, caractéristiques et logiques familiales, déscolarisation et prise en charge - s'articulent » :<sup>186</sup>

**le retrait alternatif** : le sujet se sent mal à l'aise en se comparant à ses pairs. C'est pourquoi il a tendance à se retirer, afin de passer la phase d'adolescence d'une manière différente de celle du groupe de pairs. Se considérant comme une personne fragile, il perçoit l'autre comme menaçant. Il décide de « se protéger momentanément, dans un temps et un espace décalés, pour mieux se réorganiser et mûrir à sa façon »<sup>187</sup>;

**le repli réactionnel** : le sujet vit dans un contexte socio-économique défavorable caractérisé par la violence et la maltraitance. S'enfermer dans la chambre est une manière d'évacuer la souffrance que l'on vit au quotidien, à un âge où l'on est poussé à s'affirmer, à accepter les défis et les responsabilités imposés par la société : « l'horizon est menaçant car il implique non seulement la violence familiale actuelle, mais aussi de multiples risques »<sup>188</sup> à prendre pour réussir socialement et sortir la famille de ses difficultés ;

**le retrait de la chrysalide** : suite à une accumulation de pressions sociales, le sujet met en œuvre un fort désinvestissement des idéaux sociaux vers lesquels il doit tendre. « L'articulation du retrait de la chrysalide avec les fortes exigences sociales ou familiales fait de lui [hikikomori] le type correspondant le plus aux cas des cas japonais que nous connaissons »<sup>189</sup>.

Au-delà du territoire français, de nombreuses autres études ont été menées et l'une d'entre elles a impliqué 239 psychiatres dispersés entre l'Australie, l'Iran, l'Inde, la Corée du Sud, Taïwan, la Thaïlande, le Bangladesh, les États-Unis et, bien sûr, le Japon. Elle conclut que l'*hikikomori* est présent dans chacun de ces pays et que les causes sont biopsychosociales, culturelles et environnementales.

Tajan, en plus de constater une différence d'approche entre les psychiatres japonais et la plupart des autres, qui sont beaucoup plus enclins à hospitaliser, nous invite à réfléchir à la manière dont l'étude a été menée. Elle repose sur la création de vignettes cliniques, censées montrer des typages des *hikikomori*. Une de ces vignettes présente un élève de quinze ans, A, qui, bien qu'il n'ait jamais eu d'expérience psychotique, tente de le faire examiner par un psychiatre, auquel il refuse de se rendre. Il est l'aîné d'une famille composée d'un frère de trois ans plus jeune, d'une mère qui travaille à temps partiel et d'un père employé de bureau qui, à intervalles de deux ou trois ans, déménage en emmenant

---

<sup>186</sup>Maïa Fansten, Cristina Figueiredo « Parcours de *hikikomori* et typologie du retrait », in *Adolescence* 2015/3 (T.33 No 3), p. 604

<sup>187</sup>*Idem*, p.607

<sup>188</sup>*Idem*, p.609

<sup>189</sup>*Ibidem*

tout le monde avec lui, jusqu'à ce que son fils entre dans le secondaire, où il part seul. Le garçon n'a pas eu de problèmes particuliers durant son enfance. Ses résultats scolaires sont bons, sans être excellents, mais il n'arrive pas à se faire des amis et préfère lire des livres plutôt que de faire du sport. Il passe actuellement son temps dans sa chambre devant l'ordinateur et les jeux vidéo, inversant le cycle jour-nuit.

À première vue, il semblerait une représentation classique de l'*hikikomori*, mais un examen plus attentif révèle les faiblesses d'une telle histoire. En effet, si l'on fait abstraction de la simplicité, ou plutôt de la banalité méthodologique, avec laquelle on accorde de l'importance à l'enfance du sujet, nombreux sont les non-*hikikomori* qui se reconnaîtraient dans une telle histoire, sans compter que la situation professionnelle du père, appelée *tanshinfunin*, ne concerne guère plus de 3% des familles. En d'autres termes, tant l'organisation de l'enquête que les résultats qu'elle donne sont tout à fait critiquables, non pas parce qu'ils illustrent des cas fictifs, mais parce que ceux-ci « ne représentent pas des cas réels. Cette enquête porte donc sur la représentation du *hikikomori* parmi les psychiatres, plutôt que la présence des patients *hikikomori* en dehors du Japon »<sup>190</sup>.

En bref, il n'est pas facile de comprendre si le phénomène existe ou non en dehors du Soleil Levant, ou en tout cas en dehors de l'Extrême-Orient, notamment parce qu'il y a un risque de considérer l'*hikikomori* comme équivalent à toute autre forme d'emprisonnement. Cela s'inscrit pleinement dans le débat sur les *culture-bound syndromes* (CBS) – syndrome lié à la culture - qui constituent un problème difficile à résoudre en théorie, et donc en pratique, car les professionnels ne sont pas en mesure de se concentrer sur le phénomène qu'ils ont sous les yeux. Ceux-ci ont toujours bloqué le projet kraepelinien d'agrèger des symptômes considérés comme élémentaires en syndromes distincts et biologiquement valables partout. Cette procédure, c'est-à-dire la conceptualisation de catégories appropriées, « ne parvient pas à se déployer pleinement parce qu'à ses marges fourmillent des singularités cliniques qui ne se laissent pas enfermer dans l'une ou l'autre définition diagnostique. [Singularités] qui se multiplient également en raison d'une symptomatologie recombinante capable de générer des formes hybrides »<sup>191</sup>. La formule CBS fait donc référence à un ensemble de symptômes - pour certains définis comme des troubles, un signifiant qui renvoie à un paradigme entièrement différent - et de comportements détectables dans certains contextes socioculturels, qui se caractérisent par une physionomie symptomatique distinctive. L'expression a en fait été proposée au milieu du XXe siècle par Pow Meng Yap, un psychiatre chinois, qui souhaitait se débarrasser de l'étiquette de psychose exotique parce qu'elle reproduisait les préjugés de l'ethnocentrisme et voulait plutôt inclure certaines affections dans le DSM. Pour atteindre cet objectif, il a souligné que la détection de ces

---

<sup>190</sup>Tajan N., *Génération Hikikomori*, op. cit., p. 187

<sup>191</sup>Cozzi D. (a cura di), *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, Morlacchi, Perugia, 2012, p. 252

conditions particulières ne devait pas être lue comme des entités séparées, mais en relation avec les connaissances classificatoires occidentales. Le cas de l'*amok* malaisien est le plus exemplaire pour clarifier la nature de la question. Il désigne une explosion de violence meurtrière, généralement le fait d'un homme portant un *kris*, qui s'en prend à quiconque se trouve sur son chemin. Avant le déclenchement de la crise, le sujet a un changement d'humeur et a tendance à s'isoler, tandis que lorsqu'il s'apaise, s'il n'a pas été tué, il se retrouve dans un état d'épuisement nerveux, passant plusieurs jours sans parler et, surtout, sans se souvenir de ce qui s'est passé. Carr présente le phénomène comme un ensemble de comportements compréhensibles au sein de la culture malaisienne, notamment comme un moyen de protestation contre les autorités qui abusent de leur pouvoir. Il s'agit donc d'une éruption par lequel des conflits devenus intenable peuvent être contournés. En d'autres termes, « pour ceux qui doivent faire face aux frustrations et aux incertitudes économiques, ou qui sont soumis à des humiliations quotidiennes, à des agressions psychologiques ou à d'autres défis intolérables, c'est comme si la tradition *suggérait* certaines stratégies de fuite »<sup>192</sup>. Il n'y a donc rien qui puisse être reconnu comme biologiquement universel, et d'ailleurs pour Carr, s'il y a un universel, il prend la forme d'un processus d'acquisition, d'apprentissage de systèmes de valeurs, de codification de comportements et de transgression de ceux-ci. Avec son étude, les CBS deviendraient des comportements distincts légitimés par un système local donné, qui est cependant présenté comme quelque chose de fermé et de stable, ce qui est difficile à affirmer dans des cas comme celui de la Malaisie, étant donné l'énorme influence culturelle reçue au cours des siècles.

Arboleda-Florez adopte un point de vue différent, selon lequel l'*amok* ne ferait même pas partie du CBS car il peut être reconnu dans d'autres contextes. Elle peut être trouvée en tenant compte de trois éléments, à savoir une société plongée dans une transformation dramatique, au sein de laquelle surgissent des expériences aliénantes, qui poussent à l'assertion. Définir l'*amok* uniquement sur la base de ces trois éléments permet cependant d'utiliser la catégorie de manière simpliste partout, risquant de suggérer qu'elle pourrait décrire la rage meurtrière de certains jeunes Américains blancs ou même le massacre de My Lai perpétré par des soldats américains au Vietnam<sup>193</sup>.

L'exposé, bien que trop synthétique, de ces positions montre les limites des CBS, car elles ne saisissent pas l'essentiel de la question, c'est-à-dire l'analyse à travers laquelle les systèmes culturels tentent à la fois de gouverner les différentes formes de malaise et de créer et nommer des catégories particulières qui proposent des interprétations spécifiques. En d'autres termes, les CBS ne font qu'essayer, en vain, d'apaiser les besoins comparatifs de la psychiatrie transculturelle en perdant complètement de vue le contexte socio-historique dans lequel les significations/expériences sont

---

<sup>192</sup>Beneduce R., *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Carocci, Roma, 2012, p. 202

<sup>193</sup>*Idem*, p. 205

élaborées. L'utilisation de la seule perspective descriptive, comportementaliste et manifeste conduit simplement à une liste de symptômes, qui peuvent être comparés de manière analogique dans différentes cultures, peut-être parce qu'ils ont également des bases neurophysiologiques similaires. Mais de cette façon, le sens et les expériences que des sujets particuliers donnent et vivent dans un ordre symbolique particulier sont complètement perdus. Il devient impossible de pratiquer l'analyse dans son sens plein sans tenir compte des événements subjectifs, sans écouter les patients et leur façon de manipuler leur culture. Par conséquent, « une fois que l'on a adopté une perspective sensible aux événements historiques, on a pris conscience que l'émergence de bon nombre des CBS décrits par les psychiatres et les anthropologues est liée à des événements spécifiques (on devrait peut-être alors les appeler *history-bound syndromes*) »<sup>194</sup>. Ce que la psychiatrie appelle troubles, ou syndromes, sont donc des phénomènes qui parlent à travers la souffrance des valeurs dominantes et de leurs contradictions. Si les CBS, d'une part, décontextualise les symptômes, les transformant en troubles et les enfermant dans des grilles classificatoires, et d'autre part, reproduit une imagerie exotique de ces souffrances, il devient plus approprié de parler de symptômes, c'est-à-dire d'énigme comme l'enseigne la psychanalyse. Si donc, d'une part, ils ne peuvent être enfermés dans une aire culturelle, comme si celle-ci était une enceinte immuable, d'autre part, il n'est pas possible de comprendre leur sens autrement que dans leur histoire, dans leur culture, car seules celles-ci signifient et donnent vie à l'expérience.

Pour en revenir aux *hikikomori*, il devient difficile, voire impossible, de les comprendre en examinant uniquement le comportement, c'est-à-dire le retrait du sujet. Tout simplement, le *sādhu* indien est aussi un renonçant, mais son retrait n'est pas un rejet des valeurs de la société, mais plutôt un renversement des priorités. Il a donc une place dans la vie sociale à laquelle il appartient, comme en témoignent ses retours programmés rituellement. Les *hikikomori*, quant à eux, manifestent l'insoutenabilité d'un ordre social, un ordre dans et à partir duquel ils tentent de trouver une solution, une solution à cette normalité marquée par de fortes pressions sociales, qui « pèsent sur eux, [pour cela] ils sont jugés “anormaux”. Mais d'un autre côté, ils savent aussi que cette réponse est “anormale”, que leur entourage proche et la société les considèrent comme des marginaux plus ou moins inquiétants »<sup>195</sup>.

Ces considérations nous amènent à cadrer le phénomène sur un plan sociologique - et donc historique - c'est-à-dire comme une réponse japonaise aux valeurs que la modernité et avec elle le capitalisme sous la bannière du néolibéralisme a apporté, à savoir celles de l'autonomie, du *self-made man* et de la *prestation*. Cependant, le travail ne met pas de côté le niveau anthropologique, spécifiquement

---

<sup>194</sup> *Idem*, p. 212

<sup>195</sup> Castel P.-H., *Autonomie et autarcie*, in, Fansten M., Figueiredo C., Pionnié-Dax N., Vellut N. (a cura di) *Hikikomori, ces adolescents en retrait*, op.cit., p. 133

compris comme structurel. Celui-ci permet non seulement de ne pas créer des îlots de cultures incommunicables parce qu'ils sont enfermés dans un relativisme qui risque de créer des ésotérismes continus, mais aussi d'échapper à l'illusion des phénomènes comme purs comportements, en montrant au contraire leur logique qui, précisément parce qu'elle est universelle, permet à toute forme d'humanité de parler et d'abattre les murs là où ils sont élevés.

Le structuralisme, en somme, permet de prendre en compte les expériences de chaque sujet, des contextes individuels sans que ceux-ci soient fermés sur eux-mêmes. En bref, l'esprit humain est structurellement le même dans chaque culture, mais il décline différemment en fonction de l'histoire de cette dernière.

## LE MONDE PERDU

### Introduction au malaise

Dans l'ouvrage de Freud de 1929, *Le Malaise dans la civilisation*, le thème principal, déjà bien connu à l'époque, concerne le conflit entre les besoins pulsionnels des sujets et les restrictions imposées par la société. Il écrit : « Une grande partie de la responsabilité de notre misère incombe à notre soi-disant civilisation »<sup>196</sup>.

Parmi les phénomènes qui montrent le mécanisme coercitif mis en marche par la structure sociale, il y a sans doute celui de la névrose, qui « menace de détruire le peu de bonheur accordé à l'homme civilisé », en effet, poursuit-il, « on a constaté que l'homme devient névrosé parce qu'il est incapable de supporter le fardeau de la frustration que lui impose la société pour servir ses idéaux civilisés, et on en a déduit que si ces exigences étaient éliminées ou fortement réduites, les chances de bonheur reviendraient »<sup>197</sup>.

Tout cela découle d'une polarisation, dans laquelle nous trouvons d'une part le *bonheur*, vers lequel tend tout sujet, et d'autre part la *moralité* créée, définie par les interactions et assumée par le sujet; cette dernière sert à maintenir un ordre social. Un ordre qui apparaît ici comme une contrainte qui se répète et décide *comment, quand et où* quelque chose doit ou ne doit pas être fait. Ce système n'est pas sans avantages, il nous donne la possibilité d'utiliser au mieux le temps et l'espace tout en économisant les forces psychiques ; il nous permet également de réguler nos relations sociales qui seraient autrement soumises à l'arbitraire. En d'autres termes, la vie sociale est possible si on affirme une « majorité plus forte de chaque individu et telle à rester unie contre chaque individu. Le pouvoir de cette communauté est alors opposé comme "droit" au pouvoir de l'individu, qui est condamné comme "force brute " », et l'on comprend ainsi que « son absence consiste dans le fait que les membres de la communauté sont limités dans leurs possibilités de satisfaction, alors que l'individu ne connaissait aucune restriction de ce genre. Ainsi, la première exigence de la civilisation est la justice, c'est-à-dire la certitude que l'ordre établi ne sera pas brisé en faveur de quiconque »<sup>198</sup>. Il en résulte donc un sacrifice de la part de ceux qui font partie de la civilisation, un sacrifice de l'impulsion qui ne laisse personne à la merci de la force brute. Dans ce contexte, la civilisation n'est pas la mère de la liberté, une liberté qui est au contraire limitée par la civilisation.

---

<sup>196</sup>Freud S., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 222

<sup>197</sup>*Idem* p. 223

<sup>198</sup>*Idem* p. 231

Il est clair que l'ordre est une condition fondamentale de la civilisation, mais à ce stade, il est opportun de se demander comment s'établit le rapport entre la civilisation et la libido des sujets.

En général, les pulsions sont amenées à changer la façon dont elles sont satisfaites, sont déplacées sur des voies alternatives, un processus que la psychanalyse appelle sublimation ; c'est grâce à ce phénomène que les activités psychiques jouent un rôle important dans l'art, la science et notre vie civilisée. À d'autres moments, les pulsions sont corrodées de telle sorte qu'elles sont remplacées par des singularités des sujets que nous caractérisons comme des particularités de caractère.

Un troisième phénomène repose sur le renoncement personnel que la civilisation impose – refoulement, répression - créant une insatisfaction qui domine le champ des relations humaines. Le processus de civilisation justifie ses modes d'action en ce qu'il définit la nature humaine comme non docile, capable de se défendre si elle est attaquée et donc capable d'agression. Le sujet ne voit pas seulement l'autre comme une aide possible ou un objet sexuel, mais il trouve en lui un moyen d'évacuer son agressivité : « En raison de cette hostilité primaire des hommes les uns envers les autres, la société non civilisée est constamment menacée de destruction ». <sup>199</sup>

Mais comment parvient-elle à modérer cette impulsion ? Freud est clair à ce sujet :

L'agressivité est introjectée, internalisée, à proprement parler elle est renvoyée d'où elle vient, c'est-à-dire qu'elle est retournée contre le Moi. Ici, elle est reprise par une partie du Moi qui s'oppose au reste en tant que Surmoi, et maintenant en tant que "conscience" [...] Nous appelons la culpabilité la tension entre le rigide Surmoi et le Moi qui y est soumis ; ce sentiment se manifeste par un besoin de punition. <sup>200</sup>

La culpabilité se présente comme le prix le plus cher à payer pour être civilisé, se traduisant par une perte de bonheur à mesure que le pouvoir du Surmoi augmente.

Près d'un siècle après l'œuvre de Freud, les pathologies des sociétés civilisées semblent être devenues un genre littéraire ; des concepts tels que l'affection, les sentiments, les émotions, se retrouvent partout. Des sujets comme la vie et la souffrance psychique sont abordés partout, du simple manuel de bien-être aux talk-shows, entrant dans le langage biologique des neurosciences avec les notions d'empathie et dans les travaux de philosophie, d'anthropologie, de sociologie à travers des concepts comme le nouvel individualisme. Cette diffusion se serait faite principalement à travers les mouvements d'émancipation des coutumes conquises dans les années 1970, en passant par les transformations de l'organisation des entreprises parallèlement à la crise des systèmes de protection sociale qui a débuté dans les années 1980, et en s'accéléralant dans les années 1990.

---

<sup>199</sup> *Idem* p. 247

<sup>200</sup> *Idem* pp. 258-259

Dans ce discours, le rôle principal est joué par le concept d'*autonomie*, qui implique un changement dans la manière d'agir et par conséquent dans la manière de subir.

Avec l'autonomie, le rôle actif de l'individu est fortement accentué, même au sein de situations de grande contrainte [...] ; avec elle, le « soi » doit s'affirmer, la personnalité se montrer, l'individu devenir réflexif et s'estimer positivement, avoir des ressources narcissiques suffisamment solides pour pouvoir agir. Grâce à elle, la vie sociale semble prendre un ton plus personnel, l'action semble renvoyer à quelque chose de plus intérieur.<sup>201</sup>

Tarizzo montre clairement comment la catégorie de société de normalisation analysée par Michel Foucault ne rend plus pleinement compte du fonctionnement des sociétés dans l'hyper-modernité<sup>202</sup>. À la logique de normalisation, en fait, est accompagnée la logique d'optimisation, marquant l'ère de l'éthopolitique.<sup>203</sup>

Le changement montre ses aspects les plus impitoyables dans ces nouvelles versions du *subir*, qui apportent des pathologies de l'idéal, pour lequel le sujet tend à être toujours performant, augmentant ainsi des phénomènes tels que la dépendance, le traumatisme, l'hyperactivité, la panique et la dépression.

Les idéaux du Moi de la société dans laquelle il vit, intériorisés par l'individu, se sont développés de manière à pouvoir dominer le Surmoi. Ainsi, l'affirmation de soi prend un double sens : c'est une *valeur*, comme quelque chose de désirable, et c'est une *norme*, en ce qu'elle est contraignante. L'entrée des valeurs d'autonomie dans la vie sociale entraîne un tournant personnel vers l'individualisme.

À l'époque où Freud écrivait son essai socio-politique déclarant que « l'homme primordial allait mieux, puisqu'il ignorait toutes les restrictions pulsionnelles »<sup>204</sup>, le sujet se demandait ce qu'il était autorisé à faire. Près d'un siècle plus tard, dans le monde contemporain, où l'idée est que chacun, par sa propre force, grâce à sa propre initiative, non seulement peut mais, de plus, doit devenir quelqu'un, la question change et devient de type dépressive : il se demande donc s'il est capable de faire, s'il est à la hauteur. Le sentiment de culpabilité ne s'éteint pas, mais joue un rôle différent, dans la mesure où, en plus de ne pas abandonner sa version morale, il est imprégné d'un langage visant le déficit et l'insuffisance de la subjectivité.

---

<sup>201</sup>Ehrenberg A., *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, Einaudi, Torino, 2010, p. 382

<sup>202</sup> Il existe un grand débat au sujet du début et la fin de la modernité et donc sur la subdivision des époques, en fait, il suffit de voir la position de LeGoff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino, 1999 ; ou bien de Wannegfflelen, *Le Roseau pensant*, Payot, Paris, 2010 en revanche aujourd'hui le débat sur l'hyper-modernité est encore ouvert. Pour ce motif je parle de *Les Modernités* en indiquant le début de la *Modernité* avec la fin du Moyen-Âge jusqu'à la fin de la Seconde Guerre Mondiale ; *Post Modernité* du second après-guerre à 1989, année symbole où on entre dans l'Hyper-modernité.

<sup>203</sup>Tarizzo D., *Dalla Biopolitica all'Etopolitica. Foucault e noi*, in *Nóema*, iv, n.1, 2013, pp. 43-51

<sup>204</sup>Freud. S., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 250

On peut dire que le malaise est devenu un sujet d'intérêt pour le grand public, une nouvelle façon de dialoguer, afin de pouvoir agir sur les relations sociales perturbées. Dans le sillage d'Ehrenberg, l'attention ne peut que se reporter sur un classique, à savoir ce que Mauss a formulé sur les rituels de pleurs, de cris et de deuil :

Une catégorie considérable d'expressions orales de sentiments et d'émotions est basée sur le collectif, dans un très grand nombre de populations dispersées sur tout un continent. Nous disons tout de suite que ce caractère collectif ne nuit pas du tout à l'intensité des sentiments, au contraire [...] Mais toutes ces expressions collectives, simultanées, avec une valeur morale et avec une force obligatoire des sentiments de l'individu et du groupe, sont plus que de simples manifestations ; ce sont des signes, des expressions comprises, c'est-à-dire un langage. Ces cris sont comme des phrases et des mots. Il faut les émettre, mais s'il faut les émettre, c'est pour que tout le groupe les comprenne.

C'est donc plus que manifester ses sentiments ; c'est les manifester aux autres, parce qu'on doit les leur manifester. On les manifeste à soi-même en les exprimant aux autres et pour le compte des autres. Il s'agit essentiellement d'une symbolique.<sup>205</sup>

L'anthropologue montre comment se structure le caractère social de la subjectivité, des émotions, de la manière dont toutes les expressions sont produites et prennent forme grâce à un contexte socialement régulé.

Dans cette clé, la littérature sur la santé mentale conceptualisée par la psychopathologie et la psychiatrie classiques, pour lesquelles la maladie mentale ne semblait accorder aucune importance au social, mais se concentrait exclusivement sur l'individu, perd de sa valeur. Au contraire, un lien est créé entre l'intimité du sujet et le collectif, précisément dans la période historique où progresse et s'affirme l'idée que l'homme public décline au profit de l'homme privé. Cette idée prend de la valeur lorsque la psychanalyse met en évidence une forme de désorganisation de la personnalité qui n'existait pas auparavant, à savoir les névroses de caractère - pathologies narcissiques et états limites - qui s'ajoutent à la triade constituée par les névroses de transferts (hystérie, phobies, obsessions), les perversions et les psychoses.

Avec ces nouvelles pathologies, l'idée de l'individu narcissique s'affirme, notant comment Œdipe a cédé la place à Narcisse ; deux ouvrages sociologiques américains servent de point de référence : en 1974, Richard Sennett publie *Les Tyrannies de l'intimité*, et quelques années plus tard, en 1979, Christopher Lasch a publié *La Culture du narcissisme*. Parallèlement, de l'autre côté de l'Atlantique, en France, cette thèse est soutenue par une certaine lecture de l'œuvre de Jacques Lacan, qui aurait théorisé la crise de l'ordre symbolique, parce que l'imgo paternelle irait vers son déclin.

---

<sup>205</sup> Mauss M., *L'expressione obbligatoria dei sentimenti*, in, *Il linguaggio dei sentimenti*, Adelphi, Milano, 2001, p. 13

Ces changements anthropologiques, porteurs de nouvelles valeurs, font que le défi des sciences sociales n'est plus seulement celui de libérer le sujet des contraintes sociales qui l'*empêchent* de devenir lui-même, c'est-à-dire à apaiser ses désirs, mais il est aussi celui d'arracher le sujet aux idéaux qui l'*obligent* à devenir lui-même, à montrer le meilleur de lui-même, et ce sans aucun soutien, aucun père. En effet, recevoir un soutien, à moins qu'il n'ait été mérité, fruit d'un effort individuel, rendrait d'une part l'individu léthargique - car il est gâté en ne faisant pas d'effort intellectuel et physique - et d'autre part il n'exprimerait pas tout son potentiel.

Cet état de fait prend cependant la forme d'une crise au carré, où la vie actuelle semble répandre l'angoisse dans toute situation rencontrée, comme si la vie elle-même était devenue pathologique, rendant les individus incompetents face aux événements. Aux phénomènes tels que l'anxiété, l'insécurité, la violence symbolique et/ou physique, les sentiments de crise et d'alarme, qui attaquent l'individu au quotidien, la société propose principalement la pharmacologie comme solution, en encourageant le processus de médicalisation, qui se fonde sur l'image de l'être humain comme un corps pur composé de molécules, en mettant l'accent sur le problème uniquement en termes de dysfonctionnement biologique : à chaque problème correspond un déséquilibre chimique et à chacun d'eux correspond une pilule pour atteindre l'état optimal.

Mais comment ignorer la précarité qui envahit notre quotidien ? L'insécurité permanente qu'elle apporte ? Ces crises surviennent aujourd'hui dans une société qui est elle-même en crise ; ce bouleversement ne semble plus être l'exception mais la règle. « Il y a la crise dans la crise »<sup>206</sup> affirment

le philosophe Miguel Benasayag et le psychanalyste Gérard Schmit selon laquelle la crise psychologique subjective est sculptée dans une crise globale. En Occident, jusqu'à il y a un peu moins d'un demi-siècle, on espérait que, grâce aux progrès de la connaissance, on pourrait guérir des maladies graves, on espérait qu'en comprenant les lois de la nature, il serait possible de changer ce qui, aux yeux de l'homme, est défectueux ; il s'agissait presque d'une foi aveugle dans le progrès scientifique-technologique, qui a effectivement augmenté, mais même lorsque les objectifs étaient atteints, ils étaient pleins d'effets secondaires, ou du moins rien qui puisse améliorer les vies.<sup>207</sup>

Il en va de même dans les domaines de l'économie et de la justice sociale. Les promesses n'ont pas été tenues, l'optimisme pour l'avenir a été anéanti et nous assistons au passage d'une immense confiance à une méfiance et une peur du lendemain tout aussi grandes, la promesse de jours meilleurs se transformant en menace de jours incertains. L'homme qui regarde son avenir est comparé à un

---

<sup>206</sup>Benasayag M, Schmit G., *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano, 2013, p. 25

<sup>207</sup>Pour une critique claire du réductionnisme que les neurosciences font de la société Henri Castel P., *L'Esprit Malade*, Ithaque, Paris, 2010

bateau qui quitte le port, se retrouve au milieu d'une tempête. Le clinicien doit alors aider le bateau à regagner les eaux calmes et à rentrer au port. [...] Aujourd'hui, la plupart des gens semblent convaincus qu'une fois la tempête passée, le port d'arrivée n'existe pas, ou plutôt n'existe plus.<sup>208</sup>

Vivre ce nouveau malaise de la civilisation a conduit à la propagation de souffrances déclinées principalement en attaques de panique, dépressions, addictions et enfin, et surtout, en emprisonnement des sujets, comme le montre la clinique de l'*hikikomori*.

L'archéologie de cette propagation doit être recherchée dans le constat que les pères ont été avilis, ils se sont retrouvés sans scénario, ou du moins un scénario pas satisfaisant, pour leurs rôles. Autrement dit, la crise dans la crise met en lumière un phénomène qui s'est amplifié depuis les années 1960 : la contestation de l'autorité. Pour comprendre cela, il est nécessaire d'examiner la relation entre *adultes-jeunes, parents et enfants*. Le principe d'autorité disparaît. Les exemples sont partout : dès les premières années d'école, la figure forte de l'enseignant, celui qui éduque, n'est plus un symbole solide pour les jeunes. La relation entre les deux est perçue comme symétrique<sup>209</sup>.

Qu'est-ce qu'une relation symétrique ? Les différences, sur lesquelles l'autorité était fondée, différences qui rendaient la relation asymétrique, tendent à s'atténuer et dans certains cas à disparaître. Un contexte, qui devrait être géré par des figures telles que les enseignants et les parents, est souvent mis en crise, alors que ceux-ci trouvent nécessaire de justifier perpétuellement leurs actions auprès des jeunes.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, cette crise du principe d'autorité ne doit pas être interprétée comme une remise en cause de l'autoritarisme. En fait, les sociétés actuelles évoluent principalement dans deux directions : vers la *coercition* d'une part, et vers la *séduction commerciale* d'autre part.

Cette dernière conduit le sujet à établir une relation avec l'Autre, auquel il attribue le rôle de client, en essayant de le séduire par la ruse (comme le fait un commerçant), mais lorsque cette stratégie n'aboutit pas, la coercition est utilisée. Ces manières d'agir sont deux visages de l'autoritarisme, qui ne fonde pas la relation sur le respect de l'Autre qui agit au nom d'une loi respectueuse, mais sur la force séductrice ou coercitive. Le principe d'autorité, soulignent les deux chercheurs, est l'antithèse de l'autoritarisme, bien qu'il soit également fondé sur la relation hiérarchique, c'est-à-dire qu'il y a un sujet qui *commande* et un sujet qui *obéit*. Les deux modèles relationnels diffèrent en ce que, tandis que dans l'autoritarisme, seul le sujet qui commande en profite, dans le cas de l'autorité, les deux obéissent à un principe commun où les sujets jouent le rôle de commandant-obéissant, en ce sens que « je t'obéis parce que tu représentes pour moi l'invitation à avancer vers cet objectif commun, parce

---

<sup>208</sup> *Idem* pp. 13-14

<sup>209</sup> *Idem* p.26

que je sais que cette obéissance t'a permis de devenir l'adulte que tu es aujourd'hui comme je le serai demain, dans une société à l'avenir garanti ». <sup>210</sup>

Malheureusement, dans l'hyper-modernisme, le futur n'apporte aucune garantie, aucune sécurité, et les sujets sont amenés à naviguer avec l'angoisse de ne pas arriver à bon port, pour la simple raison que ce port n'existe pas.

Le principe d'autorité est structuré selon un modèle universel, comme l'explique Françoise Héritier <sup>211</sup>, qui se constitue sur la base de la relation autorité-antiautorité : le préexistant au sujet, l'ancienneté est autorité, non pas parce que tout ce qui est né avant le sujet a quelque chose de particulier, mais parce qu'il incarne une forme de culture transmissible. Se tourner vers l'autorité n'exclut pas la possibilité de produire de la nouveauté, du changement.

Ce n'est pas un attachement au passé mais, au contraire, c'est la transmission d'une responsabilité commune, c'est la transmission du désir par le témoignage : *je t'écouterai pour qu'il puisse réussir dans la vie, comme toi, plus que toi*. Au contraire, une certaine hostilité à l'égard de l'autorité s'est progressivement formée, ce qui est visible si l'on considère les personnes âgées, qui ne sont plus perçues comme une forme fiable auprès de laquelle apprendre comment agir et quoi faire. Au contraire, un *leitmotiv* a émergé, visible à la fois indirectement à la télévision, à la radio et sur le web, et directement à travers les difficultés des parents qui courent le risque d'être « jetés comme des mouchoirs en papier usagés qui ne servent plus le projet économique de leur maître. [On pense] Papa a tort, il ne connaît pas le monde, s'il le connaissait il gagnerait beaucoup plus, il aurait plus de pouvoir ». <sup>212</sup>

C'est pourquoi Massimo Recalcati, pour décrire cette configuration historique, utilise l'expression lacanienne *l'évaporation du père*. <sup>213</sup> Avec cette formule, on ne se réfère pas seulement à la crise des pères réels dans l'exercice de leur autorité, mais aussi à la perte du rôle directeur de l'idéal dans la vie subjective et collective. L'évaporation montre comment le père est incapable de garder le dernier mot. Le psychanalyste reprend l'intrigue du film *Habemus Papam*, pour faire comprendre ce qui se passe en Occident, et pas seulement : cette scène, dans laquelle le balcon de Saint-Pierre n'est pas rempli par la présence du nouveau pontife, montre la mélancolie du père. Celui qui a été désigné pour représenter le symbole de la parole, de la Loi de Dieu sur Terre, ne se sent pas capable de tenir ce rôle. Le père qui doit guider ses enfants se montre comme un être qui doit être assuré et guidé. L'action du symbolique a été affaiblie, faisant de la transgression une coutume conformiste.

---

<sup>210</sup> *Idem* pp. 27-28

<sup>211</sup> Héritier F., *Maschile e Femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Bari, 2006

<sup>212</sup> Benasayag M, Schmit G., *L'epoca delle passioni tristi*, op. cit., p. 33

<sup>213</sup> Recalcati M., *Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli, Milano, 2013, p. 20

## La loi de la parole

La loi à laquelle nous faisons référence n'est pas écrite, elle ne se trouve pas en feuilletant les codes des livres de droit ou de la Bible, elle réside dans le concept même de *Civilisation*, sans lequel nous n'aurions aucun fondement. La psychanalyse appelle cette loi fondamentale la *Loi symbolique de la castration* ou *Loi de la parole*<sup>214</sup>.

Elle nous permet de comprendre que le sujet est un être caractérisé par le langage, car sa demeure est la demeure du langage. C'est l'avènement de la loi qui humanise la vie, car elle permet de désirer par l'édification de la *limite*, qui empêche le nouveau venu de jouissance incestueuse, mais lui permet de désirer l'Autre<sup>215</sup>. Cette logique montre que la vie humaine n'est pas une pure vie biologique, il ne s'agit pas simplement de respirer et de manger, mais il s'agit aussi et surtout de désirer.

La loi implique, en somme, que le sujet ne peut pas tout avoir, ne peut pas être tout, mais se trouve soumis à des contraintes et à des barrières à ne pas devoir franchir. Cependant, il ne faut pas y voir un enchaînement, une captivité de l'homme. La castration reçue n'est pas un déficit pour l'animal parlant, ce n'est pas une sanction, une condamnation, un fardeau, mais au contraire un réconfort, une libération. Pourquoi ? Parce que ce n'est que par l'impact avec cette délimitation, c'est-à-dire avec le manque, que le désir naît comme un salut qui arrache le sujet à une jouissance, qui annulerait la vie humaine, en l'orientant vers un désir Autre. C'est donc grâce à cette impossibilité, au fait de jouir avec désir, de ne pas pouvoir tout avoir que s'établit le contrat social : le renoncement à vouloir quoi que ce soit pour placer le corps dans la communauté, pouvant ainsi participer à la vie collective, à la vie avec l'Autre. La castration est certes une vie avec un moins dans la vie, mais c'est précisément le non-avoir qui permet au sujet de désirer. Par conséquent, il semble inévitable que l'acceptation et la propagation d'idéaux qui promeuvent la vision d'un sujet qui peut tout se permettre, pourvu qu'il fasse un effort, minent les fondements du vivre ensemble, au contrat social. D'autre part, il est également nécessaire de ne pas exercer de manière brutale, sadique, la reproduction de la castration : il y a la nécessité de témoigner d'un symbolique qui porte en lui le sens de la limitation. Le père est le symbole de cette libération, de la loi de la castration, humanisant la vie en l'initiant à l'interdit de l'inceste : le fils rencontrera le blocage de la *jouissance* en se heurtant à ce tabou - tout comme le père l'a rencontré - mais précisément à cause de cette rencontre, il sera l'héritier du désir de rendre la vie vivante. Cela suggère que pour que le transfert de la loi de la parole d'une génération à l'autre ait lieu, il est nécessaire que le parent soit capable d'appliquer à lui-même l'expérience du manque, de la perte de jouissance. Le père n'est pas une divinité, il ne doit pas être la loi, il ne doit pas s'identifier à elle, mais

---

<sup>214</sup> *Idem*, p. 30

<sup>215</sup> Tu ne jouiras pas de ta mère, mais avec cette limite tu pourras désirer le reste.

il doit la représenter, être le symbole capable de ne pas opposer le désir à la loi, mais celui qui sait unir, associer, ces deux éléments.

Par rapport à cette configuration anthropologique, la modernité depuis la fin du XXe siècle, a soumis les subjectivités à une folie, voire à la plus grande folie, à savoir une vision fanatique du Moi, qui doit être perçu comme une entité autonome. Ce culte découle du fantôme hypermoderne de la liberté<sup>216</sup>, qui met en scène un désaveu des biographies des individus, de la manière dont ils sont constitués grâce à l'Autre, enfants d'une société donnée. Le Moi s'affirme comme un être suprême, comme un dieu omnipotent qui n'a pas été créé et qui n'a besoin de personne d'autre que de lui-même. L'individu du XXIe siècle doit, prétend, s'illusionner sur le fait qu'il est le seul et unique maître de sa propre maison. C'est pourquoi, étant parent de lui-même, croyant posséder cette liberté, il ne peut recevoir le don de l'héritage. À ce propos, Massimo Cacciari rappelle que l'étymologie du mot « héritier » dérive du latin *heres*, c'est-à-dire « désert, nu, manque » et montre qu'il n'y a pas de différence entre l'héritier et l'orphelin car celui qui peut réellement hériter est seulement celui qui se découvre *orphanos* vu que

Hériter ne signifie pas "se charger" de contenus donnés, de pré-supposés, mais chercher son propre nom dans le questionnement du passé. Hériter ne signifie pas s'approprier des "biens" de ce qui est mort, mais entrer dans une relation essentielle, non occasionnelle, non contingente, avec celui qui nous apparaît comme le porteur du passé. Mais une telle relation ne peut être désirée que par ceux qui se sentent, seuls, comme un simple "moi", désertés, manquants, impuissants à dire et à voir. Le bavardage dominant conçoit la recherche de l'héritage de manière exactement inverse. Comme une recherche de fondement et d'assurance<sup>217</sup>.

Hériter est se séparer, abandon, perte du père, c'est-à-dire recevoir le passé, le reconnaître, en tirer des leçons et passer à l'avenir. Le post-modernisme, qui se poursuit aujourd'hui dans l'hypermodernité, a donné lieu à la vénération du Moi comme entité suprême, affirmant un type de jouissance narcissique : je jouis de moi-même, sans être lié à l'Autre. On pourrait identifier ici une différence entre le malaise de la civilisation contemporaine et le malaise freudien. Ce dernier, en effet, dérive du renoncement pulsionnel que le sujet est contraint de faire pour humaniser sa propre vie ; au contraire, dans la société contemporaine, sa nouvelle forme jaillit du désir de jouir immédiatement, sans limite, sans sacrifice. Une jouissance caractérisée par le discours capitaliste, qui tente, non sans effets collatéraux, de remplacer la loi des mots par la macabre loi de la jouissance.

---

<sup>216</sup> *Idem*, p. 46

<sup>217</sup> Cacciari M., *Il peso dei padri. Che cosa significa ereditare il passato*, [www.repubblica.it,01/12/2015](http://www.repubblica.it,01/12/2015)

Le sujet qui se croit libre est un sujet réduit à la jouissance sans passions. Une jouissance sans désir, qui répète cet acte de manière ininterrompue sans jamais être satisfaite. La liberté recherchée se transforme en un cercle vicieux qui enferme et asservit le sujet à une forme de jouissance qui ne permet pas la possibilité du désir. Depuis les années 1970, donc, avec l'apparition de cette mutation anthropologique, c'est-à-dire avec le malaise consacré au culte du Moi, les cas de psychopathologies telles que la boulimie, la toxicomanie, l'alcoolisme et la dépression ont augmenté :

les lucioles ont commencé à disparaître. [...] Leur soudaine et brutale disparition signale, au contraire, la profonde transformation anthropologique de la société [...] Mais ce n'est pas la nuit qui cache les lucioles ; tout autre [...] Non, les lucioles ont disparu dans l'éblouissante lueur des "féroces" réflecteurs [...] de la société du spectacle dont prophétisait Guy Debord. [...] La subjectivité serait donc de plus en plus le résultat, mais peut-être serait-il préférable de dire l'objet, d'une nouvelle capture, d'une nouvelle disposition, d'un nouveau pouvoir, pour l'instant nous nous limitons à dire, qui a à faire avec la généralisation de la consommation comme dispositif maître de la subjection<sup>218</sup>.

Dans cette atmosphère, de nombreuses contributions notables ont été élaborées, dans la mesure où elles renouvellent l'analyse du lien entre le malaise social et le malaise psychologique conçues en Amérique et en France, respectivement avec l'école de l'*Ego psychology* et le paradigme lacanien.

### Crise de l'individualisme américain

Dans la seconde moitié du XXe siècle, aux États-Unis, David Riesman, professeur à l'université de Chicago, a connu un immense succès avec son ouvrage *The Lonely Crowd*<sup>219</sup>. Le sociologue commence son analyse, en suivant la pensée de l'école « Culture et personnalité », pour comprendre quels liens existent entre la formation du caractère social et la manière dont les personnes se conforment à la vie en communauté. Cette étude prend comme point de départ la psychosociologie de Fromm, qui explique

Pour qu'une société fonctionne bien, ses membres doivent acquérir le type de caractère qui leur donne envie de se comporter comme ils sont censés le faire. [...] Ils doivent désirer ce qu'il est objectivement nécessaire qu'ils fassent. La *force extérieure* est remplacée par une *poussée intérieure*.<sup>220</sup>

---

<sup>218</sup>Chicci F., *Soggettività smarrita. Sulle retoriche del capitalismo contemporaneo*, Bruno Mondadori, Milano-Torino, 2012. pp. 6-7

<sup>219</sup>Riesman D., *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna, 2009

<sup>220</sup>Ehrenberg A., *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, op. cit., p. 47

Pour Riesman, la personnalité n'est pas synonyme de caractère individuel ou social, mais elle est étroitement liée aux groupes sociaux et à la socialisation que le sujet a avec eux. Dans son analyse sociale, il distingue trois caractères différents qui sont à leur tour des façons différentes de se conformer à la norme sociale, à savoir :

- *caractère traditionaliste* qui consiste en une subordination au groupe dont la honte est le sentiment moral dominant ;

- *direction intériorisée* qui assure la conformité par le biais d'une socialisation qui permet l'acquisition, dès le plus jeune âge, des buts, rendant l'individu indifférent à l'approbation des autres. Ces sujets intériorisent en effet un fort sentiment de culpabilité qui se manifeste à chaque fois qu'elles s'écartent de la vie qui leur a été tracée. Riesman souligne que la direction intériorisée sert à « protéger l'individu des autres au prix de le laisser vulnérable aux attaques qu'il lance contre lui-même »<sup>221</sup>.

- *caractère hétéro-direct* qui garantit la conformité par la « tendance à être influencé par les perspectives et les préférences des autres »<sup>222</sup>. Ce dernier est fortement présent depuis la fin du XXe siècle. En effet, l'hétéro-direct semble avoir éliminé la culpabilité, l'ayant remplacée par l'anxiété. En d'autres termes, la culpabilité n'est plus morale, si l'on veut, mais consiste à ne pas réussir, à ne pas être performant. Le sociologue note que l'objectif ultime, l'idéal social, est la norme d'autonomie, soulignant comment celle-ci pousse le sujet à créer de fausses relations et à privatiser son temps libre. Ce processus est étiqueté, depuis la fin des années 1970, comme un mal identifié dans le mythe de Narcisse, qui ne doit pas être lu comme une simple métaphore de l'égoïsme mais comme un modèle de vie qui oriente les sujets vers certains troubles, par exemple les névroses de caractère. Dans un contexte qui fait penser à l'avenir comme à une menace, dominé par l'angoisse, mais avec une demande généralisée d' « avoir de la personnalité », l'hétéro-direct devient la clé pour comprendre ce discours. Un véritable culte du privé, du soi est créé, mais cela ne représente pas une indication de l'affirmation personnelle, au contraire, sa chute.

Désormais, l'anthropologie, la sociologie et la psychanalyse ne s'intéressent plus, ou du moins pas avec la même intensité qu'auparavant, aux névroses de transferts telles que l'hystérie, la phobie et l'obsession, mais aux pathologies narcissiques et aux états-limites. *L'Ego psychology* est devenu le point de référence en Amérique en tant qu'il

met au premier plan une conception du sujet en analyse en termes de capacité à supporter les frustrations que la réalité présente nécessairement à l'individu, et donne à la réalité un rôle majeur dans le traitement, mais sans

---

<sup>221</sup>Riesman D., *La folla solitaria*, op. cit., p.197

<sup>222</sup>*Idem*, p. 67

abandonner la théorie freudienne de la pulsion. Son objectif est la conquête du Moi autonome par l'adaptation<sup>223</sup>.

Cette logique est tirée de l'ouvrage de Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*,<sup>224</sup> à partir duquel il extrapole la théorie selon laquelle la conscience humaine est sociale, c'est-à-dire toujours située dans un contexte socio-historique donné.

Ainsi, dans la tradition freudienne du Moi comme serviteur de deux maîtres, le Ça et le Surmoi, Hartmann concentre son attention sur un autre maître : le monde extérieur, l'environnement social. Le monde est conçu comme l'Autre dans lequel il faut se refléter et s'accepter, tout se transforme en miroir, en une scène sur laquelle le sujet réfléchit constamment à ce qu'il doit jouer, à quel habit porter et, avec une précision croissante, essaie de ne pas se tromper de scénario et de ne le changer qu'au moment le plus opportun.

Cette attitude deviendrait plus visible après la révolte contre les institutions, en 1968. C'est avec cette victoire que l'individu, pensant être sur le chemin de la liberté, de l'abandon des contraintes du passé, se dirige au contraire vers l'insécurité, précisément parce qu'il a refoulé ses limites en valorisant son Moi.

De cette façon, le malaise est présenté au sujet comme un vide, qui fait souffrir précisément à cause du sentiment de vide qu'il provoque, de sorte que l'on tente - souvent en vain - de le combler. L'affranchissement des mœurs, l'émancipation, si d'une part ont atténué la douleur morale de la culpabilité, d'autre part ont fait pénétrer partout la concurrence, faisant devenir des relations un instrument utile pour atteindre facilement les buts fixés. Dans un lexique goffmanien, on peut dire que « les rituels d'interaction sont des outils que les individus utilisent pour s'assurer un avantage : pour établir les bons contacts, pour embarrasser ou humilier des rivaux »<sup>225</sup>.

Ehrenberg résume clairement la situation :

Narcisse, dans son examen permanent de lui-même, se trouve dans un état de tension pénible entre son sentiment de vide intérieur, qui engendre un besoin pathétique des autres pour compenser cette nouvelle solitude, et la nécessité d'exprimer ses émotions, son authenticité personnelle, qui est alors vécue comme une menace interne. [...] Narcisse ne connaît peut-être pas la culpabilité, mais en échange, [...] est persécuté par cet autre dont il cherche la reconnaissance<sup>226</sup>.

---

<sup>223</sup>Ehrenberg A., *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, op. cit., p.55

<sup>224</sup>Mannheim K., *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna, 1999

<sup>225</sup>Straniero G., *Faccia a faccia. Interazione sociale e osservazione partecipante nell'opera di Erving Goffman*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, p. 54

<sup>226</sup>Ehrenberg A., *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, op. cit., p. 111

Le sujet narcissique représente donc une crise du *Self*, de la coopération, de l'être ensemble, c'est au contraire une compétition envers les autres, bien qu'il s'agisse en même temps d'une demande d'aide et d'acceptation.

### L'évaporation de l'imagi paternel

Entre la psychanalyse française et celle américaine, il existe un grand conflit, à la fois théorique et pratique, car cette dernière a une approche médicale, dans le sens où elle accorde une grande valeur à l'adaptation du sujet au milieu social et, par conséquent, elle se veut scientifique comme une science biologique. C'est pourquoi elle tend à renforcer le Moi, qui se trouve en syntonie avec l'idéologie de l'individualisme. Les critiques de cette approche psychanalytique ne sont pas manquées, étant donné que la clinique se transforme en orthopédie, comme le résume Herbert Marcuse :

L'interprétation idéologique que donne Fromm du complexe œdipien implique l'acceptation du contenu malheureux de la liberté, de sa séparation de la satisfaction ; la théorie de Freud implique que le désir œdipien est la protestation infantile éternelle contre cette séparation - proteste non pas contre la liberté, mais contre une liberté répressive et douloureuse. [...] Même la névrose se présente comme un problème essentiellement moral, et l'individu est tenu pour responsable de l'échec de sa réalisation de soi. Il est vrai que la société reçoit également sa part de blâme, mais au fond, c'est l'homme lui-même qui est coupable. [...] Pour le révisionniste, le fait brutal de la répression de la part de la société s'est transformé en un « problème moral » - comme cela s'est produit dans la philosophie conformiste de toutes les époques. Et puisque le fait clinique de la névrose devient « en dernière analyse un symptôme d'échec moral », le « soin psychanalytique de l'âme » devient une éducation visant à atteindre une attitude « religieuse ». <sup>227</sup>

La psychanalyse française, au contraire, a davantage une matrice d'inspiration philosophique et anthropologique, du moins celle qui incarne son savoir autour de la figure de Jacques Lacan, qui a non seulement fortement influencé les sciences sociales françaises, mais d'abord il en a été lui-même affecté. En effet, si en France la science freudienne parvient à parler du social et du politique, elle le fait grâce au paradigme lacanien - ou à certains de ses dérivés - qui, surtout à ses débuts, a pris en compte les faits sociaux, souvent à partir du déclin de l'imagi paternel. En effet, tant la recherche clinique que la recherche sociologique orientent leur attention - pour analyser les changements sociaux - vers la personnalité du père, de plus en plus défaillante, absente, humiliée, divisée ou en mauvaise santé.

---

<sup>227</sup>Marcuse H., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 273 - 276

La différence avec l'approche américaine est nette et inconciliable, car si cette dernière se concentre sur le déclin du public au profit d'une privatisation de la vie<sup>228</sup>, dans l'espace francophone du vieux continent, les études se sont d'abord concentrées sur le déclin social de l'imaginaire paternel, c'est-à-dire sur la personne qui témoigne et propage la loi. Une place privilégiée est donc réservée à l'institution de la famille, car elle est fondamentale pour rendre compte de ses conditions anthropologiques et, par conséquent, des différents complexes qui s'y reproduisent, comme le fameux complexe d'Œdipe. Ainsi, en tant qu'institution socioculturelle, la famille se caractérise par ses interdits, ses prohibitions et ses sanctions, mais aussi ses concessions, qui jettent les bases du développement psychique du sujet. Concrètement, pour bénéficier d'une socialisation assez normalisée, il est nécessaire de passer par trois complexes :

- *Le complexe de sevrage* dans lequel le monde se déploie autour de l'imaginaire maternel. L'enfant est plongé dans ce complexe dès sa naissance, car il caractérise non seulement le détachement du sein maternel, mais aussi le détachement de la mère au moment de la conception. Il y a un besoin de séparation de la présence maternelle et le sevrage arrive lorsque la perception d'être une extension de la mère prend fin, c'est-à-dire lorsque l'identification se fait uniquement avec son propre corps. Cette perception est illustrée par Lacan à travers la figure du double, qui peut être analysée avec le mythe de Narcisse dont dérive le stade du miroir. Quelle est cette étape ? Ce concept est certainement l'un des apports les plus importants que Lacan donne à la psychanalyse, car il permet non seulement de clarifier la manière dont le Moi se forme, mais il permettra aussi d'établir une distinction capitale entre deux concepts trop souvent confondus, à savoir entre Moi- idéal et Idéal du Moi. En bref, ce complexe

est caractérisé par l'identification avec une image idéale de soi, et donc le Moi lui-même, en tant que tel, se constitue à l'origine par une identification de ce type. [...] Observons, dit Lacan, un enfant âgé de six à dix-huit mois. Si nous le mettons devant un miroir, nous pourrions facilement remarquer un fait singulier : l'enfant jubile devant sa propre image reflétée du miroir. [...] nous devons simplement réfléchir à la situation de l'enfant à ce moment-là. D'une part, il est encore plongé dans l'impuissance motrice, c'est-à-dire qu'il n'a pas encore développé la capacité de coordonner ses propres mouvements [...] D'autre part, il peut « anticiper » avec la vision l'unité et la maîtrise de son corps, en le voyant reflété comme un tout dans le miroir<sup>229</sup>.

Le stade du miroir, qui n'est pas seulement à concevoir comme l'objet que nous avons tous dans notre chambre ou notre salle de bain, mais aussi et surtout comme le *regard* de l'Autre, est une réponse au sevrage dans le sens où l'enfant, ne se sentant plus un prolongement de la mère, est capable de

---

<sup>228</sup>Sennett R., *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano-Torino, 2006

<sup>229</sup>Tarizzo D., *Introduzione a Lacan*, Laterza, Bari, 2011, pp. 13-14

s'imaginer lui-même, d'acquérir un sentiment d'unité. Mais l'identification est imaginaire car le miroir ne fait que renvoyer au sujet *sa* forme, sans qu'il y ait un Autre et « le narcissisme est alors un simulacre nécessaire à l'homme pour se constituer »<sup>230</sup> et c'est donc l'identification à sa propre forme physique qui montre comment le narcissisme est une étape préparatoire à l'homme pour se construire comme tel.

- Le *complexe d'intrusion* est le dépassement du complexe précédent car il commence par la rencontre avec l'Autre, c'est-à-dire par l'expérience de l'enfant avec les autres membres de la famille. Elle se manifeste par une *jalousie* qui ne représente pas une compétition envers l'Autre mais un désir de s'identifier à lui. L'image spéculaire est remplacée par l'image de l'*intrus*, du double, du frère, dans laquelle le sujet préfigure et identifie son propre Moi. Le problème pour le sujet réside dans le fait que sa tentative d'identification rend le processus instable, douloureux, en raison de l'écart qui sépare l'enfant de l'imgo vers lequel il tend. Comment, alors, surmonter cette « sympathie jalouse » ?<sup>231</sup>

- Le *complexe d'Œdipe* a pour principale imago la figure du père, c'est la réponse. Mais les analyses lacaniennes montrent une version différente de la version freudienne. Pour le père de la psychanalyse, ce complexe varie selon que l'on est homme ou femme. Freud fait noter que l'enfant craint une vengeance en raison des désirs incestueux qu'il éprouve envers sa mère. Cette vengeance consiste en la perte, en la castration, de son propre pénis.

Cette conviction vient de la prise de conscience qu'il existe des sujets, filles et femmes, qui n'ont pas d'organe sexuel comme le sien et il craint de subir le même sort. Le phénomène se complique lorsque l'enfant a le sentiment que sa mère n'accepte pas son amour. Il éprouve donc un sentiment de colère et de jalousie à son égard. Avec cette dynamique commence l'aspiration à vouloir se débarrasser d'elle pour être aimé par le père. Puisqu'il faut être une femme pour être aimé par ce dernier, la peur de la castration est reproduite et par conséquent ces désirs sont également refoulés.

Pour la petite fille, l'affaire se complique encore, car elle ne cesse pas de désirer sa mère par peur d'être castrée mais, au contraire, la castration existe déjà, en ce sens qu'elle n'est pas dotée de l'organe masculin, constatation qui lui coûtera de forts sentiments de honte, de jalousie, d'envie du pénis et de colère envers sa mère, qui aux yeux de la petite fille est responsable de ce dégât. Avec ce sentiment, elle se tourne vers le père et en fait son objet d'amour, espérant ainsi prendre la place de la mère.<sup>232</sup>

En termes structuralistes, pour les deux genres, masculin et féminin, la répression de l'attirance pour le parent du sexe s'effectue par la loi de la parole, c'est-à-dire que la résolution du complexe s'opère avec le refoulement de la pulsion sexuelle et la sublimation de l'image des parents.

---

<sup>230</sup>Ehrenberg A., *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, op. cit., p. 152

<sup>231</sup>Lacan J., *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Einaudi, Torino, 2005, p. 30

<sup>232</sup>Freud S., *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, in OSF 10, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 207 - 217

Lacan n'est pas tout à fait d'accord avec certains passages formulés par le père de la psychanalyse, comme par exemple en ce qui concerne l'envie du pénis chez les filles, et propose une autre version qui montre comment la peur de la castration est la peur d'un retour à la non-maîtrise de son propre corps, à la fragmentation de celui-ci. Dans cette variante, le complexe semble non seulement identique pour les deux sexes, mais la dynamique ne change pas pour eux. Freud la présente comme un conflit entre les instincts et les instances culturelles - l'interdiction de l'inceste dans nos sociétés –

un conflit toujours déclenché par l'instinct : l'instance culturelle ne fait que retarder le déclenchement de la pulsion incestueuse. Pour Lacan, en revanche, le complexe est toujours déclenché par l'institution culturelle, par cette institution qu'est la famille occidentale, sans aucune trace d'instincts, sexuels ou autres. Le problème, en d'autres termes, n'est plus celui des relations et des compromis possibles entre nature et culture, mais celui de l'impact d'une certaine formation culturelle, la famille, sur le psychisme humain<sup>233</sup>.

L'enfant ne désire pas la mère sexuellement mais veut se recomposer avec elle, mais il est ici surveillé par l'interdiction du symbole paternel. Il entrevoit dans le père à la fois une figure punitive et un rival parce qu'il possède le corps de la mère, mais il s'identifie néanmoins à lui, à savoir avec la loi de la parole, c'est-à-dire, sociologiquement parlant, à toute une culture. En d'autres termes, l'enfant voit dans le père un rival parce qu'il possède le corps de la mère, mais s'il réussit de s'identifier à cet imago paternel, il y a non seulement une identification entre deux Moi - l'enfant et le père - mais aussi avec tout un système culturel.

Le psychanalyste français renverse l'analyse freudienne. Il n'y a pas d'instinct, pas de nature pour provoquer le conflit œdipien, mais au contraire l'impératif paternel et familial, la culture, qui fait resurgir dans le sujet l'angoisse du corps en fragments. Il est clair comment « à partir de Durkheim, Lacan reprend l'idée que la famille est une institution, et de Malinowski les deux fonctions de répression et d'idéalisation »<sup>234</sup>. En peu de temps la référence du manque du père, pour identifier une crise, passe du champ psychopathologique individuel au champ normatif du social. Tout ceci est conforme avec le *Centre national de la recherche sociologique* qui, vers la fin du XXe siècle, en réalisant diverses enquêtes sur la modernisation française, constate la diffusion de l'hédonisme dans la société : « le bien-être devient une nouvelle valeur politique inscrite dans l'action publique qui favorise la croissance et développe la grande industrie. Elle favorise également un processus spécifique de démocratisation en donnant accès aux loisirs et à la consommation »<sup>235</sup>.

---

<sup>233</sup>Tarizzo D., *Introduzione a Lacan*, op. cit., p. 26

<sup>234</sup>Ehrenberg A., *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, op. cit., p. 154

<sup>235</sup>*Idem*, p. 209

Les conséquences semblent claires aujourd'hui et Ehrenberg les résume à travers un extrait de *Commune en France*, du philosophe et sociologue Edgard Morin :

Le principe nécessairement hédoniste du plaisir s'étend à de nouveaux plaisirs et englobe le souci du plaisir et du plaisir à travers les soins réservés à l'apparence et à l'hygiène. Cette sensibilité élargie pour se sentir mieux s'accompagne d'une sensibilité accrue au mal-être, au malaise, au froid, à la fatigue, à la douleur. Au campagnard qui va chez le médecin seulement quand le mal est arrivé à sa limite extrême, succède l'exagérément délicat ou l'inquiet qui l'appelle au premier malaise.<sup>236</sup>

La proclamation du droit au bonheur, à l'avoir sans limite, s'est répandue, obligeant l'individu à persévérer dans un modèle qui le pousse vers son propre épanouissement à travers la richesse et la vie privée. Avant les protestations qui ont commencé avec 1968, l'autonomie était une valeur à laquelle il fallait aspirer, mais depuis, elle est devenue une *condition*, une *obligation* pour tous. Le sujet est désormais contraint de s'autogérer, avec la rivalité qui s'impose dans tous les domaines de la vie et la création extrême d'un culte de la performance,

la figure de l'échantillon est redéfinie comme un symbole d'excellence sociale [...] Parallèlement, les médicaments psychotropes, à partir des anxiolytiques et des hypnotiques au cours des années Quatre-vingt, pour passer aux antidépresseurs, avec le lancement du Prozac sur le marché [...] deviennent « pilules de performance ».<sup>237</sup>

L'augmentation, la propagation des pathologies comme conséquence de cet événement ne se fait pas attendre, et la dépression devient la préoccupation principale de divers chercheurs : le sujet *lutte pour être lui-même*. Il a été possible d'observer comment, à travers les changements culturels, sociaux et économiques de chaque époque, l'inconfort subjectif change, donc comment le sujet est soumis au contexte dans lequel il vit. Le symptôme, autrement dit, est lié à l'histoire :

L'individu et le social sont plus à considérer dans une topologie sociale que dans une métapsychologie topique. Pour cette raison la psychopathologie contemporaine exige d'être encadrée dans le champ plus large des grandes transformations économiques et sociales qui ont touché notre monde et, à son tour, comme ce travail témoigne heureusement, la recherche sociale peut utiliser de manière féconde la psychopathologie pour comprendre la complexité de ces transformations.

---

<sup>236</sup>Morin E., *Commune en France*, pp. 71-72 in Ehrenberg A., *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, op. cit., p.210

<sup>237</sup>*Idem*, p. 226

[...] Le signe de notre temps est un changement profond du statut du pouvoir [...] qui, au lieu de se fonder sur la « hobbesienne discipline des corps et des pulsions » se fonde sur l'injonction impérative de la jouissance.<sup>238</sup>

En termes lacaniens, ce qui s'est affirmé est le discours du capitaliste, qui n'est plus, ou plutôt pas seulement, basé sur l'inhibition des pulsions comme dans la société freudienne, mais au contraire, depuis le post-modernisme, intime afin de fournir au sujet un excès de jouissance, qui est configuré comme consécutif à la *déliasion* des relations sociales.

Le discours capitaliste construit ainsi un lien paradoxalement asocial, qui a son axe structurel non pas dans la relation intersubjective mais entre les individus et les produits [...] conduisant vers une fragmentation et une instabilité croissante des liens sociaux, et laissant les individus de plus en plus exposés à la précarité et à la solitude. [...] le sujet, en effet, agit non plus déterminé par la présence du maître et la vérité de l'Autre mais par l'illusion d'être libre de réaliser, à travers la plénitude des objets, sa satisfaction, sa pleine jouissance. C'est la société du narcissisme, du culte de la personnalité, de l'individualisme débridé, de l'idiotie généralisée (au sens étymologique), de l'apparence qui devient vérité.<sup>239</sup>

On observe donc de nouvelles stratégies de domination par des moyens apparemment non coercitifs, plus subtils, qui tentent de mettre en œuvre une méconnaissance de la violence sous l'apparence d'une émancipation des mœurs.

Nous sommes passés, pour le dire encore une fois, d'un individu moderne (1700-1960) caractérisé par un compromis entre la sphère personnelle et les besoins sociaux, c'est-à-dire entre les pulsions et le monde disciplinaire, à un individu post-moderne, narcissiquement actualisé, qui s'intéresse de moins en moins à l'Autre mais qui, désireux de comprendre son prochain, reste toujours connecté. En bref, la vie sociale a été privatisée, usée par les valeurs de l'autonomie - lue à travers le prisme néolibéral, comme le suggère le modèle du sujet entrepreneur de soi-même, capable de se construire, de saisir les opportunités - renouvelant la clinique de la santé mentale.

## Je peux, donc je suis

On ne peut nier qu'au XXI<sup>e</sup> siècle, les connaissances techniques ont certainement amélioré les conditions de vie par rapport à celles des générations précédentes, mais cela n'a pas assuré la disparition du sentiment d'*insuffisance* de l'être humain, mais bien au contraire, le message qui est répandu c'est que chacun doit être prêt à souffrir pour pouvoir être un un *self-made man* accompli.

---

<sup>238</sup>Chicchi F., *Soggettività smarrita. Sulle retoriche del capitalismo contemporaneo*, op. cit., p. x

<sup>239</sup>*Ibidem*, p.9

Le temps présent est donc devenu le temps de la fragmentation des liens sociaux, des *déliaisons* qui conduisent le sujet à se penser libre de l'Autre, à se penser en tant qu'*individu*, indivisible, à travers l'utilisation d'un discours dans lequel chacun peut et doit être libre de jouir de son autonomie et, de cette manière, pour le revers de la médaille, à se sentir seul, plus vulnérable.

Dans une société où s'impose la flexibilité, l'urgence, la vitesse, la concurrence, l'efficacité, etc., être soi ne coule plus de sources dans la mesure où il faut à tout instant se mettre au monde, s'ajuster aux circonstances, assumer son autonomie, rester à la hauteur. Il ne suffit plus de naître ou de grandir, il faut désormais se construire en permanence, demeurer mobiliser, donner un sens à sa vie. [...] La tâche d'être un individu est ardue, surtout s'il s'agit justement de devenir soi. [...] Et il est seul dans cette recherche. Il ne dispose plus à son entoure, comme autrefois, d'un cadre politique pour s'affirmer dans une lutte commune, il n'est plus porté pour une culture de classe et d'un destin partagé avec d'autres.<sup>240</sup>

Ce credo individualiste se reproduit continuellement dans les sociétés contemporaines, où partout semble s'affirmer le *self-made man* qui doit sans cesse être plus rapide, plus efficace, plus créatif, mais aussi se sentir épanoui. On est amené à croire que le succès et l'échec, la réussite et l'échec, sont des choix personnels et non les conséquences de rapports de force.

En ne reconnaissant pas la personne comme un sujet-produit, c'est-à-dire en ne la reconnaissant pas comme l'effet des processus sociaux, politiques et économiques, on risque de la réduire à un atome dépourvu de liens. Ce processus a été soulevé et porté par le Premier ministre britannique Margaret Thatcher, qui, dans l'une de ses déclarations les plus célèbres, a résumé la logique politico-économique de l'individualisme : « Et vous savez, la vraie société n'existe pas : il y a des hommes et des femmes, et des familles. Et aucun gouvernement ne peut rien faire si ce n'est à travers les gens. Les gens doivent d'abord se regarder eux-mêmes ».<sup>241</sup>

N'importe qui, avec ses propres capacités, peut aspirer à gravir la pyramide de la stratification sociale, tandis que le pauvre qui reste pauvre n'est rien d'autre qu'un individu incapable de s'adapter au dur jeu de la vie. Ainsi, l'une des particularités du malaise de cette civilisation est de ne plus pouvoir penser un avenir avec des projets communs, dans lequel, bien que nous soyons de plus en plus connectés, nous ne rencontrons pas l'Autre, il n'y a pas de communication, pas de disponibilité. David Le Breton utilise le concept de *blancheur* pour expliquer ce phénomène :

État d'absence à soi, plus ou moins prononcé, le fait de prendre congé de soi, sous une forme ou sous une autre à cause de la difficulté ou de la pénibilité d'être soi. Dans tous les cas, la volonté est de relâcher la

---

<sup>240</sup>Le Breton D., *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*, op. cit., pp. 14-15

<sup>241</sup>Douglas K., *Woman's Own*, pp. 8-10, 31 octobre 1987

pression. [...] Elle est souvent en effet une fatigue, une porte-à-faux. Elle est une résistance aux impératifs de se construire une identité dans le contexte de l'individualisme. [...] Elle dessine un territoire intermédiaire, une manière de faire le mort pour un moment. [L'individu] maintient son existence comme une page blanche pour ne pas se perdre ou courir le risque d'être impliqué, d'être touché par le monde. [...] Dans cet univers de la maîtrise qui s'impose, dans l'ambiance de nos sociétés néolibérales, elle est une paradoxale volonté d'impuissance.<sup>242</sup>

L'hyper-modernité se manifeste comme l'« ère du bricolage », dans laquelle l'individu doit se construire lui-même, et suivant cette logique contradictoire, il doit devenir un individu, sans l'aide d'idéaux car ceux-ci sont perçus comme intrusifs, fictifs, se retrouvant sans repères, sans modèle vers lequel tendre, se retrouvant souvent perdu.

L'atomisation des subjectivités n'est pas la seule conséquence de l'individualisme, il y a aussi une *gadgétisation* de la vie, dans laquelle, poussés par un culte narcissique, nous consommons compulsivement tout ce qui nous procure du plaisir, nous expérimentons un plaisir sans désir, obéissant à la logique de la nouvelle déclinaison sociale. Cette dernière, imprégnée d'économie, a pour commandement de ne pas renoncer au plaisir immédiat, de chercher à tout avoir le plus vite possible, en imposant l'impératif : *Il faut jouir !*

Ainsi, la clinique psychanalytique est de plus en plus souvent confrontée à des psychopathologies dans lesquelles elle retrouve, avec de plus en plus de difficultés, une négation de l'instance inconsciente du désir, à l'instar de ce qui se passe dans la clinique de la psychose. Pour la clarté du propos, il est nécessaire de rappeler comment la clinique a conduit Freud à concevoir l'acte de refoulement comme un processus nécessaire à la structuration de l'inconscient. Le sujet refoule tout ce qui lui paraît insupportable, inconciliable avec son idéal de lui-même par rapport à la morale de la civilisation. Le contenu refoulé n'est pas éliminé mais il continue d'exister, et c'est précisément pour cela qu'il revient. On peut le noter à diverses occasions, à travers des rêves, des lapsus, des symptômes. La manière dont il réapparaît n'est cependant pas immédiatement clair, car il est *symbolisé* et semble absurde et insensé.

C'est presque à contre-courant que semble aller le malaise contemporain, qui « signale un déclin du fonctionnement dialectique du couple freudien refoulement-retour du refoulé, avançant la thèse d'un *fond psychotique de la nouvelle psychopathologie* ». <sup>243</sup>

Ce qui a été dit doit servir de modèle pour comprendre le malaise dans une civilisation hypermoderne, mais il ne faut pas croire que tous ceux qui entrent dans une clinique de santé mentale sont

---

<sup>242</sup>Le Breton D., *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*, op. cit., pp. 17-19

<sup>243</sup>Recalcati M., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano, 2010, p.15

psychotiques. La référence à la psychose comme modèle est utile car elle diffère structurellement de la névrose : cette dernière est un conflit entre le désir du sujet et la loi de la civilisation qui conduit à un refoulement, alors que la première est un rejet de la civilisation. Ce n'est pas le désir qui est refoulé, mais la réalité sociale. Le psychotique, en effet, ne participe à aucun discours, ne se conforme pas aux normes et tend vers une liberté qui renonce à l'Autre, à la symbolisation du langage qui permet la socialisation. La thèse baumanienne sur la modernité liquide, qui a connu un grand succès également auprès du grand public, est entrée dans le lexique commun de presque tous les spécialistes des sciences sociales pour désigner l'époque dans laquelle nous vivons. Avec cette thèse, le sociologue polonais explique clairement comment

La société qui vient d'entrer dans le XXI<sup>e</sup> siècle n'est pas moins « moderne » que celle qui est entrée dans le XX<sup>e</sup> siècle ; tout au plus peut-on dire qu'elle est moderne d'une manière différente. Ce qui la rend aussi moderne qu'il y a un siècle est ce qui différencie la modernité de toutes les autres formes historiques de cohabitation humaine : la compulsive et obsessionnelle, continue, imparable, toujours incomplète *modernisation*. [...] Deux éléments, cependant, rendent notre situation - notre forme de modernité - nouvelle et différente. Le premier est l'effondrement progressif et le déclin rapide de l'illusion protomodernité : de la conviction que la route que nous empruntons ait une fin. [...] Le deuxième changement fondamental consiste dans la déréglementation et la privatisation des tâches et des fonctions. [La raison humaine] est fragmentée ("individualisée"), laissée au courage et à la détermination des individus.<sup>244</sup>

L'individu assume tout le poids de ses propres conditions, cherchant à optimiser toujours plus ses actions, à être toujours plus compétitif, productif, efficace, tenaillé par l'inquiétude d'être remplacé. Il faut profiter de l'instant, aucune occasion ne doit être perdue pour accroître son pouvoir, pour être plus compétitif. L'anxiété de prestation est répandue dans tout le tissu social et, en l'absence de points fixes, les gens sont enclins à consommer quoi que ce soit qui puissent leur apporter une satisfaction immédiate. Les liens sociaux, avec les sentiments qui y sont attachés, sont également touchés par cette logique de consommation des unions, montrant les individus comme des objets de consommation<sup>245</sup>. La liquidité, qui entraîne la dissolution des idéaux qui ont guidé et consolidé la modernité passée, provoque non seulement la confusion et l'insécurité, mais aussi des *identifications solides*<sup>246</sup> qui intensifient le narcissisme des sujets, qui se retirent de manière autistique, craignant de pénétrer dans des lieux perçus comme hostiles et sans points d'appui fermes. Deux idéales type de psychopathologies émergent : l'un montrant le côté de la déliaison, de la jouissance compulsive sans

---

<sup>244</sup>Zygmunt B., *Modernità Liquida*, Laterza, Bari-Roma, 2011, pp.18-19

<sup>245</sup>*Idem*, p.190

<sup>246</sup>Recalcati M., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, op. cit., p. XIV

maîtrise, et l'autre des identifications solides, qui veulent illusoirement présenter un individu avec une maîtrise de soi, c'est-à-dire les pathologies de l'identification.

Le contexte dans lequel tout ceci se propage commençait déjà à apparaître aux yeux du savant aigu Herbert Marcuse, qui dans *Éros et Civilisation* décrit la manière dont le principe de réalité a été subsumé par le principe de production<sup>247</sup>. Alors que dans la théorie freudienne, le principe de réalité entrainait dans une dialectique avec le principe de plaisir du sujet, depuis la fin des années 1950, la confrontation entre les deux principes tend à se desserrer. La nécessité d'atteindre une prestation optimale, le besoin de devenir de plus en plus flexible pour atteindre ce but, amène le sujet à s'adapter de plus en plus à la norme, en dévalorisant le désir qui le caractérise.

En ce sens, le principe de prestation n'est pas seulement l'obéissance passive au principe normatif de la réalité, mais c'est ce qui éloigne le sujet de son désir et le lie à l'obligation prescriptive de la prestation, surtout parce que la prestation n'est pas simplement antithétique à la jouissance, mais, [...] tend plutôt à le réaliser compulsivement [...] au lieu de renverser la Loi en appliquent au contraire, insouciamment, la part sadique.<sup>248</sup>

Il serait naïf de penser que cette organisation de la société entraîne le développement de psychopathologies chez tout le monde, mais en revanche, on ne peut nier qu'elle propage une souffrance et une désorganisation profondes. Pour bien comprendre ce malaise, il est nécessaire de revenir brièvement sur les étapes historiques qui ont conduit à l'hyper-modernité.

## Les modernités

L'un des grands travaux réalisés en anthropologie historique a été la subdivision en périodes du parcours de l'humanité. Ce qui est intéressant pour l'analyse, c'est de comprendre comment s'est développée ce qu'on a appelé la *modernité*, et avec elle, le sens que prend la notion d'*individu*. Comme point de départ il faut partir de la fin du Moyen Âge et de la naissance de la Renaissance, qui met l'accent sur l'individu, ou plutôt sur sa capacité à réfléchir à la construction d'un ordre culturel et politique - il suffit de penser au rationalisme cartésien et à la philosophie des Lumières.<sup>249</sup>

Les sociologues Anthony Elliott et Charles Lemert ont étudié en profondeur la formation et la transformation de l'individualisme, en se concentrant sur les coûts émotionnels de celui-ci, offrant une reconstruction succincte de ce passage :

---

<sup>247</sup>Marcuse H., *Eros e civiltà*, op. cit.

<sup>248</sup>Recalcati M., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, op. cit., p.25

<sup>249</sup>Wanegffelen T., *Le Roseau pensant. Ruse de la modernité occidentale*, Payot, Paris, 2010

L'année 1782 coïncide précisément avec le moment où les hommes ont commencé à imaginer un monde nouveau, un monde qui mettrait longtemps à se réaliser, un monde rêvé qui aurait surtout pu être condamné à rester tel de toute réalité immuable. Rousseau était loin d'être le premier individu à contempler son unicité [mais] les *Confessions* ne sont pas tant une apologie de sa vie qu'une affirmation de *son* unicité personnelle comme modèle du nouvel individu libre [...] il se distingue des premiers philosophes de l'individu. Son objectif est de définir la primauté du social dans l'ordre du nouveau monde [...] il poursuit en affirmant que la vie collective, tout en étant un aspect fondamental de la société, découle de la volonté générale des individus réunis dans le contrat social. [Sa revendication] a servi à consolider des siècles de développement incertain de la pensée sociale sur l'*individu*, dont les effets étaient destinés à ouvrir la voie au rêve de l'individualisme libre qui allait déterminer et frustrer les luttes des deux siècles suivant ses *Confessions*.<sup>250</sup>

Les auteurs montrent que Rousseau n'est pas la seule figure de proue de ce changement, mais que la modernité est également énoncée par d'autres, dont Benjamin Franklin. Il était bien conscient de ce qui se passait. Ce n'est pas un hasard si le sociologue Max Weber, dans l'un des ouvrages les plus influents des sciences sociales, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*<sup>251</sup>, décrit l'esprit d'entreprise en prenant comme modèle de référence la personnalité de l'un des pères fondateurs des États-Unis d'Amérique.

Considérez que le temps, c'est de l'*argent* ; qui pourrait gagner par son travail dix shillings par jour, et qui pendant une demi-journée se promène, ou reste assis dans sa chambre, même s'il ne dépense que six pence pour ses plaisirs, ne doit pas compter seulement ceux-ci ; en outre, il a dépensé cinq autres shillings, ou plutôt les a jetés.

Considérez que le *crédit est de l'argent*. Si quelqu'un me laisse son argent exigible, il me donne des intérêts ou ce que je peux en tirer pendant cette période. Cela s'élève à une somme considérable, si un homme a beaucoup et bon crédit et en fait bon usage<sup>252</sup>.

Le binôme modernité-individu inaugure une nouvelle civilisation, entraîne un changement mental, bouleverse et réorganise la pensée politique et économique. À partir de la Renaissance, au nom du progrès, elle se matérialise par le développement de l'industrialisation et de l'urbanisation, régies par l'économie capitaliste. L'idéal de l'*individu* est qu'il doit agir sous la conduite de la rationalité et de la responsabilité : tout est subordonné à la *Raison* afin de promouvoir l'autonomie, en faisant abstraction des structures sociales qui, à travers des rapports de force, imposent des limites et des contraintes aux

---

<sup>250</sup>Elliott A., Lemert C., *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*, Einaudi, Torino, 2007, pp. 37 - 38

<sup>251</sup>Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano, 1991

<sup>252</sup>*Idem*, p.72

sujets. Au début du XXe siècle, avec l'entrée dans la deuxième période de la modernité, les conséquences et les effets de cette vision du monde se multiplient, mais elle est tourmentée par ce qui la caractérise le plus, à savoir les idéologies totalitaires telles que le communisme, le fascisme et le nazisme, politiques qui vont fonder les deux guerres mondiales et dominer le contexte sociopolitique jusqu'aux années 1980. Ces grands bouleversements ont conduit à s'interroger sur un certain nombre de points :

les continuités et les discontinuités dans les différentes manifestations de la vie sociale, culturelle et psychique, où ces catégories sont en crise, la modernité découvre le lien qui construit le sujet et les groupes dans leur assujettissement à l'ordre des générations. [...] Ce qui est précisé avec cette nouvelle problématique conduit à ce qui est hérité sans toujours pouvoir en devenir des sujets [...] « Ce que tu as hérité des pères, conquête-le si tu veux le posséder »<sup>253</sup>.

Cette phrase de Goethe, reprise par de nombreux chercheurs, comme Freud, a suscité des interrogations chez les intellectuels du XXe siècle, et impose encore des réflexions sur un destin, un héritage qui semble déterminer le sort du sujet. Il s'agit de marquer la relation, la confrontation qu'un fils a avec son père. A travers les générations se transmet un héritage qui va au-delà du patrimoine familial, et qui repose aussi sur des contextes sociaux qui conditionnent la structure du psychisme ; ainsi « la folie peut se transmettre [...] sous l'effet de déterminations trans- et intergénérationnelles, mais le sujet reste aussi celui qui est capable de dire Moi et d'assumer sa propre histoire dans sa propre instabilité »<sup>254</sup>.

L'héritage de la modernité a façonné la pensée des sujets en développant des cultures structurées autour de contradictions. D'une part, au nom du Progrès, les avancées scientifiques et technologiques ont été exaltées et glorifiées, créant des garanties sociales et instillant la sécurité ; d'autre part, précisément au nom de ce Progrès, la pensée critique sur des questions telles que la religion, la hiérarchie sociale, la guerre et la relation entre les sexes est apparue et s'est accrue. Ainsi, si d'un côté un monde meilleur était recherché par l'usage de la raison, c'est aussi grâce à la raison qu'une critique radicale pouvait être organisée de ces mythes qui, sous la bannière de l'amélioration et du perfectionnement, représentaient les relations de pouvoir qui permettaient à l'élite de reproduire sa domination. Ces paradoxes, au fil du temps, ont donné naissance à divers mouvements sociaux, comme les *hippies*, qui se sont opposés à des phénomènes tels que la guerre du Vietnam et la guerre dans les deux Corée, tout en se proclamant admirateurs d'autres mouvements révolutionnaires comme ceux de Che Guevara, Fidel Castro et Mao. En fin de compte, les différents mouvements se sont unis

---

<sup>253</sup>Kaes R., *Il malessere*, Borla, Roma, 2012, p. 71

<sup>254</sup>*Idem*, p. 72

pour défier toute forme d'autorité, pour défier le Père. Ainsi, dans ce climat politique, marqué surtout en France par le paradigme structuraliste, sur un mur de la Sorbonne, on pouvait lire une inscription provocante adressée à Lacan : « Les structures ne défilent pas dans la rue ! »<sup>255</sup>

La réponse du psychanalyste ne s'est pas fait attendre, précisant que contrairement à ce que certains pourraient supposer, les structures sont quelque chose de transcendantal et ne peuvent pas vraiment prendre en compte les sujets, leur histoire - une pensée absurde étant donné qu'en psychanalyse le sujet avec son expérience est d'une importance fondamentale, tout comme en anthropologie l'histoire du sujet est indissociable de ce dernier et de sa diversité dans la fabrication de l'humanité - les structures étaient descendues, elles défilaient dans les rues et étaient les conséquences de déséquilibres structurels, c'est-à-dire du passage d'une forme de domination à une autre<sup>256</sup>.

Les deux guerres mondiales et le chaos qui s'en est suivi ont fait remonter à la surface les contradictions de la modernité : il ne semblait plus possible de construire des certitudes, passant de la confiance en un avenir meilleur à l'incertitude du lendemain. Nous sommes entrés dans une nouvelle ère, non plus centrée sur l'Europe ou l'Amérique, mais sur un contact continu entre le Nord et le Sud, entre l'Occident et l'Extrême-Orient, dans laquelle la désintégration des *grands récits* a prévalu :

Le concept de postmodernité trouve son origine dans un courant de l'architecture célébrant le mélange des styles, des genres et des disciplines. La plupart des différentes expressions mentales de la postmodernité témoignent toutes du refus des références privilégiées, ou en tout cas dominantes, et enfin de la valeur de l'héritage : Dans une culture caractérisée par la perte et le refus de tout ancrage et de toute hiérarchie, tout est égal : rien ne garantit rien. [...] Les philosophes et sociologues soulignent, comme donnée décisive de la fin de la modernité, l'effondrement des croyances, en particulier de la croyance au Progrès continu et à la Raison triomphante. Au contraire, la résurgence des intégrismes, la recherche de significations paradoxales et mortifères dans les sectes, l'apparition de nouveaux conflits, mais aussi de nouvelles solidarités, dessinent un monde au sein duquel coexistent les contraires [...] s'associe un relativisme plus trivial, sorte d'abandon à l'air et à l'éthique du temps (« tout se vaut, profitons du beau aujourd'hui »).<sup>257</sup>

La société actuelle est constituée d'une telle fragmentation, et la précarité généralisée ne doit pas être lue uniquement comme une conséquence des politiques économiques, qui affectent négativement les sphères de travail des sujets, mais celles-ci doivent être incluses dans le cadre plus général de l'affaiblissement d'un ordre symbolique, qui garantissait certains types de relations sociales<sup>258</sup>.

---

<sup>255</sup>Sédat J., *Lacan et Mai 68*, Figures de la psychanalyse 2009/2 (n° 18), p. 221-226

<sup>256</sup>Berton G. (a cura di), *La véritable leçon à tirer de Mai 68*, par Slavoj Žizek, www.lemonde.fr, 02/06/2008

<sup>257</sup>Kaes R., *Il malessere*, op. cit., p. 102-104

<sup>258</sup>Chicchi F., Simone A., *La società della prestazione*, Ediesse, Roma, 2017, p. 112

Le 12 mai 1972, lors d'une célèbre conférence à l'Université d'État de Milan, Lacan énonce le discours du capitaliste, clarifiant la manière dont l'impact du régime capitaliste financier sur la vie des sujets est reconfiguré par rapport au régime précédent, à savoir celui industriel. Avec la chute des Idéaux qui orientaient les individus, s'affirme l'*objet de la jouissance*, qui cherche à instiller de la stabilité là où il n'y en a pas. Cependant, une fois l'objet consommé, l'insatisfaction réapparaît, qui ne peut cependant pas être confondue avec ce qui sera généré jusqu'à la première moitié du XXe siècle, c'est-à-dire l'insatisfaction due à l'impossibilité de pouvoir combiner son désir avec la loi, établissant une dialectique résumée, par exemple, dans l'hystérie. Avec les débuts de la postmodernité, on éprouve l'illusion de pouvoir se frayer un chemin dans la liquidité de la société en s'enfermant dans la consommation de l'objet, de l'artifice qui tend à répéter une jouissance détachée du désir. C'est ainsi que se configure le sujet narcissique, et le narcissisme est précisément la figure clinique qui apparaît avec l'instauration de cette ère. Il n'est pas possible de réduire à une coïncidence chronologique le fait qu'à partir des deux guerres surviennent des phénomènes diagnostiqués comme « névrose de caractère » et « névrose narcissique ».

La lecture lacanienne, s'adressant implicitement au sociologue Max Weber, montre donc un autre visage du capitalisme :

Le fondement idéologique et culturel de l'affirmation du capitalisme se trouverait, selon les thèses de Weber, dans la culture de l'ascétisme protestant. Seuls le renoncement et le sacrifice de soi permettraient l'accumulation du capital et la production du profit. Le discours du capitaliste lacanien est, en ce sens, *radicalement anti-wébérien*. Il n'exalte nullement le lien comme effet du renoncement pulsionnel, comme produit du sacrifice [...] mais c'est un discours qui *exalte à sens unique la poussée de la jouissance contre toute forme de lien*. Il s'agit donc d'un discours à la limite de tout discours possible, parce que si le discours est une façon de définir le lien social, parce que chaque discours s'organise pour introduire un certain frein signifiant à la jouissance et pour rendre possible ainsi une civilisation des liens entre les êtres humains, celui du capitaliste tend à détruire toute forme de discours en affirmant le sujet comme pure poussée à la jouissance solitaire<sup>259</sup>.

Le sujet qui consomme sans limites, qui pense pouvoir renoncer à l'Autre parce qu'il est capable de réussir par lui-même, ne s'est pas du tout désaliéné, mais au contraire il est seulement soumis d'une manière différente qu'auparavant. L'existence est réduite à un pur acte de jouissance au détriment du désir, et donc le *manque* qui en résulte empêche la soudure des liens. La relation est centrée sur l'objet car l'objet est le seul qui, de manière fictive, semble apporter une certitude.

---

<sup>259</sup>Recalcati M., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, op. cit., p.28

Il y a une perte de cet Idéal qui structurait les liens, à savoir ce que Lacan résume dans l'expression « évaporation du père »<sup>260</sup>, c'est -à-dire la perte de l'identification symbolique qui permettait de s'inscrire en tant que membre du social. En remettant en cause la figure normative du père, c'est Œdipe lui-même qui vacille. C'est donc le signifiant-guide qui glisse vers le déclin, le Père-souverain que l'on retrouve dans le concept de *souveraineté* d'Agamben, celui qui fonde la loi mais qui en même temps en est exclu car il est en position d'exception par rapport à la structure. Même si l'exception doit être considérée comme un mode d'exclusion, entendu comme exclusion de la norme, ce qui est exclu l'est précisément parce qu'il se rapporte à la norme elle-même.<sup>261</sup>

Parfois, ce phénomène peut susciter la nostalgie des temps passés, voire la nostalgie du père maître qui, bien que par la contrainte, semblait répandre la sécurité. Mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'une sécurité limitative et oppressive, ce qui explique précisément pourquoi elle a conduit aux événements historiques décrits ci-dessus. C'est précisément pour cette raison que l'une des tâches des sciences sociales doit être de saisir le présent, et non de regretter le passé, comme on peut parfois - trop souvent - le lire ou l'entendre : « attention au post-soviétique », « attention au post-national », « attention au post- », ne semblent pas être des approches constructives. Même si c'est avec un certain optimisme, il faudrait apprendre de l'histoire, s'opposer aux regrets des anciens arrangements et construire plutôt un projet politique capable de briser les individualismes qui ont été créés et, au contraire, constituer un projet du *commun*.

Mais en attendant tout cela, il est toujours bon d'approfondir notre compréhension de la société du XXI<sup>e</sup> siècle. C'est pourquoi, afin de mieux saisir la logique de l'ère postmoderne, les travaux de Hiroki Azuma, l'un des plus célèbres spécialistes de la société japonaise contemporaine, sont importants.

## Otaku : un laboratoire virtuel de la postmodernité

Les *otakus* sont une sous-culture - un système de pensée et de pratiques ancré dans une culture plus large - qui se nourrit notamment de mangas, d'anime ou de jeux vidéo, née dans les années 1950 et 1960<sup>262</sup>. Bien que l'on puisse penser qu'il s'agit d'un phénomène d'adolescence, les principaux *consommateurs* ont en fait la quarantaine et la cinquantaine, et sont donc des sujets ayant des responsabilités sociales. Ces derniers, plus que de désirer les produits, tendent à la jouissance pure, vers une accumulation continue de ceux-ci, c'est-à-dire qu'ils ne s'attardent pas sur le message possible de ce qu'ils lisent ou voient. Ce n'est pas un hasard si Azuma souligne que « l'attachement à

---

<sup>260</sup>Lacan J., *Nota sul padre e l'universalismo*, in *La psicoanalisi*, Astrolabio, Roma, 2003

<sup>261</sup>Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano sulla nuda vita*, Einaudi, Torino, 2005, p.22

<sup>262</sup>Azuma H., *Generazione Otaku. Uno studio della postmodernità*, Jaka Book, Milano, 2010, p. 43

ces images typiquement japonaises était un trait de la culture *otaku*, et c'est toujours le cas aujourd'hui alors que les anime et les jeux vidéo japonais se développent dans le monde entier. On pourrait même dire que cet attachement est l'une des conditions d'existence de la culture *otaku* »<sup>263</sup>. Comme nous l'avons mentionné plus haut, à l'ère postmoderne, les différents systèmes culturels, qui pouvaient auparavant être considérés comme géographiquement définis, c'est-à-dire représentant certaines parties du globe, tendent aujourd'hui à s'influencer de plus en plus. En effet, bien que les œuvres *otaku* aient tendance à représenter le Japon en général, ou certains de ses aspects, elles tirent l'inspiration des États-Unis après la Seconde Guerre mondiale, avec une révision des éléments importés. Plus simplement, les créateurs d'anime ont appris la méthodologie des dessins animés américains et, en la revisitant, ont créé un nouveau style. À partir des années 80, de nombreuses particularités de ces produits japonais sont apparues et

sont en fait basées sur des techniques importées des États-Unis, et c'est grâce à une série de transformations que les auteurs japonais ont réussi à concevoir un langage et des œuvres entièrement originales. L'image du Japon propre des *otaku* a donc été forgée en inversant la position d'extrême infériorité que le Japon avait vis-à-vis des États-Unis dans l'après-guerre : grâce à la poussée du désir d'affirmer que cette infériorité était, en définitive, une supériorité.<sup>264</sup>

Pour cette raison, la population japonaise tend à se diviser en deux groupes : ceux qui sont passionnés par cette sous-culture et ceux qui, au contraire, en sont agacés. Ce comportement est dû au fait que, d'une part, ils veulent reproduire, de manière narcissique, une représentation du Soleil Levant comme un pays qui n'est plus à genoux ; d'autre part, ils perçoivent encore la défaite et cela instille un sentiment de fragilité dans la population. Ce sentiment de détresse est dû à l'omniprésence de l'américanisation, au fait de se sentir touché jusque dans ses fondements par ce qui était perçu comme sa propre culture.

Forte industrialisation, société de consommation, mégapoles. Ce n'est pas un hasard si les Japonais n'ont commencé à s'interroger sur les problèmes de la vie quotidienne que dans les années 1970, remettant en cause une économie en pleine croissance qui avait pourtant provoqué pollution et dégradation écologique. Cela a conduit à l'émergence de mouvements urbains, caractérisés par un esprit *amenitei* : prendre du plaisir dans son propre lieu<sup>265</sup>. Avec le boom économique des années 1960 et 1970, la population est entrée dans l'ère de la consommation de masse, puis a connu une récession dans les années 1990, augmentant l'insécurité sociale ; c'est à cette époque que le

---

<sup>263</sup>*Idem*, p.54

<sup>264</sup>*Idem*, p.61

<sup>265</sup>Berque A., *Du geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon*, Gallimard, Paris, 1993, pp. 13-14

phénomène *otaku* s'est développé, comme une manière de se réapproprier un territoire qui semblait étranger :

après la perte d'autorité du père et de l'État, l'individu recherche une nouvelle entité à laquelle se référer. Les otaku « remplissent d'énormes sacs de papier avec des montagnes de livres, de revues ou de coupures de publications diverses, et quand ils déménagent ils les emportent avec eux ». Cela équivaut à une « coquille qui protège leur identité » : elles seraient angoissées si elles déménageaient sans ce symbole d'appartenance à un groupe<sup>266</sup>.

Les *otakus* manifestent leur peur de vivre sans points fixes, leur rejet des valeurs proposées par la réalité sociale dans laquelle ils vivent, et vont jusqu'à nier cette dernière, préférant une construction imaginaire du monde. On peut comprendre que le comportement qu'ils adoptent est une conséquence d'une particularité du postmodernisme : le déclin des grands récits<sup>267</sup>.

L'analyse de Lyotard montre comment ce sont les grands récits qui ont orienté la vie pendant la modernité, par opposition à la postmodernité, qui est marquée par leur chute et l'affaiblissement consécutif des liens sociaux. En réaction à cette mutation, les *otaku* tentent de trouver une stabilité par la consommation et/ou l'accumulation d'objets. La consommation, il faut le souligner, n'est pas simplement orientée vers le produit lui-même, mais celui-ci acquiert une valeur ajoutée dans la mesure où il est présenté comme faisant partie d'un grand récit ; il est consommé, accumulé et recherché.

Au fil de cette tendance, on peut donc identifier un aspect tout à fait nouveau de la société de consommation d'aujourd'hui : ce n'est pas l'histoire racontée ou un produit dérivé spécifique qui est consommé, mais le système qui est supposé y être caché. Cependant, puisqu'il n'est pas possible de vendre le système lui-même (équivalent à une grande narration), les gens sont amenés à consommer une histoire ou un objet en les exhibant comme partie du système. L'étiquette que j'ai l'intention d'assigner est « consommation de narrations »<sup>268</sup>.

Ce qui est consommé n'est rien d'autre qu'une série de *petits récits*<sup>269</sup> qui, à long terme, ont créé un désenchantement par rapport aux grands récits qui ont caractérisé les modernités telles que le siècle des lumières et le marxisme. Cette transformation, qui a eu lieu vers la fin du siècle dernier, a encore modifié les modes de relation, tant avec les individus qu'avec les objets.

---

<sup>266</sup>Azuma H., *Generazione Otaku. Uno studio della postmodernità*, op. cit., p.79

<sup>267</sup>Lyotard J-F., *La condition postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 2014

<sup>268</sup>Azuma H., *Generazione Otaku. Uno studio della postmodernità*, op. cit., pp. 83-84

<sup>269</sup>*Ibidem*

Ce nouveau penchant, encore une fois, est très évident chez les *otaku*, les protagonistes de cette période qui, contrairement à la génération précédente, étaient détachés de l'histoire, du message, qu'une œuvre - qu'il s'agisse d'un manga, d'un anime ou d'un jeu vidéo - pouvait transmettre. Le produit est ici méticuleusement décousu, les éléments qui le constituent sont décomposés et l'accent est mis sur ceux-ci et non sur l'ensemble. Cette pratique, appelée *kyara-moe*<sup>270</sup>, par les *otaku* eux-mêmes, confirme qu'ils

se contentent de consommer uniquement les *données*, les informations liées à la structure de l'œuvre en question, sans se rapporter à l'histoire racontée ou au message de cette œuvre. Par conséquent, je pense qu'il n'est plus approprié d'utiliser un schéma analytique de ce type de comportement de consommation qui propose la thèse selon laquelle ces œuvres fragmentaires/fragmentées remplissent une fonction de compensation par rapport à la possible « perte des grands récits »<sup>271</sup>.

Un exemple permet de clarifier ce qui a été dit plus haut : si auparavant les personnages destinés au succès étaient extrapolés à partir des histoires, la situation est maintenant inversée, en ce sens que c'est à partir de la création d'histoires que l'on invente des histoires ; ce qui ressort, c'est la façon dont, à travers ces pratiques, tout est centré sur les icônes. Ce qui ressort, c'est comment, à travers ces pratiques, tout est centré sur les individus.

Au XXI<sup>e</sup> siècle, il y a la conscience des limites de ce qui est consommé de manière répétée, mais c'est précisément pour cette raison qu'ils extraient des idées, des éléments d'un produit. Ceci n'est pas fait pour atteindre un but ultime de l'œuvre, mais au contraire, pour s'affirmer en tant que spectateur, lecteur, consommateur.<sup>272</sup>

Il est utile de reprendre l'analyse de Marcel Granet : en tant qu'êtres sociaux, donc soumis aux Lois de la civilisation - pour ce qui est de l'idéologie individualiste - nous incorporons des sentiments, des comportements et la bonne manière de les utiliser. Ce qui permet de différencier l'un de l'autre est une *certaine puissance de réalisation* de ce qui a été appris.

On pourrait penser qu'il est important de maintenir les apparences ! Dans une époque caractérisée par l'absence de lignes directrices, d'idéologies qui unifient les différents sujets sociaux, et où les gens vivent centrés sur leur propre personnalité, ce qu'ils consomment les amène à consommer autre chose. Pour cette raison, nous ne trouvons pas de valeurs unificatrices et préférons nous plonger dans *l'imaginaire* qui fait office de refuge, comme si nous voulions remplacer une *grande narration* auquel

---

<sup>270</sup>*Kyara* est le terme pour nommer des icônes superficielles, basées sur un design séduisant suffisant pour atteindre un succès commercial. *Moe*, littéralement "s'épanouir", se réfère à un attrait envers un personnage composé de différents éléments qui le caractérisent.

<sup>271</sup>*Idem*, pp. 93-94

<sup>272</sup>*Idem*, p.129

croire, mais faussée. En bref, nous sommes passés de l'ère *des idéaux* à l'ère *des fictions*, en fait « si nous considérons que l'Armée rouge japonaise - et les personnes qui se sentent appartenir à cette génération - représentent l'échéance finale (ou l'épilogue) de l'ère des idéaux alors la secte Aum Shinrikyō a le rôle de représenter la fin de l'ère des fictions »<sup>273</sup>.

Les événements historiques, loin d'éclipser les particularités de la modernité, ont cependant provoqué de nouveaux changements. Parmi les plus significatifs, on peut citer la chute du mur de Berlin, qui a complètement reformulé la géopolitique, faisant entrer la modernité dans l'excès. En d'autres termes, l'hyper-modernité a été inaugurée.

L'étiquette attribuée à ce moment de l'histoire exprime clairement ses particularités dans le préfixe *hyper* : excès de stimulation, d'émotions, de communication, de consommation, etc. Dans la pratique, les limites s'effritent en poussant à l'extrême les éléments présents dans la postmodernité. Les spécialistes des sciences sociales constatent désormais fréquemment une anxiété généralisée. Cela ne peut plus surprendre : l'émergence d'une économie néo-libérale, la crise du capitalisme financier, les flux migratoires à grande échelle, la crise des liens, les changements écologiques.

Par rapport à ce qui a été écrit, il n'y a aucun support pour cela. Au contraire, des politiques telles que celles de Reagan et de Thatcher, qui limitaient l'intervention de l'État tant sur le plan économique que social, se sont imposées. Ces manœuvres ont eu pour effet de pousser le développement d'une rationalité économique dans de nombreux espaces sociaux, faisant « prévaloir un ordre dans lequel l'économie prédomine, c'est-à-dire dans lequel l'ensemble des rapports sociaux de production est soumis aux "lois du marché" ». <sup>274</sup>

Plus que jamais s'affirme un sujet qui s'imagine comme un individu. Vivre de cette manière implique des compétences managériales, des compétences en matière de direction, de planification de sa propre biographie afin de se sentir épanoui. Chacun se gouverne lui-même et pense par lui-même ! La vie sociale se fragmente, tout semble converger vers les individus, qui, en bon *Homo oeconomicus*, sont de plus en plus calculateurs, de plus en plus blasés. Les sujets du XXIe siècle sont

spirituellement dénudés, séparés, isolés [les liens] ne sont pas en mesure de mobiliser l'engagement nécessaire pour alimenter les relations interpersonnelles et la participation civique parce que le narcissisme débridé a vidé aussi bien l'émotivité intrinsèque du moi, soit le tissage affectif de la communication interpersonnelle [...] la nouvelle galaxie globale des communications numériques, les institutions de marché et les sociétés transnationales génèrent « une disposition à un détachement instrumental ». Isolé, à la dérive, anxieux et vide : tels sont les contours émotionnels qui définissent le soi individuel dans le monde globalisé<sup>275</sup>.

---

<sup>273</sup>Idem, p.134

<sup>274</sup>Kaes R., *Il malessere*, op. cit., p. 113

<sup>275</sup>Elliott A., Lemert C., *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*, op. cit., pp. 56-59

Le sentiment d'identité est un processus et la singularité de chaque personne est ressentie, confirmée là où la différence envers l'Autre est perçue. Chaque individu est plus qu'un être indivisible, c'est en fait un sujet héritier d'une histoire qui a façonné l'environnement social dont il fait partie. Les groupes primaires, les groupes de pairs et, plus généralement, les sociétés, affectent le corps aussi bien que la psyché, construisant le sujet qui, de cette manière, se constitue en fonction des groupes qui le socialisent. Cela oriente les comportements, les habitudes, les façons de faire et de penser. Il y a toujours un cadre qui véhicule des valeurs, des représentations, des modèles, et en effet, les relations sociales ne sont possibles que par la capacité à remplir avec succès les rôles socialement attendus. On n'est jamais simplement un Moi, on n'est jamais soi-même, au contraire on assume continuellement la fonction requise dans la vie quotidienne. L'individu, cette fiction, n'est jamais l'auteur de son existence, il ne sait que partiellement ce qu'il fait et donc ce qu'il est.

Après ce qui a été dit, il semble juste d'examiner de plus près, même brièvement, la manière dont un *sujet* est constitué.

### Le narcissisme entre occasion et pathologie

Il existe aujourd'hui de nombreuses études sur la *Culture du narcissisme*, comme celle déjà mentionnée de l'historien Christopher Lasch. Ceux-ci dénoncent, non sans raison, les diverses expressions du malaise. Toutefois, avant de tirer des conclusions hâtives en stigmatisant le narcissisme comme quelque chose à éradiquer, il est bon de savoir qu'il est fixé au plus intime de chaque sujet, couple, groupe et institution.

Le narcissisme ne doit pas seulement être analysé dans la manière dont le sujet se rapporte à l'objet, mais aussi dans la relation qu'il entretient avec les groupes sociaux. Pour faire partie d'un groupe ou, plus généralement, d'une culture, il faut accomplir toute une série de rituels. L'anthropologie a écrit d'innombrables pages sur cet argument, il suffit de penser aux travaux de Van Gennep<sup>276</sup>, Victor Turner<sup>277</sup> et Marcel Bloch<sup>278</sup> sur les rites de passage, qui constituent une manière d'inscrire ou de réinscrire le sujet dans un contexte social. Plus simplement, comme l'écrit l'anthropologue Christoph Wulf

On compte les rituels parmi les formes les plus efficaces de la communication humaine. Les rituels sont des actions dans lesquelles la mise en scène et la représentation du corps humain occupe un rôle central. Par les

---

<sup>276</sup>Van Gennep A., *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012

<sup>277</sup>Turner V., *Antropologia della performance*, il Mulino, Bologna, 1993

<sup>278</sup>Bloch M., *Da preda a cacciatore. La politica dell'esperienza religiosa*, Raffaello Cortina, 2005

rituels, des communautés humaines se créent, des passages à l'intérieur de celles-ci et d'une communauté à l'autre s'organisent. Les rituels diffèrent des formes purement langagières de communication, car ils constituent des dispositifs sociaux dans lesquels il y a création d'ordre et de hiérarchie par le biais d'une action sociale commune qui produit du sens [...] l'observation se concentre sur les formes de l'agir rituelle qui permettent aux communautés de se former, de se maintenir, de négocier leurs conflits [...] Par le biais de l'action rituelle, les institutions inscrivent leurs objectifs, leurs valeurs et les normes sociales dans les corps. Ils se constituent ainsi un savoir rituel pratique qui est un présupposé de la performativité de l'action rituelle. Ce savoir permet de se comporter de manière adéquate dans les institutions.<sup>279</sup>

C'est le cas de l'enfant qui, avant même sa naissance, commence à être soumis au narcissisme de ses parents, qui conçoivent, inscrivent en lui leurs désirs et leurs valeurs. Cela signifie que le narcissisme personnel est un effet secondaire, il est le résultat de l'accomplissement narcissique parental, ou de celui du groupe primaire. Mais cela n'est possible que si l'ensemble, dont le sujet fait partie, investit sur lui, c'est-à-dire seulement si on lui confie une tâche, qui comporte plusieurs obligations, contraintes, mais en contrepartie assure l'entrée dans une chaîne générationnelle, en acquérant ainsi un rôle social et donc une stabilité.

Quiconque vient au monde, ou rejoint un groupe, a déjà son rôle à jouer, une place établie pour qu'il puisse être socialisé et que la culture puisse être transmise. L'aspect important de ce rituel est qu'il produit et reproduit la relation entre le sujet et la société.

Dans les rituels d'identification et d'institution, on tente de transformer les êtres humains en ce qu'ils sont déjà. C'est pourquoi les rites de passage ont une structure paradoxale. Ils permettent l'avènement d'un nouvel ordre, en fixant un nouveau statut et en faisant émerger une réalité sociale nouvelle qui semble aller de soi : il est donc difficile de prendre ses distances et de se défendre contre cette réalité. Dans la plupart de ces rites, on « invoque » une compétence, un savoir-faire ou on l'attribue à quelqu'un. Les rituels d'identification sont des actions performatives qui produisent ce qu'ils constituent en engageant le sujet à démontrer un savoir-faire dont il ne dispose pas encore ; en le désignant comme un expert dans la tâche qu'il doit accomplir, Ils le reconnaissent déjà comme celui qu'il doit être. Dans ce processus, l'être naît à travers l'assignation, la désignation et la catégorisation<sup>280</sup>.

Une filiation a lieu parce que le sujet est désiré, accepté, il permet la continuité du groupe et acquiert un narcissisme non pathologique mais qui lui permet de se reconnaître, de recevoir des références identificatrices. Le groupe assure son existence et oriente ses membres vers un avenir. Il va sans dire

---

<sup>279</sup>Wulf C.,Gabriel N., *Introduction. Rituels. Performativité et dynamique des pratiques sociales*, in Hermès, La Revue 2005/3 (n° 43), pp. 9-11

<sup>280</sup>*Idem*, p. 16

que ce rituel, en tant que fait social, est conditionné par le contexte et plus généralement par l'époque dans laquelle il est reproduit. C'est précisément pour cette raison qu'il ne faut pas croire qu'il n'y a pas de tension entre le sujet et le groupe. Il y a une dérive pathologique et cela se produit « lorsqu'une assignation immuable prévaut dans une position de parfaite coïncidence narcissique entre le tout et le sujet. Nous en observons les manifestations dans les familles et les groupes où prédominent les processus psychotiques »<sup>281</sup>, ou vice versa si aucune position n'est trouvée.

Si le rite de passage implique une tâche, une transmission de valeurs et d'idéaux identitaires, s'il permet donc de jouer un rôle, s'il introduit le sujet dans l'avenir, comment se configure-t-il et quelles difficultés rencontre-t-il lorsqu'il est réalisé à l'ère du néolibéralisme, de l'individu qui doit se faire lui-même ? L'idéologie de devoir être une fin en soi pose des difficultés car « on ne sait plus ce qu'il y a à transmettre, il n'y a plus de mot de certitude suffisamment stable [provoquant] des expériences douloureuses de trahison, d'abandon et de sentiment de déshérence »<sup>282</sup>.

Il faut tenir compte de ce qui a été dit sur le *stade du miroir*, lorsque le sujet commence à acquérir son propre Moi, c'est-à-dire un narcissisme nécessaire pour se constituer et s'identifier dans sa propre forme physique. C'est précisément ce processus d'identification par l'Autre, par le regard maternel, par le groupe qui est amené à vaciller : d'une part, le sujet est investi en excès, il se trouve dans une « identification aliénante et conformiste aux traits de l'Autre, clinique de l'armure narcissique »<sup>283</sup>; d'autre part, il est en défaut, il ne trouve personne, il ne peut établir aucun lien car ils sont continuellement liquéfiés. Il est nécessaire d'insister sur le fait que la réalité psychique est soutenue et structurée par les liens sociaux et que lorsque ceux-ci s'effondrent ou se rigidifient, cela a des conséquences sur la vie psychique elle-même.

Pour comprendre la manière dont elle est façonnée, il est nécessaire de rendre compte et d'analyser la période historique en question. Dans l'hyper-modernité, le sujet est souvent placé dans une position de « hyper-protection - il ne se confronte pas à la réalité et ne contient pas les excès, il renforce la toute-puissance ; [et d'] hyper tolérance - il prive le sujet de la confrontation avec la loi »<sup>284</sup>.

La souffrance psychique reflète la configuration des liens sociaux, et si cet aspect n'est pas saisi, non seulement les psychopathologies mais aussi la vie quotidienne peut être médicalisée, réduisant le sujet au cerveau<sup>285</sup>. Il y a donc un risque de laisser la place à une vision neurologique de la vie (alors que diverses enquêtes ont mis en lumière à plusieurs reprises les relations existantes entre le domaine neuropsychiatrique et l'industrie pharmaceutique) : « aucun biomarqueur n'a été découvert pour

---

<sup>281</sup>Kaes R., *Il malessere*, op. cit., p.156

<sup>282</sup>*Idem*, pp. 158-159

<sup>283</sup>Recalcati M., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, op. cit., p. XV

<sup>284</sup>Kaes R., *Il malessere*, op. cit., p. 50

<sup>285</sup>Noe A., *Perché non siamo il nostro cervello. Una teoria radicale della nostra coscienza*, Raffaello Cortina, Milano, 2010

n'importe quel syndrome du DSM »<sup>286</sup>. Mais ce n'est pas le lieu pour discuter de cet aspect délicat, bien qu'important, des psychopathologies.

Ce qui est important, cependant, c'est de noter qu'en les analysants, il faut toujours tenir compte du contexte dans lequel ils se développent. Comme l'écrit Roberto Beneduce :

Comme nous l'a appris l'histoire de la folie en Occident, dans d'autres sociétés aussi, la souffrance psychique, quel que soit son nom ou son interprétation, révèle un profil sourd et obstiné : celui d'une critique implicite de l'ordre social, des rapports de force et des formes de violence présentes dans chaque contexte, dans chaque culture.<sup>287</sup>

En ce qui concerne ce qui précède, il est important d'avoir les coordonnées de deux symptômes qui semblent prévaloir dans la clinique, à savoir l'attaque de panique et la dépression, car ils témoignent du mode de vie contemporain.

## Panique

Une époque sans grands récits, sans idéal auquel s'identifier et qui stabilise les liens sociaux, est une époque où l'on peut facilement entrer en crise. Dans les attaques de panique, le Moi du sujet est perdu et désorienté. L'existence apparaît comme abandonnée, sans aucune aide de l'Autre, rendant le quotidien perpétuellement insécurisant. Reprenant la citation de Beneduce, la souffrance psychique se présente, pour ceux qui savent la lire, comme une critique de l'ordre social dans lequel elle se développe. Dans ce cas, quelle serait la plainte que la panique manifeste ? La panique représente la peur de l'abandon, la peur de la solitude, d'être rejeté.

La panique fait apparaître la vérité de notre condition existentielle d'abandon, d'impuissance, d'Hilflosigkeit, comme dirait Freud, qu'aucun Autre, aucun ordre de sens, n'a le pouvoir de racheter pleinement. La panique nous révèle, autrement dit, l'inconsistance de l'Autre [...] mais aussi la limite de la fonction du narcissisme, son réel bord. Et probablement aucune figure de la nouvelle clinique, comme celle du sujet paniqué [...] n'est capable de synthétiser l'état critique dans lequel se trouve notre Civilisation et ses effets sur le sujet.<sup>288</sup>

Ce phénomène, il va sans dire, n'est pas né de la modernité tardive. Néanmoins, il a quelque chose de particulier : sa prévalence extraordinaire due à certaines particularités contemporaines. On peut

---

<sup>286</sup>Demazeux S., *L'échec du DSM-5, ou la victoire du principe de conservatisme*, in *L'information psychiatrique* 2013/4 (Volume 89), p. 295-302

<sup>287</sup>Beneduce R., *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, op. cit., p.14

<sup>288</sup>Recalcati M., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, op. cit., pp. 121-122

affirmer sans risque de se tromper qu'il existe une relation étroite entre les attaques de panique et les sentiments de la vie quotidienne, à savoir l'incertitude, le flou, l'insécurité et l'agitation. Il est nécessaire que le social se développe et, à ce titre, la « désorientation symptomatique [est] une représentation microscopique - qui se consomme au niveau individuel - de la désorientation macroscopique du sujet dans la société moderne. Le sentiment de solitude, d'éloignement, de détachement, de perturbation, de *liquidité* »<sup>289</sup> sont les éléments qui propagent ce symptôme. Comme cela a été souligné à plusieurs reprises, le sujet vit désormais dans un espace social fluide, un espace où les biographies ne sont plus aussi prévisibles qu'elles pouvaient l'être il y a un demi-siècle. Loin de faire émerger des discours nostalgiques d'une époque régie par le père maître qui régulait - limitait - les relations et insufflait ainsi une certaine stabilité porteuse de certitudes. Les différents mouvements, notamment ceux qui ont caractérisé les années soixante et soixante-dix, ont créé une émancipation de cette condition. Il devient cependant nécessaire d'insister sur l'idéologie de l'individualisme qui se développe de plus en plus à partir de cette période, d'un sujet autosuffisant, capable de réussir quoi que ce soit par sa seule volonté.

La panique, au contraire, montre l'autonomie fictive du sujet sans l'Autre, elle déforme l'image narcissique que l'on veut illimitée. La réalité qu'il montre, qu'il dénonce, est une réalité dans laquelle les liens sociaux sont réduits, affaiblis, dans laquelle on reste seul, bien qu'en contact permanent avec les autres.

De même qu'une armée se sent perdue avec la mort de son général, le sujet paniqué illustre « la désorientation, le dépaysement, la perte des limites, l'absence d'un centre de gravité permanent, le déracinement, l'effritement des repères symboliques, l'évaporation des idéaux, l'égarement collectif : en un mot, la "panique" »<sup>290</sup>. Le cœur de cette conceptualisation se trouve chez Freud, dans son analyse de la psychologie des foules<sup>291</sup>. Dans son travail, il se concentre en partie sur les interprétations de deux importants spécialistes des foules. Le premier, Le Bon, décrit ce phénomène comme étant constitué d'individus qui, s'ils étaient pris individuellement, penseraient et agiraient différemment que lorsqu'ils sont ensemble, puisque leur personnalité consciente disparaît au profit de leur personnalité inconsciente. Ainsi, dans certaines circonstances, un groupe d'individus se retrouve avec des caractéristiques qu'ils ne présenteraient pas s'ils étaient seuls, car au sein de la foule, ils sont contaminés, au point de sacrifier leurs intérêts personnels à ceux du collectif. La suggestion, tout comme l'hypnose, permet au sujet d'acquérir un sentiment d'invincibilité, au point de perdre à la fois le sens de la moralité et des responsabilités. C'est pourquoi on trouve des phénomènes tels que la régression, qui produisent une infantilisation ou une primitivisation générale. En d'autres termes, à

---

<sup>289</sup>Lolli F. (a cura di), *Il tempo del panico*, Franco Angeli, Milano, 2009, p.10

<sup>290</sup>Recalcati M., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, op. cit., p.123

<sup>291</sup>Freud S., *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in, OSF 9, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, pp. 261 - 330

travers ce prisme, la foule a tendance à désapprouver la bonté, qui devient synonyme de faiblesse : elle veut être dominée, opprimée et craint presque son maître, qui détient un pouvoir de prestige.

Le second, McDougall, isole deux conditions qui rendent possible la formation d'un groupe, à savoir la possibilité pour les individus de se sentir unis par quelque chose et la capacité de s'influencer mutuellement. Le psychologue souligne l'importance de l'affectivité, car celle-ci serait valorisée au détriment de la pensée, qui serait inhibée. De cette façon, la masse absorberait les attributs de l'individu, tandis que ce dernier perdrait sa personnalité.

Sans entrer dans les détails du texte de Freud, le père de la psychanalyse trouve naïf de mettre simplement l'accent sur la suggestion ou l'imitation. La voie qu'il suit, et qu'il nous suggère de suivre, est celle de la libido, qui désigne les pulsions relatives à l'amour. C'est cette passion, qui ne se limite pas au sexe, qui montre comment les liens - toujours affectifs - se retrouvent aux fondements de la psyché. Autrement dit, l'amour produit la force qui maintient la cohésion des foules et pousse l'individu à renoncer à sa propre personnalité, en se laissant influencer par les autres. Pour clarifier la question, Freud examine deux foules très organisées, l'Église et l'armée, érigées sur une logique paternelle<sup>292</sup>.

Dans la première, il y a un chef suprême, le Christ, tout comme dans la seconde, il y a un commandant en chef, qui aime, au moins idéalement, les membres individuels de sa foule de manière égale. Tout est subordonné à cette illusion, de sorte que si dans l'Église, c'est l'amour du Christ pour les fidèles de la communauté chrétienne qui unit les croyants, dans l'armée, c'est le commandant en chef qui occupe ce rôle, en aimant ses soldats, qui sont donc des camarades.

Chaque sujet individuel est donc lié libidinalement au chef et aux autres membres : la relation avec le supérieur permet aux autres, aux membres d'une communauté, d'un groupe, de se reconnaître comme semblables. Selon Bollas, « les Sois ont été incorporés à l'*éros* de la psychologie de masse et se sont abandonnés à un état maniaque collectif qui les a projetés, avec une euphorie psychotique, vers la Grande Guerre »<sup>293</sup>. Ainsi, la panique survient lorsque ce lien est dissous et, de fait, Freud établit une analogie entre la panique des foules et l'origine de l'angoisse névrotique, qui est fondée sur la cessation des liens affectifs, c'est-à-dire des investissements libidinaux.

Ce qui est mis en avant, c'est la fonction du père, qui, si dans une bataille elle est renversée, tuant le commandant en chef, l'armée entière vacille et se trouve assaillie par la panique. Le père - chef sert donc de pivot, de point de référence, et sans lui, sans le lien vertical, les liens horizontaux échouent également.

---

<sup>292</sup>Il les appelle foules artificielles car afin que la cohésion tienne il y a besoin aussi d'une contrainte externe.

<sup>293</sup>Bollas C., *L'età dello smarrimento. Senso e malinconia*, Raffaello Cortina, Milano, 2018, p. 203

Ce phénomène, qui semble souvent arriver sans crier gare pour ceux qui le subissent, nécessite une condition pour se manifester, à savoir le déliement des liens. En fait, il émerge souvent dans des contextes tels qu'un centre commercial, un aéroport ou une place, des espaces dans lesquels une multiplicité de sujets sont rassemblés, mais qui n'ont aucun lien entre eux. Des espaces, donc, caractérisés par le fait d'être des non-lieux, car ils ne créent « ni une identité unique, ni une relation, mais une solitude et une similitude »<sup>294</sup>. Le mot clé, sur lequel il faut focaliser l'attention, est donc la solitude, même lorsque le paniqué se trouve immergé dans une foule. Ce dernier, pour le sujet, ne fait que souligner la présence du non-lien, de sa carence. La panique, donc, se présente

lorsque le lien social s'effondre, ou lorsque ce lien n'est plus fonctionnel. L'époque contemporaine, dans laquelle l'épineux problème de la précarité se pose avec toujours plus d'acuité, semble paradigmatique à cet égard. [...] De plus, la précarité aujourd'hui ne semble pas seulement être de nature professionnelle. Nous constatons également la précarité des liens sociaux, des liens affectifs, la précarité de l'amour.<sup>295</sup>

La panique devient, donc, un indicateur du manque du symbolique, de celui qui réussit à lier libidinalement les sujets et, à cause de cette logique, il peut arriver que ceux qui souffrent d'attaques de panique soient amenés à éviter, à créer une phobie, envers les lieux bondés. La phobie est donc un mécanisme qui tente de créer un remède - c'est-à-dire qui tente de faire face et de suppléer à l'absence de fonction paternelle - car elle circonscrit dans un objet l'angoisse, en séparant le sujet de celle-ci. La panique est, non par hasard, une frayeur comparable à la rencontre, au heurt, avec l'objet phobique sans que le sujet puisse s'en distancier. En d'autres termes, « la panique semble être une sorte de phobie ratée ou mal structurée »<sup>296</sup>, car elle ne peut plus supporter la terreur et, en fait, le sujet ne peut même pas voir l'objet de sa peur.

## Dépression

Tout comme la panique, la dépression n'est pas une jeune psychopathologie, mais elle est présente depuis longtemps dans l'histoire de l'humanité. En tournant le regard vers la Grèce antique, nous notons qu'ils attribuaient un excès de bile noire aux mélancoliques et ce phénomène était d'intérêt pour les philosophes de l'époque, comme Platon et Aristote, qui parlaient de l'hypothèse que c'était, « les expériences propres aux âmes sensibles et que la grandeur d'un esprit était également donnée par la souffrance qu'il était capable d'endurer. Plus tard, à l'ère chrétienne, l'idée de maladie a prévalu

---

<sup>294</sup>Augé M., *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano, 2008, p. 94

<sup>295</sup>Lolli F. (a cura di), *Il tempo del panico*, Franco Angeli, op. cit., pp. 84-85

<sup>296</sup>*Idem*, p. 86

: on attribuait au type mélancolique des caractères méprisables et négatifs qui prédisposaient à la maladie »<sup>297</sup>. Pourtant, elle semble aujourd'hui sévir partout depuis les funestes années 1970-1980, comme en témoigne la presse, spécialisée ou non, presque comme si elle était devenue une maladie à la mode :

la relative facilité avec laquelle les patients se plaignent de leurs propres épisodes dépressifs ou de ceux d'un proche, pourrait laisser penser qu'il s'agit d'une mode... Et les arguments pour étayer une telle impression ne manquent pas, à une époque où le protagonisme, le stress, le dopage (et parfois aussi la dépression, mais souvent considérée à tort comme une conséquence) ne font qu'un et apparaissent fréquemment à la une des journaux [Si c'est devenu une maladie à la mode] cela est dû en partie, il faut le reconnaître, aux conséquences de l'accord collectif sur la dévalorisation de l'Œdipe<sup>298</sup>.

Si l'on suit une ligne historique, la dépression en tant que trouble est apparue en Angleterre au XVIII<sup>e</sup> siècle, en raison de changements socioculturels tels que le protestantisme, qui valorisait l'effort personnel pour réussir, et la diffusion des idées de « l'individualisme économique électif qui a conduit à une réduction des liens sociaux étroits et donc des sources de soutien émotionnel, ce qui s'apparente à un sevrage »<sup>299</sup>.

Cependant, d'un point de vue historique, il semblerait que la dépression soit simplement une nouvelle étiquette qui tend à remplacer l'ancienne, la mélancolie. En effet, pour certains cliniciens c'est le cas, tandis que pour d'autres, les deux étiquettes restent valables car elles représentent deux pôles d'un *continuum*, le pôle le plus léger étant la dépression et, lorsque la situation s'aggrave, la mélancolie. Mais alors il n'y a pas de différence entre la mélancolie et la dépression, si ce n'est de périlleux et de dramatiques ?

En effet, en suivant les indications du DSM<sup>300</sup>, la mélancolie ne serait rien d'autre qu'une évolution de la dépression et, en fait, en ne prêtant attention qu'au comportement symptomatologique manifeste des deux psychopathologies, il serait difficile, voire impossible, de distinguer les deux phénomènes. L'isolement, les sentiments de culpabilité, les pensées négatives sur le passé, l'impossibilité d'imaginer un avenir sont communs aux deux. Comment les distinguer ? Franco Lolli simplifie et résume les points fondamentaux à l'aide d'un schéma.

---

<sup>297</sup>Coppo P., *Le ragioni del dolore. Etnopsichiatria della depressione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, pp. 35-36

<sup>298</sup>Ehrenberg A., *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino, 2005, pp. 147-148

<sup>299</sup>*Idem*, p.47

<sup>300</sup>Si nous consultons le DSM V, nous noterons dans la rubrique *Dépression* le spécificateur avec des caractéristiques mélancoliques. Biondi M. (a cura di), *DSM-5. Manuale Diagnostico e Statistico dei disturbi mentali*, Raffaello Cortina, Milano, 2014, p.213

DÉPRESSION	MÉLANCOLIE
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Il se plaint de ne pas avoir sa place dans l'Autre, car il se perçoit sans valeur ;</li> <li>- Il demande à la fois le sauvetage et la présence de l'Autre ;</li> <li>- Il subit une perte qu'il n'accepte pas, se fixant sur elle.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Il ne se sent pas valorisé car il a l'impression d'être impuissant face au monde ;</li> <li>- Il ne demande l'aide de personne, car il ne pense pas que la condition humaine puisse être valorisée ;</li> <li>- Il souffre comme il vit et la vie n'a aucune valeur, elle est ridicule</li> </ul>

La psychiatrie ne parvient donc pas à saisir la différence structurelle entre les deux phénomènes - la névrose de l'un et la psychose de l'autre - à savoir, d'une part, l'expérience des « états dépressifs qui restent dans l'orbite de la névrose [...] d'autre part, la mélancolie psychotique qui constitue l'émergence de l'existence comme pure douleur, comme absence totale de sens, comme réduction du sujet à l'objet le plus bas du monde »<sup>301</sup>. En dehors de toute logique neuro-réductionniste, la dépression est le résultat de dynamiques psychiques et, à ce titre, imbriquée dans autant de dynamiques socio-économiques, qui influencent et transforment l'organisation sociale. L'idée de l'individu qui peut et doit tout tenter, évitant tout ce qui a trait à l'échec, craignant d'être incapable, cherchant toujours à se conformer à la norme de productivité et essayant, à chaque fois, d'optimiser ce qu'il fait, s'est développée dans la civilisation. Ce processus entraîne l'exclusion sociale de ceux qui ne peuvent pas suivre le rythme. Il n'y a pas de temps pour se sentir perdu, pas de temps pour faire le deuil, tout et tous sont évalués selon la logique de consommation-production. Chacun doit avoir un projet, doit être motivé, compétent et la personne doit utiliser toutes ses forces intérieures pour réussir. Pour ces raisons, le sociologue Ehrenberg qualifie la dépression de *maladie de la responsabilité*<sup>302</sup>. De ce point de vue, le déprimé est fatigué de devoir toujours être à la hauteur. Ainsi, de même qu'un sujet, dans son unicité, ne peut jamais être analysé - cliniquement et sociologiquement - hors de son contexte, sa souffrance ne peut être réduite à quelque chose qui trouve son origine en lui - qu'elle soit neurologique ou psychologique - mais au contraire, comme le souligne l'anthropologue Raymond Massé :

les rapports de subordination politique et de dépendance économique face à la Métropole seraient responsables du chômage, en particulier chez les jeunes, des désœuvrement généralisés, de la démotivation face à l'*entrepreneurship*, d'une attitude d'attentisme face aux initiatives qui viendront du pouvoir central. À ces

<sup>301</sup>Lolli F., *L'ombra della vita. Psicoanalisi della depressione*, Mondadori, Milano, 2005, p.3

<sup>302</sup>Ehrenberg A., *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, op. cit., p.5

facteurs structurels, d'ordre politique et économique, viennent se greffer une série de facteurs « intermédiaires » entre les niveaux micros et macros sociaux [...] À cette étape de la recherche, il nous apparaît clairement que la construction du sens de la dépression doit passer par une analyse d'un discours critique, partagé tant par la population que par les professionnels de la santé, sur les conditions socio-économiques et sur les changements d'organisation de la vie sociale<sup>303</sup>.

En résumé, la dépression est un symptôme qui afflige les sociétés capitalistes de la fin du XXe siècle, mais on ne peut nier qu'elle ne trouve pas son origine dans la modernité ni dans l'hyper-modernité, comme en témoignent divers textes historiques. La particularité, cependant, réside dans le fait qu'à cette époque il semble y avoir une propagation de celle-ci, comme s'il s'agissait d'une véritable épidémie, de nature à indiquer, pour le sens commun, une hétérogénéité de la souffrance psychique. Afin de mieux comprendre le contexte historique de ce phénomène, il est utile de prêter attention aux façons dont les gens entrent en contact avec la question de la mort. De nombreuses ethnographies se concentrent sur les rituels funéraires et s'accordent à dire que la mort, quel que soit le lieu et la manière dont elle est traitée, est aussi dramatique que choquante. En effet, les sociétés se trouvent confrontées à un désarroi, à savoir « la perte d'un de leurs membres, la disparition d'une concentration d'affections, de relations, de droits et de devoirs, de charges et de fonctions tant privées que publiques »<sup>304</sup>. Face à ce phénomène, les différentes communautés tendent à souligner et à expliquer les valeurs fondamentales sur lesquelles elles s'appuient, par le biais de rituels : « les rites funéraires contiennent donc des gestes, des actions et des paroles qui rappellent, dans l'esprit de ceux qui y participent, les valeurs et les significations sur lesquelles la communauté en question fonde l'ordre du monde et d'elle-même »<sup>305</sup>. En d'autres termes, la mort est pensée à la fois comme une transition, mise en scène par les rites funéraires, et comme un contrepoint à la vie, du moins la vie quotidienne, et est donc présentée comme un drame qu'il faut apprivoiser, rendre raisonnable. Pour que ce travail puisse être effectué, de nombreuses formes culturelles le relient, plus ou moins directement, à des événements qui concernent les processus de la vie, en particulier sa conception. Pour ces raisons, par exemple

les sociétés qui considèrent l'ordre du cosmos comme dirigé par les ancêtres, où ces derniers sont les garants de l'ordre et où la descendance assure la continuité du lien entre les ancêtres et les vivants, les thèmes de la fertilité féminine et masculine, et de la sexualité viennent souvent caractériser les rites funéraires. Dans nos sociétés, les binômes amour-mort, sexe-mort, renaissance-mort, constituent autant de termes de « scandale »

---

<sup>303</sup>Massé R., *Culture et dépression à la Martinique : itinéraire épistémologique d'une recherche anthropologique*, in *Innovations et sociétés*, no 2, 2002, pp.27-28

<sup>304</sup>Fabietti U., *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori, Milano, 2010 p.268

<sup>305</sup>*Idem*, p.269

(souvent objet de textes littéraires, de scénarios théâtraux ou cinématographiques) précisément parce que ces binômes « rendent pensables » les règles sur lesquelles se fondent nos institutions sociales<sup>306</sup>.

En bref, l'attribution d'un sens à cet événement a produit une myriade de rituels et de cérémonies, dont le but est de pouvoir atténuer et diluer la portée du non-sens potentiel inscrit dans la mort elle-même. Ces pratiques sociales ne permettent pas simplement aux vivants de réaliser qu'une perte a eu lieu ou de souligner cette perte, mais de pouvoir la tolérer, ou du moins de tenter d'accepter la douleur qu'elle provoque. En d'autres termes, ces rites funéraires indiquent le travail, l'élaboration, de l'animal humain qui fait du mort non pas un simple corps organique, une carcasse, mais bien au contraire, le produit d'un ordre symbolique, un cadavre investi de significations, de symboles, qui différencient le corps humain, le corps culturel, non seulement du reste du règne animal, mais aussi parmi les humains eux-mêmes. Il suffit de penser qu'en Égypte ancienne, les pharaons bénéficiaient d'un rituel funéraire non seulement différent mais aussi beaucoup plus élaboré que celui utilisé pour les gens ordinaires - comme c'est également le cas aujourd'hui pour les chefs d'État. Dans les sociétés organisées par des cultures qui limitent la stratification et augmentent l'égalité, en revanche, ce n'est pas le cas, car le rituel est similaire pour tous.

Le cérémonial permet donc, d'une part, d'adoucir l'angoisse de la perte - en créant du lien social, en répartissant le poids de la souffrance entre les participants au service, en imaginant une autre vie - et, d'autre part, de rendre la mort habituelle, adoucie par la vie, c'est-à-dire de faire prendre conscience aux sujets de leur castration, d'adoucir leurs narcissismes en les familiarisant avec la limite, avec une fin attendue ou non.

Mais, sociologiquement parlant, dans les sociétés capitalistes, il n'y a plus de place pour la mort, ou plutôt pour son drame. Il y a une difficulté à assimiler symboliquement cette caractéristique de la mort, au point de devenir quelque chose d'inconcevable, d'inacceptable pour les vivants. Comme s'il s'agissait d'un tabou, on tente de marginaliser son visage tragique, en parlant de cela le moins possible, ou, de manière différente, on la spectacularise à outrance, comme le font de nombreux reportages, récits ou films. En effet, comme le note Bauman, « cette super-présence sous forme spectaculaire rend la mort - la vraie mort - paradoxalement absente de la vie de l'individu, étouffée dans sa capacité à susciter l'angoisse, puisqu'il s'agit toujours d'une mort qui ne concerne pas de près le sujet, toujours la mort d'un autre »<sup>307</sup>. Cela est possible parce que contrairement aux morts, qui sont économiquement productifs parce que des rituels sont organisés autour d'eux, ce qui a un certain coût, ceux qui subissent une perte ne sont pas très productifs. En effet, ceux qui ont subi une perte, et qui la subissent,

---

<sup>306</sup>*Ibidem*

<sup>307</sup>Lolli F., *L'ombra della vita. Psicoanalisi della depressione*, op. cit., p. 36

ne sont pas enclins à participer économiquement à la vie quotidienne : leurs achats, voire une grande partie de leur programme consumériste, s'arrêtent. La mort s'avère donc improductive, un véritable échec dans un contexte culturel qui exalte la pensée positive, le *self-made man*. La preuve en est la propagation de la « psychiatisation de la tristesse et du deuil »<sup>308</sup> De cette façon, l'idéologie de la *performance* économique pousse l'ordre symbolique - la voie de la culture - à ne pas donner aux sujets la possibilité de savoir comment faire face à la mort, à moins d'être des spécialistes en la matière. Ainsi, comme l'enseigne la psychanalyse, tout ce qui est refoulé, déni ou forclos - en pratique, ce qui n'est pas traité et rendu digeste par le symbolique - tend à réapparaître dans la réalité bien que de manière différente par rapport à la défense. C'est en effet ce que l'on retrouve sociologiquement, à savoir la manifestation de symptômes qui représentent le non-sens dans lequel les sujets sont placés, l'inadéquation, l'échec, comme en témoigne la clinique de la dépression.

## Un monde mélancolique

Bollas, en se penchant sur l'histoire européenne, constate que les nations s'admirent et se détestent en fonction des changements qui se produisent au niveau géopolitique. Cette situation montre comment la pensée étatique est nécessairement basée sur le clivage, ce qui répand parmi les sujets une mentalité borderline. Cette dernière se caractérise par deux états d'esprit différents et clairement distincts, comme, par exemple, le fait d'idéaliser un objet puis de le mépriser.

Bien que cela puisse sembler être simplement une dynamique d'ambivalence, le borderline n'est pas conscient qu'il a deux attitudes opposées envers le même objet : l'amour et la haine, le positif et le négatif ne peuvent pas se rapporter l'un à l'autre, ne peuvent pas construire un pont entre eux.

Le diagnostic borderline, rappelle le psychanalyste, a été formulé après la Seconde Guerre mondiale et pourrait indiquer une caractéristique, le mode de vie, de l'Europe, sinon des pays capitalistes occidentaux. En d'autres termes, le clivage s'institutionnalise dans des modèles culturels, fait partie intégrante de la société des nations respectives et, par nécessité, la logique se reproduit non seulement au niveau des relations duelles mais aussi des relations intergroupes. Les contradictions des idéologies du monde de l'après-guerre trouvent ainsi un moyen efficace de ne pas être détectées, comme le montre le cas de l'Amérique, qui « avait besoin de continuer à s'idéaliser en tant que championne du monde libre tout en maintenant sa machine de guerre pour la série de conflits qui allaient suivre »<sup>309</sup>. Cette mentalité a perduré, ou plutôt a été prédominante, jusqu'à ce que la guerre du Vietnam atteigne son paroxysme. Le sclivage du Soi borderline, en effet, ne permet aucune possibilité de

---

<sup>308</sup> *Idem*, p. 35

<sup>309</sup> Bollas C., *L'età dello smarrimento. Senso e malinconia*, op. cit., p. 85

communication entre les parties en contraste mais, avec le conflit, les conditions de non-contact, de non-conscience de l'existence de l'autre partie, ont disparu. Par conséquent, le Soi dissocié, qui tente de se distancier de la partie traumatique de sa personnalité sans la perdre de vue, gagne du terrain. La grande Amérique, championne de la démocratie, est montrée comme étant capable d'actes horribles, et ainsi « la nation s'est retrouvée divisée à jamais entre ceux qui croyaient en la guerre, et seraient prêts à se battre au Viêtnam, et ceux qui refusaient de prendre part à ce qu'ils considéraient comme un crime de guerre »<sup>310</sup>.

En l'espace de quelques décennies, cependant, les idéaux de liberté que les États-Unis affichaient se sont estompés de plus en plus, montrant leur côté corrompu, putride et, après un siècle marqué par la belligérance, une distanciation vers le côté détérioré s'est créée, produisant un report perpétuel de ce qui se passe socialement, des problèmes de la vie, qu'ils soient purement politiques ou naïvement appelés psychologiques. Dans un tel contexte, qui dépasse les frontières des États-Unis et concerne les sociétés capitalistes, une personnalité normopathique se développe. Elle se présente comme désintéressée de la pensée critique, acceptant innocemment ce qui lui est présenté comme correct, bien ou mal. Un croyant et un amoureux des soi-disant faits, avec

faible inclination à s'occuper de l'élément subjectif à l'intérieur de soi-même ou des autres. [...] Il n'a pas de sautes d'humeur et semble remarquablement stable et en bonne santé. S'il est contraint par les circonstances d'affronter une situation complexe, dans laquelle l'élément subjectif est présent (comme participer à une dispute familiale, discuter d'un spectacle ou entendre parler de faits tragiques) il trahit l'absence d'un monde subjectif. Il peut parler d'un phénomène comme d'un objet réel, doté de lois connues, et donc compréhensible<sup>311</sup>.

Il tente par tous les moyens d'éviter d'être touché par les événements tragiques et traumatisants de la vie, voulant cacher sa fragilité. En bref, il ne veut pas être dérangé et son aspiration est de vivre une vie presque hors du monde, hors de la violence qui le peuple. Ainsi, vers la fin du XXe siècle, environ 1 % des Américains s'étaient retirés dans des *compound*, avec l'ambition de vivre sans contact avec les gens ordinaires. De même, bien que la majorité de la population n'ait pas les moyens économiques de changer sa vie de manière aussi radicale, cette philosophie de vie s'est répandue, notamment dans les classes moyennes supérieures. Il était de moins en moins nécessaire de se rendre dans les points de vente, car tout ce qui pouvait être acheté, pouvait être commandé et livré à la maison. Mais ce mode de vie n'est pas sans effets secondaires, puisque le syndrome du *compound* - comme le nomme Bollas - implique des privations, qui créent un « Soi mal nourri d'un point de vue intellectuel et

---

<sup>310</sup>*Idem*, p. 91

<sup>311</sup>Bollas C., *L'ombra dell'oggetto. Psicoanalisi del conosciuto non pensato*, Raffaello Cortina, Milano, 2018, p. 115

sensoriel. Les personnes peuvent s'adapter à cette perte en se retirant davantage du monde de la stimulation, c'est-à-dire de toute stimulation du monde extérieur qui a un impact sur le Soi »<sup>312</sup>.

Cet esprit du temps prévaudra jusqu'à l'avènement de la mondialisation, qui a fourni les conditions nécessaires au renforcement et au développement du cyberspace. Il est rare de rencontrer des personnes sans dispositif, ce qui permet d'être apprécié en tant que *smart, multitasking*. Ils ont développé, toujours selon la grille de lecture du psychanalyste britannique, un Soi transmissif, qui, par sa nature même, crée un état de dissociation afin de pouvoir être associé à d'autres : dans le nouveau monde se clive le

Soi en un Soi qui s'associe et un Soi qui se dissocie. Une nouvelle fonction du groupe est de tolérer les deux états au fur et à mesure qu'ils se présentent chez chaque membre du groupe. L'époque où les personnes regardaient autour d'elles, assises dans le métro ou marchant le long du front de mer, est en train de disparaître. Ceux qui se retrouvent à voyager ensemble dans le métro se dissocient, chacun étant connecté à son propre dispositif technologique.<sup>313</sup>

En suivant cette ligne de lecture, les mentalités transmissibles effectuent un détachement de ce qui est défini comme la vie réelle, cherchant plutôt un confort, un abri dans la technologie telle qu'elle est perçue, au moins en partie, comme un coin sûr du monde, comme si elles voulaient ralentir, respirer, en vain, de l'organisation sociétale. Au-delà du refuge dans le web, l'utilisation de ce dernier dans la vie quotidienne est considérable. Pour Bollas, le changement provoqué par ces nouvelles technologies ne peut être comparé aux changements apportés par les innovations précédentes. Tout en perturbant l'ordinaire, la routine des choses, les nouveautés du passé ne semblent pas être imposées aux sujets. Par exemple, rappelle le psychanalyste, ils pouvaient choisir de voyager en train ou d'utiliser le téléphone et, s'ils refusaient, ils ne se sentaient pas exclus, hors du temps et du monde. Avec le XXI<sup>e</sup> siècle, en revanche, il y a eu un véritable choc dans la mesure où les transformations technologiques apparaissent souvent comme une matière noire<sup>314</sup>, créant un sentiment de mélancolie, ou plutôt un Soi mélancolique car les choses semblent ne pas avoir de sens pour beaucoup. Autrement dit, les subjectivités partagent « l'expérience de l'égarement collectif »<sup>315</sup>, parce qu'elles ne savent pas comment y échapper à cette planification sociale.

Par conséquent, tout comme l'enseigne la clinique de la mélancolie - où le psychotique tend à se repousser de plus en plus vers les marges, au point de s'éclipser du monde - dans un tel climat, il y a

---

<sup>312</sup>Bollas C., *L'età dello smarrimento. Senso e malinconia*, op. cit., p. 102

<sup>313</sup>*Idem*, p. 115

<sup>314</sup>*Idem*, p. 141

<sup>315</sup>*Idem*, p. 213

un retrait de la libido par les sujets, qui tendent à se fermer, à décliner les liens sociaux, à être attirés par le sécuritarisme. Selon de nombreux spécialistes, cette situation est sans précédent. En effet, si dans l'analyse de Freud le mélancolique fait l'expérience de l'impossibilité de faire le deuil de la perte de l'objet narcissiquement important pour lui, dans le scénario hypermoderne une mutation se serait produite : l'objet s'avère être toujours présent et l'expérience de l'absence est impossible.

La transformation serait mieux comprise si l'on tenait compte de la crise de refoulement, mécanisme pivot de la névrose. À l'époque où ce dernier est conceptualisé par Freud, c'est le père en tant que représentant de la loi qui régule le désir et établit le conflit entre les deux, comme le montre la logique œdipienne. Le refoulement, donc, signale l'existence de la dialectique - parce que ce qui est refoulé, la représentation ou l'affection, revient de façon énigmatique dans le rêve, dans le lapsus, dans les actes manqués ou comme symptôme - ce qui serait de plus en plus rare dans la clinique hypermoderne, parce que ce qui prévaudrait dans celle-ci serait le clivage, qui rend irréalisables les passages d'une partie de la personnalité à l'autre, les contenus psychiques clivés.

Dans le cas du refoulement, en somme, l'inconscient effectue un travail de traduction qui métaphorise et sublime, tandis que dans le cas du clivage « l'inconscient se configure comme une poussée, une pulsion acéphale, un excès de jouissance, une anarchie incandescente et déstabilisante du Ça »<sup>316</sup>.

Ce mécanisme de défense s'explique mieux si nous prenons comme référence la structure de la psychose, puisque dans celle-ci, au lieu du refoulement, nous trouvons la forclusion, qui ne jette pas une affection ou une représentation dans l'inconscient mais rejette ce qui permet l'articulation normalisée de l'ordre symbolique, ne permettant pas au sujet d'avoir une stabilité, car ce qui ne peut être symbolisé réapparaît violemment. Si cela se produit, c'est parce que le psychotique n'a pas la possibilité d'élaborer l'absence, ou plutôt le deuil, de la Chose - ou plutôt du corps maternel - souhaitant continuellement « retourner dans le ventre maternel, rétablir le rapport fusionnel avec la mère »<sup>317</sup>. La forclusion ne mène pas le deuil à son terme et c'est pour cela que le sujet psychotique est envahi par la pulsion de mort, puisqu'il ne peut pas renoncer à la jouissance avec la Chose maternelle, il ne peut pas abandonner l'objet pour investir dans autre chose.

Si dans l'expérience du deuil, le premier plan est l'activité difficile de symboliser la perte réelle de l'objet (*la perte est réelle alors que le travail de deuil est symbolique*), dans la forclusion, nous avons une perte interne du symbolique et un retour erratique du réel forclos (*la perte est symbolique alors que la forclusion implique*

---

<sup>316</sup>Recalcati M., *Le nuove melanconie. Destini del desiderio nel tempo ipermoderno*, Raffaello Cortina, Milano, 2019, p. 4

<sup>317</sup>Palombi F., *Jacques Lacan*, Carocci, Roma, 2019, p. 204

*un retour réel*). Alors que dans le deuil le sujet est confronté à l'absence de l'objet - à sa privation réelle -, dans la psychose il ne veut rien savoir de cette perte car il la rejette comme impossible à digérer symboliquement.<sup>318</sup>

Cependant, il ne faut pas confondre le niveau sociologique - où le sujet vit la perte d'un objet narcissiquement important pour lui - avec le niveau structurel, qui prive chacun de la Chose, de sa jouissance pour pouvoir désirer et jouir d'autres objets socialement acceptés. Si le premier renvoie à la contingence de la vie quotidienne, le second concerne l'opération symbolique qui est au fondement de la civilisation, de la culture, du langage, de l'animal humain : le sujet ne jouit pas du corps maternel pour désirer d'autres corps. Par conséquent, l'activité du symbolique rend la Chose absente, mais lorsque sa négativisation est exclue « lorsque la frustration de l'absence est niée et que la présence de l'objet ne se laisse pas annihiler par le symbole, nous sommes face à une résistance de type mélancolique au deuil structurel imposé par l'action du langage »<sup>319</sup>.

L'hyper-modernité serait donc un temps où le passage de la présence à l'absence, c'est-à-dire au développement du symbolique et de la pensée, serait rendu, sinon impossible, du moins compliqué, difficile. C'est un temps où l'on entretient la conviction que l'objet social ne s'obtient pas après avoir renoncé à la Chose, mais sert au contraire à nier son absence. C'est un temps mélancolique car l'objet s'affirme sur le sujet, il nie ce qui le constitue - la perte de la Chose - et cela ne peut être autre chose, pour de nombreux chercheurs, que le symptôme d'un affaiblissement de l'ordre symbolique, de l'évaporation du père.

Ce contexte impliquerait une oscillation qui va d'une clinique dite du vide à une clinique dite sécuritaire. La première a pour fondement socio-politique une psychologie des foules marquée par le narcissisme, par la jouissance incessante, par une pulsion sans limites, la seconde, en revanche, est élevée précisément sur un talus, une barrière, qui devient un objet pulsionnel. Dans la première oscillation, des symptômes tels que l'hyperactivité, la compulsion et la toxicomanie sont exaltés, tandis que le second mouvement a pour noyau clinique l'isolement, la séparation et la barricade, comme le démontre magistralement l'*hikikomori*. La logique fondamentale de cette fluctuation est l'importance de la pulsion de mort « tandis que dans la clinique du vide son incidence se révèle dans l'ordre de la déréglementation anarchique de la pulsion, dans la seconde elle engendre plutôt des phénomènes de solidification tels que l'autoconservation et la fermeture »<sup>320</sup>. La clinique nipponne met donc l'accent sur le deuxième mouvement, parce qu'il indique un malaise ressenti non seulement par les adolescents mais aussi par les subjectivités - il faut se rappeler combien de quadragénaires ont emmuré leur corps - qui respirent les modèles culturels de l'hyper-modernité.

---

<sup>318</sup>Recalcati M., *Le nuove melanconie. Destini del desiderio nel tempo ipermoderno*, op. cit., p. 10

<sup>319</sup>*Idem*, p. 25

<sup>320</sup>*Idem*, p. 46

Ces derniers, en raison du rôle qu'ils donnent à l'objet, n'ont pas la possibilité de faire la transition entre l'enfance et la vie adulte, car le deuil du premier âge est affecté. La séparation de la Chose-mère est entravée, la jouissance de cette dernière est toujours présente, tout comme la volonté de rester enfant reste présente, disposition explicitée par l'*hikikomori*, qui est amené à « se réinfecter dans sa chambre-utéro »<sup>321</sup>. Il est clair combien le phénomène qui arrive d'Extrême-Orient indique de façon impeccable la psychotisation du monde, la forclusion de ce qui donne la stabilité à l'ordre symbolique, c'est-à-dire la décadence de cette fonction paternelle dite Nom-du-Père : en arrêtant ce mécanisme le sujet reste incestueusement attaché à la Chose, il n'est pas castré. En d'autres termes, il n'y a pas de sevrage, de sorte que le sujet « ne tolère pas la séparation d'avec la mère et en même temps ne veut pas être dévoré par elle, il procède donc à ce détachement ambigu qui consiste à l'éloigner en la fermant de la chambre et, en même temps, à la représenter en habitant un espace utérisé »<sup>322</sup>. La relation avec les autres devient alors quelque chose de formidable, précisément parce que le fait de traiter avec eux, avec des êtres humains, implique de ne pas pouvoir tout avoir, d'avoir des limites, de suivre des coutumes sociales. Le contraire, en somme, de ce que professerait le discours capitaliste, qui incite au contraire à jouir le plus possible, fomentant des idéaux qui incitent le sujet à ne manquer de rien, à être toujours attaché aux objets, suscitant des symptômes symbiotiques, comme un psychotique avec la Chose-mère. Ce n'est pas une coïncidence si de nombreux chercheurs, pour ne pas dire trop, considèrent l'hyper-modernité comme l'époque du *plus-maternel*, où « l'excès de soins "affectueux" de la mère [entraîne] une invasion démesurée de la vie de l'enfant »<sup>323</sup>.

---

<sup>321</sup>Pigozzi L., *Adolescenza zero. Hikikomori, cutters, ADHD e la crescita negata*, Nottetempo, Milano, 2019, p. 24

<sup>322</sup>*Idem*, pp. 38-39

<sup>323</sup>*Idem*, p. 45

## LA STRUCTURE DE LA SUBJECTIVITÉ

### L'enseignement freudien

L'hyper-modernité semble être l'ère où disparaissent les limites, les contraintes, les régularisations auxquelles sont soumises les subjectivités. Le symbolique comme boussole se désagrège, créant une désorientation de masse. Les cliniciens se trouveraient de moins en moins confrontés aux conflits psychiques ou aux sentiments de culpabilité, alors qu'ils seraient confrontés dans leurs études à une souffrance représentée par l'insuffisance, les déficits, les vides. Cela est dû au fait que l'Autre - entendu génériquement comme la famille, l'État, l'idéologie, la loi - est absent ou rejeté.

Dans leur diversité, de nombreux psychanalystes, psychothérapeutes et intellectuels semblent s'accorder sur ce point : la castration a disparu, le grand récit s'est décomposé. Si cela n'est pas surprenant, c'est-à-dire concevable, d'un point de vue évolutionniste, une question se pose lorsqu'on analyse les phénomènes sociaux dans une perspective structuraliste. En effet, comment une détérioration de la structure peut-elle être possible ? Un aperçu de l'héritage freudien et lacanien est nécessaire pour résoudre cette question.

L'esprit de l'époque dans laquelle Freud s'est formé est marqué par une culture psychiatrique et neurologique visant à identifier un organe souffrant, ou conçu comme dysfonctionnant, l'objet d'investigation pour réussir à déchiffrer, chez les patients, les symptômes, étant donné que ces derniers sont considérés comme un pont entre la cause - organique - et l'effet - la pathologie - qui en dérive. Ce postulat conduit les professionnels à dresser un catalogue de symptômes, qui constituent un syndrome, en essayant d'en déduire un ordre de souffrance psychique. Ce travail s'effectue au sein d'institutions, comme les hôpitaux psychiatriques, qui, en tant que telles, régulent les positions et les rôles, plaçant le médecin d'un côté et le patient de l'autre, réduit à un objet, c'est-à-dire à son corps. Entre le psychiatre et le fou, il y a donc un mur érigé par la technique et le savoir, des outils qui se situent entièrement du côté de la blouse blanche.

L'un des grands mérites de Freud est non seulement de se démarquer de ce mode de fonctionnement, mais aussi de renverser la situation. Si la science psychiatrique, par le biais du regard, vise à l'objectivité, à l'impartialité, à l'objectivité, examinant le malade sans le reconnaître comme un sujet mais, au contraire, comme un objet parmi d'autres objets, avec Freud « l'activité de la parole, du contact, du regard pour l'écoute, modifie le rapport à la maladie en remplaçant l'évidence du symptôme par la question du patient. Le médecin qui est prêt à écouter se rend passif vis-à-vis du patient qui parle, il se laisse envahir par son discours »<sup>324</sup>.

---

<sup>324</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, Mondadori, Milano, 1990, p. 5

La scène symbolique, celle qui est rappelé comme un tournant décisif pour le maître viennois, est reproduite pendant le traitement de la veuve de 41 ans, Fanny Moser, entrée dans l'histoire sous le nom d'Emmy von N., qui souffrait de phobies à la vue des animaux. Pendant le traitement, irritée par les questions que lui posait son thérapeute, elle le réprimandait « en répétant plusieurs fois la formule de protection (“Taisez-vous ! Ne parlez pas ! Ne me touchez pas !”) »<sup>325</sup>.

L'épisode exprime bien le passage qui a lieu, le nouveau chemin qui se dessine. Le regard froid et détaché du médecin fait place à l'écoute, transformant radicalement le statut du symptôme, qui n'est plus le signe d'un dysfonctionnement, mais tout autrement, une parole qu'il faut accueillir. Ce n'est qu'ainsi qu'il pourra se montrer tel qu'il est, à savoir une énigme à décoder. Cette intervention n'est pas seulement réalisée par le médecin, en tant que détenteur d'un savoir et d'un savoir-faire conduisant à la vérité. Au contraire, la vérité est possédée par l'affligé et c'est avec lui qu'il faut trouver les chemins à parcourir, à travers un travail de déconstruction et de construction. Une fois cette voie empruntée, il est possible d'entrevoir l'inconscient, car il est à la fois une expérience présentée par le patient et une nécessité logique pour la clinique. Soyons clairs : Freud n'en est pas le découvreur, car l'inconscient en tant que concept circulait déjà depuis des siècles, mais il était toujours indiqué comme quelque chose d'obscur, d'irrationnel, de passionnel, d'opposé à la raison. Une fois de plus, le savant viennois se distancie de ce qui était professé à son époque et illustre comment, loin d'être quelque chose de déraisonnable, d'animal, d'instinctif, l'inconscient a une raison, sa propre raison.

En prendre conscience, c'est accepter de porter un coup, de blesser - pour la énième fois - le narcissisme de l'homme. Si la première blessure a été infligée par Copernic, qui a décentralisé la Terre avec son modèle héliocentrique, privant l'humanité d'une place privilégiée sur la carte de l'univers, la seconde a été infligée par Darwin, qui a arraché à l'homme son image divine, sa descendance du céleste, le désignant au règne animal. La troisième est venue avec la naissance de la psychanalyse, qui a sapé les fondements de la pensée cartésienne, à savoir l'idée d'un *ego* unitaire. Descartes, en effet, reconnaît que la réalité n'est pas telle qu'elle apparaît, il la remet toujours en question, mais ce dont il ne se méfie pas, c'est de sa propre conscience, car elle apparaîtrait telle qu'elle est, c'est-à-dire claire. Eh bien, le père de la psychanalyse « met en crise la dernière présomption de l'homme, l'illusion résiduelle, celle d'une seigneurie de son intériorité, démontrant que le Moi n'est pas maître même dans sa propre maison. Au contraire, le Moi se trompe constamment en croyant que le *psychique* est identique au *conscient* »<sup>326</sup>.

Les afflictions narcissiques sont difficiles à accepter et, tout comme les deux premières blessures, la nouvelle discipline a fait et continue de faire scandale. Cette dernière est toutefois beaucoup plus

---

<sup>325</sup>Freud, S., *Casi clinici*, in, OSF 1, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 220

<sup>326</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, op. cit., p. 10

difficile à digérer. L'inconscient, en effet, non seulement fait perdre la vision d'un sujet qui a une pensée transparente pour lui-même, mais, comme si cela ne suffisait pas, elle s'avère être de nature sexuelle. Là encore, le trouble ne vient pas du fait qu'il parle de la sexualité, car on en parlait déjà beaucoup. L'inquiétude vient du fait de devoir admettre que la sexualité de l'animal parlant est différente. Si pour l'animal non humain la sexualité coïnciderait avec la reproduction de l'espèce, dans le cas des sujets, parce qu'ils sont dotés de l'inconscient, celui-ci apparaît présent dans pratiquement toutes les activités. Autrement dit, la sexualité était étudiée d'un point de vue strictement biologique et commençait avec la puberté pour converger avec le processus de reproduction. Toute pratique sexuelle qui ne coïncidait pas avec cette finalité était stigmatisée comme anormale. Le mérite de Freud, comme une croix qu'il continue à porter, est d'avoir arraché l'inconscient à sa représentation irrationnelle et, avec cette étape, de démontrer que la sexualité humaine est également présente, dès la petite enfance, dans les pensées, les paroles, les fantaisies, les rêves et, par conséquent, dans les psychopathologies. Le corps parle, comme le montre théâtralement la logique des symptômes hystériques, et si la parole peut guérir, c'est précisément parce que les deux partagent le même terrain sexuel. Il n'y a donc pas de renouvellement de la dichotomie nature-culture, où la sexualité serait positionnée d'un côté et les activités intellectuelles de l'autre. La particularité de l'humanité est qu'elle est inscrite dans le langage. Ainsi, les pratiques discursives sont d'une part intrinsèquement façonnée par la sexualité, tandis que d'autre part elles la modifient, la canalisent. Les discours désignent donc un ensemble d'énoncés qui, bien que différents les uns des autres, respectent des règles de fonctionnement communes. Ces derniers, loin d'être de simples pratiques linguistiques ou formelles sans effet sur la réalité, génèrent « un certain nombre de partages historiquement déterminés [...] : l'"ordre du discours" propre à une période particulière possède donc une fonction normative et réglée et met en œuvre des mécanismes d'organisation du réel à travers la production de savoirs, de stratégies et de pratiques »<sup>327</sup>. Foucault décrit magistralement la manière dont la sexualité est socialement et culturellement régulée, en désignant deux types de savoirs construits sur elle : l'*ars erotica* et la *scientia sexualis*. La première, caractéristique de civilisations telles que la Chine, le Japon, l'Inde, Rome et les cultures arabo-musulmanes, permet le développement d'arts érotiques dont la tâche est d'intensifier le plaisir à travers une initiation à la sexualité et l'enseignement d'un maître ; la seconde, propre aux civilisations européennes, se concentre principalement sur les pratiques normatives et législatives. Dans ce cas, le but n'est pas d'augmenter une quelconque satisfaction mais de découvrir la vérité du sexe, d'établir ce qui est normal et ce qui est pathologique.

---

<sup>327</sup>Revel J., *Dictionnaire Foucault*, ellipses, Paris, 2008, p. 39

Dans les arts érotiques, la vérité est saisie par le plaisir lui-même, qui n'est pas placé par rapport à une loi, qui sanctionnerait l'interdit et le licite.

Mieux encore, cette connaissance doit être réservée plus tard dans la pratique sexuelle elle-même, afin d'agir sur elle comme de l'enfer et d'en amplifier les effets. Ainsi se constitue un savoir qui doit être secret, non pas en raison d'un soupçon d'infamie qui caractériserait son objet, mais en raison de la nécessité de le garder dans le plus grand secret, car, selon la tradition, il perdrait son efficacité et sa vertu s'il était divulgué. [La civilisation occidentale depuis le Moyen Âge] est probablement la seule à pratiquer la *scientia sexualis*. Ou plutôt, d'avoir développé au fil des siècles, pour dire la vérité sur le sexe, des procédures visant essentiellement une forme de savoir-pouvoir rigoureusement opposée à l'art des initiations et au secret magistral : la confession<sup>328</sup>.

À travers cette pratique, la confession, la sexualité tend à se psychologiser de plus en plus, car si pendant longtemps l'individu s'est toujours authentifié en se référant à ses attaches - la région d'origine, le village, la parenté - « par la suite il s'est authentifié à travers le discours de vérité qu'il était capable ou obligé à faire sur lui-même. La confession de la vérité était inscrite dans les procédures d'individualisation par le pouvoir »<sup>329</sup>. Le rite s'affirme à tel point qu'il devient une pratique qui dépasse la sphère ecclésiastique, pénétrant dans d'autres institutions, telles que les asiles, les écoles et celles juridiques. Celui qui occupe la position de pouvoir examine, interroge pour extraire de l'interpellé une connaissance à partir de laquelle il pourra construire son autorité.

Mais de tels ordres de discours, bien qu'ils s'établissent à partir de la sexualité, ont une organisation qui la supprime, ou plutôt qui fait taire, en vain, le sexe, compris non pas comme un instinct - avec lequel décréter des comportements normaux et pathologiques - mais comme inconscient et, comme tel, réfractaire à toute norme. D'autre part, plus qu'instinctif, l'animal humain est pulsionnel, comme nous l'enseigne l'hystérie, qui ne se laisse pas saisir par le discours scientifique, compris positivement. Elle met en scène le sexe, son irréductibilité à la normalisation, elle parle au corps et ses symptômes peuvent imiter n'importe quelle forme de maladie, ce qui ne manque pas de provoquer l'embarras des érudits.

Toute civilisation se fonde donc en donnant un ordre propre à la sexualité. Ainsi, par exemple, avec la constitution de l'État moderne en Europe au XVIIe siècle, la famille se retrouve parmi les institutions les plus importantes pour la protection d'un certain mode de reproduction du social, initiant les sujets à une systématisation de la sexualité. Avec cette politique, « la chambre des parents devient alors le lieu de représentation de la sexualité ; non seulement cela, mais elle acquiert

---

<sup>328</sup>Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, 2013, p. 53

<sup>329</sup>*Idem*, p. 54

également la fonction d'une cour de justice en ce qu'elle marque comme illégitime toute sexualité hors de son périmètre. La sexualité non productive, stérile est condamnée comme anormale »<sup>330</sup>."

La capacité du médecin viennois de changer le regard sur la clinique est également due à Josef Breuer, qu'il a rencontré au laboratoire de Brücke. Il a en effet parlé à Freud, alors étudiant, de la thérapie qu'il utilisait avec une de ses patientes, Bertha Pappenheim, connue avec le nom d'Anna O, allumant l'étincelle qui a donné naissance à la pensée psychanalytique.

Anna se présente comme une jeune fille instruite qui s'est longtemps occupée de son père gravement malade, puis décédé. Après l'événement, elle est frappée par un malaise qui lui cause divers symptômes, comme une paralysie et un engourdissement du côté droit, une toux nerveuse aiguë, une déficience visuelle, une hydrophobie et une incapacité à comprendre sa langue maternelle. Au cours des entretiens thérapeutiques, il arrive qu'Anna voit ses symptômes disparaître lorsqu'elle relate en détail les souvenirs liés à leur apparition, lorsqu'elle revit les émotions qu'elle ressentait alors. Prenant note de ces événements, Breuer se rend tous les soirs au domicile de la patiente, afin que, sous hypnose, elle relate ses expériences et ses fantasmes, élaborant ainsi la méthode cathartique. Ce dernier, en effet, en montrant que chaque symptôme a sa propre histoire, « permet au sujet de se remémorer, voire de revivre, les événements traumatiques auxquels ces affections sont liées et de les abrégier. [Cela est possible parce que les affects qui n'ont pas réussi à trouver le chemin de la décharge restent "bloqués", exerçant ainsi une action pathogène »<sup>331</sup>. Ce fut elle, Anna O., à baptiser ce mode de guérison *talking cure* et à faire constater à Breuer comment les « troubles les plus divers de la vue et de l'ouïe, les névralgies, la toux, les tremblements et autres, et enfin aussi les troubles linguistiques, étaient "évacués par les mots" »<sup>332</sup>.

L'effet cathartique produit cependant une affectivité intense, qui affecte le lien entre le médecin et le patient et pousse Breuer à abandonner la thérapie. Il refuse d'accepter la nature des symptômes, c'est-à-dire la sexualité, car elle n'est pas compatible avec l'image du médecin, avec la figure que la culture lui demande d'être, c'est-à-dire un individu émotionnellement détaché, neutre par rapport à la thérapie. Contrairement à son collègue, Freud saisit dans ce phénomène un jalon important du traitement, commençant à conceptualiser la translation, aujourd'hui connue sous le terme transfert, qui permet au névrosé d'abandonner ses défenses, défenses érigées autour du traumatisme afin qu'il reste isolé. Une fois ces défenses surmontées, « avec la chute des digues, l'affectivité précédemment enkystée revient en circulation enrichissant toute la vie psychique, jusqu'à ce que le sujet retrouve son efficacité perdue. De cette façon, le symptôme a atteint son but premier : communiquer, de manière symbolique,

---

<sup>330</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, op. cit., p. 13

<sup>331</sup>Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 73

<sup>332</sup>Freud. S., *Casi clinici*, op. cit., pp. 201 - 202

une impossibilité d'expression »<sup>333</sup>. La reconnaissance de ce fait met cependant fin à l'amitié entre les deux médecins, car si Freud reconnaît dans l'étiologie hystérique la primauté de la sexualité, celle-ci continue d'être rejetée par Breuer.

Le père de la psychanalyse ne continue pas le voyage seul, une autre figure l'accompagne dans la formation de la nouvelle discipline, l'otorhinolaryngologiste Fliess. Avec l'ouverture d'un nouveau chapitre pour Freud, il renonce à la technique de l'hypnose, qui est encore la fille d'une mentalité qui place le médecin à un niveau supérieur à celui du patient, traité comme un objet à manipuler. Au contraire, l'écoute commence à être pertinente, ce qui permet de conclure, dans un premier temps, que les hystériques ont subi, durant leur enfance, un épisode de nature sexuelle souvent causé par une séduction paternelle. Cette dernière ayant été subie dans une époque précoce par le sujet, il ne développe pas immédiatement la pathologie car il n'est pas en mesure de se la représenter psychiquement. Cette incapacité n'empêche pas l'événement de rester et, au contraire, il reste coincé comme s'il s'agissait d'un corps étranger, qui sera nuisible plus tard, c'est-à-dire lorsqu'il sera investi sexuellement, comme par exemple à l'adolescence, lorsqu'une expérience est associée à celle passée. La corrélation, totalement accidentelle, « remet en circulation les énergies du traumatisme qui ne deviennent pathologiques qu'ensuite. Ce schéma de causalité, marqué par les deux temps de la sexualité, fonctionne, d'une certaine manière, de façon antithétique au schéma linéaire car c'est l'effet qui produit la cause et non l'inverse »<sup>334</sup>.

En acceptant les paroles de ses patients, en prêtant attention à ce qu'ils ont à dire, des scènes de séduction sont présentées, qui font que Freud élabore la théorie de la séduction, théorie qu'il maintiendra pendant peu d'années. Néanmoins, ce qui l'intéresse n'est pas d'établir un lien entre une séduction survenue dans la réalité et la formation des symptômes, mais plutôt de détecter et d'étudier le mécanisme de refoulement. À cette fin, il a développé le temps logique de ce processus, qui se déroule en deux étapes :

dans une première phase, la personne n'est pas en mesure de ressentir un trouble sexuel, n'ayant pas encore atteint la maturité sexuelle suffisante pour que la scène ne soit pas refoulée; dans une seconde phase, que Freud place après la puberté, un nouvel événement peut réveiller l'ancien souvenir, provoquant alors un impact traumatique beaucoup plus important que l'accident initial, en raison de la pleine maturité sexuelle atteinte; c'est alors que le souvenir subit le refoulement en "après coup", notion qui prendra une place centrale en psychanalyse<sup>335</sup>.

---

<sup>333</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, op. cit., p. 33 - 34

<sup>334</sup>*Idem*, p. 37

<sup>335</sup>Quinodoz J.-M., *Leggere Freud. Scoperta cronologica dell'opera di Freud*, Borla, Roma, 2012, p. 34

Cependant, il devient de plus en plus douteux et peu convaincant d'affirmer qu'une telle quantité d'hystériques ont subi une telle cruauté. Ce qui est raconté par ses patients dans son cabinet reste cependant un élément qui ne peut être dévalorisé ou éliminé. Après tout, il doit y avoir une raison pour laquelle pratiquement tous les cas traités exposent ces événements. Il ne restait plus qu'un pas à faire, et c'est celui que Freud a franchi, comme on le constate dans la fameuse lettre qu'il envoie à son ami Fliess : « Je ne crois plus à mes *neurotica*. [J'ai] la claire conviction qu'il n'existe pas de "fait de réalité" dans l'inconscient, de sorte qu'il est impossible de distinguer la vérité de la fiction investie d'affection »<sup>336</sup>. En d'autres termes, plutôt que de rechercher une expérience qui s'est historiquement déroulée dans la réalité, ce qui peut être ou non le cas, l'importance se porte sur les fantaisies sexuelles de séduction, qui prend le dessus sur les figures parentales. Il est clair que la réalité psychique est au moins aussi importante que la réalité extérieure, naïvement définie comme objective. Le statut de la vérité change complètement, car à partir de ce moment, c'est ce que le sujet a vécu, ce qu'il a ressenti, consciemment ou inconsciemment, qui compte. En d'autres termes, c'est la vérité du sujet qui est pertinente dans l'analyse. Ainsi, le petit de l'homme, contrairement à l'image qu'en donne le sens commun et la plupart des médecins, à savoir une créature innocente, on découvre dès le départ, avant même sa naissance biologique, qu'il est pris dans des intrigues familiales, dans des liens affectifs d'amour et de haine, qui font partie du matériau essentiel sur lequel il va travailler avec sa fantaisie. C'est donc avec l'abandon de l'hypnose que commence la thérapie psychanalytique et, pour délimiter son champ, qui se présente comme un savoir différent et particulier, il devient nécessaire de se confronter à d'autres savoirs, en premier lieu la psychiatrie et la neurologie. C'est pourquoi Freud présente initialement une grande différence dans le cadre diagnostique, différence qui s'estompera progressivement, à savoir celle entre les névroses actuelles et les psychonévroses. Ces derniers relèvent excellentement du domaine de la psychothérapie analytique car ils dérivent d'un conflit psychique, alors que les premiers auraient une origine de type organique. Un exemple classique, qui clarifie la distinction instable, est donné par la structure hystérique et la névrose d'angoisse. Dans ce premier modèle clinique, l'hystérie souffre d'un conflit psychique causé par une dissociation qui se produit lorsque le sujet est confronté à des représentations insupportables qui touchent des affections douloureuses qu'il préférerait oublier. Ainsi, comme le Moi ne réussit pas dans cette entreprise, l'affection réapparaît de façon pathogène, souvent dans un symptôme de conversion, c'est-à-dire somatique. Dans le cas, par contre, de la névrose d'angoisse, il s'agirait d'une accumulation excessive d'excitation qui, ne pouvant se lier à des représentations psychiques, reste corporelle et ce n'est que par ce biais qu'elle peut s'exprimer, c'est-à-dire par des vertiges, des tremblements, des frissons et ainsi de suite.

---

<sup>336</sup>Freud S., *Lettere a Wilhelm Fliess*, Bollati Boringhieri, Torino, 1986, pp. 297 - 298

Cependant, il n'en faut pas beaucoup pour remarquer que dans la clinique, la névrose actuelle et la psychonévrose ont souvent tendance à se présenter ensemble. Face à cela, la pensée freudienne, du moins dans un premier temps, répond en formulant une théorie utilisant les sciences naturelles comme point de référence, comme en témoigne le *Projet d'une psychologie*, où l'on tente de créer une psychologie neurologique, qui ne fait pas long feu. Cet échec a obligé Freud à mettre en place une conception de l'appareil psychique indépendante de la neurophysiologie, sans pour autant tomber dans une sphère anti-scientifique. Au contraire, l'expérience de la psychanalyse l'a obligé à réévaluer et à redéfinir ce que signifie la science, en évitant qu'elle ne prenne un tour scientiste. En effet,

le principe qui préside à l'unité de la science fera constamment resurgir l'idéal d'un modèle interprétatif global qui tienne compte, à la fois, du psychique et de l'organique. [...] En même temps que l'ambitieux *Projet*, Freud esquisse une conception générale des névroses capable de rendre compte de phénomènes importants apparus au cours de la thérapie : il s'agit de processus psychiques singuliers qu'il qualifiera de « défenses »<sup>337</sup>.

Le Moi réagit donc par des défenses lorsqu'il est confronté à des représentations dérangeantes, défenses qui ont pour tâche de soustraire aux représentations l'excitation qui leur est liée, leur force, afin que ces représentations inconfortables soient reléguées hors de la conscience. Cela permet de mieux comprendre le fonctionnement de certains symptômes. Quel sort attend ces excitants ? En ce qui concerne les structures névrotiques, dans l'hystérie, elle tend à se convertir et à se lier à un organe, tandis que dans la névrose obsessionnelle, elle est associée à d'autres représentations, qui remplacent celle qui a été refoulée, c'est-à-dire celle dont l'énergie a été enlevée.

Grâce à l'acquisition de ces connaissances, Freud a pu théoriser le fonctionnement du refoulement, ce qui bouleverse complètement la façon dont on concevait le sujet souffrant d'amnésie, car, s'il était vu comme passif - du fait qu'il subissait un état qui ne lui permettait pas de se souvenir - il est maintenant vu comme actif - en ce qu'il utilise lui-même son énergie pour bannir les souvenirs gênants. De plus, le mécanisme de défense ne se contente pas de les repousser mais, si nécessaire, les confond ou en crée de nouveaux.

Les symptômes, donc, loin d'être de simples dysfonctionnements, des déficits, sont, au contraire, des modes d'expression, des compromis produits d'une part par une force affirmative, le désir, et d'autre part par une force adverse, le refoulement. Comme un compromis entre les deux parties, le résultat est que le symptôme est une forme de satisfaction substitutive, certes une perte, mais une satisfaction quand même. Pour cette raison, la clinique est souvent témoin d'un refus de la part de l'analysant de poursuivre l'analyse lorsqu'il se trouve en mesure d'abandonner son symptôme. Comme s'il ne voulait

---

<sup>337</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, op. cit., p. 46

pas guérir, ce mal qui l'a amené à la thérapie, dont il pleure, est la même source dont il peut recevoir une certaine satisfaction. Lâcher le symptôme signifie voir cette satisfaction disparaître.

Mais alors, que faire ? Il est certain que si le patient abandonne l'analyse, ou déclare qu'il veut le faire, on ne le poursuit pas en lui donnant plus de confort. Cela reviendrait à le récompenser pour ses défenses, pour ses renoncements. Si l'élimination du symptôme comporte le risque d'éloigner la guérison, la souffrance qu'il inflige doit être maintenue, en évitant que le sujet obtienne de certains objets ce qu'il avait reçu de son symptôme. Il n'y a rien d'autoritaire et surtout il n'y a pas de contrainte. Comme le souligne Freud, il ne s'agit pas de placer la psychanalyse sur « une certaine conception philosophique et de l'imposer au patient afin d'ennoblir son esprit. [Il ne s'agirait] que d'un acte de violence, même si dissimulé par les plus nobles intentions »<sup>338</sup>.

Le travail analytique suit des chemins tout à fait différents, qui sont tracés par la conscience que le symptôme, dans la mesure où il est compromis, dans sa procuration de douleur permet aussi d'obtenir une satisfaction. Par conséquent, le sujet, confronté à la possibilité de perdre cet état, voit également disparaître sa forme de satisfaction. Face à cela, il peut tenter soit d'abandonner la thérapie, soit de se lier à d'autres objets, qui seraient des substituts du symptôme et de ses gratifications. Souvent, des demandes d'amour ou d'aide sont adressées à l'analyste - c'est-à-dire que la circonstance tant méprisée par Breuer, celle transférable – que l'analyste doit éviter d'approuver, car elles constitueraient un obstacle à la guérison. Mais le thérapeute ne peut pas non plus les éviter et faire comme si elles n'existaient pas. Il est évident qu'une telle condition n'existe pas et ne se développe pas seulement pendant la thérapie, à tel point que son existence peut aussi se retrouver dans la vie quotidienne, mais ce sont ces situations, celles du traitement, qui ont permis au père de la psychanalyse d'améliorer l'élaboration du concept de transfert, qui est présenté presque comme s'il s'agissait d'une pathologie provisoire - la névrose de transfert - dont le patient se libérera en poursuivant son analyse. Le phénomène « est donc qualifié de manière extrêmement contradictoire : d'une part, il se présente comme une forme de résistance au traitement, d'autre part, il est la condition nécessaire pour saisir, dans des situations contrôlées, de “laboratoire”, le conflit nucléaire infantile »<sup>339</sup>. C'est ce dernier, en effet, qui fait surface et fait revivre à l'analysant à la fois ce qui a été refoulé et ses désirs inconscients. Le psychanalyste ne se limite pas à écouter ce qui lui est dit mais, au contraire, pour qu'il entende ce que le patient n'imaginait pas pouvoir dire et penser, il lui faut interpréter, afin d'explicitier le sens latent de ce que ce dernier édicte ou communique. Mais cela ne doit en aucun cas être compris comme quelque chose de purement arbitraire ou de forcé - même si, bien sûr, cela peut être vécu de cette manière. Il s'agit donc d'un usage totalement différent de celui qui est fait au quotidien, par exemple

---

<sup>338</sup>Freud S., *Vie della terapia psicoanalitica*, in, OSF 9, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 25

<sup>339</sup>*Idem*, p. 49

lorsque quelqu'un se souvient d'un rêve et tente de lui donner une cohérence, ou lorsqu'un paranoïaque se laisse aller à attribuer un sens à tout, à chaque comportement des autres ou à chaque événement. Freud parle, en effet, de *deutung*, c'est-à-dire d'une explication, d'une clarification. L'interprétation psychanalytique est donc une « explication, par une investigation analytique, de la signification latente dans le discours et la conduite d'un sujet. L'interprétation éclaire les modes de conflit défensif et vise en dernière analyse le désir qui se formule dans toute production de l'inconscient »<sup>340</sup>.

Il ne s'agit pas tant de rechercher ce qui est objectivement arrivé au sujet ou ce qu'il fait objectivement, pour voir si ce qui est dit en séance est vrai ou contestable. Bien sûr, à ses débuts, la psychanalyse fonctionnait sur le modèle de l'archéologie et, par conséquent, son travail visait à des reconstructions. Il ne s'agit pas de rejeter complètement l'histoire et la biographie de l'analysant, Freud lui-même jusqu'à la fin garde vivant son intérêt pour cette pratique, mais l'accent doit simplement être mis sur autre chose, à savoir sur la construction. Comme le rappelle le maître viennois, le travail de l'analyste est centré sur la construction de ce qui a été oublié, à partir des traces disponibles. Cette opération est donc très proche de celle de l'archéologue, qui déterre les monuments détruits et les civilisations lointaines. En effet, les deux œuvres pourraient même être considérées comme identiques si ce n'était du fait que

l'analyste travaille dans de meilleures conditions, dispose d'un matériel auxiliaire plus important soit parce qu'il s'occupe de quelque chose qui est encore en vie et non d'un objet détruit, soit, peut-être pour une autre raison encore. [Il] travaille dans des conditions plus favorables parce qu'il dispose également d'un type de matériel qui n'a pas de contrepartie dans les fouilles archéologiques : tel est, par exemple, la répétition de réactions qui tirent origine d'époques lointaines et tout ce qui concerne ces répétitions se mettent en évidence par la translation<sup>341</sup>.

Pour que cela soit fait, il ne faut donc pas trop rechercher l'objectivité des faits, qui s'avère toujours illusoire, mais il faut viser la vérité du sujet, son inconscient et son désir. Si, en revanche, il les ignore, voire s'en cache, comment savoir si l'on est sur la bonne voie ? En fin de compte, l'interprétation peut ne pas être acceptée par l'analysant, ou bien l'analysant peut l'apprécier parce qu'elle lui apportera une clarification et, dans le premier cas, l'analyste aura la possibilité de contrer qu'il y a une résistance, alors que dans le second cas il sera simplement satisfait. Une telle situation est-elle vraiment possible ? Il est souhaitable que cela ne se produise jamais, ne serait-ce que parce que cela indiquerait une analyse indigne de ce nom. En effet, si un psychanalyste se comportait ainsi, il reproduirait une relation dans laquelle il y a d'une part le savoir, celui qui n'a pas tort, et d'autre part un sujet, qui doit

---

<sup>340</sup>Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, op. cit., p. 261

<sup>341</sup>Freud S., *Costruzioni nell'analisi*, in OSF 11, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 543

accepter et attendre l'arrivée de la vérité sur lui-même. Bref, la scène classique du psychiatre scrutant des sujets réduits à des objets. D'autre part, cela n'implique pas d'accepter naïvement chaque parole du patient. Le but est sans doute de faire ressortir la vérité de ce dernier, mais il faut aussi se rappeler qu'il est capable de duper lui-même. Une explication peut être niée afin de sauvegarder le travail de refoulement, mais néanmoins un consensus peut cacher un conflit avec l'analyste lui-même, qui contribue à maintenir la vérité latente.

Qu'est-ce qui permet alors de comprendre si une interprétation est juste ou non ? Certainement pas la disparition du symptôme - un objectif que visent de nombreuses psychothérapies -, ce sera au sujet lui-même de l'utiliser, en temps voulu, comme il le souhaite. Au lieu de se fier à l'approbation ou à la désapprobation, l'analyste s'intéresse aux confirmations indirectes, c'est-à-dire à la façon dont le patient réagit. Ce dernier bénéficie d'une intervention appropriée lorsque, par exemple, il fait des rêves, ramène de nouveaux souvenirs, fait de nouvelles associations, toutes choses hétérogènes, qui seront évaluées à la fois étape par étape et par rapport au résultat final. S'agissant d'une construction, il est possible de savoir si elle est adéquate soit en vérifiant que l'échafaudage ne s'effondre pas, soit en attendant que l'édifice soit terminé. En somme, c'est le succès de la construction - de l'organisation de ce que produit l'analysant - qui définit la vérité. Avec Freud, il y a donc une déconnexion « entre la vérité et la réalité, où la première occupe la place produite par l'analyse, un produit qui ne se réifie jamais dans une “chose” mais inhérent au processus analytique, appelé à dévoiler “les relations intimes entre le matériel du désaveu présent et celui du refoulement qui s'est produit dans le passé” »<sup>342</sup>.

Mais qu'implique cette vérité ? Qu'en faire quand elle sort, quand elle est formée ? Autrement dit, si le but d'une analyse n'est pas nécessairement de faire disparaître les symptômes, que vise-t-elle ? Après tout, il est impossible soit pour un psychotique soit pour une personne dite saine d'esprit de parvenir à une pacification totale des pulsions. Les instances psychiques sont structurellement conflictuelles et le Moi a beau essayer d'être le maître, de vouloir dominer, il sera toujours dans une position instable, car il dépend du rapport de force auquel il doit faire face. Alors quand est-ce qu'on sort du canapé ? Si l'on tient compte du fait que la porte de l'analyse reste toujours ouverte à toutes les éventualités, qu'elle ne jette jamais la clé, on peut soutenir que - bien que théoriquement elle n'ait jamais de fin, elle a potentiellement toujours un continuum - elle se termine lorsque l'analysant a la capacité de se tenir sur ses deux pieds pour se soutenir dans sa vérité. Elle ne se termine donc pas avec la disparition des symptômes, car ce sera au sujet lui-même de comprendre et de décider ce qu'il faut en faire, mais quand on a le courage de ne pas céder à son désir, quand la vie, dans son quotidien, s'oriente en fonction de ce dernier.

---

<sup>342</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, op. cit., p. 56

L'enseignement freudien montre comment ce qui est défini comme normal va de pair avec ce qui est identifié comme pathologique. Il suffit de regarder les comportements et les pensées ordinaires, les faits quotidiens, tels que les rêves, les lapsus, les actes manqués, les rituels accomplis en secret pour ne pas être pris pour des imbéciles ou des superstitieux, les phobies pour des objets consciemment considérés comme inoffensifs, etc. Toutes ces logiques sont définies comme pathologiques à partir du moment où elles commencent à invalider la vie, mais considérées comme normales en l'absence d'entraves. Dans l'insouciance et l'ennui de la routine, le spectre de la maladie rôde partout, s'infiltrant dans toutes « les activités humaines et leurs produits culturels et sociaux ; il n'y a plus de place pour les anathèmes du moralisme, dès lors qu'il est démontré que la naturalité, l'intégrité, la santé et l'innocence sont un mythe, le mythe de l'âge d'or qui s'applique à l'enfance de l'homme comme à celle de l'humanité »<sup>343</sup>.

En fin de compte, l'humanité met les mains devant les yeux pour ne pas regarder ses propres désirs, comme l'illustrent les interprétations des rêves. Ceux-ci, lorsqu'ils sont pris par le travail analytique, ramènent au sujet ce qu'il ignore de lui-même, à savoir ses désirs inconscients. Freud, également dans ce domaine, se démarque de la vulgate de son époque, qui conceptualise l'activité onirique comme une simple réduction de l'activité psychique qui impliquerait un relâchement des associations qui, à leur tour, créeraient les images du rêve. La situation n'est pas si différente dans le domaine des neurosciences, où même sans unanimité, l'hypothèse de l'activation-synthèse circule avec une certaine approbation. Cette hypothèse est basée sur l'observation que de nombreux circuits de tronc cérébraux sont actifs pendant la phase REM et que ces circuits prennent d'assaut le cortex cérébral avec des signaux nerveux.

En substance, l'hypothèse activation-synthèse affirme que les informations qui parviennent au cortex pendant le sommeil REM sont en grande partie aléatoires et que le rêve résultant représente l'effort du cortex pour donner un sens à ces signaux aléatoires. Vous pourriez comparer ce processus à ce qui se passe lorsque vous regardez les nuages et que vous y reconnaissez la forme de visages ou de figures : les nuages sont modélisés au hasard, mais votre cerveau essaie, dans la mesure du possible, de donner un sens à ce pattern aléatoire<sup>344</sup>.

Sans entrer dans les détails de la question sur la relation esprit-cerveau, sans s'interroger, donc, sur ce que peut bien signifier l'expression « le cerveau fait », et encore plus si c'est une partie du cerveau qui fait, en l'occurrence le cortex qui s'efforce, en évitant, sans entrer dans les détails, d'ouvrir une telle discussion, une question surgit spontanément, tant pour la première hypothèse, c'est-à-dire celle promue à l'époque de Freud, que pour la seconde, celle des neurosciences, à savoir : mais pourquoi

---

<sup>343</sup>*Idem*, p. 61

<sup>344</sup>Pinel J. P. J., Barnes S. J., *Psicobiologia*, Edra, Milano, 2018, p.364

ces mêmes images se formeraient-elles ? Pourquoi ces associations - première hypothèse - présentent-elles un scénario donné plutôt qu'un autre ? Comment se fait-il que - deuxième hypothèse - le cerveau assemble le pattern d'une certaine manière, lui donne précisément ce sens ?

Les interprétations de ce type ont tendance à n'accorder presque aucune importance au contenu du rêve, apparaissant comme le contraire de celles données dans l'Antiquité, où chaque rêve avait sa propre clé, sa propre signification. Néanmoins la pensée freudienne redonne de l'intérêt aux scènes de rêve, elle « met tout l'accent sur l'insertion individuelle du symbolisme dans la personne et, en ce sens, sa méthode se détache de celle des “clés des rêves” »<sup>345</sup>.

Le rêve n'est pas un phénomène qui sert à prédire l'avenir - une conception ancienne et, en partie, populaire - ni un phénomène insignifiant - une conception médicale. Le maître viennois permet de reconnaître dans le rêve une fabrication du rêveur et, par conséquent, il se présente comme une activité psychique qui est loin d'être fortuite et sans intérêt, mais organisée d'une manière différente de celle de l'éveil et avec ses propres lois. Sans doute, si l'on essaie de le comprendre, par exemple, en prenant son contenu isolément, il devient difficile d'en discerner le sens, obstacle qui peut être surmonté si, en revanche, on garde à l'esprit sa structure et si l'on fait un usage adéquat d'une des méthodes fondamentales de la psychanalyse, celle des associations libres. Ainsi, il faut distinguer le contenu manifeste, c'est-à-dire le rêve tel qu'il est raconté, se présentant souvent comme bizarre, plein de lacunes, d'oublis, de mensonges, et le contenu latent, où le sens se révèle grâce aux interprétations faites par le rêveur avec des associations libres. Les deux contenus « entretiennent des liens étroits grâce au sens secret qui les relie et que l'analyse parvient à révéler »<sup>346</sup>. Cela suggère qu'il existe un processus, connu sous le nom de travail du rêve, qui est un ensemble d'opérations visant à rendre non identifiable, à altérer le matériel du rêve. Ainsi, dans la composition du rêve, « le travail psychique se divise en deux opérations : la production des pensées du rêve, et leur transformation en contenu du rêve. Les pensées du rêve [...] appartiennent à la pensée qui n'est pas devenue consciente, de laquelle dérivent aussi, par une certaine transformation, les pensées conscientes »<sup>347</sup>. Tout cela ne doit pas laisser croire, comme cela arrive souvent non sans l'apport d'une certaine psychanalyse, qu'il existe un niveau supérieur à partir duquel il faut creuser et atteindre on ne sait quelles profondeurs de la psyché. Tout se passe à la même altitude, en effet, le contenu latent et le contenu manifeste sont présents ensemble « comme deux expositions du même contenu dans deux langues différentes, ou plutôt, le contenu manifeste nous apparaît comme une traduction des pensées du rêve dans un autre

---

<sup>345</sup>Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, op. cit., p. 261

<sup>346</sup>Quinodoz J.-M., *Leggere Freud. Scoperta cronologica dell'opera di Freud*, op. cit., p. 55

<sup>347</sup>Freud S., *L'interpretazione dei sogni*, in OSF 3, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, pp. 462 - 463

mode d'expression, dont nous devons apprendre à connaître les caractères et les règles syntaxiques, en comparant l'original et la traduction »<sup>348</sup>.

Mais, plus spécifiquement, comment le travail du rêve parvient-il à déguiser le désir du rêveur ? Elle fait appel à certains mécanismes, quatre pour être précis, pour atteindre ses objectifs :

condensation, qui regroupe en un seul élément plusieurs éléments appartenant à des chaînes associatives différentes, créant ainsi une seule représentation avec des significations différentes, compliquant la lecture de l'histoire manifeste ;

déplacement agit de manière à remplacer les pensées les plus importantes par des futilités, en décentralisant ce qui est pertinent. Il n'est pas rare qu'elle favorise la condensation car, passant d'une chaîne associative à une autre, elle donne lieu à des représentations aux points d'intersection. Par conséquent, le « déplacement et la condensation sont les deux auteurs, dont les activités sont principalement attribuables à la configuration du rêve »<sup>349</sup>;

figurabilité permet de transformer les pensées en images ;

élaboration secondaire permet de systématiser le contenu du rêve afin de lui donner une apparence cohérente et ordonnée. L'effet de cet effort est particulièrement visible lorsque le rêveur, maintenant éveillé, s'applique à raconter son rêve et, en voulant le rendre cohérent, le déforme davantage<sup>350</sup>.

Mais pourquoi une telle diligence à déformer les rêves ? Parce qu'il existe une instance, la censure, placée entre le conscient et l'inconscient, qui ne laisse passer que ce qui est considéré comme agréable, en bloquant tout le reste, qui constitue le refoulé. Ce dernier, cependant, dans certaines situations, comme le sommeil, voit la censure se relâcher et peut donc se révéler à la conscience, en l'occurrence sous la forme d'un rêve. Cependant, comme l'instance en question

n'est pas totalement supprimée, pas même dans le rêve, le refoulé devra subir des modifications pour ne pas se heurter à la censure, ce qui conduit à la formation de compromis. [...] D'autre part, puisque l'irruption de désirs inconscients non censurés peut réveiller le dormeur, il s'ensuit qu'un rêve réussi constitue aussi un accomplissement du désir de dormir. C'est pourquoi Freud observe que la fonction du rêve est aussi celle du gardien du sommeil.<sup>351</sup>

---

<sup>348</sup> *Idem*, p. 257

<sup>349</sup> *Idem*, p. 284

<sup>350</sup> Il faut spécifier, à ce point, que l'essence du rêve n'est pas le contenu latent, mais le travail du rêve : beaucoup de psychanalystes s'attendent de trouver les fondements du rêve « contenu latent et délaissent ainsi la différence existante entre les pensées latentes du rêve et le travail du rêve. Le rêve n'est autre qu'une forme particulière de nos pensées, rendu possible par les conditions de l'état du sommeil. C'est le travail du rêve qui produit cette forme et c'est la seule essentielle du rêve, l'explication de sa spécificité », *idem*, p. 463

<sup>351</sup> Quinodoz J.-M., *Leggere Freud. Scoperta cronologica dell'opera di Freud*, op. cit., pp. 56 - 57

Ce sont, en effet, les désirs sexuels refoulés issus de la sexualité infantile qui sont souvent à l'origine de la création des rêves et, pour cette raison, la formation de symboles joue un rôle fondamental car ils permettent d'échapper à la censure en recouvrant les représentations sexuelles, en masquant leur signification. Bien qu'il existe des symboles dits universels, rappelant les temps anciens ou la culture populaire, ils doivent être lus comme l'expression de significations culturellement partagées et doivent toujours être mis en relation avec des symboles individuels, c'est-à-dire avec la propre symbolique du rêveur, qui ne peut être comprise qu'en utilisant la méthode des associations libres. Mais, il ne faut pas s'y tromper, il ne s'agit pas de tout enfermer dans l'individu, de psychologiser le monde. Les travaux de Freud s'opposent à ce type de raisonnement et démontrent le contraire. En fait, le symbolisme du rêve se retrouve dans de nombreuses autres œuvres de la civilisation, comme les mythes, les rituels et les fables. L'analyse des rêves, prise dans la bonne direction, nous oriente vers un espace qui, bien qu'impliquant le sujet, ne se limite pas à lui mais le dépasse. La découverte de ces phénomènes est d'une importance extraordinaire car « la logique du rêve est la carte qui montre le chemin dans l'exploration de l'inconscient, le fil d'Ariane qui nous guide dans ses méandres. Le rêve n'est pas l'inconscient, que ce soit bien clair, mais il en est une des représentations les plus fidèles et les plus généralisées »<sup>352</sup>. C'est précisément en sachant explorer ses sentiers, et donc en disposant des bons moyens, d'une bonne carte, qu'il devient possible d'éclairer d'autres productions humaines, comme, par exemple, les actes manqués, qui « obéissent à un mécanisme psychique commun, analogue à celui qui détermine le rêve : ils sont l'expression manifeste d'un désir jusqu'alors refoulé dans l'inconscient, désir qui peut être redécouvert grâce aux associations libres »<sup>353</sup>. En conséquence, grâce à l'analyse des rêves, des actes manqués, ainsi que des devises et des symptômes, Freud se retrouve sur une route qui le mène aux premières expériences infantiles et à leur nature sexuelle.

### Le sujet freudien : la sexualité

En ce qui concerne la sexualité de l'adulte, qui vise normativement et illusoirement la seule reproduction de l'espèce, on peut observer qu'elle est déjà présente dans le monde infantile et orientée vers l'autoérotisme. Dès son plus jeune âge, le sujet dispose de son propre système sexuel, qui ne deviendra qu'avec la socialisation à certains modèles, stade après stade, uniforme à sa propre culture - refoulant ainsi partiellement les organisations antérieures - et atteindra ce que Freud a appelé le stade génital. En d'autres termes, il existe des processus dynamiques, des pulsions sexuelles qui «

---

<sup>352</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, op. cit., p. 62

<sup>353</sup>Quinodoz J.-M., *Leggere Freud. Scoperta cronologica dell'opera di Freud*, op. cit., p. 61

sont destinées à reculer devant les barrières de pudeur, de dégoût et de moralité que la société érige contre elles. La sexualité infantile est perçue comme le plus grand obstacle à l'éducation de l'enfant, à son entrée dans la société »<sup>354</sup>.

La vérité est que le parcours est loin d'être simple, il est plein de conflits, de revers et d'interruptions, autant de vicissitudes qui mettent en lumière une multiplicité d'aspects humains, classés comme pathologiques ou normaux. La reconnaissance de la sexualité infantile permet en effet de contrer une certaine vulgate, tant populaire que scientifique, qui verrait, par exemple, l'homosexualité ou les perversions en général comme une sorte de prédisposition génétique, voire pire, une dégénérescence de l'individu en question.

En chaussant les bonnes lunettes, on peut examiner la question différemment, en commençant par retracer la manière dont s'est déroulé le développement psychosexuel. En se penchant sur l'enfance, il devient possible de faire une distinction entre les perversions, grâce à des concepts fondamentaux pour la psychanalyse, à savoir la pulsion et l'objet. Avec la première, on désigne « la représentation psychique d'une source de stimulus en flux continu, endosomatique, par opposition au "stimulus", qui est produit par des excitations isolées provenant de l'extérieur. La pulsion est donc l'un des concepts qui se situe à la frontière entre le psychique et le corporel »<sup>355</sup>. Elle a une énergie - la libido - sa source - une partie du corps - un but - qui équivaut toujours à la satisfaction - et un objet - grâce auquel elle atteint son but - qui peut toujours varier<sup>356</sup>. L'objet est donc « ce en quoi et avec quoi elle [la pulsion] cherche à atteindre son but, c'est-à-dire une certaine forme de satisfaction. Il peut s'agir d'une personne ou d'un objet partiel, un objet réel ou un objet fantasmatique »<sup>357</sup>. Cette clarification permet de différencier une déviation de l'objet sexuel, c'est-à-dire de ce qui attire, d'une déviation du but sexuel, c'est-à-dire du type d'action vers lequel la pulsion pousse.

Par rapport au premier mode de déviation, la question se pose de savoir comment il est possible que certains sujets choisissent un objet différent de la norme. En d'autres termes, pourquoi certaines personnes établissent-elles une relation avec un objet homosexuel et d'autres avec un objet hétérosexuel ? Freud résout la question en soutenant l'existence d'une disposition à la bisexualité, c'est-à-dire la présence des deux composantes masculine et féminine, et lorsque l'une des deux l'emporte sur l'autre, on tendra vers un objet hétérosexuel plutôt qu'homosexuel, ou vice versa.

Dans la deuxième déviation, le père de la psychanalyse montre comment la pulsion sexuelle se décompose en plusieurs pulsions partielles. Celles-ci prennent leur source dans les zones dites érogènes - qui sont le siège de l'excitation - et lorsqu'une pulsion partielle s'impose aux autres, elle

---

<sup>354</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, op. cit., p. 71

<sup>355</sup>Freud S., *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in OSF 4, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 479

<sup>356</sup>Freud S., *Pulsioni e loro destini*, in OSF 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, pp. 18 - 19

<sup>357</sup>Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, op. cit., p. 393

conduit à la naissance de la perversion. En effet, d'un point de vue évolutif, les différentes pulsions partielles, en raison du processus de normalisation, tendent à se soumettre à une primauté du génital, de sorte que la sexualité converge vers la reproduction. Lorsque cela ne se produit pas, on peut alors trouver des formes de perversion dans lesquelles la satisfaction sexuelle se fait en se concentrant sur certaines parties du corps, ou en utilisant des objets fétiches. Afin de clarifier la logique de ce processus, Freud propose une analogie avec un peuple nomade qui, en se déplaçant d'un endroit à un autre, n'arrive pas toujours dans son intégrité car il arrive que certains d'entre eux, en petits groupes, décident de camper en chemin :

donc directement à mon énoncé selon lequel, à partir de l'examen de chaque tendance sexuelle individuelle, il est possible d'établir que certaines composantes de celle-ci ont été arrêtées à des stades de développement antérieurs, même si d'autres peuvent avoir atteint le but final [...] Permettez-moi seulement de dire qu'un tel arrêt d'une tendance partielle à un stade antérieur sera désigné par nous comme une fixation (c'est-à-dire une fixation de la pulsion). Le deuxième danger d'un tel développement par stades consiste dans le fait que même les parties qui sont allées plus loin peuvent facilement revenir dans un mouvement rétrograde à l'une de ces stades antérieures, un processus que nous appelons régression<sup>358</sup>.

Une telle explication implique l'existence d'un développement psychosexuel, qui, au cours de son déroulement, en vient à préférer un objet plutôt qu'un autre. Par conséquent, si ce qui a été sélectionné est défini comme déviant, c'est parce qu'il y a eu des conditions - internes et externes - qui ont favorisé cette inclinaison subjective. Mais, en restant dans une telle perspective, il est difficile de séparer clairement un pervers d'un sujet réputé normal, sauf bien sûr si l'on est confronté à des cas où leur logique est extrêmement visible. Il suffit de penser à toutes ces pratiques érotiques qui se déroulent principalement pendant les préliminaires, c'est-à-dire les attouchements, les regards ou même, en ce qui concerne la zone orale, le cunnilingus ou la fellation. Ce ne sont que des traces laissées par l'organisation sexuelle précédente.

Le détachement de l'opinion publique est clair. Si c'est cette dernière voit dans la perversion quelque chose de rare ou, en tout cas, une abomination qui ne partage rien avec une vie considérée comme saine, les découvertes psychanalytiques mettent en évidence une subjectivité dans laquelle la perversion est un élément central de sa constitution. De plus, l'idée d'une enfance angélique, non entachée de sexualité, est également réfutée, car la sexualité ne ferait son entrée en scène qu'avec l'arrivée de la puberté. Comment expliquer l'ignorance générale de ce phénomène, à savoir la sexualité infantile ? Comment est-il possible de ne trouver un tel souvenir chez personne, du moins pas avant

---

<sup>358</sup>Freud S., *Introduzione alla psicoanalisi*, in OSF 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 497

de s'allonger sur le canapé d'une salle d'analyse ? La réponse se trouve dans l'amnésie infantile, un phénomène non découvert par la psychanalyse mais qui, avant elle, était réduit à une simple incapacité des jeunes humains à enregistrer des souvenirs en raison d'une immaturité fonctionnelle. S'il existe, c'est parce qu'il y a un refoulement et, par conséquent, il peut être éliminé, du moins en partie, par un travail d'analyse. Ainsi, la vie sexuelle chez les petits, si elle est bien outillée, « s'exprime sous une forme accessible à l'observation surtout vers la troisième ou la quatrième année de vie, mais les manifestations de la pulsion sexuelle se heurtent soit à des obstacles extérieurs comme l'éducation [...] soit avec des barrières psychiques comme le dégoût, la pudeur et la morale, cette dernière étant l'expression du refoulement »<sup>359</sup>.

L'une de ses manifestations est la succion, car le sucer est la recherche d'un plaisir qui a déjà été savouré auparavant, une recherche qui peut également être maintenue tout au long de la vie. Elle veut redécouvrir une joie, l'une des premières et des plus importantes, celle de l'allaitement au sein de la mère ou de ses substituts. Dans ces occasions, les lèvres agissent comme une zone érogène et, par conséquent, sucer une partie de la peau procure une satisfaction. Cependant, tous les nouveau-nés ne têtent pas et raison pour laquelle,

il est à supposer qu'ils y arrivent les enfants chez qui l'importance érogène de la zone labiale est constitutionnellement renforcée. Si cette importance persiste, ces enfants deviendront, à l'âge adulte, des baiseurs raffinés, auront un penchant pour les baisers pervers ou, en tant qu'hommes, auront une forte motivation pour boire et fumer. Mais en cas de refoulement, ils éprouveront du dégoût pour la nourriture et souffriront de vomissements hystériques. En raison du point commun avec la zone labiale, le refoulement s'étendra à la pulsion de nutrition<sup>360</sup>.

On constate que, dans un premier temps, la sexualité tend à s'appuyer sur une fonction vitale – dans ce cas à l'alimentation - et que ce n'est que plus tard qu'elle se détache du besoin, pour en devenir indépendante, comme le montrent les zones érogènes, qui peuvent être situées dans n'importe quelle partie du corps. De plus, le détachement du besoin donne la possibilité au désir de prendre le dessus, car il est lié aux traces mnésiques formées par les « expériences de satisfaction qui sont rappelées de manière hallucinatoire. C'est pourquoi le petit, une fois rassasié, recherche le plaisir de téter pour lui-même, en mettant un doigt dans sa bouche et autres objets qui présentent l'objet primaire de satisfaction, le sein, qui n'apparaît ici que comme un fantôme »<sup>361</sup>. De cette façon, une caractéristique fondamentale de l'enfance, l'auto-érotisme, est révélée. Ce dernier est présent, en effet, non seulement

---

<sup>359</sup>Quinodoz J.-M., *Leggere Freud. Scoperta cronologica dell'opera di Freud*, op. cit., p. 78

<sup>360</sup>Freud S., *Tre saggi sulla teoria sessuale*, op. cit., p. 492

<sup>361</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, op. cit., pp. 72 - 73

dans les pratiques masturbatoires liées à la zone orale, mais aussi dans toutes les zones dans lesquelles une pulsion partielle trouve satisfaction, comme la zone anale, qui procure un plaisir associé à la rétention et à l'expulsion, ou la zone génitale, généralement connue pour les délices qu'elle procure. En prendre conscience permet d'observer la nature polymorphe perverse de l'humanité, car les différentes parties du corps s'érotisent et ce n'est que plus tard, avec un modèle culturel donné, qu'elles se soumettront à une seule, celle des organes génitaux. Cela n'implique pas que l'enfant soit un pervers, mais cela souligne comment, à une phase précoce de son développement, il existe une multiplicité de formes de gratification, alors qu'aucune d'entre elles ne prévaut encore. La perversion chez l'adulte, en revanche, est tout autre : selon certains psychanalystes, il s'agit « d'un comportement très organisé dans lequel une satisfaction partielle est obtenue au détriment d'un épanouissement de la sexualité génitale de l'individu [...] Néanmoins, il peut arriver qu'un enfant présente une véritable fixation perverse, mais ce sont des cas exceptionnels »<sup>362</sup>.

Une évolution se produirait alors, partant d'une situation d'auto-érotisme pour arriver progressivement à un stade génital. Les transitions d'une étape à l'autre, comme nous l'avons vu, ne se font pas facilement ni harmonieusement. Il semblerait que les transitions suivent certains endroits, comme si ceux-ci étaient destinés à être des zones érogènes. La première d'entre elles est donc celle orale, où la libido cherche d'abord à se lier à un besoin, puis à devenir autonome. Ici, dans la période qui va généralement de zéro à dix-huit mois, le sein de la mère - ou tout autre objet ayant la même tâche - devient l'objet principal, puisque l'activité d'alimentation fournit des significations avec lesquelles la relation d'objet est organisée et manifestée. Ainsi, les fondements de la relation au monde se forment, intégrant ce qui est vécu comme bon et expulsant le mauvais. En d'autres termes, le processus d'identification commence, façonnant la personnalité par l'absorption des aspects d'autrui, du premier groupe d'appartenance, souvent leurs parents.

Ainsi, un tel vécu « de satisfaction, qui fournit le prototype de la fixation du désir sur un certain objet, est une expérience orale ; on peut donc formuler l'hypothèse que le désir et la satisfaction sont à jamais marqués par cette première expérience »<sup>363</sup>. La poursuite n'implique donc pas un abandon total de l'organisation précédente, car sa marque est désormais une partie constitutive de l'inconscient du sujet.

À titre indicatif, entre dix-huit mois et quatre ans environ, le processus de développement est notamment commandé par l'extérieur, par ce qu'on appelle l'éducation, sans nier une influence endogène. Cette fois, la zone élue est la zone anale, en raison des attentes qui pèsent sur le sujet. En effet, l'expulsion au bon moment et au bon endroit, la rétention des matières fécales, ainsi que

---

<sup>362</sup>Quinodoz J.-M., *Leggere Freud. Scoperta cronologica dell'opera di Freud*, op. cit., p. 79

<sup>363</sup>Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, op. cit., p. 198

l'établissement de la dichotomie actif-passif, sont érotisés car ils permettent à l'enfant d'être apprécié par celui qui détient la fonction maternelle. La déjection - ressentie comme une partie de soi - est investie affectivement devenant un « don à offrir à la mère, établissant ainsi un premier échange amoureux avec elle »<sup>364</sup>.

L'apogée de la progression pulsionnelle est atteinte avec la phase phallique - probablement la plus discutée de toutes - qui s'affirme entre trois et sept ans. À ce stade du développement, le sujet prend conscience de la différence entre les sexes, mais celle-ci n'est conçue que par rapport à la possession ou non de l'organe génital, le pénis. En d'autres termes, l'homme et la femme ne sont pas conscients de l'existence des organes génitaux féminins. Ainsi, la différence entre les sexes s'organise par rapport au fait de posséder ou d'être privé du pénis, représenté par le phallus comme symbole de pouvoir. À ce stade, les enfants sont alors confrontés à ce qui représente la force, l'autorité. Par conséquent, chez l'enfant, l'apparition de ce stade

correspond à la croissance de l'excitation ressentie au niveau de son pénis, organe érogène de ce stade, et à l'émergence simultanée de désirs de toute-puissance illimitée [...] La fillette passe également par un stade phallique. Son développement psycho-sexuel est également centré sur la primauté du pénis comme seule zone érogène déterminante. À ce stade, la fillette éprouve une "envie de pénis" et souffre d'un complexe de castration<sup>365</sup>.

En résumé, toujours en suivant la ligne de l'évolution, nous pouvons affirmer que la dichotomie actif-passif, prédominante dans la phase précédente, l'anale, se substitue, ou plutôt se transforme, en une autre opposition, celle du phallique - castré<sup>366</sup>.

Ce qui est en jeu, en pratique, c'est la possession du phallus et c'est pour cette raison que le complexe d'Edipe prend forme vers cette époque car, dans le couple formé par l'enfant et la mère, ou celui qui exerce cette fonction, intervient un tiers, c'est-à-dire le père ou autre. Dans la dyade où l'enfant tend à être tout pour la mère et où cette dernière voit en son enfant un objet privilégié, le père ne peut qu'être vu comme un intrus, l'obstacle qui empêche les deux de se refermer et de s'amuser. En somme, il est castrateur parce que sa présence « représente la prohibition de l'inceste qui introduit le maximum d'extranéité là où existe le maximum de contiguïté »<sup>367</sup>. En conséquence, les pulsions parricides et incestueuses prennent vie, qui, si elles ne se manifestent souvent pas par des actes concrets, sont néanmoins vécues dans l'imaginaire du sujet. Plus précisément, étant donné la bisexualité

---

<sup>364</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, op. cit., 1990, p. 73

<sup>365</sup>Quinodoz J.-M. *Sigmund Freud*, Puf, Paris, 2015, p. 41

<sup>366</sup>Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, op. cit., p. 191

<sup>367</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, op. cit., p. 75

constitutionnelle, le complexe en question semble avoir deux voies, l'une dite positive ou directe, l'autre négative ou inversée.

Le premier, le complexe direct, lorsqu'il est vécu par un garçon, exige comme objet la personne à laquelle il s'est confié et avec laquelle il a établi une certaine tendresse, la mère. Pour cette raison, entrant en conflit avec le père, il craint d'être castré par ce dernier et, ainsi, « sous l'effet de l'angoisse de castration, le garçon finit par renoncer à la réalisation de ses désirs sexuels incestueux omnipotents envers sa mère et, surmontant son complexe d'Œdipe, il entre dans la période de latence »<sup>368</sup>, c'est-à-dire dans le laps de temps où il cesse, au moins jusqu'à l'arrivée de la puberté, l'évolution sexuelle – et où, sous l'effet du refoulement, les pulsions tant parricides qu'incestueuses sont placées hors de la conscience et l'enfant s'identifie aux normes représentées par la personne qui n'a pas permis au couple de se refermer sur lui-même, faisant ainsi apparaître des sentiments tels que la moralité et la pudeur. En ce qui concerne la fille, elle est également liée à l'objet maternel mais, dans la phase phallique, se rendant compte qu'elle n'a pas l'organe masculin, elle éprouve de l'envie pour le pénis et rend la mère responsable de ce manque. Déçue et aigrie, elle entre en conflit avec la mère et se tourne vers le père, commençant ainsi à désirer de lui, au lieu du pénis, un fils. La substitution en question est appelée l'équation symbolique, c'est-à-dire pénis = enfant, et il est flagrant comment, chez l'enfant le complexe d'Œdipe « s'effondre à cause du complexe de castration, le complexe d'Œdipe de la fille est rendu possible et introduit par le complexe de castration »<sup>369</sup>. De même que ce qui se passe avec le garçon, l'Œdipe normalise aussi la petite fille, c'est-à-dire qu'il l'identifie à la mère, en faisant de son désir un enfant.

La seconde voie, au contraire, pose au garçon la mère comme une rivale parce qu'il désire être elle, car la féminité présente en lui le pousse à choisir un objet homosexuel, tandis que la fille, si elle ne peut surmonter son complexe de castration, l'envie du pénis la conduira à vouloir être comme un homme, comme son père.

Cependant, Freud souligne dans plusieurs lignes qu'il n'est pas satisfait de ce qu'il a découvert sur la féminité et son œdipisation. En outre, il indique clairement qu'en général, une analyse minutieuse permet de découvrir

En général, un complexe œdipien “plus complet”, qui est de double nature, positive et négative, et ce en raison à l'effet de la bisexualité originelle de l'enfant ; c'est-à-dire que le garçon ne manifeste pas seulement une approche ambivalente envers le père et un choix d'objet affectueux envers la mère, mais se comporte en même temps comme une fille, révélant une approche de tendresse féminine envers le père et son approche correspondante de jalousie-hostilité envers la mère. Les grandes difficultés que nous rencontrons pour pénétrer,

---

<sup>368</sup>Quinodoz J.-M. *Sigmund Freud*, op. cit., p. 49

<sup>369</sup>Freud S., *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, op. cit., p. 215

et surtout pour décrire de manière compréhensible, les choix objectifs et les identifications primitifs sont dues à cette intervention de la bisexualité<sup>370</sup>.

Le complexe est surmonté car le sujet, confronté à la castration, préfère protéger ses intérêts narcissiques à ses investissements libidinaux. Ces derniers, loin d'être perdus, viennent construire les identifications avec lesquelles il peut vivre dans sa société.

Ainsi, après la période de latence, approximativement de l'âge de six ans jusqu'à la puberté, le sujet entre dans la dernière phase de développement, la phase génitale, qui hiérarchise les différentes pulsions partielles sous le primat de la zone érogène, les organes génitaux.

### Le sujet freudien : la géographie de l'esprit

La pulsion est l'un des concepts fondamentaux de la psychanalyse. La pulsion est différente du stimulus, qui, provenant de l'extérieur, peut être, en principe toujours évité, par contre il n'est pas possible de fuir à la pulsion parce qu'elle induit un état d'excitation - vécu comme une souffrance - que l'appareil psychique tend à décharger.

Le terrain de pulsion, comme le montre déjà sa première cartographie, est un espace conflictuel. La cartographie distingue, en fait, les pulsions d'autoconservation, dites aussi du Moi, qui représentent les besoins liés à la préservation de la vie, des pulsions sexuelles, qui correspondent à la fois aux pratiques autoérotiques et à la préservation de l'espèce. Bien que la seconde tende initialement à s'appuyer sur la première, comme dans le cas où le plaisir sexuel trouve sa satisfaction dans l'alimentation, les deux entrent en conflit du fait que les pulsions d'autoconservation ont besoin d'un objet matériel pour être satisfaites, contrairement aux pulsions sexuelles, qui sont satisfaites de manière fantasmatique, indépendamment du fait que l'objet de la satisfaction soit seulement le résultat de fantaisies ou qu'il appartienne à une réalité commune. Dans l'un des cas, il semblerait que nous ayons affaire à un besoin, et dans l'autre à un désir. Mais les pulsions se situent dans un champ situé aux frontières de l'organique et du psychique, un champ qui met toutefois l'accent sur cette dernière dimension, car elles sont produites par l'élaboration des représentants pulsionnels, c'est-à-dire des « messages que l'organisme envoie à l'esprit pour l'inciter à intervenir dans une situation de déséquilibre énergétique. La représentation constitue l'aspect idéationnel de la pulsion, l'élément de la pensée, auquel on peut associer ou dissocier une charge énergétique, la quantité réelle »<sup>371</sup>. Il est clair que l'inconscient n'est pas un réservoir d'instincts à apaiser, à vider. Au contraire, l'inconscient est

---

<sup>370</sup>Freud S., *L'Id et l'Es*, in OSF 9, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 495

<sup>371</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, op. cit., pp. 102 - 103

constitué de pensées qui, n'étant pas conscientes, ne peuvent être saisies qu'indirectement. Si cela traduit une difficulté d'interprétation du phénomène, difficulté qui entraverait également la compréhension de l'appareil psychique, l'écueil peut être surmonté à l'aide des coordonnées construites par Freud pour comprendre le fonctionnement de l'esprit.

La première coordonnée est le point de vue *dynamique*, qui permet de prendre connaissance des rapports de forces pulsionnelles qui, ayant pour élément principal le refoulement, peuvent se soutenir ou s'inhiber mutuellement, selon le type de lien existant avec les trois polarités, c'est-à-dire monde interne-monde externe ; principe de plaisir-déplaisir ; actif-passif. Plus clairement, en ce qui concerne la première antinomie, il arrive à lier et à préserver dans l'inconscient les représentants pulsionnels réputés inacceptables. Cette opération n'est pas pleinement compréhensible si l'on ne prend pas également en considération la deuxième antinomie, car même « le refoulement, bien qu'il détermine un renoncement pulsionnel, est régi par le principe du plaisir ou, du moins, d'un minimum de dégâts. En fait, il y a, au moins au moment où elle est déclenchée, l'intention d'éviter les inconvénients de la manifestation de la pulsion »<sup>372</sup>.

On voit immédiatement l'importance du point de vue dynamique, car il permet de comprendre le moyen dont agit le refoulement, c'est-à-dire le mécanisme qui est à l'origine de la constitution de l'inconscient. Cette dernière s'implante par un acte de refoulement originel, qui ne s'exerce pas sur la pulsion - car elle se situe entre le somatique et le psychique - mais sur ses représentations, établissant un premier noyau inconscient qui va ensuite attirer tous les autres éléments à refouler. À partir de ce moment, le refoulement proprement dit va entrer en action, qui va agir sur les pulsions qui, en se satisfaisant, provoquent la souffrance. Ce travail n'est pas sans conséquences et présuppose toujours un retour potentiel du refoulé, tantôt sous forme de rêves, tantôt d'actes manqués, tantôt de symptômes<sup>373</sup>. La nature de cette dernière, c'est-à-dire le compromis entre le désir inadmissible et le refoulement, ne devient compréhensible que si ces jeux de pouvoir sont correctement considérés.

Plus précisément, c'est le Moi qui s'oppose à la motion pulsionnelle, par le biais de la censure, qui entre en action dans ses deux territoires de compétence : entre l'inconscient et le préconscient et entre le préconscient et le conscient. Bien que ce soit le Moi qui pratique la défense, cela ne doit pas laisser penser qu'il s'agit d'un processus réalisé consciemment, car cette instance n'est pas seulement liée à la conscience mais, d'un point de vue dynamique, il est possible de constater qu'elle a aussi un côté inconscient. En résumé, « *Inc* ne coïncide pas avec le refoulé ; il reste correct d'affirmer que tout refoulé est *inc*, mais pas que tout *Inc* est refoulé »<sup>374</sup>.

---

<sup>372</sup>*Idem*, p. 104

<sup>373</sup>Freud S., *La rimozione*, in OSF 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, pp. 38 - 44

<sup>374</sup>Freud S., *L'Io e l'Es*, op. cit., p 480

Par conséquent, ces pôles ne doivent pas être pris individuellement, mais toujours placés en relation les uns avec les autres, comme le montre également la troisième antinomie, l'actif et le passif. Cet antagonisme, en fait, est toujours présent dans la vie pulsionnelle, mais pas parce qu'il y aurait une opposition entre pulsions actives et passives. Au contraire, la pulsion est par nature toujours active. Que désigne donc la passivité en question ? Il ne peut avoir d'autre sens que celui de pulsions à but passif, comme l'enseigne le cas du masochisme. Il est nécessaire de différencier deux niveaux d'interprétation, l'un concernant le comportement et l'autre sa logique, les fantaisies sous-jacentes. Dans ce cas, le masochiste, par son comportement, satisfait un besoin pulsionnel et le fait en se plaçant dans une position qui le met à la merci de l'autre. Dans les fantaisies, en revanche, on constate que toute position passive entraîne son contraire, de sorte que le Moi passif s'installe dans la position cédée à l'autre. En tout cas, « tant dans la nature de la satisfaction recherchée que dans la position fantasmatique, cette complémentarité ne doit pas masquer ce qui peut être irréductible dans la fixation sur un rôle sexuel actif ou passif »<sup>375</sup>. En somme, le point de vue dynamique permet de souligner la subversion opérée par la psychanalyse dans l'étude de la subjectivité. Là où le psychologisme croit trouver des déficits, l'héritage de Freud détecte des conflits psychiques, qu'il est constitutionnellement impossible d'harmoniser complètement en raison du dualisme pulsionnel.

Ainsi, la première coordonnée répond à la question du « pourquoi », tandis que la seconde, c'est-à-dire le point de vue *économique* explique le « comment ». Dans cette perspective, on a la possibilité d'examiner à la fois la montée et la descente de l'énergie pulsionnelle- la quantité d'affect - des phénomènes psychiques, qui leur permet de circuler, et le travail de l'appareil psychique qui consiste à décharger et à maintenir au plus bas l'excitation circulante. L'appareil, en effet, bien qu'il soit également stimulé de l'extérieur, c'est à la pulsion qu'il ne peut échapper et, pour cette raison, il est important de comprendre la manière avec laquelle il aborde la dynamique pulsionnelle, avec ce qui le met en mouvement, c'est-à-dire des investissements, des contre-investissements, des désinvestissements et des surinvestissements qu'il reçoit.

Il faut garder à l'esprit la différence entre l'inconscient et le conscient car, selon l'endroit où elle se trouve, l'énergie pulsionnelle se comportera d'une manière plutôt que d'une autre. Si nous entrons dans le détail, nous pouvons constater qu'il existe tout d'abord un mode de fonctionnement appelé processus primaire, qui permet à l'énergie psychique de circuler librement, passant assez facilement d'une représentation à l'autre grâce aux chaînes associatives, de sorte que le chemin le plus court est emprunté pour établir une identité de perception, qui vise à retrouver une perception identique de l'objet qui a apporté une satisfaction. Mais si cette dernière implique l'utilisation d'une hallucination pour trouver une satisfaction, cela n'implique pas une anarchie pulsionnelle ; au contraire, il existe

---

<sup>375</sup>Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, op. cit., p. 55

une logique précise qui utilise les mêmes mécanismes que ceux présents dans le rêve - tels que le déplacement, la condensation et la surdétermination. Ce n'est pas un hasard si l'analyse des rêves a montré à Freud « un type de fonctionnement mental doté de mécanismes propres, régi par certaines lois et très différent des processus de pensée qui se prêtent à l'observation psychologique traditionnelle »<sup>376</sup>.

D'un point de vue évolutif, l'appareil psychique à l'état primitif, avec l'utilisation du processus primaire, répète la perception liée à la satisfaction du besoin, jusqu'à ce qu'une mauvaise expérience vienne modifier cette pratique, c'est-à-dire jusqu'à ce que l'hallucination n'apaise plus le besoin et qu'il faille prendre en considération non seulement la réalité de son fantasme mais aussi la réalité partagée. Par conséquent, pour « parvenir à un usage plus commode de la force psychique, il devient nécessaire d'empêcher une régression complète, afin qu'elle ne dépasse pas l'image mnésique et qu'elle puisse, à partir de là, chercher d'autres voies, qui permettent finalement d'établir de l'extérieur l'identité désirée »<sup>377</sup>. On retrouve donc une logique complètement différente dans le second lieu, celui du conscient, où s'applique le processus secondaire, qui se caractérise par une pensée vigilante et des actions contrôlées. En effet, ce territoire met au premier plan l'identité de la pensée, c'est-à-dire les relations régies par la logique de la non-contradiction. Bien que les deux procès semblent se contredire, la seconde n'est rien d'autre qu'une modification de la première, afin de pouvoir réaliser les objectifs de la seconde. En d'autres termes, le substitut du désir hallucinatoire est la pensée qui, à travers « l'image mnésique jusqu'à la production de l'identité de perception à travers le monde extérieur, n'est qu'une voie *indirecte*, rendue nécessaire par l'expérience, pour *parvenir à l'accomplissement du désir* »<sup>378</sup>.

Les deux lieux psychiques régissent donc différemment les pulsions, au point de pouvoir dire que le premier est caractérisé par le principe de plaisir - qui décharge l'excitation dans le temps le plus court possible afin de créer un état de satisfaction - tandis que le second par le principe de réalité - c'est-à-dire que l'appareil mental, insatisfait des résultats obtenus, apprend progressivement à vivre dans le monde extérieur, dans les normes partagées, afin de pouvoir se satisfaire, bien que cela demande de la patience car la tension se prolonge en vue d'un but et d'un objet socialement acceptables. Du point de vue économique, il y a alors une « décharge immédiate dans le premier cas ; inhibition, renvoi de la satisfaction et choix de voies indirectes dans le second cas »<sup>379</sup>.

Ici aussi, il serait erroné de considérer les deux principes comme inconciliables, puisque le second tente d'atteindre le même objectif que le premier, bien que par des méthodes différentes. Un dessin

---

<sup>376</sup>Idem, p. 436

<sup>377</sup>Freud S., *L'interpretazione dei sogni*, op. cit., p. 516

<sup>378</sup>Idem, p. 516 - 517

<sup>379</sup>Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, op. cit., p. 238

animé illustre la logique en question : il suffit de penser à un nourrisson, qui est agité par l'apparition de ses pulsions. Initialement, la satisfaction de celles-ci est atteinte

en investissant affectivement les traces mnésiques de satisfaction, c'est-à-dire en hallucinant l'état de bien-être désiré. [...] Dans un second temps (il s'agit d'une diachronie logique plus qu'historique), l'absence d'un épanouissement actif du besoin oblige l'appareil psychique à se représenter non pas les propres conditions, mais celles du monde extérieur et à modifier la réalité frustrante. On instaure ainsi un nouveau principe d'activité psychique : ce qui est agréable n'est pas représenté, mais ce qui est réel, même s'il est désagréable<sup>380</sup>.

Bien que le principe de plaisir, contrairement au principe de réalité, soit enclin à vouloir se satisfaire immédiatement, il n'y a pas de rupture totale entre les deux, puisque le second s'attache à satisfaire le premier. En effet, l'appareil psychique est doté d'une libido unique pour les activités qu'il doit mener, qu'elles soient élémentaires ou plus complexes. Ces derniers, en effet, comme le travail intellectuel et artistique, sont toujours produits par des pulsions sexuelles, seulement elles ont subi une sublimation, c'est-à-dire que les pulsions sont détournées de leur but sexuel vers des objets socialement acceptés. Néanmoins, si les deux principes ne sont pas entièrement opposés l'un à l'autre, cela ne signifie pas que l'un annule l'autre. Le principe de plaisir ne sera jamais mis hors service par le fonctionnement du principe de réalité, mais continuera toujours à être présent, se manifestant, chez un sujet normalisé, dans les fantaisies, les rêves, les jeux, le sport, etc.

La première coordonnée explique alors le « pourquoi », la seconde le « comment », il reste à comprendre « où » tout cela se passe. Pour saisir le dernier point de vue, celui *topique*, il faut préciser que la construction d'une telle carte mentale n'indique aucune localisation anatomique qui, une fois identifiée, dessinerait, on ne sait quelle faculté humaine. Au contraire, en ce qui concerne une localité psychique, Freud souligne comment la préparation anatomique doit être complètement laissée de côté afin d'« éviter soigneusement la tentation de déterminer dans un sens anatomique la localité psychique»<sup>381</sup>.

Encore plus, Freud illustre deux sujets d'objectivation des processus psychiques, dont aucun ne peut être considéré individuellement, mais qui nécessitent toujours d'être reliés l'un à l'autre. Ainsi, dans la première topique, on trouve l'appareil mental divisé en inconscient, préconscient et conscient.

Alors, qu'est-ce que l'inconscient ? Il est également possible d'y faire référence dans un sens descriptif, pour indiquer tous les contenus non présents dans le champ de la conscience. Le point de vue topique, quant à lui, vise à montrer une différenciation entre le matériau de ce territoire et celui des deux autres. En ce sens, l'inconscient est un système dans lequel aboutissent les contenus refoulés, des contenus

---

<sup>380</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, op. cit., p. 106

<sup>381</sup>Freud S., *L'interpretazione dei sogni*, op. cit., p. 489

auxquels la conscience n'a pas accès. Ces contenus sont les représentations pulsionnelles qui poussent à se décharger de son investissement, créant ainsi des désirs. En d'autres termes, ce sont les fantaisies - formés à la fois phylogénétiquement et par les expériences infantiles qui ont été refoulées - auxquels sont liées les pulsions, puisque celles-ci, situées entre le psychique et le somatique, ne peuvent être saisies qu'à travers leurs représentations. Lorsque deux ou plusieurs pulsions ont des objectifs incompatibles, ils ne se réduisent ni ne s'annulent, mais forment un objectif intermédiaire. En d'autres termes, le problème des objectifs inconciliables ne se pose pas, car cette terre ne connaît ni contradiction, ni négation, ni passage du temps. En revanche, elle connaît des investissements extrêmement fluides, car une représentation peut céder ses investissements à une autre représentation - grâce au mécanisme du déplacement - ou reprendre ceux de plusieurs représentations - via la condensation. Il est clair que la logique du processus primaire est ici en vigueur, puisque la réalité partagée n'est pas prise en compte, mais uniquement le principe de plaisir<sup>382</sup>.

Retrouver ces contenus inconscients implique donc de retrouver sa propre histoire, de fouiller dans sa propre subjectivité. Cependant, il ne suffit pas de pouvoir les retracer, car l'inconscient est qualitativement différent de la conscience. C'est pourquoi un travail de traduction est nécessaire, car l'inconscient « tend vers l'identité de la perception là où le système préconscient tend vers l'identité de la pensée. [C'est-à-dire] que dans l'inconscient, les traces mnésiques concernent surtout les choses, c'est-à-dire les perceptions visuelles, tandis que dans les autres topiques, ce sont les perceptions des mots, c'est-à-dire les traces mnésiques auditives, qui prédominent »<sup>383</sup>. Cela n'est pas surprenant. Après tout, l'inconscient n'a aucune possibilité d'accéder au monde extérieur, il est arrêté ou complètement transformé par la censure et, par conséquent, déconnecté du préconscient.

Ce lieu psychique, ayant des contenus et effectuant des opérations sans que la conscience en soit au courant, peut laisser croire qu'il est également inconscient. Cela peut être vrai, mais seulement dans un sens descriptif, après quoi il diffère totalement de l'inconscient topique. Car ce qui réside dans le préconscient n'est pas seulement potentiellement accessible à la conscience - comme peuvent l'être les souvenirs ou les connaissances en général - mais, surtout, il est régi par le processus secondaire. Le passage des éléments d'un territoire à l'autre s'effectue par le biais de la censure qui, dans ce cas, n'entend pas bloquer ou modifier ce qu'elle veut faire passer, mais seulement sélectionner, afin de maintenir relativement l'attention. En d'autres termes, le préconscient « contrôle l'accès à la conscience et à la motilité. On peut en ce sens la faire dépendre de la conscience et de la motilité »<sup>384</sup>. Mais qu'est-ce que la conscience ?

---

<sup>382</sup>Freud S., *Introduzione alla psicoanalisi*, op. cit., pp. 70 - 71

<sup>383</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 - 1990*, op. cit., pp. 108 - 109

<sup>384</sup>Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, op. cit., p. 431

Il s'agit d'une partie fonctionnelle de l'appareil perceptif, qui est divisé en deux couches : la première, où se trouve le bouclier anti-stimulus, la seconde, située derrière ce dernier, est le système perception-conscience.

Le but du bouclier est de protéger le sujet des stimulus du monde extérieur qui, en raison de leur intensité, pourraient lui nuire. En pratique, il est « conçu comme une couche superficielle qui enveloppe l'organisme et filtre passivement les stimulus ». <sup>385</sup> Mais il ne doit pas être réduit à une chose purement physique, car la protection contre les stimulus n'est possible que grâce aux investissements du système de perception-conscience. Ce dernier est le lieu où réside la conscience, car elle en est une fonction. Un tel système se trouvant derrière le bouclier anti-stimulus, est positionné au bord de l'appareil psychique et, par conséquent, utilise les organes des sens pour établir une relation à la fois avec ce qui se passe dans la réalité ordinaire et avec la réalité intérieure, c'est-à-dire qu'il sent et distingue les états de tension pulsionnelle, sous forme de qualités agréables ou désagréables. Ce système, à la différence du préconscient et de l'inconscient, n'enregistre pas les traces mnésiques de manière durable, en effet, pour être précis, le « phénomène de la conscience se produirait dans le système perceptif *au lieu* des traces mnésiques » <sup>386</sup>.

Ce passage permet de mieux comprendre le fonctionnement de la pensée, qui est composée de raisonnements, de souvenirs et, finalement, de représentations. Ces dernières sont « ce qui est transcrit de l'objet dans les “systèmes mnésiques” » <sup>387</sup> et se divisent en représentation de la chose et représentation de la parole. Si le premier concerne les investissements réalisés dans des images directes de la chose, le second permet à celles-ci d'acquérir un signe de qualité, celui qui est propre à la conscience, grâce à l'association avec des images verbales.

La distinction entre les deux est fondamentale, car elle concerne le passage du processus primaire au processus secondaire, c'est-à-dire qu'elle concerne la différence entre, d'une part, le préconscient et le conscient, et d'autre part, l'inconscient. En résumé, « la situation est plutôt la suivante : la représentation consciente comprend la représentation de la chose plus la représentation de la parole correspondante, tandis que la représentation inconsciente est la représentation de la chose et c'est tout » <sup>388</sup>.

Il est fondamental ne pas tirer de conclusions hâtives car il ne suffit pas qu'un contenu psychique apparaisse comme quelque chose de conscient pour appartenir à la fonction de la conscience, mais il

---

<sup>385</sup> *Idem*, p. 576

<sup>386</sup> Freud S., *Nota sul “notes magico”*, in OSF 10, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 64

<sup>387</sup> Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, op. cit., p. 505

<sup>388</sup> Freud S., *L'inconscio*, in OSF 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 85

faut qu'il ait des « exigences fonctionnelles : qu'il soit soumis au principe de réalité, qu'il soit organisé selon le processus secondaire, que son énergie soit liée à la représentation correspondante »<sup>389</sup>.

Parallèlement à cette première topique, un second a été construit, qui présente la psyché d'un point de vue topologique mais en utilisant des concepts anthropomorphes, à savoir le Ça, le Moi et le Surmoi. C'était un besoin théorique clinique à pousser Freud à formuler une deuxième carte, car les premières instances - inconscient, préconscient et conscient - ne tenaient pas pleinement compte de certains phénomènes, comme le fonctionnement des défenses ou l'importance des rôles identificatoires dans la constitution de la subjectivité.

Le Ça est un concept introduit par Groddeck, qui le reprend à son tour de Nietzsche, pour préciser ce qui assujettit le sujet bien que ne faisant pas partie de sa biographie, en effet, c'est sa partie impersonnelle<sup>390</sup>. Une fois encore, nous voyons comment la voie ouverte par Freud rompt complètement avec la conception d'un homo *psychologicus*, tandis que l'on rend explicite la nature transindividuelle de l'humanité. Psychanalytiquement parlant, du point de vue économique, c'est le Ça le réservoir d'énergie, c'est-à-dire le lieu d'entraînement où circulent les contenus inconscients refoulés et, par conséquent, c'est ce qu'il veut satisfaire dans l'immédiat. À première vue, il peut être considéré sans réelle organisation, comme un chaos, mais étant situé dans l'inconscient, il en a donc les caractéristiques. À la naissance, la vie psychique est entièrement sous la bannière du Ça et ce n'est que plus tard que les autres instances prennent forme à partir de celui-ci.

Le Moi, en effet, se construit à partir du Ça et, pour cette raison, il se retrouve à gérer ses exigences, en les mettant en relation avec celles de la réalité partagée et du Surmoi. Avec la deuxième topique, donc, non seulement de nouvelles découvertes sont introduites, mais il y a aussi une remodulation, tant de la conception du fonctionnement pulsionnel que de concepts tels que celui du Moi.

Si initialement la dialectique était entre les pulsions du Moi et celles sexuelles, la découverte du Ça a complètement bouleversé cette conception. L'ancienne dichotomie était également incapable d'expliquer les problèmes de la clinique, tels que « l'éloignement du monde extérieur (perte de la réalité) accompagné du surinvestissement du Moi que l'on observe dans les psychoses narcissiques. Or, ces quantités énergétiques, dirigées sur le Moi, au détriment de l'investissements objectifs, révèlent une qualité clairement sexuelle »<sup>391</sup>. Pour mieux dire, un nourrisson vit initialement dans un narcissisme primaire, c'est-à-dire dans un état composé uniquement d'énergies libidinales, qui lui font vivre un narcissisme illimité car, ne connaissant pas de différenciation entre lui et l'objet, il vit dans une omnipotence de pensées, où tout ce dont il a besoin lui est donné, sinon par le monde extérieur, par des hallucinations. Mais c'est précisément avec les sollicitations continues de l'environnement

---

<sup>389</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, op. cit., pp. 109

<sup>390</sup>Freud S., *L'Io e l'Es*, op. cit., p. 486

<sup>391</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, op. cit., p. 113

dans lequel il vit, reçues à travers l'appareil perceptif, que les choses changent. Dans cette période, donc, celle de la phase orale, où il n'y a pas de possibilité de distinguer entre investissement de l'objet et identification, parce que le Moi n'est pas encore développé, il n'y a même pas de moyen de différencier l'objet. Ce n'est que progressivement, grâce aux impulsions érotiques continues vécues comme des besoins par le Ça, que se créent les investissements objectuels qui vont développer le Moi. Plus précisément, la naissance de ce dernier se produit avec les différents renoncements à l'objet que le sujet est contraint d'effectuer au cours de sa vie, notamment dans l'enfance. Ainsi, ne voulant pas abandonner l'objet disparu, ou du moins non présent, il est introjecté. L'investissement de l'objet perdu devient une partie du Ça. Ces objets, souvent la mère, auxquels le sujet s'identifie deviennent des idéaux, ou plutôt son Moi idéal, ce qui lui permet de « reconquérir l'état d'omnipotence du narcissisme infantile »<sup>392</sup>. Ce processus montre comment le Moi est un dérivé de l'investissement d'objet et, de cette façon, « s'impose, pour ainsi dire, au Ça comme objet d'amour et tente de le compenser pour la perte qu'il a subie en disant : “ Tu vois, tu peux m'aimer aussi, parce que je suis si semblable à l'objet ” »<sup>393</sup>. En d'autres termes, l'énergie libidinale qui se déplace vers les objets se retire et crée un narcissisme secondaire, c'est-à-dire le Moi, qui, avec une progression lente et troublée s'orientera grâce à l'Idéal du Moi, qui à son tour émane les modèles auxquels le Moi tente de se conformer.

Si cette instance est elle-même un objet d'amour, si elle est toujours un produit des pulsions sexuelles, alors le conflit entre les pulsions du Moi et les pulsions sexuelles s'effondre complètement. Une telle contraposition ne peut tout simplement pas prendre vie. Ce n'est pas un hasard si Freud note l'existence d'une dialectique complètement différente, celle entre la pulsion de vie et la pulsion de mort. Cette dernière, si elle est dirigée vers l'extérieur, se révèle comme une pulsion de destruction mais si elle continue à rester dans l'organisme, elle exprime une tendance présente chez tout sujet, celle du retour à l'état inorganique. En cela, elle s'oppose à la pulsion de vie, également connue sous le nom d'Éros - un concept qui réunit les pulsions sexuelles et celles d'autoconservation - qui tente toujours « d'établir des unités toujours plus grandes et de les maintenir en vie »<sup>394</sup>. Aussi spéculatif que puisse paraître ce concept, la pulsion de mort, également connue sous le nom de Thanatos, est aussi le résultat de la reconnaissance de certains phénomènes dans lesquels il est difficile de voir une forme de satisfaction libidinale. Parmi celles-ci, l'exemple le plus clair est la compulsion de répétition, qui semble aller au-delà du principe de plaisir, car elle pousse inconsciemment le sujet à vivre des situations douloureuses, sur la base d'expériences déjà vécues dans le passé, mais qui, ne reconnaissant pas cette logique, attribue sa souffrance uniquement au contexte actuel.

---

<sup>392</sup>Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, op. cit., p. 295

<sup>393</sup>Freud S., *L'Io e l'Es*, in OSF 9, op. cit., p. 492 - 493

<sup>394</sup>Freud S., *Compendio di psicoanalisi*, in OSF 11, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 575

Il existe ainsi des personnes dont les relations humaines se concluent toutes de la même manière [...] des hommes dont les amitiés se concluent inmanquablement par la trahison de l'ami; ou d'autres qui, au cours de leur vie, élèvent à plusieurs reprises une autre personne à une position de grande autorité privée ou même publique, puis, après un certain intervalle de temps, abattent eux-mêmes cette autorité pour la remplacer par celle d'un autre; ou encore des personnes dont les relations amoureuses avec les femmes traversent toutes les mêmes phases et se terminent de la même manière, etc. Cet "éternel retour du même" ne nous étonne pas beaucoup s'il s'agit d'un comportement *actif* du sujet en question et si nous y trouvons une particularité permanente et essentielle de son caractère qui doit nécessairement s'exprimer dans la répétition des mêmes expériences<sup>395</sup>.

Cette découverte met en crise la théorie selon laquelle l'appareil psychique est régi par le principe de plaisir, car non seulement il existe une pulsion qui pousse à dépasser ce principe, mais, beaucoup plus radicalement, on constate que toute pulsion est constituée par le même principe. Ainsi, soit on conclut que le principe de plaisir est totalement au service de la pulsion de mort - c'est-à-dire qu'il cherche à se décharger au maximum de la tension, en détruisant la vie elle-même - soit on en déduit un autre fonctionnement, le principe de Nirvana. En optant pour cette solution, il est possible de dire que le principe de plaisir travaille pour la pulsion de vie, tandis que le principe de Nirvana, en réduisant la tension à zéro, est au service de la pulsion de mort.

Le Moi, donc, pose ses fondements dans le Ça et se développe au contact de la réalité commune et, précisément parce que c'est dans celle-ci que réside les objets dont le réservoir pulsionnel veut se satisfaire, le Moi tente de le satisfaire. Pour apaiser, cependant, le principe de plaisir, elle doit modifier ce dernier en un principe de réalité. Pour cette raison, « le Moi doit observer le monde extérieur, déposer une reproduction fidèle dans les traces mnésiques de ses perceptions, éloigner, par l'exercice de l'«examen de réalité», ce qui dans cette image du monde extérieur est un ajout provenant de sources internes d'excitation »<sup>396</sup>. L'instance doit donc trouver des médiations, faire de son mieux pour gérer la conflictualité entre le Ça et le monde extérieur. Cela conduit le Moi à toujours adopter une attitude critique à l'égard des pulsions, décrétant lesquelles peuvent être réalisées, comment les satisfaire et lesquelles, au contraire, doivent être refoulées. Il n'est donc pas surprenant que ce soit précisément le Moi qui constitue le pôle défensif de la subjectivité, qui, s'il se trouve débordé par les revendications pulsionnelles, envoie un signal d'angoisse - « compris non pas comme la peur d'un événement réel,

---

<sup>395</sup>Freud S., *Al di là del principio di piacere*, in OSF 9, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 208

<sup>396</sup>Freud S., *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in OSF 11, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 187

mais de la possible réactivation de traumatismes psychiques déjà vécus dans la situation d'impuissance radicale de la petite enfance »<sup>397</sup> - de sorte que les défenses sont élevées.

Exposer ainsi le fonctionnement psychique peut cependant amener à penser que le Moi est l'entité saine, de la santé et de l'adéquation avec la réalité partagée, par opposition au Ça, qui ne serait que le porteur de psychopathologies. Penser cela conduit simplement à croire qu'il suffit de renforcer le Moi, de lui donner les bons outils pour faire face au Ça. Au risque de simplifier à l'extrême l'argument, une telle naïveté semble avoir été l'arrière-plan de la *Ego psychology* et de nombreuses autres pratiques psychothérapeutiques, même si elles ne sont pas fondées sur la pensée psychanalytique, qui tentent de renforcer un individu et de l'armer contre les éléments et les désagréments - tant personnels que sociaux.

En y regardant de plus près, les choses apparaissent beaucoup plus complexes. Il suffit d'être attentif, par exemple, à la façon dont le Moi ne reste pas à l'abri de l'utilisation de mécanismes de défense mais, à la longue, est façonné par eux, au point de devenir des traits de caractère. En conséquence, le Moi se symptomatise, c'est-à-dire que s'il perçoit initialement le symptôme comme étranger et «dérangeant, il peut finalement s'y intégrer en reconnaissant les bénéfices secondaires qu'il apporte. Par exemple, une maladie (conversion somatique) peut être utile pour éviter les tâches désagréables»<sup>398</sup>.

En outre, il existe une autre instance à prendre en compte pour le fonctionnement et les conflits intrapsychiques, qui peut être confondue avec l'idéal du Moi, également en raison de l'attention que le Moi lui réserve. C'est le Surmoi, instance de nature censitaire, siège de la conscience morale, dont le but est d'observer le fonctionnement du Moi et, si nécessaire, de le critiquer et de l'admonester. Son développement est étroitement lié à la fois à celui du Moi et à celui du complexe d'Œdipe. En effet, puisque le Moi est le résultat d'identifications, avec celles-ci se constituent également des idéaux qui guident le petit Moi mais, au cas où il s'écartait de leurs valeurs, il serait réprimandé.

Immédiatement divisé, voici le germe du Surmoi<sup>399</sup>, également fils des identifications, le plus souvent parentales. La nature de son lien avec le complexe d'Œdipe devient également claire, car l'enfant est ainsi mis en demeure d'abandonner ses désirs incestueux envers ses parents. Ainsi, puisque tout investissement significatif perdu est introjecté, le sujet « en renonçant à la réalisation de ses désirs œdipiens affectés par l'interdit, transforme son investissement *dans* ses parents en identifications *à* ses parents, et intériorise l'interdit »<sup>400</sup>. Sans tomber dans une pédagogie naïve, il est bon d'expliquer comment le Surmoi ne se forme pas simplement sur les images des parents, sur leur comportement,

---

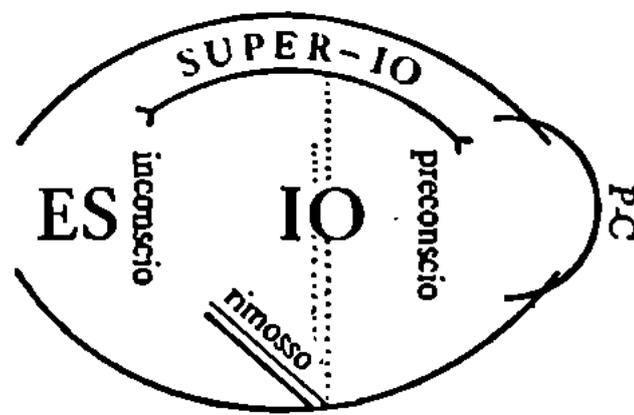
<sup>397</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, op. cit., p. 115

<sup>398</sup>*Ibidem*

<sup>399</sup>Freud S., *L'Id et l'Es*, op. cit., p. 510

<sup>400</sup>Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, op. cit., p. 623

mais aussi sur leur Surmoi. En effet, au fil du temps, la socialisation amène l'enfant à rencontrer des tiers qui auront le même rôle que les parents, comme les enseignants, ou quiconque est ressenti comme une autorité, remodelant l'instance, la faisant devenir une pure norme<sup>401</sup>. C'est donc quelque chose qui ne peut pas être enfermé dans la famille parce qu'il a une nature générationnelle, ou mieux dit, il implique les structures élémentaires de la parenté.



### Demeurer freudien : le langage

À partir des bases posées par Freud, différents courants de pensée ont émergé et se sont confrontés dans le champ analytique. En particulier, l'attention s'est portée sur le débat entre les tenants de la *Ego psychology* et des dénommées relations d'objets.

La première, qui s'inspire de la pensée d'Anna Freud, a été dominante pendant plusieurs décennies, notamment aux États-Unis. Elle s'est positionnée comme le « véritable » héritier du freudisme et l'a abordé de manière dogmatique. Pour être précis, sa concentration n'a été dirigée que sur la deuxième topique – Ça, Moi, Surmoi - déqualifiant ou du moins mettant entre parenthèses la première - inconscient, préconscient, conscient. La préférence pour ce dernier Freud a contribué à pousser la pratique vers un renforcement du Moi, car cette instance est réputée synthétiser et commander l'ensemble de la personnalité. De plus, l'annafreudisme considère l'appareil psychique, à sa naissance, comme quelque chose d'isolé, non impliqué dans une réalité intersubjective.

<sup>401</sup>Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, op. cit., p. 117

La seconde se situe complètement à l'opposé du solipsisme de la *Ego psychology*. En effet, les relations d'objets s'appuient sur les découvertes de Melanie Klein, découvertes qui rappellent comment l'objet est primordial. Il n'y a pas de psyché complètement fermée sur elle-même, on est toujours impliqué, dès le départ, dans au moins une relation, celle du couple mère-enfant, ou mieux encore sein-enfant. Cet objet, en satisfaisant le besoin de se nourrir, répond aux désirs infantiles. Ce n'est pas une question purement physiologique car elle contribue à former la première matrice affective du sujet : l'amour et la haine. Lorsque le sein est présent, lorsqu'il satisfait, il crée une sécurité pour le bébé, mais lorsqu'il ne l'est pas, le nourrisson se sent menacé, fragmenté. La haine n'est pas seulement une agression dirigée vers l'extérieur, mais elle est avant tout l'angoisse originelle.

Comme le montre ce petit tour d'horizon, qui n'a rien d'exhaustif, ces deux courants ont amené de nombreux analystes à discuter de l'existence ou de l'absence de narcissisme primaire et d'autoérotisme. Ici, « la définition même du psychisme est en jeu dans cette querelle, car si le psychisme est de type originel, fermé sur lui-même, tout ce qui est de l'ordre de la relation devient dès lors secondaire, accessoire, adjacent »<sup>402</sup>.

Influencé par l'école kleinienne, Lacan se désengage - même si la figure de Klein reste présente dans son élaboration théorique, notamment dans les premières années de ses séminaires - pour revenir à Freud. Le retour ne signifie pas avoir une attitude religieuse à son égard, comme si sa parole était divine et indiscutable. Il ne s'agit pas d'un retour aux origines, mais d'une remise en cause du système freudien, actualisant sa révolution.

Le psychanalyste français prend ses distances de ses collègues américains qui ont fait de la psychanalyse orthopédique : le sujet, en renforçant son Moi, doit savoir comment être bien dans la société. La technique analytique devient une technique habilitante et adaptative.

Lacan, à l'inverse, exhorte à partir de l'inconscient, plutôt que du Moi, à ne pas exclure mais à réévaluer l'importance de la première topique. Il est mis de côté « le vocabulaire de la maîtrise, pour en utiliser un autre, un vocabulaire de la soumission, de l'assujettissement, de la détermination. [Le sujet lacanien n'a pas] d'autre valeur que celle d'une variable, dont la valeur est à chaque fois déterminée par la chaîne de signifiants qui le commande. »<sup>403</sup>.

On prend n'importe quel discours prononcé dans la vie de tous les jours. Ce n'est jamais quelque chose de lisse et de fluide, comme le rappelle le lapsus. Ce phénomène permet de relever l'existence d'un double discours : l'un du Moi et l'autre de l'inconscient, l'un qui est illusionné d'être maître chez lui, tandis que l'autre le désenchante. Les actes manqués sont la démonstration que quelque chose échappe au contrôle du Moi, qu'il existe un autre endroit, un territoire où parler est un Autre. Et qui

---

<sup>402</sup>Miller J.-A., *Che cosa vuol dire essere lacaniani?*, in *La Psicoanalisi*, No 56/57, 2015, p. 19

<sup>403</sup>*Idem*, p. 21

est-il ? Rien de transcendant. C'est ce qui est déjà là avant le sujet, c'est là qu'il s'est fait place, pour le meilleur et pour le pire, un lieu pour le nouveau-né. Dans une optique familière, ce sont les parents, ceux qui fantasment sur leur petit avant même qu'il ne soit biologiquement conçu. Mais d'un point de vue anthropologique, les pensées, les mots, les idéaux des parents sont eux-mêmes déjà utilisés par les générations, produits par certains contextes sociaux.

Dans une première approche, l'Autre peut être défini soit comme celui qui accueille, répond, interprète les « demandes » du nouveau-né, soit comme le lieu de la culture, du langage. Prendre acte de cela, c'est rejeter l'idée d'un Moi capable d'être maître chez soi. Qu'est-ce qui comporte le constat banal des enfants qui apprennent à parler - quand ils ont cette possibilité - de leur groupe primaire ? Cela signifie que pour pouvoir exprimer leurs désirs, ils sont obligés d'aller au-delà de leurs pleurs et d'essayer de dire assez clairement ce qu'ils veulent à ceux qui prennent soin d'eux. Pour être plus précis à ce stade, le stade des pleurs, des cris, ce sont les parents, ou toute personne occupant cette fonction, à interpréter, à se demander ce que demandent et de quoi ont besoin les petits. Les mêmes désirs de ces derniers, dans cette expérience, sont façonnés parce que les mots utilisés par les enfants ne proviennent pas d'eux, ni ne correspondent pas forcément à leur demande initiale. Les désirs sont ainsi façonnés par le langage appris, par le contexte culturel dans lequel on est entré. Les pleurs du nourrisson deviennent, en effet, significatifs, ils acquièrent un sens pour lui, car il y a une interprétation de son état par ceux qui lui prêtent attention. Ainsi, dans une condition de souffrance où un certain besoin demande à être satisfait, la nourriture ou les caresses peuvent venir comme une solution et ces actes donnent un signifié à cette situation de malaise. Le besoin, n'étant pas formulé directement en mots, ne peut compter que sur l'interprétation qui en est faite. Il y a donc toujours un décalage entre ce temps mythique - dans lequel il y a un besoin physiologique - et la réponse culturelle qui arrive. En d'autres termes,

le sujet doit se constituer à l'endroit de l'Autre sous les espèces primaires du signifiant, et sur la donnée de ce trésor du signifiant déjà constitué dans l'Autre qui est tout aussi essentiel à chaque avènement de la vie humaine que tout ce que nous pouvons imaginer de l'*Umwelt* naturel. Le trésor du signifiant, dans lequel le sujet a à se placer, l'attend dès les premiers jours, même si le sujet n'existe pas encore à ce niveau mythique. Il existera seulement à partir du signifiant qui lui est antérieur et qui par rapport à lui est constituant<sup>404</sup>.

C'est pourquoi Lacan affirme que l'inconscient est le discours de l'Autre et est structuré comme un langage<sup>405</sup>. Il n'y a rien d'instinctif ou de primitif, et encore moins de pré-linguistique. S'il est structuré comme un langage, cela signifie qu'il obéit à des lois, qu'il a sa propre raison, son propre sens. Sinon,

---

<sup>404</sup>Lacan J., *Il seminario. Libro X. L'Angoscia*, Einaudi, Torino, 2007, p. 175

<sup>405</sup>Lacan J., *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio*, Einaudi, Torino, 2004

il serait impossible de travailler avec le rêve et de saisir les mécanismes qu'il utilise - déplacement, condensation, représentation et traitement secondaire. L'inconscient n'est pas habité par « un instinct sauvage qui refuse d'être éduqué, mais une vérité qui demande à se manifester, à se révéler, à échapper à l'oubli »<sup>406</sup>.

Loin de se réduire à la communication, le langage est la forme première et fondamentale de l'aliénation. L'apprentissage de la langue maternelle, langue intime du sujet, est avant tout une langue Autre. De là, en cela, se constitue le double discours, celui du Moi et celui de l'inconscient. Cela laisse entrevoir que même le Moi, qui est considéré comme quelque chose de naturel et d'intime, est une instance provenant de l'extérieur.

L'exemple du lapsus est très utile. Étant structuré comme le langage, l'inconscient se révèle être une chaîne signifiante, composée de lettres, de phonèmes, de mots, qui se propagent selon des règles précises, face auxquelles le Moi non seulement se trouve impuissant, incapable de s'opposer, mais est même soumis : il existe précisément en raison de cet ordre grammatical. Par conséquent, échappant au contrôle de du Moi, le lapsus, comme tout phénomène inconscient, n'est pas simplement quelque chose de « plus vrai », mais un désir, un désir vécu comme étranger même par celui qui le prononce, car il est avant tout un désir de l'Autre. Cela n'a rien d'étrange ou de choquant. Il suffit de rappeler qu'avant de naître biologiquement, le petit de l'homme est déjà fantasmé, sur lui sont déjà projetés des fantaisies, conscientes et inconscientes, de la part de qui l'attend. Là encore, il ne faut pas commettre l'erreur de tout enfermer dans l'institution familiale. S'il est vrai que ce premier groupe projette sur son petit, il est également vrai que ce qu'il projette lui a été donné à son tour. Les signifiants ont alors des effets, tant psychiques que matériels. Par ailleurs, les usages culturels auxquels est socialisé le corps humain mettent en évidence cela, la façon dont il est marqué par le langage. Que sont, du reste, les modes anthropo-poïétiques, les pratiques aptes à construire l'humanité, sinon une manière de réaffirmer comment la culture forge le corps de l'animal humain ? Ces activités confirment que les cultures n'acceptent pas le corps comme donné par la nature. Malgré l'ornement, l'embellissement peut apparaître comme un travail superflu, il conduit en réalité au signifiant *colere* d'où provient le terme culture. *Colere* signifie d'une part l'établissement, la culture, l'habitation d'un territoire, de l'autre décorer le corps, le rendre beau - pour un contexte social spécifique - et honorer une divinité. Les objets ornementaux appartenant à la période paléolithique confirment ce qui a été dit sur l'importance structurelle de façonner le corps, de l'allonger, de le raccourcir, de le dilater, de le couper, de l'ajouter, de l'enlever. Il n'existe aucune société dans laquelle le corps est laissé totalement nu. Ainsi, le toilettage, qui semble une pratique tout à fait naturelle ou du moins de bon sens pour assurer le bon fonctionnement de l'organisme, est bien plus qu'une

---

<sup>406</sup>Recalcati M., *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano, 2012, p. 106

conséquence du progrès scientifique - la découverte des bactéries - il fait partie de l'éducation reçue, qui s'inscrit dans une certaine manière d'ordonner le monde, la société. En témoigne le verbe *kosmeo*, du grec « “je mets de l'ordre”, mais aussi “ j'orne”, “ j'embellis”; ” ; en correspondance, le terme *kosmos* indique “l'ordre”; “l'ordre politique”; [...] Décider de la manière de se comporter en matière d'hygiène personnelle signifie façonner le corps d'une certaine manière et, en même temps, les relations sociales dans lesquelles on s'inscrit »<sup>407</sup>.

Une autre manière, par laquelle l'Autre inscrit la matière, plus nettement que la précédente pour les schémas culturels occidentaux du XXe siècle, est la scarification.

Si le tatouage peut être considéré - quant à ses effets - comme une peinture corporelle indélébile, les scarifications sont assimilables à des sculptures corporelles. Typiques des populations à peau plus foncée (Afrique, Mélanésie, Australie), elles sont exécutées avec des incisions plutôt profondes et en recourant à des rasoirs et des couteaux tranchants : dans les blessures ainsi produites s'insèrent en outre des substances qui retardent la cicatrisation, afin d'obtenir des dessins de relief. Dans cette catégorie, nous pouvons aussi situer les cicatrices que les étudiants allemands encore dans les premières décennies du XXe siècle se procuraient dans les duels et qu'ils exhibaient comme des preuves de courage<sup>408</sup>.

Le langage coupe, écrit et réécrit l'animal humain. N'est-ce pas ce que Freud indique lorsqu'il analyse la normalisation de la libido, qui, par la socialisation, est canalisée dans des zones érogènes précises, orale, anale et génitale ? Le biologique - et l'invention des drogues en témoigne - dans l'animal humain cède la place au signifiant. Même la sexualité ne fait pas exception aux lois du langage. Contrairement aux autres animaux, pour lesquels le sexe semble avoir pour but exclusif la reproduction de l'espèce, l'animal humain ne se limite pas, et n'est pas contraint de se limiter, à la tâche de procréation. De la jouissance des différents orifices avec d'autres orifices ou des objets inanimés, à la sublimation, le sexe issu du langage emprunte plusieurs chemins.

L'intimité sexuelle en vient à être liée non pas tant à d'autres sujets, mais à l'Autre, comme le montrent ceux qui se trouvent dans l'incapacité de cultiver des relations charnelles ou amoureuses avec leurs semblables. Sans entrer dans les détails, ce qu'il faut savoir ici, c'est que l'autre partenaire s'avère être un accessoire accepté par le fantôme du sujet, un objet - au sens psychanalytique - approuvé pour le scénario mis en place. Peu importe qu'il y ait une présence physique ou non de l'autre, pour que le sujet soit excité, il faut que lui apparaissent des images qui suscitent un tel état. Sans le voile de la fantaisie, le corps apparaît « cru » et l'excitation impraticable.

---

<sup>407</sup>Remotti F., *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 125

<sup>408</sup>*Idem*, p. 131

L'opérativité du langage dépasse alors les relations intersubjectives et, pour en saisir le fonctionnement, Lacan le compare à une machine qui joue au pair ou à l'impair. Comment joue-t-il pour battre ses concurrents ? On peut faire l'hypothèse qu'elle se spécialise dans l'esquisse des profils psychologiques de son adversaire. Cependant, une telle stratégie ne mène nulle part, si ce n'est à se perdre dans un enchevêtrement de routes. Ses programmeurs risqueraient de lui faire effectuer des calculs qui - exprimés en termes de pensée humaine – diraient :

Si je le suppose identique à moi-même, je le suppose capable de penser de moi ce que moi je pense de lui, et de penser donc que je penserai qu'il fera le contraire de ce qu'il pense que je pense. Simple oscillation qui revient continuellement. Pour ce seul fait, tout ce qui est de l'ordre du profil psychologique est rigoureusement éliminé.<sup>409</sup>.

Comment faire alors ? Bruce Fink va tout droit au raisonnement lacanien. Il ne présente pas une machine à jouer au pair ou impair, mais propose de lancer une pièce pour voir ce qui sort, face ou pile. Dans cette situation il n'y a même pas le risque que le jeu tombe dans l'intersubjectivité. Le mieux que l'on puisse faire est de garder à l'esprit, après quelques lancements, ce qui est sorti précédemment. En d'autres termes, un calcul de probabilité est utilisé. Mais quoi qu'il en soit, il n'y a aucun moyen de prédire avec certitude le résultat du lancer. On effectue ensuite une série de lancers et on écrit le résultat avec un + quand c'est pile et un - quand c'est face, pour finalement les regrouper en trois paires, sur la base des quatre combinaisons possibles : la première réunit la composition ++, la deuxième +- et -+, la troisième --.

De cette façon, une chaîne comme celle-ci peut être formée :

1	2	3	4	5	6	7	8	9	Nombre de lancements
+	+	-	-	+	-	-	-	+	Chaîne face ou pile
<hr/>		<hr/>		<hr/>		<hr/>			Catégorie de la matrice numérique
1		3		2		2			

---

<sup>409</sup>Lacan J., *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2006, p. 212

Pour faire apparaître plus clairement la logique de la chaîne de signifiants, il suffit de combiner les résultats des lancers, en faisant en sorte que les paires se chevauchent partiellement, de sorte qu'un lancer appartienne à deux d'entre elles :

+	+	-	-	+	-	-	-	+	Chaîne face ou pile
1	2	3	2	2	3	3	2		Catégorie de la matrice numérique

Cette mise en ordre indique clairement que le groupe 1 ne peut pas être suivi du groupe 3, car le deuxième lancer du groupe 1 est un +. La même logique permet au groupe 2 d'être suivi à la fois par le groupe 1, le groupe 2 et le groupe 3. Ce dernier, qui se termine par un -, ne peut jamais être suivi par le groupe 1 car il a besoin d'un +.

Mais que signifie tout cela ? L'argumentation lacanienne sert à comprendre comment le langage fonctionne selon des lois qui, tout comme le fonctionnement de la machine, interdisent certaines combinaisons. Il n'y a pas de psychologisation qui puisse tenir, puisque c'est la chaîne de signifiants qui codifie la réalité, les phénomènes. De ce point de vue, le hasard n'existe pas.

Freud a été le premier à se rendre compte qu'un chiffre tiré du chapeau va rapidement faire émerger des éléments qui vont conduire le sujet au jour [...], ou à l'année où il a raté son baccalauréat parce qu'il s'est masturbé le matin même. Si nous admettons ces expériences, nous devons admettre qu'il n'y a pas de hasard. Alors que le sujet n'y pense pas, les symboles continuent à se chevaucher, à copuler, à proliférer, à se féconder, à se sauter dessus, à se déchirer. Et quand vous en prenez un, vous pouvez projeter sur lui une parole de ce sujet inconscient dont nous parlons.<sup>410</sup>

Si un groupe ne peut apparaître après un autre groupe que sous certaines conditions, si, dans une langue donnée, une lettre ne peut pas suivre une autre lettre, il en va de même pour le processus de remémoration. L'inconscient n'oublie pas, ou autrement dit, c'est la chaîne de signifiants - en tant qu'elle détermine ce qui doit encore se produire - qui se souvient. Le passé y est enregistré, c'est pourquoi les souvenirs ne ressurgissent que s'il y a certaines circonstances, exactement comment les lettres se combinent s'il y a certaines exigences. Il existe des « impossibilités au niveau de notre chaîne signifiante, ce qui équivaut à une règle d'épellation [qui] concernent la manière dont les lettres et les mots s'alignent ou se sont enchaînés ensemble, dictant ce qui peut ou non précéder une lettre

---

<sup>410</sup>*Ibidem*

ou un mot, et ce qui peut ou non lui succéder »<sup>411</sup>. Le langage agit, exactement comme une machine, au-delà des intentionnalités du Moi.

La pensée de l'animal humain n'est pas enfermée et ne doit pas être recherchée dans des profils psychologiques ou dans une zone anatomique du cerveau. Elle part de la place occupée par le sujet à l'intérieur d'un ordre travaillé par le langage, ordre appelé symbolique, qui correspond sociologiquement à « l'ensemble des institutions qui précèdent la naissance du sujet et le prédéterminent »<sup>412</sup>. Là où l'humain est présent, il y a le langage, la culture, la politique. Il est impossible d'admettre un moment pré-symbolique, un état de nature, où ils n'existeraient que des individus, séparés les uns des autres et, par la suite, par un pacte, l'instauration d'une organisation politique. Pourtant, tout ne tombe pas dans le symbolique, quelque chose leur échappe. Après tout, en dehors de la vie humaine, il existe de nombreuses autres formes de vie sur Terre, et aucune d'entre elles n'est de nature symbolique. Il ne s'agit pas d'une question de privilège, d'une quelconque supériorité humaine. Chaque espèce a ses différences, et c'est certainement le cas de l'animal parlant. Cependant, il faut éviter de tomber dans l'erreur. Si tout n'est pas symbolique, ce qui ne l'est pas ne relève pas nécessairement de l'ordre de la nature. Avant de comprendre ce que ce non-symbolique est, appelons-le par son nom : réel. Maintenant, on prend en considération la différence entre la tique et l'homme. L'animal arthropode reste immobile jusqu'au passage d'un mammifère, détecté par l'acide butyrique émis par ses follicules sébacés. À ce stimulus olfactif, elle réagit pour se procurer du sang, nécessaire à sa survie, sinon elle y reste immobile, même jusqu'à sa mort, si elle n'a pas l'occasion de se nourrir. On est tenté de dire qu'elle « attend » son aliment, mais ce serait impropre. L'attente exige de pouvoir distinguer l'attente de tout le reste, de l'inattendu, c'est-à-dire qu'elle exige une opération particulière du langage, la négation. En fait, la réalité dans laquelle les humains se déplacent est composée de choses qui existent et n'existent pas, à la fois de faits positifs et de faits négatifs. Voici la grande différence entre l'animal non humain, dans ce cas la tique, et l'animal humain. Pour les premiers, il n'y a que des faits positifs, pour les seconds, les deux. La tique ne manque de rien, elle n'a pas de vide à combler, elle est simplement immobile et, si elle capte la bonne odeur, elle s'accroche instinctivement à sa nourriture. En somme, la distinction opérée par l'ordre symbolique est tout ce qu'il y a à faire : « alors que la tique ne peut penser que ce qui se manifeste directement à son appareil sensoriel, pour tout *Homo sapiens* capable d'utiliser un langage, “ce qui est pensable est également possible” »<sup>413</sup>.

---

<sup>411</sup>Fink B., *Le sujet lacanien. Entrelangage et jouissance*, PUR, Rennes, 2019, p. 40

<sup>412</sup>Assoun P.-L., *Lacan*, PUF, Paris, 2015, p. 50

<sup>413</sup>Cimatti F., *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata, 2015, p. 38

Pour ceux qui ne sont pas complètement convaincus de la nette différence entre l'animal non humain et l'animal du langage, ils peuvent réfléchir sur une partie du métalogue *Qu'est-ce que l'instinct ?* tenu par Gregory Bateson et sa fille :

F. [...] Considérons d'abord le "non". Y a-t-il un "non" dans le comportement des animaux ?

P. Comment pourrait-il être là ?

F. Je veux dire, un animal par son action peut-il dire : « Je ne te mordrai pas »?

P. Eh bien. Pour commencer, la communication par des actions ne peut en aucun cas avoir de temps. Les temps ne peuvent exister que dans le langage [...].

F. D'accord. Et pour le "non" ? L'animal peut dire : « Je ne suis pas en train de te mordre ? »

P. Cela contient encore un temps. Mais peu importe. Si l'animal n'est pas en train de mordre l'autre, il n'est pas en train de le mordre tout simplement.

F. Mais il pourrait ne pas faire beaucoup d'autres choses, dormir, manger, courir, etc. Comment peut-on dire : « C'est mordre que je ne fais pas »?

P. Il ne peut le faire que si la morsure a été en quelque sorte mentionnée.

F. C'est-à-dire, il pourrait dire : « Je ne suis pas en train de te mordre », d'abord en montrant les crocs et ensuite en ne mordant pas ?

P. Oui. Quelque chose du genre. [...]

F. Les animaux ont dû penser à tout ça ?

P. Non, parce que c'était nécessairement vrai. Et ce qui est nécessairement vrai conditionnera ce que tu fais même si tu ne sais pas que c'est nécessairement vrai. Si tu ajoutes deux pommes et trois pommes, tu auras cinq pommes, même si tu ne sais pas compter. C'est une autre façon d'"expliquer" les choses.

F. Ah.<sup>414</sup>

En mangeant le réel, le symbolique crée la réalité sociale. C'est un langage qui donne un statut de consistance à des choses qui, sans lui, n'en auraient pas. Mais alors pourquoi le réel n'appartient-il pas nécessairement au domaine de la nature ? Car ce que vit l'espèce humaine est travaillé par le langage. Il ne faut pas penser en termes diachroniques. Le réel du parlant ne doit pas être conçu comme quelque chose d'antérieur auquel le symbolique a succédé. Il n'y a pas d'état de nature puis d'alliance entre les individus. L'humanité, dès son origine, ne s'est pas formée progressivement, mais « se présente comme un commencement absolu, discontinu, sans transition, d'une anatomie parfaitement identique au niveau de sa différence par rapport à celle des anthropoïdes, à celle de l'homme d'aujourd'hui »<sup>415</sup>. Le sujet naît dans l'ordre symbolique, il est impensable et inexistant sans

---

<sup>414</sup>Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976, pp. 88 - 89

<sup>415</sup>Zenoni A., *Le corps de l'êtreparlant. De l'évolutionnisme à la psychanalyse*, PUR, Rennes, 2018, p. 18

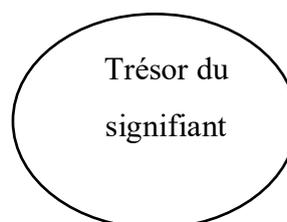
lui. Il est donc plus juste de dire que le réel est pour le sujet à la fois ce qui dépasse le symbolique et ce qui ne peut pas, ne peut pas être symbolisé.

Le second cas - le réel indigeste, intolérable - peut être mieux compris avec le phénomène du traumatisme. Sans prétention d'exhaustivité, il se présente comme une expérience devenue un obstacle pour lequel le locuteur trébuche. Le sujet se retrouve fixé à un point où l'opération symbolique se bloque, il ne parvient pas à moudre le réel. Le fonctionnement de la machine pile ou face reproduit cette logique, puisque chaque position suppose l'exclusion d'un nombre. En effet, si le lancement tombe dans le groupe 1, il n'est pas possible de rentrer dans le groupe 3 qui, n'étant pas visible dans le circuit, ne peut se présenter que sous forme de réel. La chaîne ne peut pas aller de 1 à 3, elle peut l'éviter ou le contourner, en délimitant son périmètre. Ces exclus du symbolique sont définis comme le *caput mortuum* du processus, en référence à la culture alchimiste, qui par cette expression indiquait un reste, un résidu d'une distillation. Le *caput mortuum* comprend les exclus de la chaîne signifiante, dont l'activité ne cesse d'inscrire numéros-restes. Le reste peut également être soutenu, « hors de la chaîne *cause* ce qui y interne d'un point de vue structurel l'on peut dire que quelque chose doit être rejeté à l'extérieur pour qu'il y ait un intérieur »<sup>416</sup>.

Par conséquent, pour faire circuler la chaîne signifiante à partir de là, le travail analytique consistera à exhorter l'analysant à parler, à raconter, à relier son traumatisme avec de plus en plus de signifiants, à dialectiser son réel avec le langage.

Le premier cas - le réel qui dépasse - doit être interprété différemment. Pour le saisir, il est utile de penser à une boîte contenant toutes les boîtes : comment peut-elle se contenir elle-même ? On a vu que l'Autre est le lieu où le nouveau-né se situe, c'est le lieu où est présent le trésor du signifiant et c'est pourquoi il est à se référer au registre du symbolique. Cependant, si tous les signifiants y sont placés, où se situe le signifiant qui se réfère à cette figure ? En s'inspirant des schémas de Fink, la question se résume facilement :

Autre signifiant

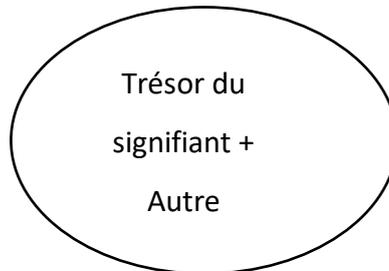


---

<sup>416</sup>Fink B., *Le sujet lacanien. Entre langage et jouissance*, op. cit., p. 51

La démarche la plus intuitive consiste à ajouter au trésor le signifiant, mais le problème ne fait que se poser à nouveau, car un nouveau signifiant apparaîtrait.

Autre signifiant 2



L'articulation peut être répétée d'innombrables fois, jusqu'à l'infini, la situation ne change pas. Le trésor du signifiant, « *l'ensemble supposé de tous les signifiants ne peut être complet*. Il y aura toujours au moins un nom de l'ensemble qui n'en fait pas partie. Et si nous imaginons un ensemble qui inclut son propre nom, nous avons une situation où l'ensemble s'inclut lui-même comme un de ses éléments»<sup>417</sup>, un résultat paradoxal, du moins en apparence.

### Le sujet structuraliste

Le sujet lacanien est analysé par une psychanalyse contaminée par différents savoirs, dont la linguistique et l'anthropologie structurale. Le rôle important de ces deux disciplines est d'avoir démontré que le langage et l'inconscient ont en commun les mêmes lois, la même structure.

Cette découverte permet à Lacan de déclarer, à plusieurs reprises au cours de ses séminaires, que l'« inconscient est structuré *comme un langage*. Et il ne s'agit pas d'une analogie, je veux bien dire que sa structure *est* celle du langage »<sup>418</sup>.

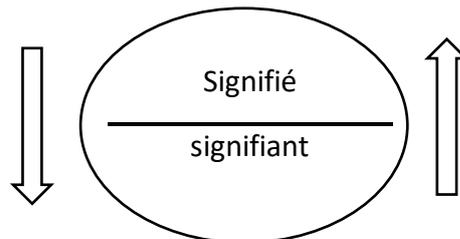
L'une de ses principales références est Ferdinand de Saussure, qui souligne que les choses en soi n'existent pas, mais sont créées par la relation dans laquelle elles se trouvent. En effet, dans son enseignement, les notions sont présentées par couples d'opposition, tels que langue/mots, signifié/signifiant ou synchronie/diachronie, afin de mettre en évidence l'une des particularités du langage, à savoir qu'il ne se manifeste jamais dans son intégralité, ce qui oblige les chercheurs à toujours l'observer à partir de deux points de vue alternatifs. C'est pourquoi le linguiste suisse précise que la

---

<sup>417</sup>Idem, p. 54

<sup>418</sup>Caruso P., *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan, Mursia, Milano, 1969, p. 163*

langue est « un produit social de la faculté du langage et un ensemble de conventions nécessaires, adoptées par le corps social pour permettre l'exercice de cette faculté chez les individus »<sup>419</sup>. Elle doit donc être distinguée des mots, qui sont des exécutions individuelles<sup>420</sup>. Avec Saussure, la linguistique met la main sur la sémiologie, « une science qui étudie la vie des signes dans le cadre de la vie sociale ».<sup>421</sup> Et qu'est-ce qu'un signe ? Il se compose du signifié - le concept - et du signifiant - l'image acoustique, la manière dont l'idée est exprimée.



Les signes illustrés par Saussure sont, à juste titre, des conventionalités nécessaires, dans le sens où il n'y a aucune raison de fixer certains usages linguistiques à la place d'autres, mais en revanche on est obligé d'en utiliser un. Ainsi, le premier principe du signe est son arbitraire, puisque « l'idée de "sœur" n'est liée par aucun rapport interne à la séquence de sons *s-ō-r* qui sert de signifiant en français; elle pourrait aussi être représentée par n'importe quelle autre séquence : en sont la preuve les différences entre les langues et l'existence même de langues différentes »<sup>422</sup>.

Le signe a un second principe, d'importance égale au premier, puisque le mécanisme même du langage en dépend. Il s'agit d'une linéarité et elle est saisie avant tout dans les signifiants acoustiques qui, contrairement aux signifiants visuels « qui peuvent offrir des complications simultanées sur plusieurs dimensions, les signifiants acoustiques n'ont que la ligne du temps : leurs éléments se produisent les uns après les autres ; ils forment une chaîne »<sup>423</sup>.

Le signifiant et le signifié apparaissent simultanément immuables - car personne, individuellement, ne peut décider de changer - et mutables - dans la mesure où ils se propagent dans le temps. Voici l'autre couple d'oppositions considéré, la synchronie et la diachronie. L'intérêt de ces deux termes est de retrouver d'une part le côté synchronique de la langue, son caractère de système, où chaque signe est donné par la présence d'autres signes, c'est-à-dire par des relations d'oppositions, par des

<sup>419</sup>Saussure F., *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 19

<sup>420</sup>*Idem*, p. 23

<sup>421</sup>*Idem*, p. 25

<sup>422</sup>*Idem*, p. 86

<sup>423</sup>*Idem*, p. 88

signifiants qui diffèrent les uns des autres, et d'autre part le côté diachronique, le changement linguistique.

L'approche saussurienne, bien qu'elle n'utilise jamais le terme de structure mais celui de système, jette les bases du structuralisme, grâce auquel on a mis en question « le psychologisme [...] le rôle du *temps* et de l'*histoire*, et la notion de cause (abandonnée au profit de celle de *relation*) »<sup>424</sup>. L'influence de la pensée saussurienne ne se limite pas à influencer les linguistes, elle dépasse les limites disciplinaires et implique, entre autres, Claude Lévi-Strauss, savant non négligeable pour la formation de Lacan.

L'anthropologue considère comme fondamentale la méthode fournie par la linguistique, notamment pour sa capacité de passer d'une « étude des phénomènes linguistiques *conscients* à celle de leur infrastructure *inconsciente* ; il refuse de considérer les *termes* comme des entités indépendantes, prenant plutôt comme base de l'analyse les *relations* entre les termes ; il introduit la notion de *système* [...] vise enfin la découverte de *lois générales* »<sup>425</sup>. Dans l'impossibilité de retracer le monumental travail lévi-straussien, il est important de prêter attention à la façon dont il s'approche des structures mentales. Elles consistent dans l'exigence de règles - d'abord et avant tout le tabou de l'inceste - qui règlent les rapports et les relations sociales, dans le phénomène de la réciprocité pour combiner l'opposition entre un sujet et un sujet semblable et dans la présence du don, avec lequel l'autre devient un *partenaire*.

Règles, réciprocité et don sont universels parce qu'ils se retrouvent dans chaque schéma de socialisation, dans chaque contexte culturel, à chaque époque. La pensée enfantine se prête à devenir un domaine privilégié, car elle procure, à toute culture, un fonds commun de structures mentales, dont chaque société recueille des éléments pour édifier sa propre manière d'être au monde. Pourtant, observer cela, ce n'est pas voir un quelconque stade de développement de la personnalité, une évolution intellectuelle, mais simplement qu'à ce moment-là, l'enfant a une expérience moins influencée, par rapport à un adulte, de la culture dont il est membre. Les études de Susan Isaacs soulignent le désir lancinant des enfants de s'approprier les objets, matériels ou immatériels, qu'ils considèrent comme le centre d'intérêt. Il n'est pas rare de voir deux enfants se disputer et de constater que tous deux sont réticents à céder et à attendre leur tour pour profiter de l'objet litigieux. Dans ces situations, où la satisfaction personnelle est limitée par un autre, il peut être constructif de les faire arriver à la conclusion que personne ne devrait avoir plus, personne ne devrait être supérieur. À ce stade, les deux auront tendance à se calmer, car le désir de posséder n'est pas quelque chose d'instinctif, une relation objective entre un sujet et un objet. Cette déclinaison du désir est une réponse

---

<sup>424</sup>Fadda E., *Saussure e lo strutturalismo*, in Cimatti F., Piazza F. (a cura di), *Filosofie del linguaggio. Storie, autori, concetti*, Carocci, Roma, 2016, p. 226

<sup>425</sup>Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano, 2009, p. 47

sociale, une nécessité de sécurité, qui, une fois relativement obtenue, fait opérer un sentiment de réciprocité et, donc, la propension à partager et à donner. Ce n'est pas par hasard que dans les fondements de l'amitié entre les enfants est identifiée la reconnaissance pour les dons reçus. L'amour est éprouvé non pas tant par l'acte de donner mais par le don : le don est lui-même amour, de sorte que donner et recevoir sont des signes d'amour. Néanmoins, la douceur et la bienveillance apparentes sont la transposition d'une situation primordiale, à savoir la rivalité, la haine initiale ressentie envers les autres. En d'autres termes, si on aime, c'est parce qu'on hait.

Rappel à la règle pour échapper aux souffrances intolérables de l'arbitraire; énorme besoin de sécurité qui fait qu'on ne s'engage jamais trop envers les autres, et qu'on soit prêt à tout donner pour gagner la garantie de ne pas tout perdre et de recevoir à sa propre volonté; personnalisation du Don; opposition corrélatrice entre les notions d'antagonisme et de réciprocité; bipartition des êtres en amis, à qui rien n'est refusé, et en ennemis [...] toutes ces attitudes révèlent une analogie si profonde - voire poussée aux dernières conséquences - entre la société enfantine et les sociétés dites primitives<sup>426</sup>

En effet, les rappels, les similitudes, entre ce qu'on appelle la pensée primitive et la pensée infantile ont été signalés par de nombreux savants, indépendamment de leur appartenance disciplinaire, comme Freud et Piaget. Ceux-ci ont été attirés par l'idée naïve et dangereuse selon laquelle les sociétés primitives représenteraient l'enfance de l'humanité, enfance reproduite psychologiquement par chaque nouveau-né, pour ensuite se développer en passant par des stades évolutifs. Image de la vie difficile à soutenir, puisqu'il n'existe pas seulement des primitifs, des aliénés et des enfants modernes, mais aussi des primitifs aliénés et des enfants primitifs. À vrai dire, pour l'anthropologue, même l'hypothèse d'une différence substantielle entre les enfants et les adultes de la même époque et de la même culture est intenable, car les tendances cognitives des premiers sont très semblables à celles des seconds.

Avec cela, on ne veut pas annuler toutes sortes de différences de pensée, entre le primitif ou les différents âges. Il y en a certainement, mais elles sont imputables non pas à des facteurs biologiques ou psychologiques, mais à la nature de la pensée, qui est situationnelle. Ce sont les introjections des positions recouvertes par le sujet dans certains domaines qui organisent la pensée. Pour mieux dire, l'adulte est la spécialisation d'une partie des structures mentales communes à toute l'humanité, alors que l'enfant constitue un terrain qui n'est pas encore cristallisé. La démonstration de cette hypothèse « est la constatation que, dès les toutes premières années de sa vie, la pensée de l'enfant apparaît avec des caractères complètement et intégralement humains, qu'ils creusent un fossé entre cette phase de

---

<sup>426</sup>Lévi-Strauss C., *Strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 143

l'enfance et l'activité animale ». <sup>427</sup> L'articulation vaut autant pour la psyché que pour le langage, vu l'énorme diversité de sons que, potentiellement, un sujet peut prononcer. Et pourtant, comme pour les adultes, chaque langue ne conserve qu'un petit nombre de sons. Il faut toutefois préciser qu'il serait inapproprié de parler d'indifférenciation pour désigner des structures mentales non encore domestiquées par la culture. Au contraire, il s'agit d'une différenciation différente,

ou plutôt le résultat de la coexistence de plusieurs systèmes, et du passage constant des uns aux autres. [...] Pour cette raison nous parlerions plus volontiers d'un "polymorphisme" de la pensée infantile, en donnant à ce terme un sens proche de celui utilisé par la psychanalyse quand il décrit l'enfant comme un "pervers polymorphe". Qu'est-ce que cela signifie ? Que l'enfant présente sous une forme rudimentaire, et coexistant entre eux, tous les types d'érotisme parmi lesquels l'adulte cherchera sa spécialisation sur le plan normal ou pathologique. De même, en examinant la relation entre les attitudes sociales de l'enfant et les différents types d'organisation réalisés par les sociétés humaines, nous dirions volontiers que l'enfant est, pour l'ethnologue, un "social polymorphe"<sup>428</sup>.

La nature du sujet est socialement polymorphe et dans sa relation avec l'Autre du langage, de la culture, elle tend à s'organiser, à se cristalliser d'une manière plutôt qu'une autre. C'est l'Autre avec son trésor de signifiants qui structure le sujet. La psychanalyse lacanienne est contaminée par ce type de bagage intellectuel. Non seulement cela, mais il ne fait aucun doute que cela réside dans ses fondements. Mais Lacan ne se contente pas de transférer des connaissances et des innovations du champ de la linguistique au champ de la psychanalyse, il les renouvelle à son tour avec les savoirs de cette dernière. Le couple saussurien signifié/ signifiant, formalisé avec l'algorithme  $s/S$ , indique la place qu'occupe la pensée par rapport à la matière. Le psychanalyste français inverse la formule en  $S/s$ , c'est-à-dire signifiant *sur* signifié, où *sur* définit la barre qui sépare les deux. Si pour Saussure il y a un parallélisme, Lacan met en évidence un déplacement de la chaîne signifiante, dans laquelle chaque  $S$  est grand pour le  $s$  qui le suit, et est petit par rapport au  $S$  qui le précède.

$S_1/S_2/S_3/.../S_n...$

La divergence entre les  $S$  est due à la scission du sujet, du fait d'être un animal parlant. Lacan l'indique avec « le symbole \$ du sujet inconscient. La genèse de \$ pourrait être considérée comme

---

<sup>427</sup> *Idem*, p. 150

<sup>428</sup> *Idem*, p. 152

une sorte d'effondrement de l'algorithme saussurien inversé dans lequel ses trois symboles sont fusionnés en superposant les deux "s" et en les coupant avec une barre »<sup>429</sup>.

Le lien avec la linguistique ne s'arrête pas là. L'utilisation de l'ellipse est importante, du grec *elleipsis*, qui consiste en un manque d'un segment discursif indispensable pour donner une structure phrastique complète, segment récupérable grâce au contexte linguistique. Dans le couple question-réponse, ce chiffre est couramment utilisé : "A : où vas-tu ? B : à la maison, où le fragment à la maison est automatiquement intégré dans la structure de la phrase fournie par la phrase précédente, (*je vais*) à la maison »<sup>430</sup>. Elle souligne la valeur à la fois du contexte, parce que c'est cela qui donne une signification aux paroles et à l'action humaine, et de prêter attention aux non-dits<sup>431</sup>.

Le rapport langage-psyché démontre en outre sa pertinence en prenant en considération deux mécanismes inconscients définis par Freud, la condensation et le déplacement. Ceux-ci, en effet, fonctionnent comme les processus de déplacement de signifié, tels que la « "métaphore" fondée sur la "similitude" conceptuelle (ou même connotative) : par exemple, *lapin* "personne très peureuse" : *Gianni est un lapin* ; et la "métonymie", fondée sur la "contiguïté" conceptuelle (*bouteille* "liquide contenu dans une bouteille" : *j'ai bu deux bouteilles de Barbera*, etc.)<sup>432</sup>. Lacan, faisant siennes les leçons de Roman Jakobson, associe la condensation à la métaphore et le déplacement à la métonymie, puisqu'avec la première, divers signifiants sont empilés et « concentrés comme dans une pile d'images, de formes et de tailles différentes, où celle du haut ne laisse entrevoir que partiellement celles du bas". Dans le second, la signification est dirigée sur d'autres signifiants dans une dynamique qui pourrait être comparée au jeu de billard »<sup>433</sup>.

Le sujet défini par le structuralisme, il est évident, n'a rien à partager avec toute psychologie centrée sur l'autonomie du Moi. Cependant une telle instance existe. Comment le structuralisme justifie-t-il sa présence ? Si c'est le registre du symbolique qui parle à travers le sujet, quelle est la nature du Moi? Il est imaginaire, il appartient au registre imaginaire. Voici donc les trois registres qui constituent la structure : le symbolique avec ses lois, ses oppositions et ses invariants, le réel comme excès du symbolique, le non assimilable, et enfin l'imaginaire, lieu où les subjectivités peuvent se reconnaître, peuvent dire « Moi ». Mais comment exactement ? Avec ce que Lacan a dénommé le stade du miroir. Il explicite comment le bébé, dans les premiers mois de sa vie, n'a pas une conception unitaire de son corps, mais au contraire vit dans un corps perçu comme fragmenté. C'est vers le sixième mois qu'il a la possibilité de se voir et de se reconnaître dans une forme unitaire, car il y aura

---

<sup>429</sup>Palombi F., *Jacques Lacan*, op. cit., p. 99

<sup>430</sup>Berruto G., Cerruti M., *La linguistica. Un corso introduttivo*, UTET, Torino, 2011, p. 182

<sup>431</sup>Palombi F., *Jacques Lacan*, op. cit., pp. 100 - 101

<sup>432</sup>Berruto G., Cerruti M., *La linguistica. Un corso introduttivo*, op. cit., p. 204

<sup>433</sup>Palombi F., *Jacques Lacan*, op. cit., p. 102

un autre pour lui, un autre comme un miroir qui lui donnera un Moi idéal auquel s'identifier. L'identité arrive et s'imprime donc de l'extérieur. Le Moi arrive de l'extérieur. Le sujet acquiert son intimité de l'extérieur. Ainsi, le Moi est composé d'une superposition d'images, images soutenues par l'autre, par le semblable. La psychanalyse, ou plutôt une certaine pratique analytique, qui commence certes avec Freud mais se poursuit avec l'héritage de Klein, Bion, Lacan, dépouille le Moi de son autonomie et le montre pour ce qu'il est : une illusion, une image, « un masquage du sujet de l'inconscient, comme sa falsification psychologique. C'est ce qu'il nomme *moi*, un artifice narcissique qui prétend coaguler l'identité du sujet comme une simple présence »<sup>434</sup>.

Pour expliquer la formation du Moi, Lacan apporte dans le domaine psychanalytique une expérience déjà connue à son époque, c'est-à-dire l'expérience du bouquet de fleurs renversé. L'expérience consiste à placer devant un miroir sphérique une boîte ouverte, à l'intérieur de laquelle se trouvent des fleurs renversées sur le plan inférieur, tandis que sur le plan supérieur se trouve le vase. Si un observateur se met à la bonne distance, il verra le bouquet inséré dans le vase. En pratique, l'image des fleurs se superpose à celle du vase.

Vous savez que le processus de maturation physiologique permet au sujet, à un moment donné de son histoire, d'intégrer efficacement ses fonctions pulsionnelles et d'accéder à une réelle maîtrise de son corps. Seulement que le sujet prend conscience de son propre corps comme d'une totalité avant ce moment, bien que de manière corrélative. [...] la simple vue de la forme totale du corps humain donne au sujet une maîtrise imaginaire de son corps, prématurée par rapport à la maîtrise réelle. Le sujet anticipe par rapport à la réalisation de la maîtrise psychologique, et cette anticipation donnera son style à tout autre exercice de maîtrise effective de la motricité. [...] Et c'est là que l'image du corps offre au sujet la première forme qui lui permet de situer ce qui est du moi et ce qui ne l'est pas. Eh bien, disons que l'image du corps, si nous la situons dans notre schéma, est comme le vase imaginaire qui contient le bouquet de fleurs réel.<sup>435</sup>

Loin d'être l'instance de synthèse, explicable biologiquement ou psychologiquement, le Moi se manifeste au contraire comme une simple illusion, une constitution de l'image spéculaire.

Mais alors une question se posera : qui a une cécité congénitale, qui est privé de la vue dès la naissance, comment peut-il jamais recevoir son image ? Pourtant, ce sont des sujets auxquels cette instance ne manque pas. Ce n'est pas un hasard si Lacan parle d'*imago*, pour définir l'image spéculaire. Ce concept ne se réduit pas au seul sens de la vue, mais concerne la subjectivité dans son ensemble, impliquant, par exemple, l'ouïe - avec les phénomènes acoustiques correspondants - et le toucher. Ainsi, il n'est pas « indispensable de voir les yeux d'un autre pour s'imaginer être sous son

---

<sup>434</sup>Recalcati M., *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, op. cit., p.2

<sup>435</sup>Lacan J., *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, Einaudi, Torino, 2014, p.96

observation. Même un aveugle peut se retrouver dans une telle situation en écoutant des sons et en explorant tactilement son environnement pour faire l'expérience d'être l'objet de la perception d'autrui. [...] L'ouïe, la vue et le toucher délimitent ainsi les vastes frontières de l'expérience lacanienne du miroir ». <sup>436</sup>

Dans le sillage de ces découvertes, le psychanalyste fera une distinction très importante pour la pratique analytique, une distinction entre deux formations que l'on peut trop facilement confondre, encore aujourd'hui, à savoir la distinction entre le Moi idéal et l'Idéal du Moi. La première est constituée par l'image spéculaire, puisque c'est dans l'autre que le sujet trouvera ses Moi idéaux et, si l'autre remplit cette image idéale, il sera l'objet d'un investissement narcissique. Le second, par contre, « est déterminé par la parole et les relations symboliques qu'elle véhicule. Dans le jeu des miroirs [l'Idéal du moi] marque de son empreinte les identifications spéculaires. Elle opère une régulation de l'imaginaire ». <sup>437</sup> En d'autres termes, cette instance insère le sujet dans le lien social et, en intégrant les fonctions masculine et féminine, joue un rôle fondamental dans la logique de la sexuation du sujet, permettant finalement à ce dernier d'être une singularité.

On peut dire qu'au départ il n'y a pas un Moi qui tend à se développer au contact de l'environnement, mais au contraire il y a une relation, ou plutôt un rapport entre un sujet et l'Autre. La nature du Moi est ainsi coordonnée par celle du symbolique, elle fonctionne comme un automate dont le sujet s'aliène <sup>438</sup>. Il n'y a pas de sujet sans un Autre. Les phénomènes psychologiques sont des phénomènes sociologiques et, par conséquent, le mental ne peut qu'être identifié au social. Cependant, « dans un autre sens, tout se renverse : la preuve du social, elle, ne peut être que mentale ; autrement dit, nous ne pouvons jamais être sûr d'avoir atteint le sens de la fonction d'une institution si nous ne sommes pas en mesure de revivre son incidence sur une conscience individuelle ». <sup>439</sup>

Donc, d'abord le mental et ensuite le social, ou vice versa ? La question est mal posée. Il faut plutôt comprendre comment il est possible que le mental et le social existent tous deux. En effet, seule l'origine symbolique des deux peut expliquer leur existence et leur relation. En bref, l'accent devrait être mis sur ce que Lévi-Strauss a appelé l'efficacité symbolique.

En analysant les différents modes de traitement, l'anthropologue souligne comment en Occident, le savoir médical oppose une cause objective à la subjectivité du patient, alors que les chamans opèrent sans faire cette opposition. Non seulement ils ne font pas usage de cette différence entre l'objectif et

---

<sup>436</sup>Palombi F., *Jacques Lacan*, op. cit., pp.159-160

<sup>437</sup>Bonnant M., *L'identification*, in Laurent O., Laetitia J.-B. (a cura di), *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne. Repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*, PUR, Rennes, 2010, p.98

<sup>438</sup>Cassou-Noguès P., *Lacan, Poe et la cybernétique, ou comment le symbole apprend à voler de ses propres ailes*, in *Savoirs et clinique*, 2013/1 No 16, p. 65

<sup>439</sup>Lévi-Strauss C., *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, p.XXVI

le subjectif, mais c'est précisément l'absence de cette opposition qui permet une guérison réussie, puisque la cause de la maladie est composée du même matériau symbolique que les représentations du malade. En termes structuralistes, la maladie est une relation entre signifiant et signifié et le malade reçoit un langage, de la part du chaman, à travers lequel il peut s'exprimer et formuler des états qui, jusqu'alors, étaient informulables. Ce passage, entre le non formulé et l'expression verbale, provoque une réorganisation d'un ordre, ordre dont le malade en subissait auparavant le cours. L'anthropologue ne peut manquer d'aborder la pratique chamanique de la pratique analytique, parce que dans les deux on ramène à la conscience des conflits, des résistances inconscientes : c'est-à-dire qu'on accomplit ce que, en psychanalyse, on appelle l'abréaction. La résistance est dissoute par l'interprétation qui réorganise l'univers symbolique du patient.

Malgré leur air de famille, les deux savoirs ne doivent pas être confondus : le soin chamanique n'est pas un soin psychanalytique. Certes, même

en elle, il s'agit de susciter une expérience et, dans la mesure où cette expérience s'organise, certains mécanismes mis hors du contrôle du sujet se règlent spontanément pour donner lieu à un fonctionnement ordonné. Le chaman remplit le même double rôle que le psychanalyste : un premier rôle - d'écouter pour le psychanalyste, et d'orateur pour le chaman - établit une relation immédiate avec la conscience - et médiée avec l'inconscient - du malade. C'est le rôle de l'incantation proprement dite. Mais le chaman ne se limite pas à proférer le sort, il en est le héros, car c'est lui qui pénètre dans les organes menacés en tête du bataillon surnaturel des esprits, et à libérer l'âme prisonnière. C'est en ce sens qu'il s'incarne, comme le psychanalyste objet du transfert, pour devenir, grâce aux représentations induites dans l'esprit du malade, le réel protagoniste du conflit que ce dernier expérimente à mi-chemin entre le monde organique et le monde psychique. [...] En réalité, le traitement chamanique semble être un équivalent exact du traitement psychanalytique, mais avec une inversion de tous les termes. Toutes deux visent à provoquer une expérience ; et les deux y parviennent en reconstruisant un mythe que le malade doit vivre, ou revivre. Mais, dans le premier cas, il s'agit d'un mythe individuel que le malade construit à l'aide d'éléments issus de son passé ; dans l'autre, c'est un mythe social que le malade reçoit de l'extérieur et qui ne correspond pas à un ancien état personnel.<sup>440</sup>

Ainsi, explique Lévi-Strauss, cela se fait grâce à l'efficacité symbolique, qui produit une cohérence entre l'opération et le mythe construit. Si dans la pratique chamanique, c'est le chaman qui fournit la construction mythique à celui qui souffre, pendant que ce dernier accomplit les opérations, à l'envers dans la pratique psychanalytique, c'est l'analysant qui fournit le mythe pour que l'analyste puisse l'interpréter et le remanier. Autrement dit, l'efficacité symbolique se manifeste comme une «

---

<sup>440</sup>Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, op. cit., pp.223-224

propriété inductive »<sup>441</sup> que l'on peut déduire de l'homologie que présentent les structures. Cette propriété inductive permet à ces dernières d'être liées entre elles et d'organiser le vivant dans ses différents plans, tels que les processus organiques, la pensée réfléchie et le psychisme inconscient.

En manipulant les symboles, l'organe se trouve également modifié : l'« efficacité symbolique trouvant précisément sous sa plume sa spécificité en ce qu'il s'agirait d'une propriété inductrice permettant les inter-relations entre les différents matériaux et étages du vivant ».<sup>442</sup> En vivant et en produisant le mythe - qui a une structure inconsciente - analogue à celle qui détermine la formation corporelle, se produit donc une réorganisation structurelle du malade.

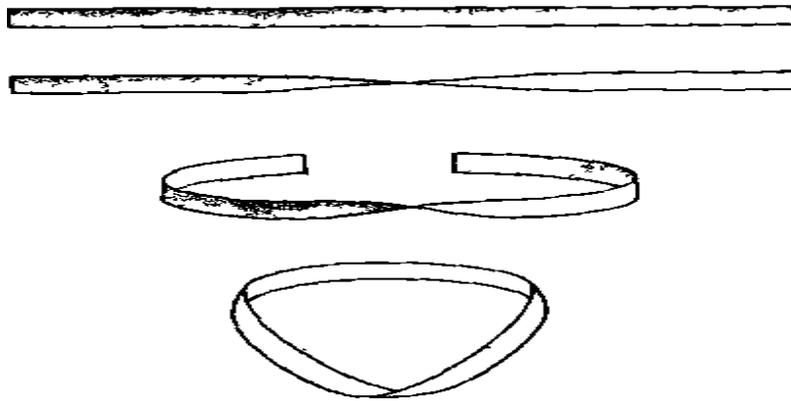
Pour cette raison le sujet lacanien renverse le sujet cartésien, pour lequel, à travers la pensée, il peut se convaincre d'exister, il peut faire coïncider la pensée et l'être. Position insoutenable à partir du moment où l'on apprend non seulement que le Moi est imaginaire, mais aussi que les pensées inconscientes existent. Le structuralisme - à cause de la division entre le conscient et l'inconscient, \$ - délimite un sujet ayant une surface à deux faces, où l'une apparaît exposée, l'autre dissimulée. Sa structure est celle tracée par le ruban de Möbius. Il rompt avec l'idée ordinaire selon laquelle la position du corps et des pensées est localisée sans ambiguïté : on est soit à l'extérieur, soit à l'intérieur, soit au-dessus, soit au-dessous. Cette vision n'est valable que si les objets sont situés à la surface fermée, comme une sphère. Le ruban de Möbius enfreint ce principe puisqu'elle n'a qu'un bord. Parmi ses propriétés il y a celle de le parcourir, pour un tour entier, et se retrouver de l'autre côté. En fait, il faut deux tours pour revenir au point de départ et du côté d'où on était partis. En d'autres termes, on passe d'un côté à l'autre sans faire de trous ou de sauts, il suffit de marcher. Lacan rend l'idée meilleure en présentant une ceinture qui, après l'avoir ouverte, noue en lui faisant faire un demi-tour, en obtenant le ruban de Möbius. Sur celui-ci, « une fourmi passe d'une des faces apparentes à l'autre sans avoir besoin de franchir le bord. [Le ruban] est une surface avec un seul visage, et une surface avec un seul visage ne peut pas être retournée. Retournée sur elle-même, elle restera toujours identique à elle-même »<sup>443</sup>.

---

<sup>441</sup> *Idem*, p.226

<sup>442</sup> Zafiroopoulos M., *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud 1951-1957*, PUF, Paris, 2003, p.64

<sup>443</sup> Lacan J., *Il seminario. Libro X. L'angoscia*, op. cit., p. 106



Les deux faces du sujet structurel, conscient et inconscient, ferment les portes à une supposée intériorité psychologique et renouvellent l'articulation entre la psyché et le soma. Ce sujet est fondé sur l'*extimité* - sur une intimité extérieure - qui procède à la successive opposition entre l'extérieur et l'intérieur. Par conséquent, la « confrontation entre l'intérieur et l'extérieur, le dedans et le dehors, ne se limite pas à le rapport entre la psyché et le corps, mais est également intrapsychique. Elle s'étend à la relation entre l'inconscient et la conscience, qui ne doit pas être comprise dans le sens d'une opposition entre profondeur et surface »<sup>444</sup>.

Le sujet, avec ses catégories de dedans et de dehors, est quelque chose de secondaire. Produit par l'Autre, il continue tout au long de sa vie à en être parlé, même de manière différente, selon la façon dont il s'en différencie. Pour comprendre ce point, il est nécessaire de garder à l'esprit le processus de subjectivation. Le sujet émerge en effet d'un double mouvement d'aliénation et de séparation, inhérent au rapport avec l'Autre, un rapport profondément asymétrique.

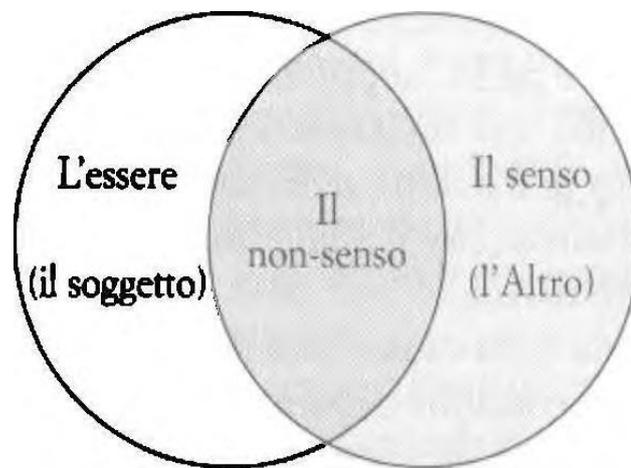
Dans un premier temps, celui de l'aliénation, dans ce déséquilibre initial, le nouveau venu est marqué par le langage, se constituant comme animal parlant. *L'infans* est pris dans la chaîne du discours, assumant une forme, qu'il le veuille ou non. Ce qui se passe ici est « une appréhension innocente de la forme du langage de la part du sujet. Mais au-delà de cette articulation, au-delà de cette appréhension, il se produit quelque chose d'autre, qui se fond avec cette expérience du langage, c'est-à-dire l'appréhension de l'Autre en tant que tel de la part du sujet »<sup>445</sup>. Cela nous conduit au deuxième temps, caractérisée par l'opération de séparation, qui commence toujours dans le rapport de l'enfant placé face à l'Autre, mais dans ce cas au centre se trouve son désir, le désir de l'Autre. Devant cet Autre qui va et vient, qui prend soin de lui en signifiant, selon ses interprétations, ceux qui sont - dans un temps mythique - ses besoins, l'enfant se demande ce que cela veut dire, que désire de lui celui qui

<sup>444</sup>Palombi F., *Jacques Lacan*, op. cit., p. 167

<sup>445</sup>Lacan J., *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, Einaudi, Torino, 2016, p. 18

transforme son cri en appel. Autrement dit, l' « Autre dont il s'agit est celui qui peut donner au sujet la réponse, la réponse à son appel. [...] *Che vuoi?* La question de ce qu'il veut est posée à l'Autre, elle est posée d'où le sujet fait sa première rencontre avec le désir, le désir dans la mesure où il est avant tout le désir de l'Autre »<sup>446</sup>. L'enfant se trouve aux prises avec cet Autre maternel - une fonction qui peut être incarnée par n'importe qui, mère, père, grand-père, amis - et en tentant de comprendre ce qu'il exige de lui, il se rend compte que ce n'est pas son seul intérêt.

Le processus de séparation et d'aliénation est formalisé avec les cercles d'Euler<sup>447</sup>:



Lacan compare le moment de l'aliénation à une situation dans laquelle le sujet est obligé de choisir. Choisir quoi ? « *C'est le sac ou la vie !* Si je choisis le sac, je perds les deux. Si je choisis la vie, j'ai la vie sans le sac, c'est-à-dire une vie amputée »<sup>448</sup>. La vignette sert à mieux comprendre l'inclusion du sujet au lieu de l'Autre, c'est-à-dire le rapport entre l'être et le sens. Il est obligé de décider entre l'être et le sens : s'il devait choisir le premier, il perd l'un et l'autre. Donc, ou il est aliéné par le signifiant, ou il choisit l'Autre, ou il ne peut pas exister de sujet. L'aliénation exige la disparition de l'être, un manque-a-être car le sujet ne s'identifie pas seulement à un signifiant  $S_1$  mais, comme l'enseigne Saussure avec son couple signifiant/signifié, il nécessite d'un  $S_2$ . Le signifiant barre le sujet, qui ne peut qu'apparaître *entre* les signifiants, il « est représenté par un signifiant pour un autre signifiant »<sup>449</sup>.

<sup>446</sup>*Ibidem*

<sup>447</sup>Lacan J., *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2003, p. 207

<sup>448</sup>*Idem*, p. 208

<sup>449</sup>Lacan J., *Posizione dell'inconscio*, in *Scritti*, Vol II, Einaudi, Torino, 2002, p. 844

Par ailleurs, n'est-ce pas ce que fait la langue ? N'est-ce pas ce qui différencie l'espèce humaine des autres ? N'est-ce pas la négation qui caractérise l'animal parlant ? Le sujet manque-a-être, et si quelque chose manque, cela signifie que ce quelque chose ne se trouve pas là où il devrait être. Pour qu'un manque puisse se produire, un ordre symbolique doit fonctionner, parce que dans ce dernier « à chaque "signifiant" nous nous attendons à ce que quelque chose corresponde, même si cela n'existe pas réellement. Nous sommes arrivés à la "place" du signe  $n+1$ , mais sur l'étagère nous ne trouvons rien, voici que sous nos yeux se forme une *absence* (le livre manquant) : "le livre  $n+1$  n'est pas là", nous disons »<sup>450</sup>. L'aliénation, donc, est un choix forcé, un choix qui conduit à exclure l'être pour le sens. Dépendant de l'Autre, l'être est aliéné, le sujet divisé du signifiant  $\$$ . En somme, le sujet est éclipsé parce qu'il est représenté, il est broyé par la chaîne signifiante.

Mais l'Autre est aussi barré  $\bar{A}$ , car qui s'en occupe est aussi un animal parlant, doté de l'inconscient, c'est-à-dire qu'il n'est pas du tout, ou du moins pas complètement, conscient de ses désirs, de ce qu'il veut. Le sujet est donc tenté, ou plutôt c'est  $\bar{A}$  qui le tente, de combler cette lacune. *Che vuoi?* Les innombrables *pourquoi* posées par l'enfant ne concernent pas seulement sa curiosité sur la vie, mais ils ont un fil rouge qui les relie, à savoir sa place par rapport à l'Autre. Il se préoccupe de garder sa place, « c'est une tendance de totalement faire superposer ou de faire se recouvrir le manque de la mère et celui de l'enfant, ce qui revient à dire qu'il y a une tentative (de la part de l'un ou de l'autre, voire des deux) de faire coïncider absolument leurs désirs »<sup>451</sup>. C'est celui-ci le deuxième moment, celui de la séparation. Le sujet trouve un manque dans l'Autre, dans les intervalles de ses discours, dans ce qui ne cadre pas et, ainsi il

apporte la réponse du manque antérieur, de sa propre disparition, qu'il situe au point du manque entrevu dans l'Autre. Le premier objet qu'il propose au désir parental, dont l'objet est inconnu, est sa propre perte - *Peut-il me perdre ?* Le fantôme de sa propre mort, de sa propre disparition, est le premier objet que le sujet doit mettre en jeu dans cette dialectique et, de fait, il le met en jeu [...] Nous savons aussi que le fantôme de sa propre mort est couramment agité par l'enfant dans ses relations d'amour avec ses parents<sup>452</sup>.

Et que se passe-t-il si le sujet reste coincé dans cet Autre maternel ? Il entre dans le domaine de la psychose, dans le sens où il se structurera comme psychotique. La structure psychotique, en effet, s'établit lorsque le petit parlant ne peut assimiler un signifiant qui structure - névrotiquement - son ordre symbolique. Sans l'apport d'un tel signifiant, le sujet erre sans ancrage dans le langage. Et quel

---

<sup>450</sup>Cimatti F., *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, op. cit., p. 40

<sup>451</sup>Fink B., *Le sujet lacanien. Entre langage et jouissance*, op. cit., p. 81

<sup>452</sup>Lacan J., *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, op. cit., p. 210

serait ce signifiant ? Lacan, prenant la famille bourgeoise occidentale comme modèle culturel de référence, la distingue par l'étiquette de Nom-du-Père, car dans ce modèle familial, c'est la mère qui remplit le rôle de s'occuper de l'enfant, tandis que le père vient briser la dyade, à placer une barre entre les deux. Le mot joue sur l'homophonie française entre le "nom" du nom et le "non" de la négation imposée par le père tant envers la mère - tu ne réabsorberas pas le sujet - qu'envers le fils - tu ne jouiras pas de ta mère. Si l'opération échoue, le petit, dépourvu de coordination sens-moteur et dépourvu de sentiment de soi, ne se sentant pas encore distinct de sa mère, prend ce corps, le corps de la mère, comme une extension de lui-même. Pour sa part, elle « peut avoir tendance à donner presque toute son attention à l'enfant en prévenant ses moindres besoins et en se rendant entièrement accessible et disponible pour lui »<sup>453</sup>. Dans cette dynamique, le père, ou qui que ce soit ou quoi que ce soit - en tant qu'intérêt de la mère - peut briser l'unité imaginaire mère-enfant. Le Nom-du-Père est donc une fonction qui permet de lier le principe de plaisir au principe de réalité, en canalisant, voire en normalisant, la jouissance de la dyade dans des pratiques socialement acceptées. La fonction paternelle est donc, en termes linguistiques, une métaphore, puisqu'elle remplace un signifiant, la mère, par un autre, le père :

$$\frac{\text{Nom} - \text{du} - \text{Père}}{\text{Mère}}$$

La substitution, pour opérer comme métaphore paternelle à part entière, doit prendre part à la dialectique signifiante, elle « doit occuper une position signifiante qui peut être remplie par toute une série de signifiants différents au cours du temps ».<sup>454</sup> La formalisation précédente peut par conséquent s'écrire avec plus de précision en tenant compte de la chaîne signifiante, c'est pourquoi c'est S<sub>2</sub> qui symbolise l'Autre- maternel, S<sub>1</sub>, en évacuant le sujet de ce dernier.

$$\frac{S_2}{S_1}$$

Le désir du petit naît à partir du désir de l'Autre, qui ne s'enferme pas sur le fils mais va au-delà : c'est là le trait désirant. L'enfant réalise qu'il n'est pas le seul objet désiré par la mère, quelque chose lui échappe. La séparation implique une rupture de la dyade imaginaire mère-enfant.

On peut dire, alors, que si l'aliénation souligne la dépendance du sujet de l'Autre, la séparation

<sup>453</sup>Fink B., *Le sujet lacanien. Entre langage et jouissance*, op. cit., p. 83

<sup>454</sup>*Idem*, pp. 84 - 85

signifie au contraire un déliement, une disjonction productrice d'un reste, d'un objet  $a$ . On arrive ainsi au troisième lieu des cercles lacaniens, celui situé entre l'anneau du sujet et l'anneau de l'Autre. L'objet  $a$  est placé dans l'intersection. Il est le résidu de l'unité perdue avec l'Autre, il est le reste que le sujet poursuit pour combler la rupture subie, il est l'objet qui cause le désir. La logique du processus d'aliénation et de séparation devient ainsi claire. Le sujet du désir est introduit par l'aliénation signifiante qui, en soustrayant l'être, creuse un manque chez le sujet qui le mobilise pour retrouver sa part perdue.

En ce sens, il existe une profonde homologie entre le désir et la chaîne signifiante : c'est ce qui pousse Lacan à théoriser le désir comme une métonymie du manque à être. Au contraire, l'objet indique que tout n'est pas signifiant, c'est-à-dire qu'il existe un point d'être qui attire le désir du sujet et qui interrompt sa fuite métonymique. Si, en effet, par rapport au signifiant, le sujet est divisé, non identique à lui-même, toujours représenté par un autre signifiant, ce n'est qu'au niveau de l'objet qu'il peut trouver une consistance d'être<sup>455</sup>.

Et voici que se structure le fantôme du sujet, formalisé avec le mathème  $\$ \diamond a$ , à lire comme sujet barré poinçon de  $a$ . Quel est le poinçon en question ? D'un côté, il s'agit d'un outil utilisé pour marquer des objets, d'un autre côté, il signale un bord, une rupture d'un vide. Le fantôme, en d'autres termes, exprime « soit le désir subjectif pour  $a$  petit, soit le sujet comme manifestation du désir de  $a$  », <sup>456</sup> et remplace l'unité perdue, castrée par le Nom-du-Père. Sa fonction est de pouvoir fantasmer, mettre en scène, imaginer une béance capable de remplacer la dyade sujet-Autre. La béance en question, cependant, n'est pas à confondre avec le plaisir, mais plutôt avec une situation de dégoût, d'horreur, de douleur. Après tout, la condition d'un tel état psychique est l'aliénation de l'enfant dans l'Autre, et c'est pourquoi Lacan la distingue complètement du plaisir mais utilise le signifiant jouissance, jouissance de l'union mère-enfant, une jouissance mortifère. S'il est vrai que cela est castré par la métaphore paternelle, il est aussi vrai qu'il reste un résidu, il reste le petit  $a$  trouvé par le fantôme. Or, bien que l'objet  $a$  soit retrouvé par le fantôme, il n'est pas remis dans la poche du sujet, mais cela reste pour lui un objet perdu, un objet à garder à distance  $\diamond$ .

Ainsi, la jouissance fantasmatisée se substitue à celle de plénitude du couple et conduit le sujet au-delà de l'aliénation, lui fournissant en outre un fragment de l'être. Par conséquent, à travers la séparation et la structuration du fantôme, « le sujet peut se procurer quelque parcelle de ce que Lacan appelle "être". Tandis que l'existence n'est donnée que par l'ordre symbolique [...] l'être n'est donné qu'en s'agrippant au réel, que par une prise sur le réel » <sup>457</sup>.

---

<sup>455</sup>Di Ciaccia A., Recalcati M., *Jacques Lacan*, Bruno Mondadori, Milano, 2004, p. 66

<sup>456</sup>Palombi F., *Jacques Lacan*, op. cit., p. 258

<sup>457</sup>Fink B., *Le sujet lacanien. Entre langage et jouissance*, op. cit., 89

Pour analyser de manière adéquate le processus d'aliénation et de séparation, il est important de garder à l'esprit le phénomène du refoulement originel, « d'une première phase de refoulement qui consiste dans le fait que la "représentation" psychique (idéative) d'une pulsion est interdite à l'accès à la conscience. Avec cela se produit une *fixation* : la représentation en question reste inchangée à partir de ce moment-là, de même que la pulsion qui lui est associée »<sup>458</sup>. Freud fait l'hypothèse que le refoulement retombe sur les représentants de la représentation, les *vorstellungsrepräsentanz*, c'est-à-dire les représentants psychiques des pulsions, créant un premier noyau inconscient, qui crée le refoulement proprement dit, affectant les dérivés psychiques de la représentation refoulée, ou en tout cas ce qui vient s'y associer. Grâce aux découvertes structuralistes - dans ce cas, l'inconscient est structuré comme un langage - Lacan peut spécifier la nature de la représentation en l'assimilant aux signifiants. L'appareil psychique est une structure constituée d'articulations d'éléments signifiants, qui permettent aux pulsions d'être représentées. Plus précisément, l'inconscient est produit par le refoulement d'un couple de signifiants, l'unaire S<sub>1</sub>, et le binaire S<sub>2</sub>, où ce dernier donne lieu au refoulement original.

Nous pouvons localiser dans notre schéma des mécanismes originaux de l'aliénation la *vorstellungsrepräsentanz*, dans ce premier accouplement signifiant qui nous permet de comprendre que le sujet apparaît en premier lieu dans l'Autre parce que le premier signifiant, le signifiant unaire, surgit dans le domaine de l'Autre et puisqu'il représente le sujet pour un autre signifiant, autre signifiant qui a pour effet l'*aphanase* [disparition] du sujet. [...] Il y a donc, si on peut dire, une question de vie ou de mort entre le signifiant unaire et le sujet en tant que signifiant binaire, cause de sa disparition. La *vorstellungsrepräsentanz* est le signifiant binaire. Ce signifiant vient à constituer le point central de l'*Urverdrängung* - de ce qui, pour être passé dans l'inconscient, sera [...] le point d'attrait grâce auquel seront possibles tous les autres refoulements [...] <sup>459</sup>

En d'autres termes, le Nom-du-Père est le signifiant binaire originellement refoulé. Sa particularité consiste à faire représenter le sujet par les autres signifiants avec une certaine ordinarité. Si sa présence est manquante dans l'inconscient, s'il est exclu, rejeté, techniquement forclos, l'économie psychique du sujet s'organisera selon une structure psychotique, c'est-à-dire - en suivant l'algorithme saussurien - le rapport entre le signifiant et le signifié est déphasée, voire défait. Dans ce cas, le Nom-du-Père n'est pas opérationnel et, par conséquent, n'est pas castré, limité, la jouissance qui embrasse le couple Autre-sujet, la signification n'est pas normalisée. L'organisation

---

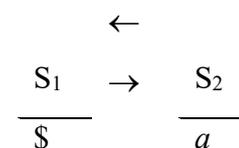
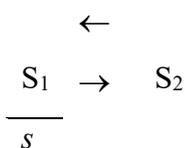
<sup>458</sup>Freud S., *La rimozione*, op. cit., p. 38

<sup>459</sup>Lacan J., *Libro XI. Il seminario. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, op. cit., p. 214

qui distingue l'économie psychique névrotique, dans laquelle tous les signifiants représentent le sujet pour le Nom-du-Père, est différente.

En somme, les deux mécanismes, le refoulement et la forclusion, différencient les deux structures psychiques, la névrose et la psychose (il y en aurait deux autres, la perversion et l'autisme) : « dans le premier cas, ce qui est refoulé revient symboliquement dans les symptômes, tandis que dans le second il resurgit dans le réel comme dans les phénomènes hallucinatoires »<sup>460</sup>.

A partir des années 1970, Lacan modifie le lexique de ses formules, faisant coïncider le Nom-du-Père non plus avec S<sub>2</sub> mais avec S<sub>1</sub>, défini comme signifiant maître. S'il n'est pas installé, les S<sub>2</sub> de la chaîne signifiante se déplaceront de manière désorientée, définissant un sujet psychotique. Inversement, son installation lie chaque S<sub>2</sub> à S<sub>1</sub>, « dans le sens où S<sub>2</sub> accorde rétroactivement un signifié à S<sub>1</sub>, signifié qu'il n'avait pas au départ. Ce signifié, que Lacan écrit petit *s* [...] est remplacé par \$ dans la version de l'effet rétroactif du signifiant »<sup>461</sup>.



La forclusion du Nom-du-Père ne permet donc pas l'opération de castration du rapport entre l'Autre et le petit. L'Autre reste toujours sur lui, produit de l'angoisse, ne permet pas au sujet d'éprouver l'absence - -qui, si elle est effectuée selon des "bons" rythmes, n'a rien de négatif ; au contraire, elle permet de tester la sécurité de la présence - l'étouffé dans l'étreinte de la jouissance. Cet Autre qui se pose comme absolu, Lacan l'appelle *Das Ding*. La Chose prend comme référence les analyses de Melani Klein par rapport au corps maternel<sup>462</sup> et *le Projet pour une psychologie* de Freud. Il n'est pas exagéré de dire que ce texte anticipe le structuralisme, dans la mesure où l'être humain est comparé à une machine gouvernée par des couples d'oppositions, comme plaisir-déplaisir, charge-décharge. En partant des connaissances neurophysiologiques sur les neurones de son temps, celles de la fin du XIXe siècle, le père de la psychanalyse veut proposer un modèle de fonctionnement psychique quantitativement mesurable, formé par trois systèmes de neurones excités par une certaine quantité d'énergie Q $\eta$  circulant en leur sein. Le premier,  $\phi$  est caractérisé par des neurones perméables, qui sont réglés par le principe d'inertie qu'ils déchargent, ils libèrent l'énergie le plus tôt possible. Le second,  $\Psi$  se base sur des neurones imperméables, dont la tâche

<sup>460</sup>Palombi F., *Jacques Lacan*, op. cit., p. 135

<sup>461</sup>Fink B., *Le sujet lacanien. Entre langage et jouissance*, op. cit., p. 107

<sup>462</sup> Lacan J., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2008, p. 139

est de transformer et de retenir l'énergie, puis de la décharger selon les besoins. La différence entre les deux est déterminée par la présence ou non des barrières de contact, qui rendent possible la rétention d'énergie. Ainsi, les premiers neurones sont inaltérables, ils ne s'accumulent pas, contrairement aux seconds, qui laissent passer l'énergie en fonction de la façon dont ils ont été modifiés, marqués auparavant, donnant naissance à la mémoire. Ainsi, Freud hypothétise « des neurones *perméables* (c'est-à-dire qui n'offrent aucune résistance et ne retiennent rien), qui remplissent les fonctions de perception, et des neurones *impermeables* (qui offrent une résistance et retiennent Q<sub>ψ</sub>), qui sont les véhicules de la mémoire et vraisemblablement aussi des processus psychiques en général »<sup>463</sup>. Le troisième, ω excité conjointement avec les deux autres systèmes, contient des neurones axés sur la quantité d'énergie, ce qui donne naissance à la conscience. Bien que Freud ait abandonné sa quête d'une base anatomique pour les phénomènes psychiques, l'expérience acquise dans le cadre de ce travail n'a pas été rejetée. Au contraire, le principe d'inertie évoque « la notion de “processus primaire”, processus psychique caractérisé par le flux libre et sans entrave de l'énergie psychique. [Par contre] l'existence d'un système régulateur du psychisme, [...] répond au “principe de constance”, dont la fonction est de gérer les “processus secondaires” »<sup>464</sup>, en essayant de se décharger de manière socialement appropriée, ou en évitant une accumulation d'excitation énergétique.

La question est donc centrée sur la manière de satisfaire la machine humaine. Mais comment celle-ci commence-t-elle à se réguler, comment gère-t-elle les décharges de l'excitation, c'est-à-dire le plaisir et le déplaisir, la satisfaction et la douleur ? Freud décrit ces phénomènes en termes de tension et de décharge, c'est-à-dire que plus un besoin augmente, plus grande sera l'excitation d'avoir à libérer pour obtenir la satisfaction. Cependant, tout cela ne peut pas être accompli de manière autonome, mais exige la présence d'un autre sujet, de celui qui accueille les cris du nourrisson. Ainsi, en satisfaisant les besoins, le petit se rend compte corporellement de ce qui supprime son déplaisir et, grâce à des dispositifs réflexes, d'accomplir dans son organisme l'activité nécessaire pour éliminer le stimulus. Par conséquent, l'expérience satisfaisante conduit à « une facilitation entre deux images mnésiques [de l'objet désiré et de l'action réflexe, et à la réapparition de la tension] la charge va refluer et activer les deux images mnésiques. Selon toute vraisemblance, l'image mnésique de l'objet sera la première à connaître l'activation opérée par le désir »<sup>465</sup>. De même, le déplaisir, en rappelant à la mémoire ce qui a produit l'abaissement de la

---

<sup>463</sup> Freud S., *Progetto di una psicologia*, in *OSF 2*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 205

<sup>464</sup> Quinodoz J.-M., *Leggere Freud. Scoperta cronologica dell'opera di Freud*, op. cit., p. 40

<sup>465</sup> Freud S., *Progetto di una psicologia*, op. cit., p. 224

tension, investit cette dernière de passions hostiles, car il génère la frustration de son manque de gratification.

L'intérêt théorique [suscité par le sujet] s'explique aussi par le fait qu'un tel objet a été simultanément le premier objet de satisfaction et le premier objet d'hostilité, ainsi que la seule force auxiliaire. C'est pourquoi c'est sur son prochain que l'homme apprend. Les complexes perceptifs qui naissent de ce prochain seront en partie nouveaux et incomparables : par exemple, ses *traits* (dans la sphère visuelle) ; mais d'autres perceptions visuelles (par exemple, les mouvements de la main) coïncideront chez le sujet avec ses souvenirs d'impressions visuelles similaires de son corps, qui seront associés à des souvenirs de mouvements qu'il a lui-même expérimentés. La même chose se produira avec d'autres perceptions de l'objet ; [...] Ainsi, le complexe d'un autre être humain se divise en deux composantes ; l'une s'impose par sa structure constante comme une chose cohérente, tandis que l'autre peut être comprise à travers l'activité de la mémoire : c'est-à-dire qu'elle peut remonter à une information que [le sujet] a de son propre corps<sup>466</sup>.

La théorie structuraliste donne une nouvelle valeur au projet freudien, car c'est à partir du complexe de l'autre qu'il est possible d'extrapoler, ou du moins de conceptualiser, La Chose, l'arrière-plan de tous les objets, ce que le sujet souhaite trouver, en vain. Pourquoi cette impossibilité ? On peut considérer le premier cri poussé d'un enfant, qui l'émane sans l'intention de demander quelque chose à quelqu'un. Le cri est pure manifestation d'un excès d'excitation à devoir décharger, de la perte de l'homéostasie, apaisé par l'interprétation du premier Autre qu'il rencontre. Le pseudo-message émané du nourrisson, le besoin, reçoit une réponse d'un animal parlant, qui ne peut que l'aliéner parce qu'il ne sait rien des cris, ou plutôt suppose qu'il sait, en supposant que ce sont des cris de faim, il le nourrit, le dorlote, le caresse, le berce. Ce faisant, il transforme le cri en une question, c'est-à-dire qu'il l'initie au langage. La demande ne vient pas du petit, mais il la reçoit, reçoit sa demande, de l'Autre. Le nouveau-né donnera un sens à son besoin, et donc articulera une demande, simplement parce que l'Autre l'interprète avec des modèles culturels, avec des signifiants<sup>467</sup>. L'Autre répond par des mots et des gestes qui sont un « plus » par rapport à la satisfaction du besoin, un « plus » procureur de la première jouissance. De cette façon, l'opération de l'Autre aliène l'objet-besoin et crée l'objet-demande, une demande de satisfaction qui ne viendra jamais.

Le processus est mieux compris à l'aide d'un schéma dans lequel les nombres cardinaux et ordinaires sont mis en tension<sup>468</sup>:

---

<sup>466</sup> *Idem*, p. 235

<sup>467</sup> Eidelsztein A., *Il grafo del desiderio. Formalizzazioni in psicoanalisi*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, p. 73

<sup>468</sup> Ansaldi J., *Lire Lacan : L'éthique de la psychanalyse. Le Séminaire VII*, Champ Social, Nîmes, 1998, p. 26

Lecture de la mère	1	2	3	4	Etc.
Situation de l'enfant	0	1	2	3	

L'Autre, par exemple la mère, pose un signifiant 1 sur un signifiant zéro et ce 1/0 constitue le signifiant unaire. L'intervention de l'Autre, perdant le signifié du besoin, institue le refoulement originel et, sur la base de cet oubli, le sujet est initié à la culture, il est articulé par d'autres signifiants - le signifiant binaire. Les demandes, désormais, ne se réduisent pas à l'apaisement des besoins, comme la faim, mais contiennent toujours l'exigence de ce « plus » savouré dans la relation avec l'Autre. Elles s'inscrivent dans les traces mnésiques de cette mythique première fois. Le même sort est réservé aux objets, qui sont investis dans l'attente de retrouver cette jouissance tel à ne pas relancer métonymiquement le désir sur d'autres objets.

La pratique de l'allaitement illustre davantage la dynamique. Le sein n'est pas conçu en tant qu'objet pendant les premières expériences de satisfaction, mais il le devient seulement *après-coup*, soit pour le fait qu'il n'est pas toujours présent, soit pour les différentes tentatives de la part du petit de recréer la première expérience satisfaisante. L'absence du sein, les efforts qui n'atteignent jamais le but, forment la présence du sein pour l'animal parlant. Cependant, c'est précisément lorsqu'il s'est formée que

L'enfant ne peut plus jamais retrouver le sein comme il fut expérimenté la première fois : *comme n'étant pas séparé* de ses lèvres, de sa langue, de sa bouche – bref de lui-même. L'« état premier » dans lequel il n'y a aucune distinction entre le nourrisson et le sein, ou entre sujet objet [...] Ne peut plus jamais être expérimenté une fois l'objet constitué, et par conséquent, la satisfaction éprouvée la première fois ne peut jamais être répétée. [...] À l'égard de tout objet-sein trouvé par la suite dans la réalité, le sujet dira que *ce n'est pas ça*. *L'objet (a) est le reste issu de ce processus de constitution d'un objet, le déchet qui échappe à la prise de la symbolisation*<sup>469</sup>.

La Chose est un *avatar* de l'objet (a) - cette fois il n'est pas écrit en italique *a* mais entre parenthèses, pour signaler la différence de registre, entre imaginaire et réel - objet cause désir et jamais trouvé dans la réalité, car il est hors du langage, non absorbable par le symbolique. Cela signifie qu'aucun objet, même s'il est désirant et procureur de jouissance, ne peut combler le trou fait par le réel dans le symbolique. En d'autres termes, « la jouissance [primordiale] est, non pas interdite comme le croit le névrosé, mais purement et simplement impossible »<sup>470</sup>.

<sup>469</sup> Fink B., *Le sujet lacanien. Entre langage et jouissance*, PUR, Rennes, 2019, p. 129

<sup>470</sup> Ansaldi J., *Lire Lacan : L'éthique de la psychanalyse. Le Séminaire VII*, op. cit., p. 29

Mais où s'arrête cette jouissance mythique qu'est la Chose ? La question peut être formulée différemment : où se trouve l'objet (a) ? La réponse dépend de la métaphore paternelle, que la castration ait eu lieu ou non. C'est cela, après tout, qui limite la jouissance, en positionnant l'objet (a) dans l'Autre. La castration implique un sacrifice, « d'une cession de jouissance à l'Autre, jouissance qu'on laissera circuler dans l'Autre, c'est-à-dire qui circulera "hors" de nous-mêmes ». <sup>471</sup> Le névrosé, pendant le processus d'aliénation et de séparation, a cédé son objet de jouissance à l'Autre, et pour cela il le recherche dans son domaine, dans la réalité socialement partagée. Si en effet le troisième ne se présente pas, la métaphore paternelle, mais la forclusion a eu lieu, le psychotique se trouvera trop près de l'objet (a), sera envahi par la jouissance et fera tout pour ne pas y succomber - comme en se coupant, pour faire couler, pour faire tomber l'objet (a). Le psychotique reste donc coincé dans l'Autre, il n'y a pas de coupe qui barre. La différence structurelle se détermine si l'Autre, celui qui prend soin, a ou n'a pas un désir qui n'est pas enfermé sur l'enfant. Avoir l'attention d'un tiers, d'un partenaire, d'un travail, d'un *hobby* ou d'une passion quelconque est quelque chose d'énigmatique pour l'enfant, un inconnu qui permet d'effectuer l'opération suivante <sup>472</sup>:

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \left( \frac{I}{s} \right)$$

La formule indique la modalité dont un sujet devient névrosé. Ainsi, les S indiquent les signifiants, le S' les prémisses pour qu'intervient le troisième, la métaphore, x est le signifié énigmatique, I l'idéal du Moi et enfin s, le signifié de la métaphore. La structure de l'élaboration peut être déclinée dans la famille bourgeoise née en Occident, celle dans laquelle on retrouve le complexe d'Œdipe :

$$\frac{\text{Nom-du-Père}}{\text{Desir de la Mère}} \cdot \frac{\text{Desir de la Mère}}{\text{Signifié au sujet}} \rightarrow \text{Nom - du - Père} \left( \frac{A}{\text{phallus}} \right)$$

L'enfant retrace l'absence de la mère, ses intérêts, à la présence d'un autre, le père. Si la mère est absente, c'est parce qu'elle est avec son mari, elle est avec son père, avec celui qui tient le phallus :

« Elle, qu'est-ce qu'elle veut ? J'aimerais tant être moi celui qu'elle veut, mais il est clair qu'elle ne veut pas que moi. Il y a quelque chose d'autre qui l'agite. Ce qui l'agite, c'est le x, le signifié. Et le

<sup>471</sup>Fink B., *Le sujet lacanien. Entre langage et jouissance*, PUR, Rennes, 2019, p. 135

<sup>472</sup>Lacan J., *Una questione preliminare a ogni possibile trattamento della psicosi*, in *Scritt*, Vol II, Einaudi, Torino, 2022, p. 553

signifié des allées et venues de la mère est le phallus »<sup>473</sup>, et c'est à ce moment que le signifiant du Nom-du-Père intervient, car il est associé à la loi de la castration.

## Déclin de la castration ?

Le structuralisme ne peut être réduit à un courant semblable à celui qui est apparu dans les années 1970 et qui s'est répandu sous la forme de critiques littéraires, de romans, de poèmes, etc. En fait, il s'agit d'une mode intellectuelle, qui trouve son succès et sa fin. Le structuralisme dans les sciences sociales, au-delà des tendances, désigne à la fois une méthodologie pour développer certains outils d'investigation et la manière dont est composée la réalité sociale. Son hypothèse de départ est l'anti-substantialisme, de sorte que les grandeurs se définissent à travers les rapports et non l'inverse. La structure n'est pas un phénomène qui naît ou meurt comme un costume à la mode, mais elle est *S'truc dure*<sup>474</sup> - cette chose dure - et, par conséquent, elle n'est pas simplement la « paire de lunettes », le paradigme, qui permet de vérifier l'existence de la structure elle-même. Cette dernière existe indépendamment de la reconnaissance des chercheurs sociaux, tout comme les phénomènes sociaux qui lui sont associés existent indépendamment. Ainsi, après une ethnographie, il est souhaitable que le savant sache la communiquer de la meilleure façon possible, mais quelles que soient ses qualités littéraires, un texte ethnographique n'est jamais un texte littéraire, c'est-à-dire susceptible d'autant d'interprétations qu'il y a de lecteurs ou de spectateurs. D'une part, les réalités observées ne sont pas des fantaisies, ce sont des réalités qui existaient auparavant et qui continuent d'exister, même après des recherches, comme le chamanisme. D'autre part, les sciences sociales soumettent leurs méthodes, leurs concepts à un travail critique et, par conséquent, quiconque le souhaite peut revenir sur le terrain précédemment analysé pour reconfirmer ou désavouer ce qui a été analysé précédemment, voire pour enrichir la quantité de données.<sup>475</sup>

Et pourtant, au XXI<sup>e</sup> siècle, cette « chose dure » semble souffrir de l'absence de la métaphore paternelle, le registre symbolique est froissé, privé de son signifiant fondamental, du moins dans les sociétés du capitalisme néolibéral. La preuve vient de la clinique, de ce qu'on appelle les nouveaux symptômes, caractérisés d'une part par l'absence de limites, la jouissance effrénée, le narcissisme, la toxicomanie, et d'autre part par les barricades et l'isolement, où l'*hikikomori* est le symptôme le plus représentatif. D'un côté, le vide, de l'autre, une réponse sécuritaire.

Il est donc urgent de comprendre ce qu'implique anthropologiquement le déclin du symbolique. L'hypothèse de la déchéance - du père pour les structuralistes, de l'autorité pour les autres orientations

---

<sup>473</sup>Lacan J., *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio*, op. cit., p. 177

<sup>474</sup>Miller J.-A., *I paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma, 2001, p. 42

<sup>475</sup>Godelier M., *Al fondamento delle società umane*, Jaka Book, Milano, 2009, p. 45

psychologiques, des institutions pour les sociologues - semble être partagée, sinon par tous les professionnels, du moins par un bon nombre d'entre eux. Une telle hypothèse, si elle est exprimée par ceux qui n'analysent pas la réalité sociale, ou la clinique, à partir d'une position structuraliste n'est pas difficile à comprendre, est en accord avec leur cadre théorique. Partant d'une approche évolutionniste, la psyché et la société font partie d'un processus de développement et peuvent donc régresser. Pour eux, cela devient quelque chose à partager en déclarant une réalité sans troisième garant. Or, sans entrer dans une dialectique sur la possibilité de soutenir cette vision de l'humain, une telle lecture est-elle structurellement admissible ? Les structuralistes qui l'ont accepté ont utilisé comme outil de diagnostic le complexe d'Œdipe conceptualisé par Lacan en 1938, qui signalait une aggravation de la santé du père, car il commençait à changer, à perdre l'air de sévérité et de direction qui le caractérisait depuis la fin du XIXe siècle. Le résultat de cette mutation serait un grand malaise généralisé, augmentant des phénomènes tels que l'anorexie, la toxicomanie, la violence et le suicide. Les grands symptômes de la première moitié du XXe siècle sont les soi-disant nouveaux symptômes de la société liquide. Une étiquette curieuse pour quelque chose qui remonterait à au moins un demi-siècle. Certains pourraient penser que le diagnostic du jeune Lacan s'est avéré correct, sinon prophétique. Mais sur quoi exactement le psychanalyste français se basait-il ? Ce n'est certainement pas à la métaphore paternelle qu'il fait référence, mais au père de famille occidental. Une figure qui a émergé historiquement et qui est donc susceptible de changer. Ce n'est pas une logique structurelle qui est prise en considération, mais une logique sociologique, extrapolée à la fois des études de l'école de Francfort<sup>476</sup> et des thèses durkheimienne<sup>477</sup> sur la famille, institution dans laquelle les valeurs sociales sont soutenues par le père, qui détermine la subjectivité des enfants.

Rien de méprisable méthodologiquement, car la clinique des psychopathologies prend toujours forme dans les cultures, dans les contextes sociaux, mais justement pour cela, si elle reste circonscrite à ce niveau, elle rencontre ses limites. L'analyse se retrouve amputée de ses fondations, perd de vue le fonctionnement de la structure, des conditions du social. Impossibilité donc de saisir la clinique sans le social, mais aussi impossibilité de saisir les deux sans la logique structurelle. Si la logique sociale à une validité culturelle - avec la modification des modèles culturels se transforment aussi les rôles sociaux - la logique structurale, au contraire, est a-historique, elle est invariante, bien qu'elle doive s'incarner dans des configurations socioculturelles spécifiques. Ne pas avoir cela à l'esprit conduit à la myopie, à confondre le sociologique avec l'anthropologique. Les familles changent et il n'y a qu'à se réjouir si la figure du père autoritaire, du père patron, cède sa place, et il n'y a aucune raison de craindre l'effritement des subjectivités. En bref, il ne s'agit pas tant de mettre en doute l'analyse des

---

<sup>476</sup> Lucchelli J.-P., *Lacan et l'École de Francfort*, *Revue du MAUSS permanente*, 12 mai 2016

<sup>477</sup> Zafirooulos M., *Lacan et les sciences sociales ou le déclin du père*, PUF, Paris, 2001

complexes familiaux de Lacan, mais plutôt de savoir si elle reste valable au XXI<sup>e</sup> siècle. D'autre part, le XX<sup>e</sup> siècle européen, et pas seulement, a désigné le père de famille comme celui qui doit castrer, donc s'il manque la castration peut échouée. Mais le fait qu'il soit lui le désigné, n'empêche pas d'autres sujets d'exercer la même fonction. Après tout, Œdipe parle de la famille bourgeoise, pas de la famille prolétaire. Commentant « Karl Marx, peut-être un peu hâtivement mais néanmoins en toute connaissance de cause, nous pourrions dire qu'avec l'exploitation sociale du prolétariat, la bourgeoisie a elle-même produit, d'une certaine manière, le contraire de sa conception spécifique du père, à savoir l'absence de père »<sup>478</sup>.

Or, à moins que le prolétariat ne soit envahi par la folie, il est clair combien la présence d'un père dans la famille, son autorité, ne suffit pas pour parcourir la voie de la normalisation. En résumé, un diagnostic a besoin de l'apport sociologique mais, à lui seul, il n'est pas suffisant. De plus, si le complexe œdipien du jeune Lacan avait été universellement valide, d'innombrables façons de faire une famille auraient été stigmatisées. De ceux qui ont émigré, à ceux qui ont été recomposés, sans compter ce qui peut arriver dans ceux qui sont homoparentales.

Il semble alors surprenant pour les partisans de la déclinologie de connaître les Na, une population qui pratique principalement la polyandrie, située sur le versant nord de la chaîne himalayenne. Ils ont une organisation familiale fondée sur le matrilignage et, si le mariage n'arrive pas, ils vivent en groupes constitués de frères et sœurs, des enfants de ces dernières mais pas de couples.

Dans une telle famille, caractérisée par la relation frère/sœur, il n'y a pas de place pour le couple. La terminologie de la parenté ignore également les relations mari/femme, père/fils et père/fille, ainsi que les liens de parenté tels que les beaux-frères, les beaux-parents, les belles-sœurs, etc. Cependant, [certains] désignent ces proches par des termes spécifiques. [...] Les Na minimisent le rôle du père dans la conception des enfants. Selon eux, le fœtus existe dans le ventre de la mère et l'homme ne fait que l'arroser pour le féconder<sup>479</sup>.

Bien sûr, ils connaissent le processus de reproduction, tout comme ils connaissent les rôles de père et de mari - le rite du mariage se déroule entre personnes appartenant à des groupes différents - et leur récit sur la gestation est un mythe, avec lequel, cependant, ils limitent le rôle du père à la fécondation, sans qu'il ait un quelconque intérêt pour les enfants. De plus, ici, « une femme peut désigner le parent de son nouveau-né, mais sans lui donner aucun rôle »<sup>480</sup>.

Quel genre de monde est celui des Na ? Malheureusement, il n'est pas libre de la domination masculine, l'homme ayant le rôle directeur dans la lignée et le seul à avoir droit aux terres, bien que

---

<sup>478</sup> Lenzen D., *Alla ricerca del padre. Dal patriarcato agli alimenti*, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 241 - 242

<sup>479</sup> Delière R., *Antropologia della famiglia e della parentela*, Borla, Roma, 2008, pp. 146 - 147

<sup>480</sup> *Ibidem*

le rôle du père ne soit pas associé à un grand prestige. Aussi singulière qu'elle puisse paraître à l'histoire de l'humanité moderne, la société Na ne se présente certainement pas comme un laboratoire de la folie.

Évidemment, tout psychanalyste digne de ce nom répondrait que la métaphore paternelle ne s'opère pas exclusivement avec la figure du père de famille. De plus, l'anti-essentialisme est la base du structuralisme, et il n'y a rien à redire à cela. L'argumentation des déclinologues commence à devenir insoutenable à partir du moment où on crie à la crise de l'autorité, surtout si ces crises sont représentées par un dépérissement, de qui ? Du père de famille. En somme, on essentialise implicitement le structuralisme. Le concept de « père sans nom » est démonstratif. Il indiquerait la subjectivité hypermoderne, marquée par un père certes existant mais privé de considération, de respectabilité.

La chicane dans laquelle se trouve pris l'enfant de l'immigré illustre fort bien cette dimension. Pour être bref, disons que le discours traditionnel qui règne dans la famille privilégie l'ordre symbolique ancestral où assurément la parole dicte les règles (par exemple, celles qu'indiquent les places dévolues aux hommes, aux femmes et aux enfants). Cependant, dès qu'il a franchi la porte du domicile, l'enfant, le jeune, rencontre un discours libertaire, égalitaire devant lequel les « exigences du vieux » apparaissent soudain caricaturales, surannées et non fondées. Bien entendu, lorsque ce jeune rentre à la maison, c'est pour contester les énoncés d'autorité et questionner la légitimité de leur fondement. Le problème est encore plus crucial lorsque le père est socialement déconsidéré en raison de ses origines ou de sa situation sociale<sup>481</sup>.

La fonction paternelle serait hors-jeu, incapable de soutenir l'ordre symbolique. Plus de castration, plus de limites aux sujets, qui, sans être tous psychotiques, seraient socialisés dans une société qui aurait sur le fond la dyade mère-enfant, une jouissance non régulée.

Que faire, donc, pour ce monde sans limites ? La réponse des experts eux-mêmes sera : mettre des limites. Certains psychanalystes de l'IPA incitent à « reparentaliser », certains lacaniens appellent à « fixer des limites » ou à mobiliser l'incroyable courage de prononcer ce « "Non !" avec sa majuscule et son point d'exclamation ». <sup>482</sup>

En somme, les deux niveaux, le sociologique et l'anthropologique, sont continuellement confondus, bien que Lacan, dans son retour à Freud, dans son rendu actuel, ne le laisse pas enfermé dans la sphère de la famille, ne se trompe pas entre une logique historico-culturelle et une logique structurelle. La découverte de la structure et du fonctionnement du symbolique interdit toute forme de psychologisme

---

<sup>481</sup> Hiltenbrand J.-P., *Du délitement du lien social*, in Lebrun J.-P., *Les désarrois nouveaux du sujet*, Érès, Toulouse, 2005, p. 338

<sup>482</sup> Zafiroopoulos M., *Du Père mort au déclin du père de famille*, PUF, Paris, 2014, p. 75

ou de sociologisme, et c'est à travers ces coordonnées, celles des lois du langage, qu'il faut comprendre le signifiant Nom-du-Père, un signifiant que le structuralisme nous a appris à concevoir comme un signifiant fluctuant, signifiant, c'est-à-dire capable de relier les signifiants aux significations, sans quoi la pensée symbolique ne peut s'exercer<sup>483</sup>. Cette notion renouvelle le champ de la clinique, par exemple pour l'étude de la psychose, dont les structures reposent sur « l'absence de cette valeur zéro symbolique, sans laquelle le nouage entre signifiant et signifié ne peut avoir lieu [alors que sa] disponibilité permet à la pensée symbolique du névrosé de s'exercer »<sup>484</sup>.

Admettre, par conséquent, que le social du XXI<sup>e</sup> siècle se caractérise, au moins pour les pays du capitalisme néolibéral, par un manque d'ordre symbolique, par une forclusion du Nom-du-Père, devient insoutenable, tant parce qu'il faudrait se demander comment le social peut exister sans le symbolique, que parce que le sujet apparaît tout sauf illimité. Au contraire, la contrainte sociale à laquelle il est soumis n'a rien à envier à la civilisation décrite par Freud. Autrement dit, le *hikikomori* - expression pour beaucoup de professionnels d'une société sans père - si analysé dans son système symbolique, si mis en relation donc avec les symptômes à lui contemporains, tels que le *karoshi* et le *johatsu*, se révèle être un symptôme fils d'un père qui ordonne, prescrit, impose une certaine manière d'être dans le monde. C'est bien tout autre chose qu'une liberté pour tout le monde et une jouissance sans limites, la castration poursuit son travail de normalisation, une normalisation différente du malaise freudien bien sûr, mais il ne pouvait pas en être autrement, car les époques, les us et coutumes sont sujets à des changements historiques et culturels. Par rapport à la société, et son relatif malaise, connue par le père de la psychanalyse, les mots d'ordre bien que changés n'ont pas disparu : « de ceux qui intimaient de travailler à ceux d'aujourd'hui qui commandent de jouir - il en confirmerait, si besoin était, la permanence [du père]. L'évaporation du père confirmerait donc que le père n'est pas mort et que le père non-mort reste l'unique source d'accès au symbolique »<sup>485</sup>.

Comment comprendre alors le discours du capitaliste, cette disposition sociale qui a fait crier à de nombreux intellectuels, appartenant à diverses disciplines, combien le post- et l'hyper-modernité étaient des sociétés caractérisées par l'absence de limites, sans boussole capable d'orienter les subjectivités et, en dernière analyse, d'une jouissance non castrée ? Le discours du capitaliste rejette la castration. On a coutume de citer Lacan pour cette dernière affirmation.

Ce qui distingue le discours du capitalisme, c'est la *Verwerfung*, le rejet en dehors de tous les domaines du symbolique, avec les conséquences que j'ai déjà dites. Rejet de quoi ? Castration. Chaque ordre, chaque

---

<sup>483</sup>Lévi-Strauss C., *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. L

<sup>484</sup>Zafirooulos M., *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud. 1951-1957*, op. cit., p. 185

<sup>485</sup>Godani P., *Senza padri. Economia del desiderio e condizione di libertà nel capitalismo contemporaneo*, Derive Approdi, Roma, 2014, pp. 116-117

discours qui s'assimile au capitalisme laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l'amour, chers amis. Vous voyez, non ? Ce n'est pas rien. C'est exactement pour ça que deux siècles après ce glissement, nous l'appelons calviniste - pourquoi pas ? - enfin la castration a fait son irruption sous la forme du discours analytique<sup>486</sup>.

En fait, il le dit, exactement comme il déclare que sa présence, que la présence calviniste remonte à deux siècles. Donc rien de vraiment spécifique au XXI<sup>e</sup> siècle. Mais comment comprendre la forclusion faite par un tel discours ? Exactement comme pour toute formation humaine, qui, étant fille du langage et opérant dans le symbolique, a par nature le freinage, le confinement de la jouissance. Autrement dit, on ne peut pas oublier que la condition préalable à tout malaise de la civilisation est le renoncement pulsionnel. Négliger cela conduit tout droit à une erreur, avec laquelle on interprète naïvement le discours du capitaliste, parce que « On ne tient pas compte de l'énorme travail théorique que Lacan accomplit au *Séminaire XVI*, lorsqu'il affirme péremptoirement que le capitalisme articule, à sa racine, la jouissance à la renonciation »<sup>487</sup>. En résumé, d'un point de vue épistémologique, « la crise de l'ordre symbolique et la désinstitutionnalisation sont donc des chimères »<sup>488</sup> car s'il y a société - et par conséquent malaise - il y a institution, il y a symbolique.

Il est donc urgent de reconsidérer le discours du capitaliste de saisir pleinement les symptômes hypermodernes. En fin de compte, la clinique du sujet nécessite également un diagnostic correct de la clinique de la culture.

---

<sup>486</sup>Lacan. J., *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, Astrolabio, Roma, 2014, p. 151

<sup>487</sup>Lolli F., *Inattualità della psicoanalisi. L'analista e i nuovi 'domandanti'*, Poiesis, Alberobello, 2019, p. 26

<sup>488</sup>Ehrenberg A., *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, op. cit., p. 270

## LE SCRUTATEUR

### Les discours et le discours du capitaliste

Le discours capitaliste est la logique politico-économique qui a commencé à organiser les sociétés industrielles, acquérant une nouvelle vie marquée par le néolibéralisme. Pour de nombreux chercheurs, son fonctionnement témoigne de la fin des grands récits qui ont dirigé la vie des sujets pendant des siècles. Les travaux portant sur les changements produits par l'ère post-fordiste ne manquent pas, marquée par la précarité du travail et des liens sociaux, et par des subjectivités individualistes qui rendent difficile le maintien de la collectivité et de la coopération.

La criticité de cette situation est identifiée dans la décadence du tiers, dans l'effritement des grands récits, détectable sociologiquement dans la perte de confiance dans ces institutions qui ont été le symbole de l'autorité, au moins depuis le début de la modernité. Le diagnostic semble donc consister en une désymbolisation de la sphère sociale résultant d'un déclin présumé de l'autorité, représentée par la figure paternelle. C'est ce qui est affirmé noir sur blanc dans *Un monde sans limite*<sup>489</sup>, une enquête de J.-P. Lebrun, devenue un *best-seller*, où se dessine la reformulation du social, présenté avec une différence fondamentale par rapport au passé, avec une place vide à devoir remplir, celle du tiers, du père capable de savoir dire « non ! », pour limiter et modérer la jouissance des sujets, désormais centrés sur eux-mêmes et incapables de maintenir des liens sociaux forts. La lecture du psychanalyste montre comment s'organiserait une économie psychique inédite, fondée principalement sur le maternel et manquant le tiers, celui qui entre dans la dyade mère-enfant, permettant à ce dernier de ne pas être enfermé dans le couple mais d'être introduit dans l'ordre symbolique, des échanges sociaux. C'est ce que beaucoup, ou trop, utilisent dans l'expression lacanienne *évaporation du père*<sup>490</sup> pour souligner non seulement la crise des pères en chair et en os, mais aussi et surtout la désintégration de la fonction paternelle qui oriente la vie quotidienne vers un idéal commun. Le crépuscule de cet horizon collectif et, par conséquent, l'aube des états sans limites, se manifestent à travers des phénomènes allant de la peur de l'avenir à la chute dans une jouissance mortelle.

Le père qui orientait se retrouve perdu, laissant un vide documenté par les sujets désorientés. La filiation symbolique ferait défaut et, ainsi, le sens se détacherait de la vie, comme en témoigne la dépression. Le vingtième siècle s'achève en inaugurant un nouveau malaise de la civilisation sous la

---

<sup>489</sup>Lebrun J.-P., *Un monde sans limite: Suivi de Malaise dans la subjectivation*, Eres, Toulouse, 2009

<sup>490</sup>Lacan J., *Nota sul padre e l'universalismo*, in *La psicoanalisi*, n.33, Astrolabio, Roma, 2003, p.9

bannière d'une jouissance qui n'est pas soutenue par de grands récits, mais au contraire, si « tous les idéaux ont été bafoués - comme le montre *Salò* de Pasolini -, s'ils ont perdu toute consistance, il ne reste que l'homme comme pure machine de jouissance. C'est le trait cynique et narcissique de notre époque. Chacun revendique son propre droit au bonheur comme le droit de jouir sans intrusion d'aucune sorte de l'Autre ». <sup>491</sup>

Presque comme si la fin de la société verticale était arrivée, sans hiérarchie le patriarcat lui-même se trouverait mutilé. Dans cette logique, il n'y aurait plus qu'à se réjouir de l'espace libéré pour le père, vidant la fonction symbolique de sa capacité à fonder une vérité partagée. Sans la fonction directrice paternelle, la société est perpétuellement dans un état d'urgence, de risque et de chute du sujet. C'est sur ce type de social que se forment à la fois les problèmes politiques et la clinique psychopathologique. Ce sont les changements générateurs de la société liquide et de ses liens sociaux débilisés. Ce sont des indicateurs qui font

référence à la perte de centre, à la chute de l'Un, à la décapitation du sommet Idéal - de matrice œdipienne - qui avait structuré les liens sociaux et donné un sens à la vie des personnes. Toute la psychologie freudienne des foules est régie par cette référence à un Idéal vertical qui guide et soutient la vie des hommes et qui s'incarne dans le pouvoir charismatique et suggestif du leader. <sup>492</sup>

En somme, toute cette rhétorique cherche à se légitimer en proposant une vision d'une époque caractérisée par une crise qui n'est pas simplement économique mais, avant tout, symbolique. Une crise de la fonction d'autorité causée par l'évaporation des institutions qui représentaient la loi du père. Un monde inédit, donc, où chaque sujet, se croyant un Moi autonome et libre - en ce sens qu'il n'est plus opprimé par une autorité qui exerce une fonction normative - se retrouve perdu, car il manque de repères et, en tant que tel, vit continuellement son existence dans un état de fragilité perpétuelle. Sans le père, ou plutôt sa fonction, la société s'écroule, elle est liquide.

La montée en puissance du discours capitaliste annoncerait donc un changement d'époque car l'autorité, en son absence, ne peut tracer les limites, ne peut canaliser les subjectivités qui s'illusionnent en pensant que tout est possible, qu'il suffit de savoir le faire, d'être à la hauteur. Pour bien comprendre la clinique du XXI<sup>e</sup> siècle, il est donc nécessaire d'observer en détail la dynamique de ce discours. Mais qu'est-ce que le discours ? C'est ce qui définit les conditions de la parole, elle constitue la réalité sociale. Autrement dit, c'est ce qui établit les liens sociaux. L'animal humain est social, il vit avec les autres, grâce au discours qui le traverse. Ce dernier, tout comme le langage, fixe, nomme, attribue des rôles, met chacun à sa place, permettant l'existence de relations, donc le

---

<sup>491</sup>Recalcati M., *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, op. cit., pp.50-51

<sup>492</sup>Recalcati M., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, op. cit., p.35

déplacement des subjectivités. Elle permet de penser, de vivre et d'analyser la réalité et se présente sous quatre formes différentes. En effet, il serait préférable de parler de discours, au pluriel. Se référant aux trois professions décrites comme impossibles par Freud, gouverner, éduquer et analyser, Lacan pointe les différentes articulations des discours et précise qu'elles ne sont que quatre.

On ne peut manquer de voir le recouvrement de ces trois termes avec ce que je distingue cette année comme constituant le radical de quatre discours. Les discours dont il s'agit ne sont rien d'autre que l'articulation signifiante, l'appareil, dont la seule présence, le statut existant, domine et gouverne tout ce qui peut à l'occasion surgir de paroles.<sup>493</sup>

Cela permet d'affirmer que si l'animal parlant continue d'exister, il ne le fera qu'en errant dans les rues de ces quatre discours<sup>494</sup>.

Chaque discours est composé d'une structure à quatre places, réparties sur un niveau supérieur - où se situent l'agent et l'autre - et un niveau inférieur - où se positionnent la production et la vérité. Par la suite, Lacan réécrit les noms de ceux qui occupent trois des quatre places, en insérant, respectivement, le semblant, la jouissance, le plus-de-jouir, tout en laissant la vérité inchangée.

Le niveau supérieur est dominant dans la mesure où c'est à partir de là que la machine discursive se met en marche, tandis que dans le niveau inférieur se trouve la vérité, c'est-à-dire le fondement du discours lui-même. En d'autres termes, si d'une part il y a le territoire à partir duquel l'agent se tourne vers l'autre, d'autre part il y a l'effet de ce mouvement.

Ces lieux peuvent être reliés au moyen de vecteurs, qui déterminent la faisabilité ou l'impraticabilité d'une conjonction. De plus, chacune d'entre elles est occupée par un mathème à savoir  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $a$ ,  $\$$ , qui, en fonction de leur emplacement, nous permettent de comprendre les différentes formes discursives, à savoir celle du maître, de l'université, de l'hystérique et de l'analyste. Si les discours sont le plus souvent étudiés dans leur forme pure, voire pris individuellement, dans leur matérialité sociale, ils n'apparaissent jamais seuls mais toujours en interaction les uns avec les autres.

Une question se pose cependant : comment se fait-il que le psychanalyste français reconnaisse ces quatre éléments dans la structure du discours ? Il est évident que leur sélection n'est pas du tout injustifiée. Avec ces mathèmes, il y a une référence claire à ce que la psychanalyse a pu découvrir par rapport à son objet principal, le sujet. Ce dernier, en effet, est ce que Lacan a extrapolé de l'anthropologie et de la linguistique structurale, c'est le sujet divisé en énoncé et énonciataire, en inconscient et politique. En d'autres termes, c'est la formalisation de la logique du signifiant en tant

---

<sup>493</sup>Lacan J., *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2001, p. 208

<sup>494</sup>Clastres G., *Conférence sur les discours*, in *Champ Lacanien*, 2012/1 N. 11, p. 67

que « c'est ce qui représente le sujet à un autre signifiant »<sup>495</sup>. S<sub>1</sub> est, en effet, le signifiant maître, appelé aussi signifiant unaire, et c'est par lui que s'opèrent les prescriptions et les ordres. En se liant à d'autres signifiants, à un S<sub>2</sub>, le sens se fabrique et c'est pour cette raison que ce dernier signifiant désigne le savoir, qui vise l'objet du désir, le petit a. Il est le reste du processus de symbolisation, auquel tout petit être humain est initié, s'aliénant au langage, mais aussi à l'autre, à l'imaginaire auquel le corps de l'enfant en fragments tend à s'identifier. \$ est ainsi le sujet qui surgit parmi les signifiants, de leur travail de subjectivation, où ce qui vient du dehors devient le sien.

Ce cycle est donc représenté algébriquement, puisque les signifiants S<sub>1</sub> et S<sub>2</sub> produisent un sujet barré \$ laissant un reste, le petit objet a.

$$\frac{\text{agent}}{\text{vérité}} \rightarrow \frac{\text{autre}}{\text{produit//reste}}$$

$$\frac{\text{semblant}}{\text{vérité}} \rightarrow \frac{\text{jouissance}}{\text{plus-de jouir}}$$

À partir de ce fonctionnement de base, on trouve les quatre discours. Lacan commence par le discours du maître, soit pour des questions chronologiques soit par sa capacité d'incarner la fonction aliénante du signifiant à laquelle est soumis tout animal parlant. En tant que tel, il s'agit du discours des commencements, tant sur le plan phylogénétique que sur le plan ontogénique. Il est possible de le trouver dès la naissance d'un nouveau-né, car c'est par lui que passent l'aliénation, la subjectivation, donnant naissance à l'inconscient, qui est en fait structuré comme un langage. Bien qu'il soit le premier historiquement constitué, « il est toujours là, le discours du maître. Dans notre contrée, il a pris des formes on va dire supportables. La république se construit selon un certain nombre de conditions, la royauté c'était autre chose, mais c'est quand même toujours le discours du maître, c'est-à-dire le discours du politique »<sup>496</sup>.

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

<sup>495</sup>Lacan J., *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*, in *Scritti*, Einaudi, Torino, 2022, p. 819

<sup>496</sup>Clastres G., *Conférence sur les discours*, op. cit., p. 69

Il est possible de remarquer comment, dans un tel discours, S<sub>1</sub> est positionné en position dominante, celui qui dicte les ordres. Il est « le signifiant insensé, le signifiant sans pourquoi, sans queue ni tête, sans rime ni raison, bref, le signifiant maître. Le maître doit être obéi, non pas parce qu'on s'en portera ainsi pour quelques autres raisons, mais parce qu'il l'ordonne. Rien ne justifie son pouvoir : le maître est là, point final »<sup>497</sup>.

Le vecteur indique comment, dans cette opération, S<sub>1</sub> s'adresse à S<sub>2</sub>, c'est-à-dire comment le maître s'adresse à celui qui travaille, à l'esclave. Bien que ce soit le premier qui dicte, c'est le second qui, par son activité, apprend et donc a le savoir. Celui qui domine ne possède donc pas de savoirs et, à bien des égards, ne s'en soucie pas. Pour lui, tant que la production ne s'arrête pas, tout va bien. S<sub>1</sub> se présente comme celui qui donne vie à l'articulation, comme si, sans sa participation, le discours lui-même échouerait. Les cultures ont donné différentes conceptualisations de ce signifiant, comme ancêtre, comme totem, comme divinité, comme science.

En remplaçant ce discours dans l'époque capitaliste, on voit comment la place occupée par le signifiant maître est celle du capitaliste qui se tourne vers l'autre prolétaire, vers celui qui, par sa force de travail, détient le savoir nécessaire à la performance.

En considérant le capitaliste comme le maître et l'ouvrier comme l'esclave, l'objet (a) qui apparaît en bas à droite représente le surplus produit, soit le plus-value. Ce surplus qui découle du travail de l'ouvrier, le capitaliste se l'approprie, et l'on peut supposer que cela lui procure, directement ou indirectement quelque jouissance : un plus-de-jouir<sup>498</sup>.

Au cours de ce processus, S<sub>1</sub> doit cependant se montrer comme un signifiant robuste, sans insécurité, mais à la place de la vérité se révèle un scénario complètement différent, un scénario qu'il tente de voiler, car ce n'est pas seulement l'ouvrier qui est castré, qui est aliéné dans le langage, mais aussi le maître.

De ce discours descendent les trois autres. Ceci est vrai non seulement du point de vue de la filiation, mais aussi en termes de méthode d'élaboration. Leur création, en effet, ne peut commencer qu'à partir de ce premier discours car avec lui nous obtenons la division subjective, l'inconscient, la civilisation avec son relatif malaise et, par conséquent, aussi bien l'hystérie avec son discours qu'une composition de savoirs pour pouvoir organiser la société. Néanmoins, au-delà de leur mise en œuvre, même dans leur découverte, la première à se trouver est celle du maître, comme l'atteste l'œuvre de Hegel.

---

<sup>497</sup>Fink B., *Le sujet lacanien. Entre langage et jouissance*, op. cit., p. 173

<sup>498</sup>*Ibidem*

Diachroniquement, on peut affirmer que le discours du maître génère le discours universitaire. En effet, ce dernier est affirmé non seulement pour pouvoir organiser les savoirs mais aussi pour donner une justification au premier discours, qui émerge sans motivation. Leur relation est visible à l'école, puisque quelque chose s'établit dans la relation entre le maître et l'élève<sup>499</sup>.

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Comme on peut le voir dans la formalisation, la position de commandement est présidée par S<sub>2</sub>, qui s'adresse directement à l'objet du désir, produisant des subjectivités. Par cette systématisation, le départ est tenu par un réseau de signifiants, par le savoir, par la science, qui se pose comme une autorité incapable de se remettre en question. Bref, plutôt que de la science, le savoir décliné de cette manière devient du scientisme. On peut penser au travail effectué par les institutions éducatives pour former les soi-disant citoyens du futur, à qui l'on enseigne des connaissances, des notions préemballées qui ne nourrissent guère le savoir critique. Dans ces conditions, l'université du XXI<sup>e</sup> siècle, par exemple, devient le centre d'un complexe militaro-industriel, un canal pour faire fonctionner le système capitaliste, comme le montre la position de vérité, occupée par S<sub>1</sub>. L'opération réalisée par ce discours dans le domaine du travail est tout aussi claire. S<sub>2</sub> interroge l'objet a, qui, en tant que perte, prend ici, la forme d'une valeur exportée vers la force de travail, une soustraction légitimée par le savoir, produisant un sujet aliéné.

Cela implique que le type de savoir qui circule dans le discours de l'université ne le relève pas d'une vraie entreprise scientifique mais revient plus tôt à une simple rationalisation, au sens freudien le plus péjoratif. On peut l'imaginer non comme une forme de pensée qui tente de cerner le réel, de soutenir les difficultés que posent les contradictions logiques et/ou physiques qui apparaissent, mais plutôt comme une sorte d'entreprise encyclopédique visant à épuiser un champ donné<sup>500</sup>.

Il n'est donc pas étonnant de constater comment Lacan distingue le travail scientifique du discours universitaire, bien que le savoir domine ici. Si ce discours est prononcé comme totalisant et autoritaire, la science est plutôt liée à un autre discours, celui de l'hystérie.

<sup>499</sup>Clastres G., *Conférence sur les discours*, op. cit., p. 71

<sup>500</sup>Fink B., *Le sujet lacanien. Entre langage et jouissance*, op. cit., p. 175

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Pourquoi ce lien de parenté ? En fait, l'hystérie est non seulement l'inverse du discours précédent, mais elle tend à le faire chanceler, voire à l'effondrer. Dans ce discours, c'est le sujet barré qui est en position dominante, qui se tourne vers  $S_1$ . En fait, le sujet hystérique existe depuis que le maître a pris forme, et on pourrait même dire que là où il y a un maître, il y a l'hystérie. Et pourquoi cette relation entre les deux ? La formalisation conceptuelle de Lacan l'expose explicitement. Si le discours universitaire tend à masquer et à renforcer le maître, le discours de l'hystérique les fait voler en éclats, remettant en cause un savoir qui se veut sans faille. Il suffit de penser à son histoire, entre le dix-neuvième et le vingtième siècle, et à son importance pour la construction de la psychanalyse. Partout où il est allé, les traitements qu'il a reçus étaient inefficaces, au point que certains médecins, désarmés, déclaraient que les sujets hystériques étaient des menteurs, qu'ils inventaient leur propre malaise. Pour garder sa castration voilée, pour ne pas se remettre en question,  $S_1$  accuse l'autre de mentir. Le maître, en l'occurrence le médecin organiciste, n'accepte pas d'être incapable parce qu'il part du principe qu'il connaît bien le fonctionnement du corps humain. La question est qu'il saurait certainement - et cela est certifié par le discours de l'université - s'il tenait compte de l'inconscient, c'est-à-dire du sujet barré. Le discours de l'hystérique met en scène quelque chose d'incompatible avec les théories que l'on croit consolidées, parce qu'il « montre à justement un sujet que l'on appelle le sujet divisé. [L'hystérique] montre un corps ou des symptômes qui révèlent qu'au sein d'elle-même quelque chose se manifeste malgré elle et malgré ce qu'elle voudrait en dire »<sup>501</sup>.

En d'autres termes, le discours hystérique souligne la vérité du discours du maître, jetant au visage de ce dernier ce qu'il veut cacher, non seulement aux autres mais aussi à lui-même. C'est pourquoi  $S_2$  se situe à la place de la production, comme la construction d'un nouveau savoir, comme, par exemple, la découverte freudienne. Cette articulation, en débilitant celui qui occupe la place de l'autre, à mettre en crise les savoirs auxquels il va interroger, ne veut même pas savoir sa vérité, son petit objet  $a$ , son désir<sup>502</sup>.

Si « les hystériques vont voir les médecins pour leur montrer que ce qu'ils disent, ça ne va pas, [quand] toute cette opération-là qui peut faire l'intrigue du sujet hystérique rate, il ou elle peut s'adresser au le psychanalyste »<sup>503</sup> - bien sûr le raisonnement est valable pour tout sujet, quelle que soit sa structure - entrant dans le discours de l'analyste.

<sup>501</sup>Clastres G., *Conférence sur les discours*, op. cit., p. 73

<sup>502</sup>Volckrick M.-E., *Le lien social comme effet de discours*, in *Le Bulletin Freudien*, N. 30, 1997, p. 12

<sup>503</sup>Clastres G., *Conférence sur les discours*, op. cit., p. 76

$$\frac{a}{S_2} \quad \rightarrow \quad \frac{\$}{S_1}$$

Ici, c'est l'objet du désir, le petit a qui occupe la position de commandement. En effet, le savoir-faire de l'analyste est d'écouter et d'errer dans la division de \$, dans l'espace entre le conscient et l'inconscient où se produisent les lapsus, les actes manqués, les paroles à moitié prononcées, les rêves, etc. Pour que ce parcours puisse s'accomplir - à l'image de la pratique de l'anthropologue qui fait un long tour en se retrouvant devant un Autre puis en revenant à son point de départ - la seule vraie règle fondamentale de la psychanalyse est respectée, celle des associations libres. Ce faisant, l'analysant inscrit un signifiant maître dans le lieu de production. Ce dernier n'a pas encore eu l'occasion de se rapporter à un autre signifiant et, par conséquent, il se révèle comme une difficulté, une impasse pour le discours de l'analysant. S<sub>1</sub>, qu'il s'agisse de phrases ou de mots, s'il n'est pas mis dans les conditions pour être dialectisé, apparaît comme dépourvu de sens et bloque les associations libres. C'est précisément parce que la structure signifiante crée des liens, crée de la subjectivation, en mettant en relation les signifiants entre eux, ce n'est pas par hasard s'il arrive au cours de l'analyse que « de plus en plus d'aspects de la vie d'une personne sont pris comme symptômes, et chaque comportement ou douleur peut se présenter, dans le cadre du travail analytique, comme un mot ou une phrase qui *est* tout simplement, qui semble ne rien signifier au sujet »<sup>504</sup>.

Le fait de pouvoir faire circuler la chaîne signifiante, du moins sans trop d'entraves, permet de discerner ce qui réside dans la position de vérité, c'est-à-dire S<sub>2</sub>. Cependant, ce dernier se voit attribuer un rôle complètement différent de celui du discours du maître et du discours universitaire. Ici, le savoir n'est pas exploité et ne se présente pas comme quelque chose visant la totalité, mais, au contraire, c'est le savoir de l'inconscient, qui, tout en répondant d'une part à des lois structurelles, se réfère d'autre part toujours à la vérité du sujet dans sa particularité.

En relevant le fait que l'analysant n'est pas le maître de son propre discours, l'analyste l'installe comme divisé entre un sujet parlant conscient et quelque autre (sujet) parlant au même moment à travers la même bouche, l'installe comme agent d'un discours dans lequel les S<sub>1</sub> produits au fil de l'analyse sont interrogés et forcés à produire des liens avec des S<sub>2</sub> (comme dans le discours de l'hystérique). Le ressort du processus est clairement l'objet (a) – l'analyste qui opère comme pur désir<sup>505</sup>.

<sup>504</sup>Fink B., *Le sujet lacanien. Entre langage et jouissance*, op. cit., p. 178

<sup>505</sup>*Idem*, p. 179

C'est pourquoi on observe comment un sujet en analyse tend à entrer dans un processus d'hystérisation, c'est-à-dire qu'il est obligé d'accepter le fait qu'il est un sujet barré. L'analysant s'hystérise parce qu'il cherche sa vérité, qui dépasse toujours toute vérité pré-emballée par le discours universitaire.

Comme précisé, Lacan prolonge le voyage commencé par Freud. Le père de la psychanalyse émancipe l'appareil psychique de l'anatomie mais, comme il est possible de remarquer dans sa topique, il ne peut s'empêcher de faire relever la vie psychique de l'intériorité du sujet. S'il n'y a pas de psychologie sans le social, celui-ci se décompose en instances - le Ça, le Moi et le Surmoi - situées à l'intérieur du sujet. Le structuralisme permet un détachement supplémentaire au support organique. L'inconscient, bien qu'étant l'intimité du sujet, est une extériorité, dans la mesure où il est un ordre symbolique. La théorie du discours met cette étape, noir sur blanc, écartant toute hypothèse biologisante ou psychologisante de la nature humaine. L'inconscient ne s'enferme pas dans le sujet mais, au contraire, délimite sa place, dans la mesure où il est le discours de l'Autre, une concaténation signifiante.

Si chaque discours détermine la subjectivité, il ne s'ensuit pas, comme nous l'avons vu, qu'il ait le même destin. Cela est clairement démontré par celle du maître et celle de l'analyste. Dans le premier cas, le sujet est confronté à une autorité, un commandement. À l'inverse, avec le second, il doit faire face à son propre désir. Le discours du maître constitue un interdit, une interdiction de la jouissance particulière, en en prenant possession, en la disciplinant, en la normalisant, alors que le discours de l'analyste ne barre pas le chemin de la jouissance mais le fait passer par le désir.

La psychanalyse lacanienne se distingue d'ailleurs de toute pratique disciplinaire, qu'elle s'exerce sous la bannière de la psychiatrie, de la psychologie ou même de la psychanalyse - comme en témoigne la psychologie du Moi ou son héritage.

Bien qu'il n'y ait structurellement que quatre discours, le psychanalyste français en élucide un autre, le discours du capitaliste, comme un renouvellement du discours du maître.



Nous trouvons ici une inversion des termes, par rapport au discours du maître, car  $S_1$  est en position de vérité et le commandement est présidé par le sujet du désir. La conversion du maître au capitaliste consisterait en un effritement de celui qui a la capacité de dicter des lignes directrices, des ordres précis et indiscutables, laissant place à un dominateur anonyme et sans visage. Le signifiant maître  $S_1$  serait dissous, laissant place à un « nouveau maître qui n'a pas de visage, pas de consistance

symbolique, n'assume pas la position verticale que Freud avait attribuée au leader dans sa psychologie des foules »<sup>506</sup> Ce changement n'implique donc pas que \$ agisse comme un sujet de désir, du moins pas comme il arrive dans l'analyse. Le désir est subsumé par le capitalisme, qui le transforme en demande, une demande sans fin d'un objet à consommer. La mutation anthropologique tragique est représentée par l'insatisfaction continue, l'impossibilité de combler le manque, de se satisfaire.

Si le discours du maître fait valoir une conception hiérarchique du pouvoir et soutient une version normative de l'impossible, le discours du capitaliste promet la fausse démocratie de la circulation mondialisée des objets de consommation et du droit de tous à leur jouissance immédiate et illimitée en effaçant la dimension même de l'impossible. [...] Néanmoins, le discours du capitaliste, précisément pour fonctionner efficacement, doit non seulement promettre la résolution du manque, mais aussi décevoir cette promesse en créant toujours de nouvelles pseudo-manques qui peuvent alimenter à l'infini le circuit même de la consommation<sup>507</sup>.

Selon cette lecture, le discours du capitaliste serait la formalisation de l'évaporation du Père, la chute de la verticalité de la voix sévère et l'apparition massive et horizontale des gadgets. Le changement est défini comme anthropologique car les registres de l'imaginaire et du réel auraient pris la place du symbolique. Par conséquent, à partir du post-modernisme et jusqu'à l'hyper-modernisme, circulerait une jouissance sans repères, sans idéaux, perdue. Il n'y a plus de loi capable de la castrer, de la diriger ou de la conduire.

## L'œil castrateur

La société supposée post-grand récit est liquide et, par conséquent, les sujets qui l'habitent se retrouvent sans frontières, ils n'ont pas de limites et leurs liens sont fragiles. Pourtant, en combinant les analyses sociologiques avec les résultats de l'anthropologie structurelle, un scénario complètement différent de la liquidité du XXI<sup>e</sup> siècle émerge. À la lecture selon laquelle il y a eu une forclusion du père - dans le jargon psychanalytique - et que les grands récits ont disparu - d'un point de vue sociologique - laissant un vide, qui produit de la précarité et une clinique appelée les nouveaux symptômes, se juxtapose une autre. Cette dernière ne nie pas tant la désorientation subjective, mais contredit la manière dont cette désorientation se produit. Si le premier paradigme, en effet, analyse la perte d'orientation comme une conséquence de l'évaporation du père, le second, distinguant et articulant sans jamais séparer la clinique de la culture de la clinique du sujet, attribue la désorientation à un nouveau visage du père et à un renouvellement des grands récits. Mais affirmer leur existence

---

<sup>506</sup>Recalcati M., *Jacques Lacan. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Raffaello Cortina, Milano, 2016, p. 617

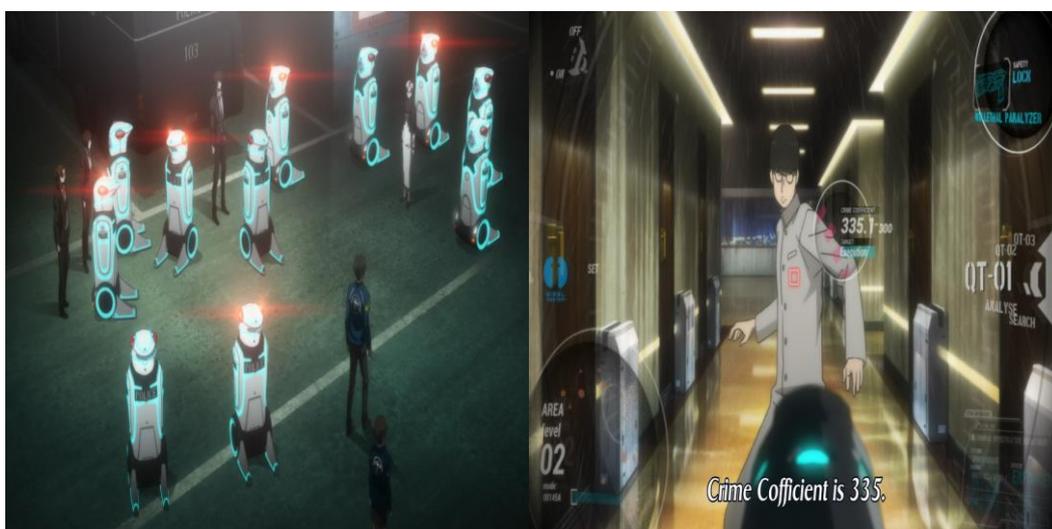
<sup>507</sup>*Idem*, p. 620

ne signifie pas les retrouver sous la même forme. Les métarécits ont changé et propagent aujourd'hui des romans vantant un sujet positif - compris à la fois comme présenté par la psychologie positive et comme le retour du positivisme - mais toujours aux prises avec ses déficits - compris ici à la fois comme un trouble psychologique et comme un besoin d'améliorer son *self-made man*. Le sujet hypermoderne est perpétuellement surveillé dans ses *prestations*, afin qu'il ne rentre pas dans un tableau qui le dépeint comme anormal, défectueux.

Un anime, *Psycho Pass*, met magistralement en scène cette organisation de la société. Cette série de science-fiction, bien qu'elle se déroule dans un Japon d'un avenir pas si lointain, saisit pleinement l'esprit de l'époque et la direction vers laquelle, au moins depuis le début du XXI<sup>e</sup> siècle, non seulement les grandes puissances mondiales se reformulent mais, avec les différences qui s'imposent, le monde entier se réforme.

L'intrigue emmène le spectateur dans un pays d'Extrême-Orient qui, afin d'éradiquer le crime et d'assurer l'harmonie sociale, conçoit un système informatique appelé Sybil, dont le but est de surveiller l'ensemble de la population grâce à des psycho-pass. Ceux-ci sont attribués à chaque individu afin que leur état mental puisse être constamment évalué. Ainsi, un paramètre biométrique vérifie les états émotionnels des personnalités, indiquant les différentes sautes d'humeur et, le cas échéant, leur dangerosité et leur inclinaison potentielle à commettre un crime. Plus précisément, le système a été programmé pour calculer et surveiller les citoyens, ou plutôt leurs coefficients de criminalité, en veillant à ce que leur score soit inférieur à 100, car s'il se situe entre 100 et 299 ou même plus, cela indiquerait, respectivement, un criminel potentiel qui doit être traité, ou une personne dangereuse pour la ville et qui doit donc être éliminée.

Ainsi, des drones et des policiers, tous deux équipés de scanners psycho-pass, parcourent les rues afin d'arrêter tout criminel, latent ou non.



508

<sup>508</sup>Images prises sur le site : [www.psychopass.fandom.com](http://www.psychopass.fandom.com)

Tout le monde devrait chercher, à chaque instant de sa journée, d'éprouver des sentiments considérés comme sains, de prononcer des mots qui ne sont pas offensants et sans ressentiment, d'accomplir des actions appropriées. Tout est fait pour ne pas augmenter son coefficient. Cette façon de gouverner n'est cependant pas ressentie comme une coercition, du moins pas par la majorité des Japonais. Au contraire, tout semble s'écouler sereinement, à tel point que la réalité japonaise est imprégnée de tests divers, qui influencent les vies, par exemple en définissant le type de travail que l'on peut faire et en prescrivant des médicaments pour combattre le stress.

Cette animation de l'air dystopique n'est pas très éloignée de la réalité de la situation actuelle, car de nombreux chercheurs sont désormais conscients de la façon dont la surveillance a pénétré de nombreux domaines de la vie, même ceux qui étaient auparavant plus marginalisés.

La société liquide, donc, au lieu d'être caractérisée par l'absence de limites, envoyant les sujets à la dérive, ces derniers se retrouvent de plus en plus conditionnés dans leur vie quotidienne. Rien de nouveau dans le principe, bien sûr ; depuis l'aube de l'humanité, l'intime et le politique sont imbriqués. Néanmoins, en constatant l'évolution de la surveillance - devenue elle aussi liquide - on peut comprendre les nouvelles façons d'être ensemble, les nouvelles formes de lien social, en un mot, le nouveau malaise de la civilisation. Le passage qu'il faut saisir est la transformation de la logique du Panopticon. L'inspecteur des XVII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, présumé présent dans un lieu stable, est remplacé par un inspecteur dynamique, également capable d'observer sans faire connaître sa présence, mais avec la différence d'effectuer ce travail à partir d'un lieu potentiellement changeant. En d'autres termes, la surveillance liquide permet un examen plus fin des sujets, de tous les rôles qu'ils incarnent, qui deviennent « constamment surveillés, observés, testés, pesés, évalués et jugés - et tout cela sans aucune possibilité de réciprocité »<sup>509</sup>. La confidentialité et la vie privée sont visées, comme en témoignent non seulement la traçabilité laissée sur la toile à chaque utilisation, mais aussi la construction de drones de la taille d'une libellule. D'une part, une telle technologie est évidente parce qu'elle est devenue partie intégrante de la vie quotidienne - comme c'est le cas d'Internet - d'autre part, si tout le monde ne peut pas l'utiliser, elle est difficile à remarquer - comme le suggère l'exemple des drones. Les deux parties, malgré leur apparente opposition, ne sont que les deux faces d'une même pièce. Visant à passer inaperçus, les nouveaux appareils aspirent à tout rendre visible. Cela montre comment

la caractéristique la plus marquante de la version contemporaine de la surveillance est le fait qu'elle a réussi en quelque sorte à contraindre et à persuader les opposés de travailler à l'unisson, à les mettre tous au service de la même réalité. D'une part, le vieux stratagème panoptique [...] est mis en œuvre, progressivement mais

---

<sup>509</sup>Bauman Z., Lyon D., *Sesto Potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma, 2020, p. XXII

de manière cohérente et apparemment imparable, sur une échelle presque universelle. D'autre part, maintenant que le vieux cauchemar panoptique de « ne jamais être seul » a cédé la place à l'espoir de « ne plus jamais être seul » (abandonnés, ignorés et négligés, recalés et exclus), la joie d'être remarqué l'emporte sur la peur d'être dévoilés<sup>510</sup>.

La question de la surveillance implique donc une numérisation de la modernité. Cela laisse entendre qu'il n'y a pas eu une rupture avec la logique du XXe siècle, mais un changement culturel de celle-ci. Aucun changement anthropologique, la discipline et le contrôle n'ont pas été relégués aux oubliettes, mais l'accent a été mis sur la *performance*. Tant l'État que les corporations, grâce à l'informatisation technologique, se sont concentrés sur les routines de leurs sujets, facilitées par leur utilisation habituelle, de la part des divers *device*.

Cette situation ne doit toutefois pas être confondue avec l'État de surveillance typique des années 1900, qui, s'il est vrai qu'il effectuait lui aussi des opérations de contrôle comme celles utilisées par les services de renseignement de la société liquide, dans celui-ci les citoyens sont, en principe, pleinement impliqués. C'est la génération des données, en fait, faite par les utilisateurs qui apporte un soutien non indifférent à la surveillance.

On pourrait, de cette manière, penser que le terme correct est la société de surveillance. Une telle étiquette ne réussit qu'à encadrer la manière dont diverses institutions, des services gouvernementaux aux lieux de travail, contrôlent et influencent la banalité de la vie sociale, sans tenir compte de la contribution des acteurs sociaux en tant que citoyens, consommateurs, voyageurs, joueurs, etc. Outre les tiers qui surveillent, les projecteurs devraient également être braqués sur les acteurs individuels qui, à leur tour, par le biais de l'Internet des objets, agissent comme des contrôleurs en participant à leur propre surveillance. Cela est surtout possible grâce au travail de ce qu'on appelle les Big Five, c'est-à-dire Apple, Amazon, Microsoft, Facebook et Google, qui collectent des données sur les différentes activités de ceux qui utilisent leurs plateformes, afin de pouvoir les surveiller et les partager avec les agences gouvernementales.

Rien à voir avec une subjectivité qui ne rencontre pas de limite. Le modèle des corporations et des appareils d'État « vise de plus en plus à tenter de prédire et de déterminer le comportement humain, à obtenir des revenus et à contrôler le marché, en utilisant des techniques de Big Data qui réduisent souvent les clients à des scores de crédit ou à leur “life value”»<sup>511</sup>. Il est de plus en plus courant de s'appuyer sur les réseaux pour améliorer ses conditions de vie, créant un *quantified self*, un soi

---

<sup>510</sup> *Idem*, p. 8

<sup>511</sup> Lyon D., *La cultura della sorveglianza. Come la società del controllo ci ha reso tutti controllori*, Luiss University Press, 2020, p. 30

quantifié en produisant des données gratuites - et parfois payantes - pour les entreprises fabriquant des dispositifs.

Cette pratique s'est intensifiée, surtout après les attentats terroristes, car, au nom de la sécurité nationale, on a assisté à la fois à une augmentation de la diffusion des technologies de l'information et à un accroissement de la vidéosurveillance et de la collecte de données comportementales. En faisant passer le message de vouloir rendre les rues sûres, de vouloir accroître la santé individuelle et collective, cela légitime une collecte massive d'informations. En d'autres termes, la gestion des risques et l'optimisation du bien-être, poussent à l'autorisation des exercices de contrôle.

En pratique, une culture de la surveillance s'est consolidée au XXI<sup>e</sup> siècle, caractérisée par toute une série d'attitudes, de tendances, de coutumes et d'habitudes. Par conséquent, des choses considérées comme banales et naïves, telles que faire des achats, lire des messages ou faire des recherches, tombent dans la sphère de la surveillance sans que cela pose le moindre problème à celui qui est surveillé. Ce système culturel engage les individus dans une mentalité de surveillance, où chacun est un observateur de tous les autres, et donne ensuite aux appareils et aux plateformes les données créées par leur utilisation. Comme une lame à double tranchant,

D'une part, l'engagement des utilisateurs avec des appareils et des plateformes tels que les smartphones et Twitter crée des données utilisées dans la surveillance des organisations. D'autre part, les utilisateurs eux-mêmes jouent le rôle de superviseurs lorsqu'ils surveillent, suivent et évaluent les autres avec leurs « j'aime », leurs « recommandations » et d'autres critères d'évaluation. Ce faisant, ils n'interagissent pas seulement avec leurs contacts en ligne, mais aussi avec les moyens subtils par lesquels les plateformes sont créées pour faciliter certains types d'échanges<sup>512</sup>.

La possibilité de partager des moments de sa vie en postant des photos ou des vidéos sur les *réseaux sociaux*, d'avoir des réunions ou des discussions sur Zoom, d'effectuer des recherches sur les *navigateurs*, exige un prix à payer, celui de transmettre des données privées aux différents sites et applications utilisées. En outre, la numérisation ne semble laisser aucune autre porte ouverte pour la réalisation de ces opérations. Comment peut-on réserver un billet de train, effectuer une transaction économique, réserver un livre à la bibliothèque, s'inscrire à un examen universitaire, chercher une maison dans un endroit éloigné, sans partager cela avec ceux qui fournissent ces services sur le web? Le Moi se trouve modifié par le fonctionnement des algorithmes, par leur façon de traiter les traces informatiques en proposant des articles, des suggestions à travers des publicités, des offres envoyées par email. De nouvelles formes de subjectivité prennent forme dans cette masse enchanteresse, qui

---

<sup>512</sup>*Idem*, p. 25

ne diffèrent pas structurellement des autres, mais historiquement. Ce sont des subjectivités numériques, entourées de restrictions et d'une surveillance continue, non seulement en raison des relations de contrôle qu'elles entretiennent avec leurs semblables, mais aussi et surtout en raison des relations asymétriques qu'elles ont inconsciemment établies avec les propriétaires des pages web et des programmes d'information - c'est-à-dire les dispositifs gouvernementaux et les entreprises privées. Les relations sociales, les rapports de force, la sphère sociale en général, sont envahis par une volonté de tout rendre visible. L'informatisation pousse les subjectivités à se rendre lisibles, ouvertes aux regards des autres. Inutile de crier au complot, si cela arrive c'est aussi parce qu'il y a une volonté de vouloir rechercher, savoir, jouer et s'amuser, selon les modalités accessibles dans un contexte historique donné. Il existe donc un consensus, naïf ou non, pour être enregistré et s'exposer. Il permet aux groupes sociaux de s'organiser, et aux couples de se voir et de s'entendre plus facilement et plus immédiatement que par le passé. Elle est utilisée si souvent qu'elle fait partie de la vie quotidienne, ce qui permet de quantifier cette dernière dans les données. Le passage de l'analogique au numérique, d'une part facilite et améliore les vies, d'autre part c'est comme s'il les enfermait dans une cage illimitée. La surveillance électronique fait converger l'ordinaire en punitif.

Nous vivons dans un espace libre où les dispositifs de contrôle qui étaient autrefois coercitifs sont désormais tissés dans la trame même de nos plaisirs et de nos fantasmes. Bref, une nouvelle forme de pouvoir d'exposition greffe la transparence punitive à nos petits plaisirs hédonistes et inscrit le pouvoir de punir dans nos plaisirs quotidiens, à tel point que le plaisir et la punition ne sont plus dissociables. Ils s'imprègnent l'une dans l'autre et agissent de concert. Ils sont désormais inextricablement liés<sup>513</sup>.

Être toujours sous observation nous rappelle *1984*. Presque comme s'il s'agissait d'un récit de voyance, le monde d'Orwell met en évidence la centralité des technologies de contrôle, leur infiltration de la pensée. Son imagination du futur rend pleinement compte de la pertinence des émotions, des plaisirs, des goûts pour la politique exercée à partir du post-modernisme. Mais en fait, il a été presque clairvoyant car ce qu'il n'a pas pu saisir, c'est l'organisation du numérique. En effet, si dans la dystopie d'Orwell il y a une oppression insistante de Big Brother pour que toute forme de désir soit éradiquée, dans la postmodernité et beaucoup plus clairement dans l'hyper-modernité il y a un mouvement inverse. Le sujet est poussé à partager, à avouer ce qu'il aime, à dire ce qu'il privilégie, à déclarer quelles sont ses aspirations. En Océanie, l'« acte sexuel, le véritable acte sexuel, était un geste de révolte. Le désir était un psychoréat »<sup>514</sup>. Dans ce territoire, le corps humain doit être vidé de ses jouissances, de ses désirs, afin de créer un néo-langage qui restreint au maximum l'action de la pensée.

---

<sup>513</sup>Harcourt B., *La société d'exposition. Désir et désobéissance à l'ère numérique*, Seuil, Paris, 2020, p. 29

<sup>514</sup>Orwell G., *1984*, Mondadori, Milano, 2011, p. 72

Le désir, en tant que psychoréat ne doit plus avoir de mots pour être exprimé, conceptualisé, il doit devenir quelque chose d'impossible. Tout « concept éventuellement nécessaire sera exprimé par *un seul mot*, dont le sens aura été rigidelement défini, privé de tous ses sens auxiliaires, qui auront été effacés et oubliés »<sup>515</sup>.

Si dans le roman, il existe des associations comme la Ligue des jeunes anti-sexe, qui défend l'idée d'une chasteté totale pour les membres des deux sexes, si c'est même l'orgasme qui doit être aboli par des études neurologiques, pour éradiquer toute forme de passion, le XXI<sup>e</sup> siècle ne prétend pas annihiler les pulsions - tâche impossible à tenir - mais les discipliner. Ainsi, la culture de la surveillance génère des situations bien différentes, où c'est la non-gradation qui est interdite. L'exemple vient de Facebook, qui avait prévu de créer un bouton permettant d'exprimer « je n'aime pas » certaines pages ou publications, bouton qui n'a jamais été officialisé afin d'éviter « d'établir si une certaine publication est bonne ou mauvaise »<sup>516</sup>. Ce qui est publié ne peut qu'être aimé, tandis que pour exprimer un refus, on est obligé d'ignorer ou de commenter le message. Bien sûr, il existe une fonction pour exprimer sa colère, sa désapprobation d'un sujet, mais cela n'implique pas un désaccord avec ce qui a été posté, mais souvent une approbation de celui-ci, une critique d'un sujet particulier. Il n'existe aucun moyen de déclarer directement « Je n'aime pas ». En bref, nous sommes allés bien au-delà de Big Brother, car les personnages orwelliens vivaient dans une grande incertitude quant à la quantité et à la raison pour lesquelles ils étaient surveillés, alors que la surveillance hypermoderne est aussi et surtout rendue possible par les clics des utilisateurs sur les sites web, les messages textuels et l'échange de photos<sup>517</sup>.

C'est pourquoi il n'est pas possible d'enfermer ce type de culture dans l'étiquette d'État de surveillance. Car, en fin de compte, qu'est-ce que ce dernier ? Elle prend forme sous l'Ancien Régime, dans l'esprit de Jacques-François Guillaudé, comme un État capable d'une vigilance absolue. Son plan consiste à diviser la ville de Paris en vingt-quatre districts de taille égale, eux-mêmes divisés en sections de vingt maisons, chacune supervisée par un administrateur et des *mouches* - policiers, espions et informateurs. De plus, tout doit être strictement numéroté - les maisons, les étages, les portes, les rues, les quartiers - les habitants étant regroupés dans des listes stockées dans des machines appelées par Guillaudé *serre-papiers*<sup>518</sup>. Il s'agit de dispositifs de classification équipés d'énormes roues qui, lorsqu'ils sont actionnés d'un simple mouvement du pied par les gardes de police, leur donnent un accès quasi instantané à l'information.

---

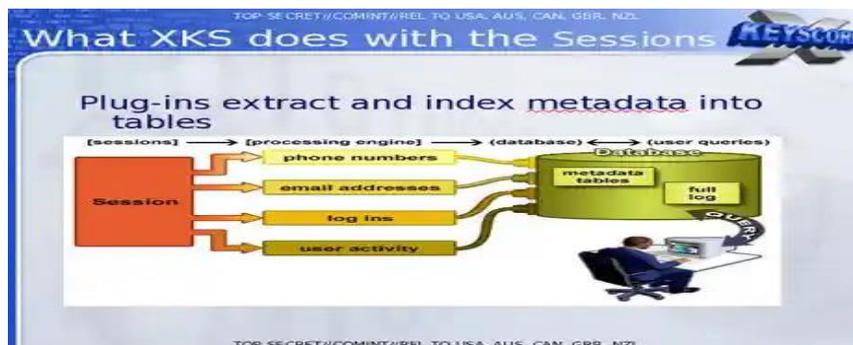
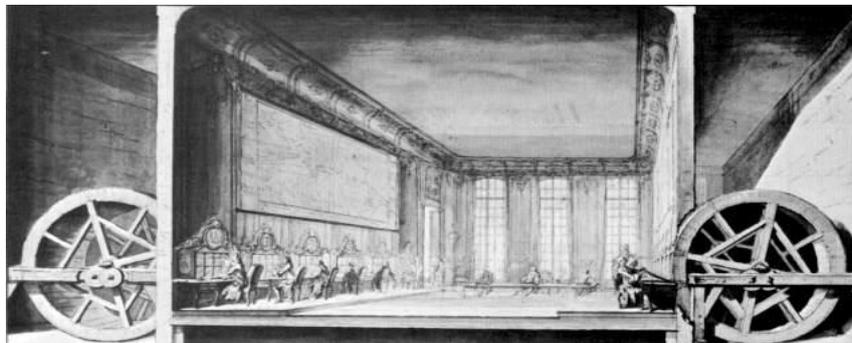
<sup>515</sup> *Idem*, p. 56

<sup>516</sup> *Perché Facebook non ha un tasto "Non mi piace"*, il Post, 12 dicembre 2014

<sup>517</sup> Lyon D., *La cultura della sorveglianza. Come la società del controllo ci ha reso tutti controllori*, op. cit., p. 20

<sup>518</sup> Denis V., Lacour P.-Y., *La logistiquie des savoirs. Surabondance d'informations et technologies de papier au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Gèneses*, 2016/1 n° 102, p. 112

Le projet, présenté à Louis XV, n'existait que sur le papier car le roi ne pouvait se permettre une entreprise d'une telle ampleur. Les Big Data, cependant, changent complètement les cartes sur la table, à tel point que nous pensons que l'idée de Guillaudé a été actualisée. En comparant une illustration des intentions de Guillaudé avec une diapositive du programme de surveillance de masse conçu par la NSA - *National Security Agency* - diffusé par Edward Snowden, à savoir *XKeyscore*, Harcourt montre les similitudes entre les deux, mais le philosophe français souligne les différences fondamentales qui caractérisent la culture de la surveillance. La différence entre l'Ancien Régime et l'hyper-modernité réside dans le constat que la figure du chien de garde ne travaille pas forcément pour les forces de l'ordre, mais souvent pour des entreprises privées. En d'autres termes, il ne traite pas nécessairement ce qui est rapporté par les *mouches*, mais il analyse les données produites par les utilisateurs des médias sociaux<sup>519</sup>.



Se concentrer simplement sur l'État est alors trompeur, car bien que la NSA soit une organisation du département de la défense des États-Unis, pour utiliser son programme *Upstream*, elle installe des matériaux développés chez Boeing dans des locaux à San Francisco, coopère avec différents pays comme la France, l'Allemagne et d'autres, afin de relier les données de différents serveurs privés - Google, Facebook, YouTube - qui paient des consultants privés. L'image la plus expressive « ne serait

<sup>519</sup>Harcourt B., *La société d'exposition. Désir et désobéissance à l'ère numérique*, op. cit., p. 63

donc pas le représentant du gouvernement devant sa console, mais une pieuvre oligopolistique qui enveloppe le monde dans ses tentacules »<sup>520</sup>.

Cette collaboration entre différentes institutions, plutôt qu'un État de surveillance, indique une oligarchie, et en regardant cela, il devient possible de redécouvrir les grands récits prônant la société liquide, c'est-à-dire les idéologies qui unissent, contrôlent et marquent les intentions, les valeurs et les projets de vie des sujets. Par conséquent, il est important de remettre en question, ou du moins d'actualiser, la métaphore du Panopticon. Utilisé par Foucault pour rendre intelligible le pouvoir disciplinaire dans la société française du XIXe siècle, qu'en reste-t-il au XXIe siècle ? Avoir une idée claire du type de fonctionnement qu'il nous a permis de mettre en lumière permet également de comprendre s'il est encore possible de l'utiliser ou de le ranger au grenier, car son temps est révolu. La question exige une réponse dans une perspective historique.

Le philosophe français s'est inspiré du modèle panoptique dans les bâtiments du XVIIIe siècle, où une différence avec l'Antiquité est apparue : dans l'Antiquité, on concevait des amphithéâtres, dans lesquels les masses étaient regardées par quelques sujets ; c'est le contraire qui se produit avec la modernité, où les masses sont regardées par quelques-uns. Ce renversement est attesté par diverses architectures, mais l'œuvre symbolique est le Panopticon conçu par Jeremy Bentham. Philosophe et juriste, il illustre un modèle institutionnel à travers lequel les institutions se redéfinissent. Des écoles aux prisons en passant par les hôpitaux, l'air panoptique est partout. En fait, il tente, mais échoue, à construire une prison. L'importance de cette tentative ne réside pas dans son hypothétique échec, mais dans son succès. C'est une certaine idée architecturale, une certaine mentalité, qui s'est imposée.

Tout le monde doit être mis dans une position de surveiller tous les prisonniers - tous les élèves, tous les patients, tous les travailleurs. Une solution économique et efficace nécessite la présence d'un seul inspecteur, et un bâtiment comportant une tour au centre avec de grandes fenêtres orientées vers sa périphérie, qui a une construction en anneau et est divisé en cellules avec deux fenêtres : une vers l'intérieur, correspondant à la fenêtre de la tour, et une vers l'extérieur, permettant à la lumière d'entrer. Ainsi, il suffit de placer le contrôleur au centre de la tour et il peut avoir un œil sur ceux qui sont enfermés dans les cellules : les prisonniers, les écoliers, les malades, les travailleurs, etc. Dans chaque cellule, il n'y a qu'un seul sujet, parfaitement visible et identifié. Tout le monde est observé, mais personne n'a le moyen de savoir si le gardien est présent ou non à ce moment-là, car la pièce ne permet pas de voir ni latéralement ni s'il y a quelqu'un dans la tour.

De là les faits majeurs du *Panoptique* : induire chez le détenu un état conscient de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir. Faire que la surveillance soit permanente dans ses effets, même si

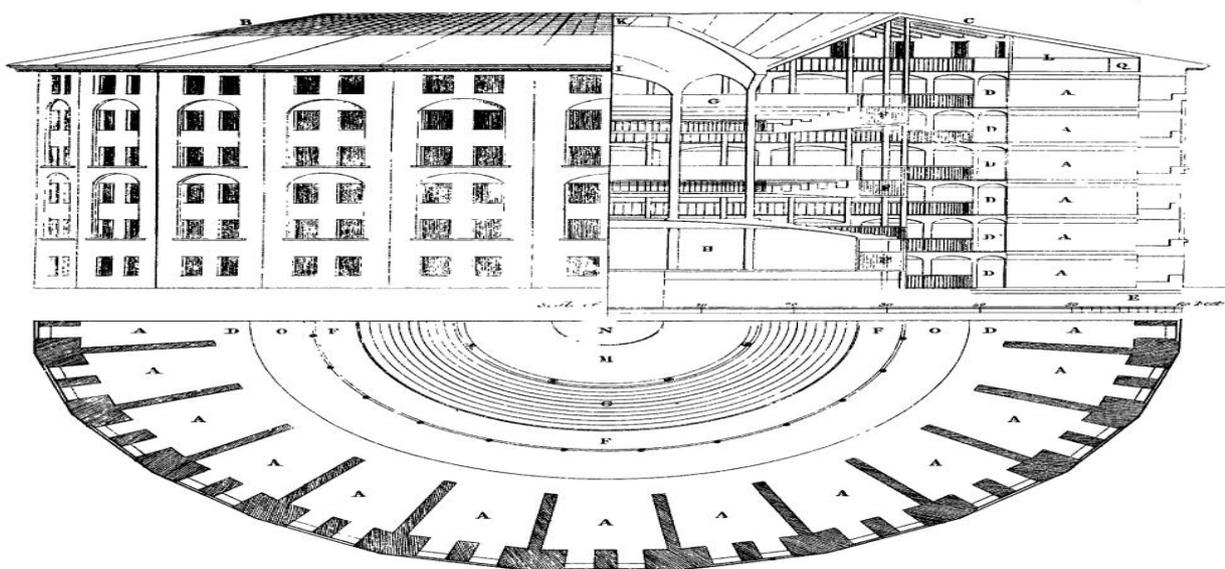
---

<sup>520</sup>*Idem*, p. 75

elle est discontinuée dans son action ; que la perfection du pouvoir tende à rendre inutile l'actualité de son exercice ; que cet appareil architectural soit une machine à créer et à soutenir un rapport de pouvoir indépendant de celui qui l'exerce ; bref que les détenus soient pris dans une situation de pouvoir dont ils sont eux-mêmes les porteurs<sup>521</sup>.

Cela devient synonyme d'ordre, car les condamnés n'ont pas la possibilité de comploter et d'organiser leur évasion ; les étudiants ne peuvent pas copier ou se parler entre eux ; les patients ne peuvent pas s'infecter mutuellement ; les travailleurs ne perdent pas de temps entre eux en retardant la production. L'inspecteur peut observer sans être observé, il règne sur la psyché tout en restant confortablement isolé. L'effet panoptique est à l'œuvre précisément parce que le regard est masqué et que le sujet enfermé a le sentiment constant d'être observé. Avec la discipline, le pouvoir devient invisible, ne rendant visible que les sujets à surveiller. Si la surveillance était initialement appliquée à l'exclusion des corps - comme dans le cas de l'internement - la situation change lorsqu'une mentalité productive est établie. En effet, à travers elle, au lieu de l'expulsion, on adopte un modèle inclusif qui, autour de certaines normes, vise à façonner les subjectivités. En d'autres termes, la surveillance vise à adoucir l'esprit des prisonniers, des étudiants et des travailleurs.

La rupture avec l'âge classique est claire. À l'âge classique, la prison était un lieu d'enfermement transitoire, une antichambre du tribunal, à l'intérieur de laquelle on attendait le verdict qui conduirait à la liberté ou à la mort. Ce n'est que plus tard que le système pénitentiaire s'empare de la ségrégation, par laquelle il normalise les hommes, corrigeant leur corps afin de les rendre productifs.



522

<sup>521</sup>Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975, pp. 202-203

<sup>522</sup>Bowring J., *The works of Jeremy Bentham*, Vol. IV, Dominio Pubblico, pag. 172 – 173

Le but est atteint lorsque les responsables de la surveillance n'ont plus besoin de s'en occuper, car les masses ont intériorisé le regard disciplinaire à tel point que les règles fonctionnent automatiquement. Ce renouvellement des institutions par le modèle du Panoptique est fondamental pour Bentham, au moins sur deux points. Le premier concerne sa vision de sujets qui, en tant que philosophe utilitariste, seraient des individus calculateurs, mais dont la capacité de calcul s'avère plus ou moins bonne selon le contexte et l'éducation reçue. Si, par conséquent, ils se trouvent dans une école, dans un hôpital ou en prison, cela signifie qu'ils n'ont pas encore appris à prendre les bonnes décisions, à s'auto-conduire eux-mêmes. Le second reconnaît à la fois les diverses erreurs de calcul que les individus peuvent commettre et la détérioration de la sanction religieuse, qui ne s'avère plus suffisante pour conduire les sociétés sur la voie de la droiture. L'image d'un Dieu présent à chaque instant de la vie, capable de faire la loi dans les âmes, « ne suffit pas à guider les conduites lorsque la croyance religieuse s'est affaiblie. La surveillance est désormais l'affaire des hommes eux-mêmes, elle doit être matérialiser dans les institutions tout en continuant à jouer sur les ressorts de l'imagination »<sup>523</sup>. Le gardien joue un rôle autrefois dévolu à Dieu, celui d'être invisible et omniscient, du moins dans ces circonstances. C'est cette figure qui est investie de la tâche de maintenir un lien fort entre l'autorité, les règles et ses destinataires.

Cette logique n'est pas seulement l'apanage des cultures judéo-chrétiennes, au contraire, elle s'est également imposée ailleurs, comme au Japon au début de sa modernisation. Dans la construction de son nouveau régime politique, la mission Iwakura, du nom de l'ambassadeur plénipotentiaire Tomomi Iwakura, a été essentielle. Dans ce contexte, plusieurs savants ont été envoyés à l'étranger pour étudier et importer les connaissances des Occidentaux. Parmi eux, l'historien Kume Kunitake était chargé de consigner ce qui était observé aux États-Unis et en Europe. Dans son rapport, il note comment le principe panoptique est assimilé par l'esprit des représentants japonais. Curieusement, cependant, si l'on trouve des variantes de la prison idéale de Bentham au XIXe siècle - dans sa forme pure, un demi-cercle, une croix et une étoile - au Soleil Levant, elle prend la forme d'un K, visible avec la prison de *Pachinko*. Selon toute vraisemblance, cette forme est « simplement le résultat de l'amputation de la moitié d'un cercle, séparée par six rayons divergents. Le Panoptique de Roquette avait la forme de deux K appariés, où les sommets des rayons étaient réunis pour former un édifice hexagonal »<sup>524</sup>.

L'étrangeté continue car, dans sa réalisation, dans l'institution carcérale, le gardien, se trouvant au point de rencontre des trois segments du K, n'a aucune difficulté à surveiller les portes des cellules, puisqu'elles sont disposées le long des quatre couloirs, mais se trouve incapable de regarder à

---

<sup>523</sup>Laval C., *Surveiller et prévenir. La nouvelle société panoptique*, in Revue du MAUSS, 2012/2 No 40, p. 54

<sup>524</sup>Nakagawa H., *Introduzione alla cultura giapponese. Saggio di antropologia reciproca*, op. cit., p. 90

l'intérieur. Il est intéressant de noter que le mot *pachinko* fait également référence à un jeu inventé vers la fin de la Seconde Guerre mondiale, similaire au *flipper*, dont le nom viendrait de *pachi*, l'écho des armes à feu. Cependant, au-delà de ces différences et bizarreries, le principe panoptique reste le même, à savoir subjuguier, faire intérioriser aux corps l'autorité, indépendamment de sa présence physique. Cette situation était capitale dans le pays japonais à l'ère Meiji, l'empereur ayant récemment retrouvé ses pleins pouvoirs. En d'autres termes, le nouveau lien « entre l'empereur et le peuple trouve une transposition exacte dans le modèle panoptique entre le prisonnier et le gardien. [...] L'introduction du Panoptique au Japon a perfectionné d'une certaine manière la modernisation des institutions initiée quelques années plus tôt, en l'étendant de l'empereur au dernier de ses prisonniers»<sup>525</sup>.

Le XIXe siècle opère une nouvelle transformation, séparant les productifs des dangereux socialement et politiquement en enfermant ces derniers dans des lieux qui sont, cette fois, des lieux d'improductivité. Cette dernière stratégie vise à interdire « la “prolétarisation de la plèbe”. Elle sera relayée par d'autres stratégies qui viendront bientôt compléter l'enfermement - par exemple, l'utilisation de l'endettement des ouvriers comme moyen de contrôle social et politique du prolétariat»<sup>526</sup>. La mutation du spectacle en surveillance inaugure la société disciplinaire, condition qui se modifie dans l'hyper-modernité, ne faisant plus s'opposer les deux termes mais, au contraire, les combinant, mettant en évidence un autre phénomène : l'exposition. Dans la culture de la surveillance, les sujets ne sont ni de simples spectateurs, ni enfermés dans des cellules panoptiques, mais des exposants d'eux-mêmes aux autres<sup>527</sup>.

Bien entendu, cela n'implique pas que la surveillance verticale perde son prestige au profit de la surveillance horizontale. Le maintien de l'ordre est toujours la prérogative du domaine gouvernemental, qui profite des plateformes Internet et de la technologie des smartphones - et même s'il n'y avait que des multinationales pour accomplir cette tâche, cela n'impliquerait aucun déclin, mais seulement des acteurs différents exerçant la tâche de contrôle social. Certes, il peut y avoir des différences majeures entre les deux, différences que l'on peut voir par conséquent dans la vie quotidienne, mais il est important de garder à l'esprit le fonctionnement de la fonction de régulation sociale. Plutôt que d'indiquer la fin de la verticalité, capable d'orienter les subjectivités, l'exposition signale un changement de statut de la surveillance, de l'habituel au liquide. En bref, alors que dans le passé, elle se manifestait comme fixe, c'est-à-dire délimitée par certaines frontières géographiques ou identitaires, au XXIe siècle, elle apparaît fluide. L'architecture du Panoptique imaginée par Bentham distribuait les prisonniers en périphérie, de sorte qu'ils pouvaient être vus par un inspecteur sans

---

<sup>525</sup>*Idem*, pp. 91 - 92

<sup>526</sup>Revel J., *Dictionnaire Foucault*, op. cit. p.44

<sup>527</sup>Harcourt B., *La société d'exposition. Désir et désobéissance à l'ère numérique*, op. cit., p. 86

pouvoir savoir si ce dernier était absent ou non. Malgré l'incertitude de savoir quand ils étaient réellement observés, l'inspecteur devait parfois être présent, alors que dans l'hyper-modernité, il peut potentiellement aller où il veut, se réfugier dans des lieux inaccessibles. En outre, certains contextes sociaux qui étaient contrôlés par l'État de manière indirecte - comme la socialisation, l'orientation des valeurs et des coutumes, touchant à la fois la famille et l'institution scolaire - sont plus directement contrôlés par la numérisation. La sécurité de la société, sa normalisation, « s'est transformée en une entreprise futuriste [...] et fonctionne par le biais de la surveillance pour tenter de contrôler ou même de prédire ce qui va se passer, en utilisant les technologies numériques et le raisonnement statistique, précisément ce que l'on appelle aujourd'hui le Big data »<sup>528</sup>. Cependant, l'accentuation de la vigilance ne conduit pas, en principe, à un sentiment d'oppression de la part des personnes surveillées, car les sujets ne sont pas seulement des cibles à scruter et éventuellement à corriger, mais aussi des participants, des gardiens, intéressés par la vie des autres. Là encore, il n'y a rien de vraiment nouveau, car l'appartenance à un groupe a toujours impliqué l'élément de surveillance. Lyon rappelle qu'avant l'informatisation de la technologie, la surveillance de la population était déjà en place. Il suffit de se rappeler la coutume américaine et canadienne de placer un lutin sur une étagère pendant la période de Noël pour voir l'activité de contrôle, qui dans ce cas cherche à induire une mentalité désirée par les parents pour leurs enfants, en utilisant le rituel du cadeau de Noël. Apparemment inoffensif, le « pantin n'a pas de batterie ni de composants électroniques, il est juste une présence qui sert d'avertissement aux enfants : “vous êtes observés”. Ce n'est peut-être qu'un jouet, mais on peut considérer qu'il s'agit d'une première préparation à la vie dans un monde sous surveillance »<sup>529</sup>. Il est donc erroné de penser qu'il y a eu un changement anthropologique avec l'avènement de la société liquide. Cependant, il est indéniable qu'un changement s'est produit, qui nous a tacitement permis d'accepter une augmentation non négligeable de l'omniprésence du contrôle vertical. Ce dernier justifie son activité non seulement en s'appuyant sur la participation des surveillés - en les soutenant dans leur désir de regarder et d'être regardés - mais il s'appuie principalement sur trois facteurs, à savoir la peur, la familiarité et le plaisir. Le premier élément exploite le niveau d'incertitude quotidien, produit par une généralisation de la peur envers l'autre, considéré comme un délinquant potentiel et méritant donc d'être examiné. Le second tire sa lympe du travail, devenu évident, de la surveillance électronique. Elle est largement acceptée car tout - des cartes de fidélité aux GPS intégrés dans divers appareils, en passant par les contrôles dans les aéroports - se transforme en piste informatique. Le troisième est généré par le plaisir que procurent les *dispositifs*, puisqu'ils donnent la

---

<sup>528</sup>Lyon D., *La cultura della sorveglianza. Come la società del controllo ci ha reso tutti controllori*, op. cit., p. 48

<sup>529</sup>*Idem*, p. 53

possibilité non seulement d'entendre mais aussi de voir et de jouer avec ceux qui sont géographiquement éloignés, de regarder un film quand on en a envie, etc.

Des équipements plus sophistiqués pour extraire des informations, combinés à l'enthousiasme et à l'ignorance, voilà comment la culture de la surveillance prend forme.

Les instruments de surveillance, qui étaient autrefois considérés principalement comme l'apanage des détectives privés, de la police et des agences de sécurité, se déplacent maintenant librement à travers différents médias pour finir entre les mains des gens ordinaires. Cela a contribué à l'émergence d'une culture de la surveillance : les enchevêtrements quotidiens des relations sociales, y compris les hypothèses et les comportements partagés, qui existent entre tous les acteurs et les organisations associées à la surveillance.<sup>530</sup>

Suivant la pensée d'Harcourt, plutôt que le modèle classique du Panoptique, l'architecture symbolique de cette culture est un pavillon en verre miroir, comme le *Hedge Two-Way Mirror Walkabout* créé par l'artiste Graham. Ces constructions, en effet, en plus d'agir parfois comme de véritables attractions, renvoient à ceux qui sont à l'intérieur, l'image réfléchie avec des reflets virtuels.



---

<sup>530</sup> *Idem*, p. 44



531

L'œuvre rend explicite les jubilations de l'affichage numérique, la façon dont les visiteurs se voient et voient les autres, au point de ne plus pouvoir distinguer clairement l'observateur de l'observé.

L'architecture, dans la continuité du Panoptique, soumet tous ceux qui s'y trouvent au regard, mais - et c'est là, la mise à jour - dans celle-ci tout le monde peut voir tout le monde et, qui plus est, cela se produit avec une certaine ivresse. C'est comme si, dans la société liquide, les sujets construisaient leurs pavillons personnels pour s'exposer.

Au lieu d'une rupture avec l'ère panoptique, nous voyons un renouvellement de celle-ci. L'élément spectaculaire n'a pas disparu. Au contraire, à partir du moment où les subjectivités s'exposent, elles entrent toujours dans une arène, qui est, dans ce cas, numérique. C'est du moins ce qu'ils espèrent, que leur construction en verre miroir les rende visibles comme les gladiateurs dans l'amphithéâtre. La continuité est également évidente dans la verticalité de la surveillance, c'est-à-dire l'utilisation de drones par les gouvernements ou la manière dont les plateformes gèrent leurs domaines, contrôlant les membres et collaborant avec les forces de l'ordre. D'une part, les sujets, engagés dans l'observation de leurs semblables, d'autre part, le pouvoir sécuritaire, soucieux d'évaluer le comportement de la population. Cette dernière, contrairement au passé, réussit plus facilement grâce à des coûts réduits, voire nuls. Les données sont collectées à un prix dérisoire par rapport à la valeur de l'information. En d'autres termes, avec la numérisation, les clients créent de la valeur, participent activement à la création et à l'amélioration de la surveillance et renoncent aux informations privées.

---

<sup>531</sup>Graham D., *Hedge Two-Way Mirror Walkabout*, in [www.arthur.io](http://www.arthur.io)

En résumé, la culture de la surveillance est définie par six caractéristiques, qui forment le pouvoir de l'exposition. La première, fille du mythe moderne dans lequel tout doit devenir transparent, Harcourt l'appelle transparence virtuelle et se compose de dispositifs informatiques qui déforment l'image des sujets, mettant en évidence certains traits et désirs, se concentrant sur certains points plutôt que d'autres. Loin d'être quelque chose de brillant, il est en réalité opaque. Elle opère dans la création de profils, dans des altérations ludiques et incite à l'exposition - comme dans la pratique des selfies - esquissant, pour chaque sujet, une identité numérique. Mais pas seulement, sa fonction officielle est de rendre tout accessible à tous, partout. Tout doit devenir utilisable et lisible pour parvenir à une connaissance totale, connaissance qui n'est cependant qu'apparemment disponible pour tous, car ce sont ceux qui traitent la masse de données qui sont en mesure d'avoir une vue d'ensemble. La seconde est la séduction virtuelle, car la clé forgée pour ouvrir la porte de ces connaissances est souvent celle des désirs. Les sujets sont amenés à penser qu'ils peuvent accéder à la connaissance en utilisant divers *gadgets*, ce qui n'est pas totalement faux en soi. La *smartwatch*, lorsqu'elle est portée, permet un suivi quotidien de l'activité physique. Cependant, il n'enregistre pas seulement la fréquence cardiaque, mais aussi ce qui est installé dessus, les photos, les messages et les courriels. Ainsi, les désirs sont captivés, de sorte que les derniers appareils sont achetés ou les applications sont téléchargées. Cependant, en fournissant les services pour lesquels ils sont choisis, ils transmettent le matériel permettant d'améliorer la surveillance. Par conséquent, la troisième caractéristique ne peut être qu'une opacité phénoménale, afin de ne pas rendre complètement explicite le ciblage des sujets. Ces zones d'ombre agissent d'une manière différente du Panoptique, même si elles visent la même chose, le contrôle des corps :

l'objectif n'est pas que les citoyens ordinaires *intériorisent* la surveillance, car ils seraient alors moins lisibles et incités à réduire leur consommation [...] Il serait trop facile d'informer que les systèmes de renseignements sont là pour que tout le monde se sente observé afin d'instaurer un climat de peur et de mieux contrôler la population [...] La surveillance est plus efficace lorsqu'on oublie d'y penser que lorsqu'elle est intériorisée<sup>532</sup>.

En bref, la surveillance ne doit pas être vécue comme telle, la délimitation entre ce qui est permis et interdit ne doit pas être perçue, les sujets doivent se penser comme des automates. La non-limite que de nombreux chercheurs de diverses disciplines, de la sociologie à la psychanalyse, croient déceler repose sur une erreur clinique-théorique. Par sa présence *soft*, la surveillance tente d'atteindre le Moi authentique des sujets. C'est la quatrième caractéristique, l'authenticité virtuelle. Elle ne vise pas simplement la partie captée par le marketing, elle vise à décoder la biologie, à révéler la psychologie

---

<sup>532</sup>Harcourt B., *La société d'exposition. Désir et désobéissance à l'ère numérique*, op. cit., p. 117

de chacun. C'est du moins le credo du *quantified self*, qui donne à ceux qui bénéficient de ces dispositifs le sentiment d'être uniques. Par conséquent, bien que tout le monde puisse porter une *Apple Watch*, chacun en aura une personnalisée, tant au niveau des couleurs et des modèles que des communications qu'elle fournira à ses propriétaires. Des Moi numériques sont donc créés, qui représentent les sujets et cela est particulièrement évident dans la coutume de créer des « histoires », avec lesquelles ils sont informés de ce qu'ils font. La cinquième caractéristique est, en d'autres termes, l'action numérique, c'est-à-dire la dimension qui reflète l'aspect exposition, propre à la culture de la surveillance<sup>533</sup>. La pratique exprime d'une part une *performance* personnelle, d'autre part le contrôle de ce que font les autres. Le temps est consacré à « propager des petits pièces de puzzle dans une existence numérique de plus en plus confessionnelle, que ce soit sous la forme de selfies, de données “quantifiées” ou de vidéo-réalité. Ces actes d'autorévélation trahissent un désir d'attention et de publicité»<sup>534</sup>. Le type de confession en question s'adresse au public le plus large possible, ce qui diffère de la confession à un proche ou à un prêtre. Il peut être dit de manière plus légère, ce qui rend difficile la distinction entre ce qui est « authentique » et ce qui est « artificiel ». Il devient également quelque chose de permanent car, même s'il est effacé, il est toujours mémorisé quelque part.

La prétendue douceur avec laquelle la surveillance agit ne doit pas nous faire penser que la version benthamienne appartient au passé. Certaines situations, comme celles que l'on trouve dans les institutions totales ou dans les zones urbaines dégradées, reproposent un panoptisme social qui n'a rien à envier à celui du philosophe anglais. Dans de tels contextes, où il y a une marginalisation de ceux qui vivent déjà comme des parias, il est habituel de parler de Ban-opticon. Ce label, devenu célèbre avec Didier Bigo, permet de mettre l'accent sur les modalités d'individualisation et de gestion de ceux qui doivent faire l'objet d'une surveillance particulière. Concrètement, elle a pour mission de procéder à la fois à un profilage qui tient compte des comportements futurs potentiels, afin d'exclure certaines catégories de sujets, et à une normalisation de ceux qui ne sont pas interdits et, pour ce faire, elle détient des pouvoirs exceptionnels, qui donnent lieu à des états d'urgence.

Il n'y a rien d'anachronique dans cette facette de la culture de la surveillance, qui rend explicite ce qu'il est permis ou interdit de faire. De plus, sa présence est régulièrement ressentie, comme le montrent les caméras disséminées dans les centres commerciaux, les aéroports et les autoroutes. Ainsi, dans les zones où l'ordre est suffisamment reproduit par la surveillance par soi-même, « le Ban-opticon surveille les entrées et sert surtout à écarter tous ceux qui ne possèdent aucun des outils typiques de la surveillance par soi-même [...] et dont on ne peut donc pas attendre qu'ils effectuent eux-mêmes ce travail de surveillance »<sup>535</sup>.

---

<sup>533</sup> *Idem*, p. 119

<sup>534</sup> *Idem*, p. 120

<sup>535</sup> Bauman Z., Lyon D., *Sesto Potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, op. cit., p. 51

Le monde sans limites, vu sous le bon angle, s'avère être plein d'interdits. Néanmoins, le sujet libre est, d'autre part, continuellement freiné, contenu et retenu par un grand récit qui l'incite à briser toutes les barrières. Plutôt que d'observer une scène dans laquelle un « chacun libre » aurait lieu, le scénario expose un œil scrutateur, ou plutôt des yeux gardiens, prêts à nous rappeler jusqu'où nous sommes autorisés à aller, renouvelant la domestication typique du discours du maître.

## Les fondements psychologiques de la culture de la surveillance

Zuboff a appelé cette situation le capitalisme de surveillance, dont la particularité est d'utiliser les moyens de production pour les mettre au service d'autres moyens, ceux qui servent à modifier les comportements. La sociologue définit cela comme un pouvoir d'instrumentalisation, car elle influence l'action humaine à un point tel qu'elle peut la prévoir et donc la contrôler afin de la monétiser.

Les fondements de cette pratique se trouvent dans un paradigme qui a dominé la psychologie, du moins la psychologie expérimentale américaine, jusqu'au milieu du XXe siècle : le comportementalisme. C'est l'un des produits de la culture nord-américaine qui entre en conflit avec certaines théories européennes, notamment l'introspection de Wundt. Le comportementalisme, également appelé béhaviorisme, a pour idéal la science empiriquement observable, les sciences naturelles, et pour cela élit le comportement comme unique objet d'investigation de la psychologie. Le reste des phénomènes ne peut qu'être exclu. Âme, esprit, psyché, pensées, émotions, désirs, tout cela est banni au nom de l'empirisme. Ces éléments ne relèveraient pas de l'investigation scientifique car ils ne sont pas mesurables, pas vérifiables. Non pas que le vieux continent manque de la volonté d'avoir une science psychologique. Wundt prend également pour modèle les sciences exactes, plus précisément la chimie, car son but est de décomposer, de défaire la conscience pour arriver à ses éléments élémentaires. Pour réussir, le psychologue allemand incite à décrire le plus précisément possible ce qui est vécu, afin de pouvoir saisir directement l'expérience. Sa position, appelée élémentarisme, est reprise par son élève Titchner, qui s'efforce de surmonter la soi-disant « erreur de stimulus », couramment produite par le langage commun qui confond ce qui est observé avec le processus mental. Pour être plus clair, il faut distinguer l'objet, par exemple une table, de ce qui est vécu consciemment, c'est-à-dire la perception d'une surface ronde, brune et lisse. Les spécificités de la psychologie deviennent l'étude des perceptions vécues en présence d'un objet. Cependant, l'un des problèmes qui rend cette approche intenable est l'impossibilité d'établir si la couleur perçue par un sujet est la même que celle perçue par un autre, même s'ils la reconnaissent tous deux sous le même nom. Qui garantit que, lorsqu'on regarde la même table, le brun perçu par un observateur est le même

brun que celui perçu par l'autre ? Par conséquent, il semblerait que les perceptions ne retombent pas dans le domaine scientifique et avec elles le paradigme de l'introspection.

Pour ne pas commettre la même erreur, le béhaviorisme s'articule autour de trois postulats : le premier définit la psychologie comme une science du comportement et non de l'esprit ; le deuxième met en garde contre le fait d'expliquer le comportement en faisant allusion à des processus mentaux ou internes de quelque nature que ce soit, car son origine se trouve à l'extérieur, dans l'environnement ; le troisième suggère de remplacer tous les concepts de nature psychique par des notions comportementales.

Célèbre est la vue de l'esprit pour ce paradigme, conçu comme une *black box*. La démarche réductionniste est radicale, puisque toute la complexité des phénomènes est réduite à un comportement. Bien sûr, tous les behavioristes ne sont pas sceptiques quant à l'existence de processus psychiques. Au contraire, à quelques exceptions près du type Watson, il s'agit pour la plupart d'entre eux d'une nécessité méthodologique, due à l'incapacité théorique de formuler empiriquement le mental. N'ayant pas trouvé de variables objectivement contrôlables, l'attention se porte sur la psychologie animale, dans le but de détecter des mécanismes capables d'expliquer le comportement des animaux et, avec quelques différences de complexité, le comportement humain également.

L'intérêt est capté par le fonctionnement de l'apprentissage, compris comme une modification relativement stable du comportement d'un organisme après une expérience. S'il y a modification, c'est parce que quelque chose d'extérieur s'est produit. Cela se traduit par une formule, S-R, stimulus-réponse, qui rappelle le schéma classique cause-effet. Le stimulus est l'impact de l'environnement sur l'organisme, tandis que la réponse est la réaction de l'organisme à l'environnement. Par conséquent, le laboratoire est le meilleur endroit pour acquérir des connaissances, tant sur les mécanismes de causalité que sur les facteurs environnementaux, qui déterminent l'activation des réponses. C'est ainsi que se nourrit le rêve d'une psychologie scientifique, capable de prédire, contrôler, promouvoir et éliminer le comportement humain.

Le behaviorisme part donc d'une conception de l'être humain comme un organisme prédisposé à réagir d'une certaine manière à des stimulus provenant d'un environnement, qui n'est pas présenté comme intrinsèque avec des significations, mais purifié - illusoirement - du langage. Il s'agit d'un environnement purement physique, avec lequel on prétend résoudre la dichotomie corps-esprit en faveur de ce dernier. Cette dichotomie est cependant remplacée par une autre, celle de l'environnement et de l'organisme. Cela clarifie également « l'intérêt de l'expérimentation animale : il est postulé, sur la base de thèses évolutionnistes, qu'il n'y a pas de différence radicale entre l'homme

et les autres espèces animales et que les mécanismes physiologiques de base impliqués dans le processus d'apprentissage sont plus ou moins les mêmes »<sup>536</sup>.

En ce sens, pour les behavioristes, l'apprentissage est le résultat d'un conditionnement, c'est-à-dire la création d'une connexion entre deux stimulus, où l'un est dit inconditionné parce qu'il est déjà apte à déclencher une réponse, tandis que le second est dit conditionné parce qu'il est inadapté. Il s'agit ensuite d'établir un lien entre les deux et de rendre ce dernier capable de provoquer une réponse.

Au fil du temps, le conditionnement a eu diverses ramifications, mais il existe deux courants principaux.

Le premier est le conditionnement classique du répondant, découvert par hasard en 1927 par Ivan Pavlov au cours de ses études sur la salivation des chiens lorsqu'ils sont confrontés à de la nourriture. Il note qu'ils salivaient chaque fois qu'il entraient dans la pièce, même s'il ne leur apportait pas de nourriture. Il a donc commencé à émettre l'hypothèse, de la part des animaux, d'une association entre son accès dans la pièce et la nourriture, en commençant en plaçant de manière répétée pour cette dernière - un stimulus naturel- un stimulus artificiel, une cloche. Au terme de l'expérience, le physiologiste russe s'est rendu compte qu'au bout d'un certain nombre de fois, des connexions se sont créées de telle sorte que, avec le seul stimulus artificiel, les réponses étaient identiques à celles obtenues avec le stimulus naturel.

Il y a donc trois temps dans ce modèle : avant le conditionnement, où il y a des stimulus inconditionnels et des réponses inconditionnelles ; pendant le conditionnement, dans lequel le stimulus inconditionnel est associé à un stimulus neutre, il ne se produit aucune réponse ; après le conditionnement, où le stimulus neutre est transformé en stimulus conditionné, générant des réponses conditionnées.

La recherche sur le conditionnement est d'une grande importance pour les comportementalistes car elle leur permettrait de tracer des précises unités-stimulus et des unités-réponses, puis de comprendre progressivement les réponses complexes. Ces dernières ne seraient rien d'autre que le résultat d'une longue concaténation de conditionnements. L'héritier de la pensée pavlovienne est John Broadus Watson, qui ne s'est pas concentré par hasard sur l'apprentissage précoce des enfants. Il nie catégoriquement l'existence de l'esprit et de la conscience au point qu'en 1925

il est allé jusqu'à dire que le nourrisson dispose d'un répertoire extrêmement limité de réactions, telles que les réflexes, les réactions posturales, motrices, glandulaires et musculaires, mais ces réactions affectent le corps et ne sont pas des traits mentaux ; l'enfant naît sans instinct, sans intelligence ni autres qualités innées et ce n'est

---

<sup>536</sup>Castiglioni M., Corradini A., *Modelli epistemologici in psicologia. Dalla psicoanalisi al costruzionismo*, Carocci, Roma, 2017, p. 19

que l'expérience ultérieure qui caractérisera sa formation psychologique. Watson a donc adopté une position égalitaire (tous les hommes naissent égaux) et était persuadé qu'il pouvait influencer le développement du sujet en contrôlant les expériences auxquelles il était exposé.<sup>537</sup>

Dans sa vision, l'être humain est un individu passif, totalement malléable par son environnement. Il est célèbre pour sa provocation dans laquelle il déclare que si on lui donnait une douzaine d'enfants normaux et un environnement adéquat pour les élever, il en ferait tous les spécialistes qu'il voudrait - du voleur au médecin. Leurs prétendus penchants ou passions ne sont pas importants, ce qui compte vraiment, c'est l'environnement et ses stimulus.

Pour prouver ses dires, Watson a excogité des expériences et, parmi les plus célèbres, l'histoire retient celle du petit Albert. Orphelin et âgé de 9 mois seulement, considéré comme émotionnellement stable, alors qu'il joue avec un stimulus neutre, une souris blanche en jouet, un stimulus inconditionné, c'est-à-dire un bruit fort et soudain, de nature à l'effrayer, est présenté derrière les oreilles de l'enfant. Afin de comprendre l'évolution du comportement, la séquence a été répétée plusieurs fois et, à la fin de l'expérience, Albert s'est retrouvé à avoir peur non seulement de sa petite souris blanche, mais aussi des objets à fourrure, des objets qui ressemblent à la fourrure de l'animal, ou comme la barbe du Père Noël. Partant de cette base théorique, Watson généralise le mécanisme à toute activité humaine. Si cette approche peut être acceptée et approuvée par certains, il est difficile de comprendre comment elle peut expliquer des phénomènes tels que la pensée. Il est vrai, cependant, que ce problème ne se pose pas pour Watson. Enfin de compte, la pensée n'existe pas pour lui, ou du moins elle est indémontrable.

Le fait est que, hormis les membres des autres écoles, le modèle théorique laisse les comportementalistes eux-mêmes insatisfaits. C'est pourquoi d'autres formes de conditionnement ont été réalisés.

À la suite du courant du comportement répondant, le deuxième plus important est le courant opérant, qui est basé sur le mécanisme de renforcement, c'est-à-dire la présentation de stimulus qui transmettent des récompenses ou des punitions. En pratique, un organisme se comportant d'une manière donnée déclenchera une série de *feedbacks* environnementaux.

Le fondateur de cette tendance est Burrhus Frederic Skinner, qui a commencé à étudier non seulement les causes du comportement, mais aussi ses conséquences. Avec lui, il se produit une inversion par rapport au schéma pavlovien, dans le sens où la réponse précède plutôt qu'elle ne suit le stimulus. Si chez le physiologiste russe, le stimulus provoque la réponse, chez Skinner l'organisme est amené à émettre de plus en plus la réponse qui est renforcée. Pour prouver ses dires, il met en place diverses

---

<sup>537</sup>Legrezi P. (a cura di), *Storia della psicologia*, il Mulino, Bologna, 2012, p. 128

expériences, comme placer des souris dans une cage labyrinthique à la recherche de nourriture, nourriture qui ne peut être obtenue que d'une seule manière. Ainsi, lorsque l'animal, après plusieurs tentatives, reçoit la nourriture, il reçoit en même temps un stimulus de renforcement et sera encouragé, pour se nourrir, à répéter la même action. En d'autres termes, l'apprentissage d'une réponse est le résultat de sa connexion à une récompense. Ainsi, plus la réponse souhaitable de l'environnement est grande, plus il y a de chances qu'elle soit reproduite. Il en va de même pour la superstition. Cette fois, l'animal choisi est le pigeon, huit d'entre eux pour être précis, tous enfermés dans une cage connue sous le nom de « Skinner box ». Celle-ci est conçue pour fournir de la nourriture quand les oiseaux pressent leur bec sur le levier. Ayant appris le mécanisme, le psychologue américain permet le déversement de la nourriture à intervalles réguliers, indépendamment du fait que le levier soit pressé. Eh bien, à un moment donné, de nombreux pigeons commencent à faire des mouvements inhabituels et consécutifs, comme secouer la tête, mouvements qui ont tendance à augmenter lorsque la distribution ralentit encore. Pour Skinner, l'explication de ce phénomène est simple : par coïncidence, le repas est libéré pendant que l'animal secoue la tête, si bien que secouer la tête est ce qu'il doit faire pour obtenir sa nourriture. La recherche sur les programmes de renforcement prend une tournure tragicomique lorsque Skinner transforme un groupe de pigeons en missiles guidés. Pour lui, le véritable laboratoire est la société dans son ensemble, qui doit être réformée avec la science psychologique qu'il a contribué à façonner.

À cet égard, il a mis en lumière la « manipulabilité » du comportement humain, d'une part en dénonçant le rôle joué par certaines grandes agences de contrôle, telles que la famille, l'État et l'Église, et d'autre part en proposant, dans un roman utopique, d'utiliser ces mêmes « règles de manipulation » pour bien réaliser la constitution d'une sorte de « république » platonicienne (Walden Two), régie par les « savants »<sup>538</sup>.

Pour qu'une aube skinnérienne puisse survenir, le chercheur s'engage à déterminer combien de types de comportements et de réponses environnementales existent, de façon à pouvoir agir avec plus de précision. Pour les premiers, il en distingue deux, les répondants - qui ne sont pas appris parce qu'ils sont basés sur des réflexes - et les opérants qui, malgré leur spontanéité, sont à la fois appris et mieux mis en œuvre par l'humanité. En ce qui concerne les réponses environnementales, il différencie entre les neutres, dont la caractéristique est de ne pas augmenter ou diminuer la probabilité d'un comportement ; les renforçateurs, qui accroissent l'éventualité d'un comportement ; les punitives, c'est-à-dire les réponses environnementales qui entravent la possibilité d'un comportement.

---

<sup>538</sup>*Idem*, p. 134

Le courant inauguré par Skinner est appelé béhaviorisme radical modifié, pour le distinguer de celui de Watson, bien que sa position ne soit pas aussi extrême que celle de Watson. En fait, Skinner ne doute pas de l'existence de l'esprit, mais il lui semble simplement plus approprié d'étudier le comportement car il est observable. Pour lui, la psyché existe mais il n'est pas pertinent de l'analyser car « les explications mentalistes sont circulaires, c'est-à-dire qu'elles présupposent ce qu'elles veulent prouver. En raison de ce refus résolu d'admettre des termes théoriques mentalistes pour expliquer les phénomènes étudiés, le comportement de Skinner est défini comme athéorique »<sup>539</sup>. La recherche devient scientifique à condition de voir les humains comme s'ils étaient « autres », en supprimant tout élément susceptible de confondre l'action extérieure avec une certaine expérience intérieure. L'importance accordée à la notion d'organisme réside précisément dans cette conception, dans le fait de percevoir les sujets comme des autres, des choses, des groupes d'organismes différents du reste des animaux uniquement en raison d'une question de degré de complexité.

Si le sujet est quelque chose de passif, déterminé par son environnement - qui, rappelons-le, est purgé des significations sociales parce qu'elles sont comprises comme quelque chose de mentaliste et d'empiriquement indémontrable - par un environnement simplement physique, alors des concepts comme ceux de la liberté apparaissent comme des illusions. De plus, les croyances en ces choses entraînent un ralentissement des progrès scientifiques, notamment pour les sciences psychologiques. Ou la connaissance, ou la liberté, une des deux. Quand on parle de liberté, on parle aussi de hasard, parce que les deux sont des chimères, un trou de connaissance à combler, à comprendre et à prévoir. C'est pourquoi Skinner et ses partisans affirment que l'une des principales causes de l'absence de progrès sociaux doit être recherchée dans la foi placée dans la liberté. Ainsi, une personnalité marquante du comportementalisme radical, élève puis collègue de Skinner, Richard Herrnstein soutient l'idée « que toute action considérée comme l'expression du libre arbitre n'est qu'une action pour laquelle le “tourbillon de stimulus” qui l'a produite n'a pas encore été expliqué en détail »<sup>540</sup>.

La liberté est une superstition dure à mourir à cause de l'ignorance généralisée, il est donc nécessaire de s'appuyer sur le savoir scientifique, pour démolir cette illusion. L'humanité avec sa société semble être gouvernée non pas par des âmes ou des esprits, mais plutôt par des lois naturelles. Après tout, les béhavioristes croient, que c'est au nom d'une âme supposée supérieure que les traites d'esclaves, les massacres ou les guerres ont été justifiés. L'abandon de tout ce qui est psychologique au profit de la coseification de l'humain, en naturalisant les lois socio-psychologiques, n'est pas seulement quelque chose de souhaitable pour le progrès des sciences sociales, mais une véritable libération politique, quoi que cela veuille dire pour les comportementalistes. À partir du moment où la science dominera

---

<sup>539</sup>Castiglioni M., Corradini A., *Modelli epistemologici in psicologia. Dalla psicoanalisi al costruzionismo*, op. cit, p. 25

<sup>540</sup>Zuboff S., *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma, 2019, p. 385

les civilisations, nous assisterons à une vague de démocraties égalitaires. Toutes les divisions sociales, les différences de classe, le racisme, disparaîtront, ils ne seront qu'un souvenir, un triste chapitre de l'évolution, mettant en évidence la condition commune des organismes vivants.

Cependant, une civilisation skinnerienne s'appuie sur une technologie spécialisée pour l'étude du comportement, et le psychologue sait à quel point cela peut être perçu comme invasif, Orwell l'a démontré de façon magistrale. À cet égard, le chercheur de Harvard recommande d'observer les humains par le biais d'une interaction minimale. Skinner, loin d'être naïf, comprend combien l'ingénierie comportementale risque

de violer la sensibilité des individus et les normes sociales, notamment en ce qui concerne la vie privée, et pour apaiser ces craintes, il a recommandé une observation non intrusive, idéalement à l'insu de l'organisme observé [...] Les nouvelles technologies comportementales franchiraient continuellement les frontières du public et du privé pour accéder à toutes les données pertinentes pour la prévision et le contrôle des troubles du comportement<sup>541</sup>.

Il semble paradoxal que cette figure de l'homme passif ait pu contribuer à alimenter une des idées centrales du néolibéralisme, l'homme autonome, le *self-made man*. En fait, les théories présentées comme athéorique par Skinner font un peu d'eau de tous les côtés. Par exemple, les mêmes comportementalistes se demandent comment il est possible d'expliquer que dans un environnement où il y a des stimulus presque identiques, on obtient des réponses différentes. C'est le modèle S-R à embarquer l'eau et pour l'enlever le paradigme a fait sien ce qu'il avait toujours rejeté, l'activité mentale. En d'autres termes, entre le stimulus et la réponse, il existe une variable intermédiaire - I - qui réécrit le schéma initial en S-I-R. Des chercheurs comme Edward Chace Tolman et Donald Olding Hebb commencent à utiliser la notion de but pour expliquer le comportement d'un organisme. Après tout, l'animal enfermé dans la Skinner Box appuie sur le levier pour se procurer de la nourriture. Il y a donc une intentionnalité, une cognition. Le tabou de l'esprit est lentement brisé. Une psychologie scientifique du comportement ne peut pas s'en passer. Bien sûr, l'esprit reste une donnée non directement observable, on ne peut que faire des inférences, mais cela permet d'établir les connexions entre S et R.

Une étape importante, qui permet d'aller au-delà du conditionnement opérant, provient de l'apprentissage social développé par Albert Bandura. Il ne s'agit pas d'une véritable rupture, mais plutôt d'introduire des éléments de nouveauté et de renouvellement, de créer un passage, un pont entre l'ancien comportementalisme et un nouveau paradigme. Le néo-comportementalisme, en suivant cette

---

<sup>541</sup>*Idem*, pp. 387 - 388

voie, celle de la variable intervenante, d'une part tente d'expliquer ce qui restait incompréhensible, d'autre part il ouvre la porte au cognitivisme.

Bandura partage en effet l'avis de Skinner selon lequel les comportements sont appris par le conditionnement opérant, mais il faut y ajouter une composante, à savoir l'imitation, c'est-à-dire l'imitation d'un modèle social. L'environnement behavioriste, purement physique, se retrouve revêtu de la composante sociale. Ainsi, quand un comportement d'un modèle est renforcé, il a plus de chances d'être imité ; au contraire, s'il est puni, les opportunités diminuent. L'innovation réside dans le processus dit de renforcement vicair, qui implique l'existence de processus mentaux, c'est-à-dire d'aptitudes capables de traiter l'information par rapport aux conséquences d'un comportement observé donné.

En partant du mécanisme dit modelage - qui s'actionne à partir du moment où un organisme, pris comme modèle, réalise des comportements en influençant l'observateur - il conçoit l'expérience de la poupée Bobo. En utilisant l'école maternelle de l'Université de Stanford, il constitue deux groupes d'enfants, des deux sexes, auxquels se présente un adulte qui joue avec des poupées. Dans le premier groupe, cependant, l'adulte en question insulte et frappe les poupées, alors que dans le second groupe, il joue calmement. Les enfants sont ensuite observés en train de jouer avec les poupées et leur comportement confirme l'hypothèse de Bandura : ceux qui ont observé l'adulte agressif sont plus violents.

On remarque que le psychologue canadien continue à utiliser l'échafaudage typique du béhaviorisme, à savoir les expériences, bien qu'il prenne ses distances par rapport à la supposée vision athéorique et anti-mentaliste. Dans tous les cas, la perspective de référence des néo-comportementalistes, malgré les prises de distance de l'orthodoxie de leur paradigme,

le comportement, cependant, demeure. Cela apparaît clairement lorsqu'on analyse les théories de la personnalité. La personnalité est en fait résolue en termes d'un ensemble de comportements : il n'y a pas de référence à des "traits" internes inobservables ; ce sont les comportements spécifiques adoptés par l'individu dans différentes situations qui définissent la personnalité. La stabilité apparente de certains "traits de personnalité" s'explique par référence à la généralisation et à la difficulté de supprimer des réponses qui ont été surappries (au point de devenir des réponses automatiques) et par la stabilité relative de l'environnement dans lequel l'individu se trouve en interaction<sup>542</sup>.

S'il est vrai que le cognitivisme, en mettant le pied dans le domaine de la cognition, va dans la direction opposée aux béhavioristes, il est également vrai que les deux partagent le même objectif,

---

<sup>542</sup>Castiglioni M., Corradini A., *Modelli epistemologici in psicologia. Dalla psicoanalisi al costruzionismo*, op. cit., p. 29

celui de placer la psychologie parmi les sciences naturelles. En outre, entre les deux paradigmes, au-delà des diverses offenses lancées - comme celle de rattachement à l'humain - il existe un véritable pont. Il est impossible de comprendre pleinement le cognitivisme sans tenir compte de sa dérivation du comportementalisme. Ce dernier, avec la construction de la variable intervenante, tracent de façon si nette la voie nouvelle que « précédemment, les cognitivistes eux-mêmes continuaient largement à se considérer des comportementalistes, mais ils pensaient vivre une nouvelle phase du comportementalisme [appelée] “cenocomportementisme” »<sup>543</sup>. Quoiqu'il en soit, un problème se pose aux cognitivistes, à savoir comment étudier leur objet principal, leur esprit. Leurs ancêtres ont d'abord résolu le problème en le refermant dans une boîte noire, puis, en le retrouvant partout, ils se sont dotés d'hypothèses, d'inférences. La solution cognitive cherche plutôt à aborder le problème en utilisant l'intelligence artificielle. Grâce à elle, les processus mentaux seraient reproduits et la boîte noire s'ouvrirait enfin. Pour être exact, les fonctions mentales restent indétectables, mais penser qu'on peut les reproduire plus ou moins complètement permet de surmonter, à tort ou à raison, les contraintes conceptuelles du behaviorisme. Donc, l'esprit est fantasmé comme un programme informatique, fait de structures et de processus qui traitent des données provenant de l'environnement. L'être humain se défait de l'image d'un organisme passif, pour se montrer actif, traitant les informations provenant de l'extérieur. Plutôt que d'être une simple réponse à un stimulus environnemental, le comportement est « dirigé par des fonctions mentales. La notion comportementale de “stimulus” est remplacée par celle d’“information” ; le modèle stimulus-réponse est remplacé par des modèles sophistiqués basés sur l'organisation hiérarchique des processus mentaux »<sup>544</sup>.

Cela conduit à deux suppositions : la première affirme que la cognition a une nature computationnelle, que les processus cognitifs peuvent être ramenés à des calculs, avec lesquels les données sont prises en compte, en suivant des règles ; la seconde souligne le caractère abstrait des calculs, car ils peuvent être exécutés à partir de différents supports physiques. Les processus cognitifs ont alors une réalisabilité multiple, ils sont détachés de leurs réalisations physiques.

Le modèle S-R est remplacé par le modèle Input-Processing-Output. La similitude avec le néo-comportementalisme est frappante : tous deux ont besoin d'un stade intermédiaire, un système central capable de traiter l'information. La forte analogie avec l'explication du comportement humain a conduit à parler de comportementalisme subjectif<sup>545</sup>.

---

<sup>543</sup>Legrezi P. (a cura di), *Storia della psicologia*, op. cit., p. 179

<sup>544</sup>Castiglioni M., Corradini A., *Modelli epistemologici in psicologia. Dalla psicoanalisi al costruzionismo*, op. cit., p. 43 - 44

<sup>545</sup>*Idem*, p. 46

Plus précisément, les processus cognitifs commencent lorsque l'individu entre en contact avec le monde extérieur à travers ses sens. Ces inputs sensoriels subissent une transformation, surtout grâce au fonctionnement de la mémoire, qui stocke et récupère les informations. Enfin, il ne reste plus qu'à utiliser les informations traitées.

La mise au point par George Armitage Miller, Eugene Galanter et Karl Pribram du modèle TOTE - *Test-Operate-Test-Exit* a été fondamentale pour la formalisation de cette perspective théorique. On tente ainsi de fournir à la psychologie cognitive une unité d'analyse capable de remplacer l'unité privilégiée par les behavioristes, l'unité réflexe. Les trois chercheurs pensent l'identifier dans l'unité TOTE, ou plan comportemental, qui fonctionnerait chaque fois qu'une action doit être réalisée. On suppose de vouloir faire un café : d'abord, on vérifie si la situation est en adéquation avec les objectifs à atteindre (*Test*), dans ce cas s'il y a une cafetière, du café, de l'eau et une source de chaleur. Si la réponse est affirmative, on passe à l'action suivante, remplir la cafetière et la placer sur la source de chaleur, dans le cas contraire, on effectue une opération (*Operate*) pour obtenir ce dont on a besoin. Une fois que cela est fait, on vérifie à nouveau que toutes conditions soient disponibles (*Test*) et si c'est le cas, on quitte l'unité (*Exit*), pour passer à une autre. Les plans de comportement sont donc « des structures hiérarchiques, et chaque unité TOTE peut être subdivisée en un nombre indéfini de sous-unités »<sup>546</sup>.

L'esprit cognitif a peu en commun avec la métaphysique, du moins pour ce qui a été produit jusqu'au milieu du XXe siècle. Les intérêts des cognitivistes se concentrent sur la perception, la reconnaissance de l'information, l'imagerie, l'attention, la mémoire, la catégorisation et les capacités dites complexes telles que le langage, l'apprentissage, la prise de décision et la résolution de problèmes.

Toutes ces fonctions mentales sont conceptualisées et étudiées à l'aide de théories construites sur l'inspiration du fonctionnement des ordinateurs, à partir desquelles des modèles spécifiques sont déduits pour chaque fonction individuelle. Ces modèles sont ensuite validés, ou invalidés, à l'aide de la méthode de simulation, qui comporte deux étapes : dans la première, le processus mental est transformé en un programme de calcul et, dans la seconde, son fonctionnement dans l'ordinateur est comparé à celui de l'homme. La procédure n'est cependant pas simple et risque d'être approuvée ou invalidée par rapport à la manière dont les expérimentateurs entendent la méthode de simulation. Tout dépend de la question de savoir si la vérification porte sur les résultats ou sur la procédure du programme de calcul. Ceux qui accordent de l'importance à la première position soutiennent une intelligence artificielle dure, pour laquelle il suffit que les résultats de l'ordinateur et de l'humain soient semblables ; autrement, ceux qui rentrent dans la deuxième position négocient pour une intelligence artificielle douce, qui ne tient pas seulement compte du résultat, mais aussi de la manière

---

<sup>546</sup>Legrezi P. (a cura di), *Storia della psicologia*, op. cit., p. 191

dont cela se passe. Ce sont les étapes intermédiaires qui comptent. En effet, si une machine accomplit des procédures bien meilleures qu'un humain, elle ne refléterait certainement pas les processus mentaux de ce dernier. Par conséquent, la précision du programme est plus élevée s'il commet des erreurs comme le ferait un humain.

Ces prémisses poussent à l'étude de processus de plus en plus micro et, par conséquent, à un raffinement continu des modèles, appliqués à des situations expérimentales parfois simples et fragmentées.

La référence à la métaphore computationnelle a également orienté les recherches en psychologie et en sciences cognitives vers les aspects *syntaxiques* de la cognition, c'est-à-dire les *procédures* de traitement de la connaissance. Cela signifie que les contenus de la connaissance sont, à un certain niveau, indifférents par rapport au centre d'analyse du cognitivisme : ce qui importe, ce ne sont pas les significations (aspects sémantiques) de la connaissance, mais les procédures, les calculs, les "instructions" que le processeur (humain ou artificiel) exécute en traitant une information donnée.<sup>547</sup>

Presque dans la même lignée, comme les comportementalistes qui ont fermé la porte à l'esprit, les cognitivistes l'ont fait avec la signification et, toujours de même, comme les premiers l'ont introduite - quoique timidement - avec la variable intervenante, les cognitifs, en particulier ceux européens, ont essayé d'injecter un peu de sens dans la syntaxe.

L'histoire de la catégorisation est exemplaire. Fondée sur le critère de similitude et de diversité, la catégorisation est un processus qui permet d'ordonner et donc de simplifier la réalité. Elle sélectionne les nombreux stimulus environnementaux pour les insérer dans des groupes homogènes à l'intérieur de ceux-ci mais différents les uns des autres. En d'autres termes, elle maximise les similarités intra-catégorielles en minimisant les différences entre les membres d'un même groupe, puis maximise les différences inter-catégorielles en minimisant les similarités entre les membres appartenant à des groupes différents.

Il en ressort l'image d'un esprit incapable de traiter trop de stimulus à la fois, de par sa nature, marqué par la *cognitive miser*. L'« homme est considéré comme un économiseur de ressources cognitives, qui a recours à des " raccourcis de pensée", appelés " heuristiques", pour réduire la charge du traitement mental »<sup>548</sup>. La théorie de la catégorisation est largement utilisée en psychologie sociale, notamment dans le domaine de la *cognition sociale*. En Amérique, elle a pour point de départ l'hypothèse d'étendre au social les concepts utilisés pour connaître le monde physique. Cette hypothèse repose sur

---

<sup>547</sup> Castiglioni M., Corradini A., *Modelli epistemologici in psicologia. Dalla psicoanalisi al costruzionismo*, op. cit., p. 48

<sup>548</sup> *Idem*, p.50

le fait que le contenu de la connaissance - quelle que soit sa nature, des mathématiques à la littérature - est social et que ce sont donc les processus cognitifs qui comptent vraiment. Autrement dit, peu d'importance est accordée aux significations, aux émotions, à la culture en général. Ces inputs sont même considérés comme des motifs d'erreurs, de déviations - comme de saisir, involontairement ou non, ce qui est le plus commode - par rapport au processus normal de traitement des informations. Les psychologues américains de la *social cognition* ne convainquent pas entièrement leurs collègues européens. Sur le vieux continent, un changement non négligeable s'est produit : les contenus sociaux font partie et guident le traitement cognitif. D'autre part, contrairement au monde physique, où la catégorisation doit simplifier les stimulus, dans le monde social, elle sert également à orienter l'action. Chaque sujet, se retrouvant inclus dans des groupes, mû par le processus de maximisation et de minimisation, fournit des valeurs positives à son propre groupe, dévaluant ceux étrangers. Le favoritisme envers sa propre catégorie sert aux sujets à renforcer leur propre identité, ou du moins à la maintenir satisfaisante. Pour cette raison, la comparaison avec d'autres groupes devient cruciale, afin d'identifier une spécificité positive de son propre groupe. Comme il ressort des études de Tajfel, l'un des plus grands représentants de la *social cognition* européenne,

la distinction positive du groupe d'appartenance constitue le résultat fondamental de la séquence catégorisation sociale-identité sociale-confrontation sociale. Ainsi, la catégorisation sociale est une condition nécessaire mais non suffisante pour la discrimination intergroupe. L'autre condition nécessaire est que l'appartenance au groupe soit pertinente pour l'image de soi des membres des groupes<sup>549</sup>.

Les Européens critiquent donc l'approche américaine pour leur perspective individualiste - le comportement est conduit à des facteurs cognitifs et donc présociaux - et leur représentation ahistorique, supposée comme une simple agrégation d'individus. Cela se produit pour leur perspective syntaxique et leur recherche des structures invariantes. C'est à cette conception que s'oppose celle européenne qui voit un sujet interactionniste, avant tout social, plongé dans une société constituée de groupes, de valeurs, de hiérarchies.

Pourtant, ces deux différences ne doivent pas être poussées à l'extrême, mais considérées comme complémentaires : la base est un intérêt pour les processus par lesquels le sujet se perçoit lui-même, perçoit les autres et perçoit la réalité. Par ailleurs, « les deux orientations soulignent le rôle actif du

---

<sup>549</sup> Palmonari A., Cavazza N., (a cura di), *Ricerche e protagonisti della psicologia sociale*, il Mulino, Bologna, 2003, p. 208

sujet dans la construction de sa propre connaissance du monde. En ce sens, il est possible de les placer tous les deux dans une perspective de type *constructiviste* »<sup>550</sup>.

C'est pourquoi Gergen, en illustrant l'antinomie épistémologique entre la perspective exogène et la perspective endogène - c'est-à-dire entre ceux qui retracent l'apparition de la connaissance dans les événements du monde extérieur, dans son reflet, et ceux qui la font dépendre des processus endémiques de l'organisme - placent le comportementalisme et le cognitivisme dans la première perspective <sup>551</sup>. En effet, même si l'un voit le sujet comme un organe passif récepteur de stimulus, et l'autre comme un individu actif élaborateur d'informations, les deux paradigmes conçoivent le comportement ou la cognition comme une conséquence du monde extérieur. Certes, les deux hypothèses du cognitivisme font mettre à celui-ci un pied dans la perspective endogène, mais «la référence à l'input sensoriel [qui est transformée pour créer une représentation du monde] implique que les processus cognitifs commencent quand on entre en contact avec le monde extérieur par les sens »<sup>552</sup>.

En somme, l'exigence de conférer le statut de scientificité à la psychologie conduit les cognitivistes - en continuité avec les comportementalistes - à appliquer une expérimentation rigoureuse sur leurs hypothèses, pour atteindre des niveaux acceptables de contrôle et de prévision. Indépendamment de la validité écologique de ces expériences, ils possèdent des éléments centraux pour le fonctionnement du capitalisme de surveillance, tels que le suivi, la prédictivité et l'intelligence artificiels. De plus, le cognitivisme, bien qu'il appartienne à une perspective exogène, est aussi le producteur d'une vision psychologisant du sujet. Il suffit de penser à l'épistémologie génétique de Piaget et à la conception individualiste de sujet qui en découle. Le social est un contour, tandis que le focus est porté sur les structures cognitives.

Il ne s'agit pas de suggérer que le capitalisme et le cognitivisme ont uni leurs forces pour former une grande conspiration visant à bloquer le chemin de la connaissance, mais de souligner à quel point les deux sont entrelacés et partagent la même idéologie. Il est important de ne pas mettre entre parenthèses le contexte culturel dans lequel ces paradigmes se sont développés. Il n'est pas indifférent de savoir que le behaviorisme naît dans une Amérique qui est passée d'une société rurale, composée d'une population relativement homogène, à une société urbaine, avec une population hétérogène. Le nouveau monde se retrouve d'un côté des sujets désorientés et de l'autre des industries qui surgissent partout. Réussir à mettre de l'ordre et à gouverner n'est pas facile, surtout si l'on a affaire à des sujets

---

<sup>550</sup>Castiglioni M., Corradini A., *Modelli epistemologici in psicologia. Dalla psicoanalisi al costruzionismo*, op. cit., p. 56

<sup>551</sup>Gergen K. J., *The Social Constructionist Movement in Modern Psychology*, in *American Psychology*, Vol 40, No 3, 1985, p. 269

<sup>552</sup>*Idem*, p. 46

différents ayant une socialisation provenant des cultures agraires. Dans les villes et les industries à implantation tayloriste, il est nécessaire de ne pas prendre d'initiative, de ne pas développer une intelligence personnelle. Nous vivons un temps rythmé par les engrenages des machines, dans une « production de masse et consommation de masse : la nouvelle modernité est un chaos de *stimuli*. La modernité *est* chaos. Voilà les ingrédients recyclés par le comportementalisme, ceux d'une nouvelle société de particules élémentaires »<sup>553</sup>. Le modèle S-R a la grande utilité d'offrir un moyen simple de modeler la population à la ville, les travailleurs aux industries et vice versa, organiser ces dernières dans un environnement favorable pour produire des sujets compatibles à leurs fins.

La situation change avec la fin de la Seconde Guerre mondiale. Le monde est divisé principalement en deux blocs, d'une part le capitalisme, d'autre part le communisme. Il ne suffit pas maintenant d'accepter que l'être humain puisse se conformer à n'importe quel contexte s'il y a les bonnes conditions, car cela impliquerait une égalité entre les deux régimes politiques. Personne n'est meilleur que l'autre. L'idéologie politique est complètement embrouillée dans celle scientifique, de sorte que les comportementalistes commencent à se concentrer sur ce qu'ils avaient jusqu'alors refoulé, le mental. À partir de ce moment, l'accent est mis sur les structures cognitives, sur ce que l'on vient placer entre le stimulus et la réponse : « l'intelligence, à travers l'adjectif "cognitif", et la liberté, à travers les substantifs de "décision" et de "choix" »<sup>554</sup>. La science psychologique déplace l'intérêt sur les qualités individuelles, sur la créativité, sur les capacités à prendre des initiatives. En gros, le point de la question est l'individu autonome, au moment même où, avec l'avènement du néolibéralisme, est promu le *self-made man*. Il faut toujours être à la hauteur, toujours être capable de surmonter les difficultés, quelles qu'elles soient. Tout le monde, des marginaux aux personnes souffrant d'une quelconque pathologie, doit briser ses limites. N'importe qui peut faire émerger son potentiel caché.

Une figure d'identification est nécessaire pour représenter cet idéal : c'est l'autiste de haut niveau. L'autisme a connu une trajectoire spectaculaire : il est sorti des fins fonds du handicap mental et de l'enfermement asilaire pour être élevé à une manière de vivre dont la dénomination se réfère clairement aux sciences cognitives et aux neurosciences, à savoir le « style cognitif différent » et la « neurodiversité ». Ces qualificatifs définissent l'intelligence autistique comme une intelligence spéciale causée par des cerveaux dont l'organisation est elle-même singulière<sup>555</sup>.

---

<sup>553</sup> Ehrenberg A., *Figures de l'homme fiable ou l'esprit social des neurosciences cognitives*, in *Sensibilités*, 2018/2 No 5, p. 41

<sup>554</sup> *Idem*, p. 42

<sup>555</sup> *Idem*, pp. 43 - 44

En même temps, le monde du travail commence à se caractériser par le travail flexible, qui se traduit par un changement de discipline : elle ne forge plus simplement un sujet docile, qui répond de manière adéquate à son environnement, mais des individus capables de s'auto-motiver, de s'auto-activer. Dans les années 1980, avec l'implantation du néolibéralisme, la discipline est devenue synonyme de comportement pro-social. Il désigne un individu compétent, capable de susciter chez les autres des réactions positives à son égard, afin d'être accepté dans le groupe <sup>556</sup>.

Ce n'est pas un hasard si l'on relève deux changements importants dans le domaine de la psychologie. Le premier concerne les sciences cognitives, qui commencent à mettre de côté la métaphore computationnelle - de laquelle l'humain, comparé aux ordinateurs effectuant des opérations en série, serait capable de traiter les informations uniquement dans l'ordre - pour adopter une approche connexionniste. L'esprit est capable de travailler avec plusieurs informations simultanément. Le second est la réalisation d'un pont entre le cognitivisme et la neurobiologie, c'est-à-dire la naissance de la neuroscience cognitive. Elle a pour but de tester les théories faites par les psychologues, en particulier les cognitivistes, en essayant de comprendre comment le cerveau effectue les opérations mentales et les individus interagissent entre eux.

L'autonomie néolibérale, la possibilité incessante pour l'humain de développer ses capacités sont les composantes des nouveaux « grands récits de l'individualisme contemporain en associant les idéaux de régularité à ceux de l'infinie possibilité à changer et à innover » <sup>557</sup>. Le sujet est donc normalisé à ces idéaux, constamment surveillé pour qu'il ne les transgresse pas. C'est un sujet qui oscille entre deux pôles, d'un côté il est poussé à donner le meilleur de lui-même mais, au cas où il échouerait, dans le cas où il s'arrêterait, l'oscillation le porterait de l'autre côté, celui du déficit. C'est donc une grande erreur de penser que les subjectivités, depuis le post-modernisme, vivent dans un monde sans limites, sans un tiers qui sache dire « non », qui sache freiner la jouissance. Zuboff<sup>558</sup> le montre bien lorsqu'elle analyse l'appareil numérique, qu'elle appelle le *Grand Autre*, et son pouvoir d'instrumentalisation, qui réduit l'expérience humaine à un comportement observable mesurable et prédictif. Ainsi, le département de police de la Nouvelle-Orléans collabore avec une société spécialisée dans l'analyse des Big Data, Palantir, pour tester la technologie de la police prédictive. Le logiciel qu'ils utilisent non seulement se présente comme capable d'identifier les membres des

---

<sup>556</sup>Eisenberg N., Mussen P., *The Roots of Prosocial Behavior in Children*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 3

<sup>557</sup>Ehrenberg A., *Figures de l'homme fiable ou l'esprit social des neurosciences cognitives*, op. cit., p. 47

<sup>558</sup> L'analyse de la sociologue américaine est complètement centrée sur la période skinnérienne du comportementalisme, réduisant les mécanismes du capitalisme de la surveillance à cette phase du savoir psychologique, ne cueillant pas pleinement sa logique.

différents gangs, mais aussi d'identifier et de catégoriser les profils qui, à l'avenir, peuvent devenir des victimes ou des criminels <sup>559</sup>.

En résumé, le comportementalisme a répondu à la nécessité d'adapter l'individu à l'environnement, le cognitivisme de la façon dont l'individu transforme le monde et les neurosciences cognitives s'interrogent sur les conditions qui permettent aux individus d'agir entre eux.

Les neurosciences cognitives apportent un soutien aux nouveaux idéaux, idéaux produits par le néolibéralisme mais dont les conditions résident dans le capitalisme de surveillance. Là où le sujet est déclaré autonome, il y a l'œil de la surveillance. Preuve en est la manière dont la vie quotidienne, grâce à la numérisation, s'est transformée en un immense laboratoire pour prédire de mieux en mieux le comportement humain. En effet, l'un des impératifs économiques est celui de la prévision. Parallèlement à l'économie d'échelle, l'économie de finalité, qui vise à dégager un surplus comportemental, est devenue centrale. Pour ce faire, elle opère sur deux dimensions : la première est celle de l'extension, c'est-à-dire qu'elle extrait des informations sur les sujets non seulement lorsqu'ils sont assis derrière un écran d'ordinateur, mais aussi lorsqu'ils vivent leur vie quotidienne accompagnés de divers dispositifs informatiques ; la seconde est celle de la profondeur, c'est-à-dire qu'elle vise les états d'esprit des sujets, leur intimité. Mais en vérité, quelle que soit la quantité de surplus comportemental extraite, la prédiction se fait rarement sans l'aide de l'économie de l'action, dont la tâche est d'intervenir sur le comportement, de l'influencer au point de le conditionner. Ce sont alors les processus des machines qui sont

configurés pour intervenir dans le scénario du monde réel, entre des personnes réelles et des choses réelles. Ces interventions sont conçues pour accroître la certitude que les choses se font : elles suggèrent, poussent, dirigent, manipulent et modifient le comportement dans des directions spécifiques, au moyen d'actions imperceptibles telles que l'insertion d'une certaine phrase dans notre feed de Facebook, ou la programmation du moment où le bouton ACHETER apparaîtra sur notre téléphone, ou encore le blocage du moteur de notre voiture si nous sommes en retard pour l'assurance<sup>560</sup>.

La prévision, en somme, n'est rien d'autre qu'une exhortation continue, inciter, pour produire un comportement désiré. Par ailleurs, pour atteindre ses résultats, l'économie d'action agit de trois manières différentes. La première est un raffinement du conditionnement, ou plutôt du renforcement, conceptualisé par Skinner. Pendant l'utilisation des dispositifs informatiques - tels que les ordinateurs, les smartphones, les smartwatches - grâce à des signaux numériques, les différentes activités quotidiennes de l'utilisateur sont suivies et contrôlées, de sorte que « l'entreprise apprend à gérer un

---

<sup>559</sup>Zuboff S., *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, op. cit., p. 405

<sup>560</sup>*Idem*, p. 216

tableau de renforcement : récompenses, reconnaissances ou compliments qui entraînent de manière fiable certains comportements de l'utilisateur. Sélectionné par l'entreprise pour le contrôler »<sup>561</sup>. La seconde est le *tuning*, c'est-à-dire le fait de s'accorder et d'opérer de différentes manières, comme l'utilisation de signaux subliminaux pour essayer de déclencher un comportement à un moment donné, ou bien en donnant un *nudge*, un coup de coude. Ce dernier mécanisme met en œuvre une série de suggestions indirectes en utilisant une architecture du choix qui, en termes simples, signifie organiser les situations de manière à faire prendre certaines décisions au lieu d'autres. Son avantage est de réussir avec plus de chance à obtenir un comportement par rapport à une indication claire. Pour les économistes Richard Thaler et Cass Sustein un exemple extraordinaire

de ce principe on le retrouve - qui l'aurait dit ? - dans les services des hommes à l'aéroport de Schiphol, à Amsterdam. Les autorités ont fait graver l'image d'une mouche noire dans chacun des urinoirs. Il semble que les hommes, en urinant, ne prêtent pas beaucoup d'attention à où ils visent, et cela peut créer beaucoup de problèmes ; mais s'ils voient un objectif, l'attention et donc la précision augmentent<sup>562</sup>.

Le troisième est l'*herding*, l'amas, une méthode qui permet d'influencer fortement le comportement d'un sujet, en gérant les éléments déterminants de son contexte. Si on a intérêt, par exemple, à ne pas le laisser conduire, on empêche le moteur de la voiture de démarrer, ou si on préfère qu'il aille se coucher, on éteint la smart TV à une certaine heure. En pratique, l'*herding* « permet d'orchestrer la vie humaine à distance, en éliminant les actions alternatives et en orientant le comportement vers une voie marquée par une plus grande probabilité, proche de la certitude »<sup>563</sup>.

Ces mécanismes ont organisé le social selon ce que Lyon a appelé la culture de la surveillance. À la lumière de son fonctionnement, il semble presque grotesque, sinon réactionnaire, de parler d'une jouissance envahissante, hors de contrôle. On se demande alors ce qu'il en est du discours capitaliste formulé par Lacan.

## Discours du capitaliste : du père-taupe au père-serpent

Les grands récits ont changé de visage, les chercher dans leur version du début du XXe siècle ne mène nulle part. Voilà le vide que certains croient trouver. Concevoir le sujet autonome, le *self-made*

---

<sup>561</sup> *Idem*, pp. 312 - 313

<sup>562</sup> Thaler R. H., Sustein C. R., *La spinta gentile. La nuova strategia per migliorare le nostre decisioni su denaro, salute, felicità*, Feltrinelli, Milano, 2014, p. 10

<sup>563</sup> Zuboff S., *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, op. cit., p. 311

*man*, ou celui qui se croit tel, comme un sujet qui manque de l'Autre, perdu à l'intérieur et à cause d'un symbolique décadent, se révèle être une erreur aussi sociologique que clinique.

Si le discours du maître et ses récits, qui ont dominé presque tout le XXe siècle, sont caractérisés par le « regard benthamien des dispositifs disciplinaires qui anéantit[ssent] la dimension de la singularité »<sup>564</sup>, il faut donc prêter la juste attention à la métamorphose du panoptique - qui est loin d'avoir disparu - pour saisir l'époque inaugurée par le post-moderne. Ainsi, plutôt qu'une mutation anthropologique, il y a eu une transformation de la surveillance, une transformation de la castration. Penser la castration comme absente, comme manquante, non opérante, c'est comme déclarer que les sujets ne sont plus contrôlés parce que le modèle benthamien est obsolète.

En d'autres termes, au lieu de regretter quelque chose qui n'est pas passé de mode, il est plus utile de « changer ses lunettes » et d'observer la configuration des nouveaux grands récits. L'importance n'a pas un but purement théorique mais, comme toute théorie digne de ce nom, elle contient un côté pratique qui, dans ce cas, permet d'affiner le diagnostic culturel et psychopathologique.

Prendre acte de la culture de la surveillance implique que l'individu autonome, sans limites, est certainement quelqu'un de coïncé dans un registre imaginaire, mais ce n'est pas à cause d'une évaporation du père, d'une éclipse du symbolique. C'est encore ce dernier registre qui donne des coordonnées à l'imaginaire, le supervise et en règle les limites. En fin de compte, c'est le symbolique qui propose l'idéal d'un individu capable d'un développement illimité, en utilisant, par exemple, des concepts et des mécanismes tels que la « plasticité cérébrale »<sup>565</sup>, d'un individu qui doit revendiquer le droit à son propre bonheur, à jouir sans tenir compte de l'Autre. Quelle erreur alors de considérer cet Autre comme inconsistant si le fait de ne pas être perçu est devenu le présupposé de son efficacité? Il suffit de penser à Happify, l'une des applications pour smartphone les plus populaires sur le marché du bonheur. Sa fonction est de surveiller l'état émotionnel de l'utilisateur, en le guidant pour qu'il cultive des pensées et des émotions positives, afin qu'il puisse atteindre des objectifs de plus en plus ambitieux et être de plus en plus satisfait de sa vie. Après l'avoir installé et s'être enregistré, l'utilisateur doit choisir un programme à suivre - relations, méditation, croissance personnelle, travail et argent - avec lequel il effectue des tâches au quotidien. En outre, il peut s'appuyer sur des statistiques qui, de semaine en semaine, l'informent de l'évolution de son bonheur, ainsi que sur un questionnaire conçu par deux des fondateurs de la psychologie positive, Martin Seligman et Christopher Peterson, le VIA, *Valori di Azioni* (traduit littéralement *Valeur des actions*), qui découvre les cinq plus grandes forces de son caractère. Apparemment, le VIA Institute on Character, grâce à une équipe composée d'experts de haut niveau en psychologie positive, a établi une classification de

---

<sup>564</sup>Recalcati M., *Jacques Lacan. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, op. cit., p. 624

<sup>565</sup>Ehrenberg A., *Figures de l'homme fiable ou l'esprit social des neurosciences cognitives*, op. cit., p. 49

vingt-quatre points forts de caractère. Selon VIA, chacun a un profil unique de cinq points forts et grâce à la recherche de la psychologie scientifique, en seulement dix minutes, il montre comment le développement de ces derniers conduit à un plus grand bonheur, à des performances plus élevées, à la santé et à de meilleures relations. Après avoir terminé un programme, un nouveau programme est toujours prêt à être poursuivi. L'application attribue des scores aux différentes tâches accomplies et, en traitant les statistiques qui suivent le développement émotionnel, elle permet de les relier aux données physiologiques, telles que le rythme cardiaque, obtenues grâce aux accéléromètres intégrés aux smartphones.

La plateforme dispose également d'une formule premium, qui comprend une section permettant au travailleur de se concentrer davantage, de s'impliquer plus et d'être plus productif. À cet égard, parmi les utilisateurs satisfaits de leur expérience, l'un d'eux déclare sur le site de l'application :

Ma vie s'est radicalement améliorée. Ma tendance à la négativité était très forte et Happify m'a énormément aidé à recadrer mon attitude mentale en cas de stress. Happify a également eu un impact considérable sur la façon dont je fais mon travail. Je suis plus indulgent avec mes collègues et je pense que les exercices m'ont aidé à rester concentré et à faire plus de choses en moins de temps<sup>566</sup>.

En outre, Happify a créé une communauté pour ses utilisateurs, dans laquelle ils échangent des conseils ou relèvent des défis en ligne qui déterminent qui est le plus heureux. L'intérêt pour l'appli s'est accru lorsque nous avons appris qu'en 2016, elle a commencé à coopérer avec la communauté scientifique internationale, en favorisant la recherche et les progrès en matière de psychologie positive et de neurosciences. Elle contient en effet d'énormes quantités de données comportementales et de commentaires d'utilisateurs, et quel meilleur trésor pour les chercheurs dans ce domaine ?

Le succès de ce type d'application ne réside pas seulement dans le grand nombre d'utilisateurs à sa disposition, élément certainement pas secondaire, mais aussi sur sa capacité à quantifier et commercialiser une certaine idée de bonheur, en contribuant à sa circulation sur les marchés et dans les décisions politiques. Un exemple vient de David Cameron qui, en tant que Premier ministre du Royaume-Uni, ajoute à plusieurs reprises - après avoir annoncé des réductions des dépenses publiques - que le Gwp, c'est-à-dire le *general wellbeing*, doit devenir plus important, car « le PIB ne suffit pas à photographier une nation et à rendre compte, avec sa croissance ou sa réduction, de la politique économique d'un gouvernement, il est donc utile de le combiner avec le Fib, la félicité intérieure brute, compris comme un synonyme de bien-être, de bien-être social, personnel et culturel, de joie de vivre et de plaisir »<sup>567</sup>. En d'autres termes, il place le « bonheur » devant les yeux des citoyens pour cacher l'augmentation des inégalités de genre, des inégalités matérielles, le manque de redistribution économique, etc.

---

<sup>566</sup> [www.happify.com](http://www.happify.com)

<sup>567</sup> Cavalera F., *Cameron lancia il «Regno della felicità»*, in [www.corriere.it](http://www.corriere.it), 16 novembre 2010

Par conséquent, Happify et les applications similaires ne sont pas seulement un outil permettant de passer des moments agréables ou non pour ceux qui les utilisent, mais elles se révèlent être des dispositifs qui, au nom de la science, camouflent les problèmes d'une société. Il est toujours préférable d'avoir des personnes précaires avec des difficultés économiques mais heureuses, plutôt que des enrégés avec des revendications de redistribution. Ainsi,

le succès de ce type d'applications montre à quel point les citoyens sont censés prendre en charge leur propre santé et leur bien-être, mais aussi à quel point ils sont prêts à se surveiller et à se gérer eux-mêmes au quotidien (et même à être heureux de le faire). Il n'est pas surprenant que ces programmes soient en réalité un énorme outil de surveillance, où les émotions, les pensées et les signaux corporels sont traités pour construire des statistiques à grande échelle, qui permettent de cataloguer, prévoir et diriger le comportement des utilisateurs, en échange de la promesse d'un plus grand bonheur. [...] Cela révèle à quel point les membres des sociétés néolibérales, en particulier les nouvelles générations, ont intériorisé l'idée qu'une vie autogérée est celle qui vaut le plus la peine d'être vécue<sup>568</sup>.

En bref, ces plates-formes renforcent l'idée de psychologisation du sujet, en exposant des tableaux représentant quantitativement la psyché, en voulant faire croire à n'importe qui, qu'il peut gérer lui-même sa vie mentale. Cependant, sous l'illusion de l'autocontrôle, les sujets ne font rien d'autre que de se définir en fonction de la relation établie avec l'application, c'est-à-dire qu'au lieu de découvrir qui ils sont, de regarder le visage de leur désir, ils ne font rien d'autre que de modifier leur « identité en fonction d'hypothèses et de besoins spécifiques, qui leur dictent comment ils doivent penser, se sentir et agir »<sup>569</sup>.

Un tel panorama de la culture de la surveillance a été préfiguré par Deleuze dès les années 1990. Il rappelle comment, au tournant des XVIIIe et XXe siècles, les sociétés ont été définies par Foucault comme étant disciplinaires. Dans celles-ci, les individus passent d'un environnement fermé à l'autre : d'abord la famille, ensuite l'école - qui leur rappelle qu'ils ne sont pas dans la famille - ensuite l'usine, sporadiquement à l'hôpital et la caserne - qui rappelle à son tour qu'ils ne sont plus à l'école. Cependant, vers la fin du XXe siècle, un nouveau mode de fonctionnement social prend de plus en plus d'ampleur, en remplaçant, tout en ne la faisant pas disparaître, l'organisation disciplinaire en faveur d'une organisation du contrôle. La différence entre les deux se traduit par le fait que dans le premier cas, il y a deux pôles, la signature qui désigne l'individu et le numéro de série qui indique sa position au sein de la masse. Autrement dit, la configuration du pouvoir crée à la fois une

---

<sup>568</sup>Cabanas E., Illouz E., *Happycracy. Come la scienza della felicità controlla le nostre vite*, Codice edizioni, Torino, 2018, pp. 117 - 118

<sup>569</sup>*Idem*, p. 119

massification et une individualisation, c'est-à-dire qu'elle forme un corps avec ceux sur lesquels il s'exerce, à travers lequel il modèle les individualités de chacun de ses membres. Dans la société du contrôle, au contraire, bien que signature et matricule ne disparaissent pas, le chiffre prend le relais : la centralité n'est plus donnée par le couple masse-individu mais par des données, par des échantillons. C'est pourquoi Deleuze élit la taupe comme animal symbole de la discipline et le serpent du contrôle. Grâce à cette transition, « nous sommes passés d'un animal à un autre, de la taupe au serpent, dans le régime dans lequel nous vivons, mais aussi dans notre façon de vivre et dans nos relations les uns avec les autres. L'homme des disciplines était un producteur discontinu d'énergie, alors que l'homme de contrôle est plutôt ondulatoire, mis en orbite. Sur un faisceau continu »<sup>570</sup>.

En suivant le philosophe français, nous pouvons dire avec conviction qu'il y a eu une évaporation du père, mais cela n'implique pas sa désintégration, mais un passage d'état, un passage qui l'amène à être présent et en même temps imperceptible. D'un père-taupe, du panoptique benthamien, à un père-serpent, du pavillon de verre à miroirs.

À la lumière de cela, comment relire le discours du capitaliste, un discours qui nie ce qui constitue l'humanité, à savoir la perte de la Chose, imposant des objets, des choses, à des sujets ? Comment ne pas voir dans cette logique un affaiblissement de l'ordre symbolique, un affaiblissement résultant de l'évaporation - comprise comme forclusion - du père ?

Il est important à ce stade d'encadrer structurellement ce que sont les objets. Ce sujet a fait couler beaucoup d'encre. Ce qui est intéressant ici, c'est de souligner comment ils sont, fondamentalement, des instruments par lesquels on prolonge les actions du corps et de l'intelligence humaine, des prothèses appelées servomécanismes. La relation entre l'homme et le servomécanisme ne doit cependant pas être conçue comme si le premier utilisait le second à sa propre convenance. En fait, il est juste de dire le contraire. On prend tout type d'appareil pour mesurer le temps, de l'horloge au cadran solaire. D'une part, cela sert sans doute au sujet à organiser sa journée, mais d'autre part, c'est le sujet lui-même qui est au service de l'organisation du temps, de la manière dont il ordonne, règle ses journées.

Le terme servomécanisme a été développé par un ingénieur en 1862, Joseph Farcot. Il envisageait un moteur qui, en mobilisant de l'énergie, utiliserait une partie de cette énergie pour évaluer son propre fonctionnement. L'innovation crée des machines capables de s'autoréguler, en leur programmant la tâche de s'évaluer. C'est pourquoi les servomécanismes sont des accessoires, des prolongements corporels, parce qu'ils facilitent le travail de l'humain, ils se mettent à son service. Mais cette réalité, celle dans laquelle quelque chose ou quelqu'un accomplit la tâche en fonction de quelqu'un d'autre, ne s'est pas construite lentement dans l'histoire de l'humanité pour se concrétiser avec l'ingéniosité de

---

<sup>570</sup>Deleuze G., *Proscritto sulle società di controllo*, in *Pourparler*, Quodlibet, Macerata, 2019, p. 238

Farcot. Au contraire, l'homme a toujours été associé à des outils, des instruments, constituant et modifiant son rapport au monde. Toute société est technologique et tout sujet naît dans une certaine disposition sociale, donc technologique. Si ce sont les servomécanismes qui permettent la transformation des contextes, et si ce sont ces derniers qui produisent des subjectivités d'une manière plutôt que d'une autre, alors chaque animal parlant, en utilisant ses dispositifs, est à son tour utilisé par eux. Plus clairement, le sujet, en utilisant la technologie, modifie non seulement l'environnement mais aussi lui-même. L'analyse fournie par McLuhan met noir sur blanc la manière dont les *médias* - objets produits par la technique, objets extension de l'homme - façonnent les relations sociales. Ainsi, le livre, qui est l'extension de la faculté visuelle, sur le plan psychique, a intensifié tant la perspective que le point de vue fixe, en soutenant la conception d'un espace purement visuel, continu et uniforme; sur le plan social, par contre, il a permis la naissance de la production de masse, en diffusant l'éducation mais aussi le nationalisme<sup>571</sup>. La subjectivité se prolongeant dans la technologie en est modifiée, altérée, c'est-à-dire qu'en utilisant les servomécanismes, elle devient elle-même un servomécanisme. Le sociologue canadien précise comment un Indien devient « le servomécanisme de son canoë, comme un cow-boy de son cheval ou le dirigeant de sa montre. [...] En somme, il devient, pour ainsi dire, l'organe sexuel du monde de la machine [qui] lui rend l'amour de l'homme en se soumettant à ses volontés et ses désirs, et notamment en lui donnant de la richesse »<sup>572</sup>. L'humain est transformé socialement, psychologiquement et physiologiquement par la production technologique. En fin de compte, avec un peu d'esprit, mais pas trop, la seule façon de faire fonctionner un servomécanisme est de se conformer à ses propres conditions. Mais bon, le but est de jouir toujours mieux, de le faire de mieux en mieux. L'évocation de la sexualité n'est pas une allusion aléatoire. Les objets ne sont-ils pas, après tout, érotisés ? Ils sont « ce par quoi et avec quoi elle [la pulsion] tente d'atteindre son but, c'est-à-dire un certain type de satisfaction »<sup>573</sup>. Il n'y a pas d'autre moyen pour l'animal parlant de traiter les objets. Ce sont et ce seront toujours, au-delà des époques, des objets semblants de l'objet a, de cet objet depuis toujours perdu pour l'action signifiante - et cela n'implique pas que chaque époque est égale à l'autre, ce serait confondre encore une fois le plan sociologique avec le plan structurel. En suivant ce parcours, Néstor Alberto Braunstein rappelle comment faire usage d'un objet, la consommation est un refus du manque. S'il y a de la jouissance dans le contact avec la technologie, c'est parce que les gadgets ont une valeur phallique. Ils sont l'un des moyens par lesquels le sujet tente imaginairement de combler la castration, de répudier le manque. Ces prolongements du corps humain, dès le moment de leur naissance, ne sont pas

---

<sup>571</sup>McLuhan M., *Gli strumenti del comunicare*, Garzanti, Milano, 1986, p. 193

<sup>572</sup>*Idem*, 66

<sup>573</sup>Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, op. cit., p. 393

une claire anticipation de l'objet industriel comme semblant de l'objet manquant ? De ceux qui s'est séparé du corps, c'est-à-dire de l'objet @ comme semblant et déni fétichiste de la castration ? [...] Qu'est-ce qu'il y a de plus e-vident comme prolongement du corps, métonymie et métaphore de l'être, que le phallus auquel il a fallu renoncer à cause de la castration ?<sup>574</sup>

Il est donc nécessaire de distinguer entre le plan anthropologique - structurel - et le plan sociologique - historique culturel. Le premier est la condition du second et ne peut exister qu'en se manifestant dans celui-ci. Le sujet est tel parce qu'il est représenté par un signifiant pour un autre signifiant. Il est l'effet de la chaîne signifiante, il est le produit de la parole émise par S<sub>2</sub> devant celui qui le nomme, S<sub>1</sub>. Cette logique est structurelle, et ne change pas avec les variations culturelles. Ce qui change, ce sont les modes d'existence, les us et coutumes, les servomécanismes. Ces derniers systématisent, disposent le social selon une certaine rationalité, permettant la distribution et la circulation du pouvoir. En bref, ils sont l'expressivité des dispositifs. Les servomécanismes donnent naissance à des dispositifs. Mais qu'est-ce que c'est ? C'est ce qui permet de dire que l'homme est un produit et pas seulement un producteur. Dans chaque période historique, il est disposé, il est l'effet d'une disposition sociale donnée. Une définition plus précise est donnée par Foucault, qui répond à cette même question posée par Alain Grosrichard :

Ce que j'essaie de repérer sous ce nom, c'est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments.

Deuxièmement, ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c'est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. Ainsi, tel discours peut apparaître tantôt comme programme d'une institution, tantôt au contraire comme un élément qui permet de justifier et de masquer une pratique qui, elle, reste muette, ou fonctionner comme réinterprétation seconde de cette pratique, lui donner accès à un champ nouveau de rationalité. Bref, entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, être très différents.

Troisièmement, par dispositif, j'entends une sorte - disons - de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. Cela a pu être, par exemple, la résorption d'une masse de population flottante qu'une société à économie de type essentiellement mercantiliste trouvait encombrante : il y a eu là un impératif stratégique, jouant comme

---

<sup>574</sup>Braunstein N. A., *Malaise dans la culture technologique. L'inconscient, la technique et le discours capitaliste*, Le Borde de l'Eau, Lormont, 2014, p. 60

matrice d'un dispositif, qui est devenu peu à peu le dispositif de contrôle-assujettissement de la folie, de la maladie mentale, de la névrose<sup>575</sup>.

Ainsi, si le dispositif est le mécanisme qui, à travers des stratégies, des jeux de pouvoir et des rapports de force, positionne le sujet, lui conférant une certaine subjectivité, qui organise cette machination ? On pourrait penser qu'il y a en fait quelqu'un, ou du moins un groupe, qui manœuvre, qui conçoit tout, comme Bentham était le penseur du Panoptique. Or, c'est justement cette dimension du penseur qui fait défaut. Il est également difficile de supposer qu'un ou plusieurs esprits travaillent dans de grandes dispositions en créant l'espèce humaine. Donc, que faire, à moins que l'on veuille invoquer quelques divinités pour « parler de stratégie ? Il est peut-être nécessaire de changer l'ordre de grandeur. Le *dispositif* représenterait, par rapport aux *dispositions*, un ordre de grandeur différent, le passage à une dimension plus décidément pratique / de planification »<sup>576</sup>.

S'il est vrai qu'il n'y a pas d'esprits à l'œuvre à désigner derrière les dispositifs, parmi ceux-ci, quatre espèces différentes peuvent être individualisées : les objets visibles, les énoncés formulés, les forces à l'œuvre et la subjectivation. Chaque espèce possède des courbes de visibilité - les choses - et d'énonciation - les mots. Le philosophe français décrit les dispositifs comme l'une des machines permettant de voir et de parler. Toutefois, la visibilité en question ne doit pas être confondue avec la « lumière en générale qui viendrait éclairer des objets préexistants, elle est faite de lignes de lumière qui forment des figures variables inséparables de tel ou tel dispositif. [Ainsi] les énoncés à leur tour renvoient à des lignes d'énonciations sur lesquelles se distribuent les positions différentielles de leurs éléments »<sup>577</sup>. En outre, les dispositifs utilisent des lignes de force qui se combinent avec les deux précédentes et les maintiennent ensemble. Enfin, et le dernier et non de moindre importance, il existe des lignes de subjectivité. Ce sont des lignes de fuite, des lignes enclines à fuir des précédentes. Elles sont un « processus d'individualisation qui porte sur des groupes ou des personnes, et se soustrait des rapports de force établis comme des savoirs constitués : une sorte de plus-value »<sup>578</sup>. En d'autres termes, ils introduisent la possibilité de fissurer les lignes des dispositifs, en tendant la force sur elle-même. La force devient donc subjective lorsque les prédispositions des dispositifs « ne sont pas simplement traversées par le sujet, mais pliées, courbées - et donc non pas suivies passivement mais en quelque sorte modifiées. [...] Le sujet, pourrait-on dire, est tout entier dans ces plis »<sup>579</sup>. C'est ce

---

<sup>575</sup>(entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman *Le jeu de Michel Foucault*), in *Ornicar ?*, *Bulletin Périodique du champ freudien*, No 10, juillet 1977, pp. 62-93

<sup>576</sup>Carmagnola F., *Dispositivo. Da Foucault al gadget*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, p. 20

<sup>577</sup>Deleuze G., *Deux régimes de fous*, Minuit, Paris, 2003, p. 317

<sup>578</sup>*Idem*, pp. 318 - 319

<sup>579</sup>Carmagnola F., *Dispositivo. Da Foucault al gadget*, op. cit., p. 37

qui émerge du pliage du dispositif, c'est celui qui tente de tracer de nouveaux parcours, même en échouant, il continue d'essayer, jusqu'à ce qu'il en arrive à la rupture du vieux dispositif. C'est seulement à partir du moment où une nouveauté arrive qu'on peut parler d'actualité. En fait, dans tout dispositif, il faut distinguer l'archive, c'est-à-dire l'histoire, de l'actuel. Les premiers sont l'histoire, « le dessin de ce que nous sommes et cessons d'être, tandis que l'actuel est l'ébauche de ce que nous devenons. Si bien que l'histoire ou l'archive, c'est ce qui nous sépare encore de nous-mêmes, tandis que l'actuel est cet Autre avec lequel nous coïncidons déjà »<sup>580</sup>.

En somme, la culture, dès son début, a été un dispositif, avec lequel se sont produits les servomécanismes. Les objets sont fabriqués par les mots, par la pensée matérialisée. Cela implique que le langage est la condition de la technique, ou mieux dit, que la technique est langue. Braunstein parle à cet égard de grammaticalisation, pour indiquer la manière dont le langage s'inscrit : dessiner, écrire à l'encre ou électroniquement, laisser des marques sur le corps, creuser la terre. L'humanité possède une psyché de nature grammaticale, qui transforme ce qu'elle expérimente en signes mémorisés. Au contraire, l'expérience de l'animal parlant est directement signifiée, grammatisée. D'autre part, la pulsion de mort est la conversion du vivant à l'inanimé. Et ce qui se révèle être plus inanimé et, en même temps, aussi mobilisant que les lettres et les chiffres, qui conservent « ce qui ne vit plus, des graphismes qui permettent de rendre à nouveau présent (re-présenter) les gestes et les exigences transitoires des instants et des êtres vivants qui ne sont plus ? [...] *La pulsion de mort est la pulsion grammaticalisante, cette passion fondamentale de l'espèce langagière* »<sup>581</sup>.

Par le langage, par ses règles, des coupures sont produites, le corps et la matière sont marqués, créant des zones érogènes et des outils. En tant que producteur de l'objet a, le langage peut être défini comme une machine, une machine qui émet de la jouissance. Le désir est alors machinal, constitutivement transgressif, parce qu'il fabrique et consomme des objets-semblants, objets avec lesquels il veut retrouver ce petit a et soigner la castration. Pour cette raison, le malaise de la civilisation est structurel, indéclinable, il se nourrit du progrès, de l'histoire, faisant apparaître ce qu'on appelle les nouveaux symptômes, qui peuvent certes avoir un nouveau visage, mais leur logique date la *naissance* de l'humanité. Cette constatation n'est pas une condamnation, ce n'est pas une déclaration encourageant les gens à accepter leur souffrance. Au contraire, elle esquisse une issue, qui est une action politique pratiquée dans les fissures où se cache la résistance inhérente au fonctionnement du système. Ces fissures, en effet, ne sont pas des insuffisances techniques qui peuvent être comblées, mais des « excédents, en-plus, que la technique elle-même produit, conjointement au malaise mentionné. Le plus-de-jouir des ustensiles est inhérent à l'insatisfaction pulsionnelle que ceux-ci laissent comme

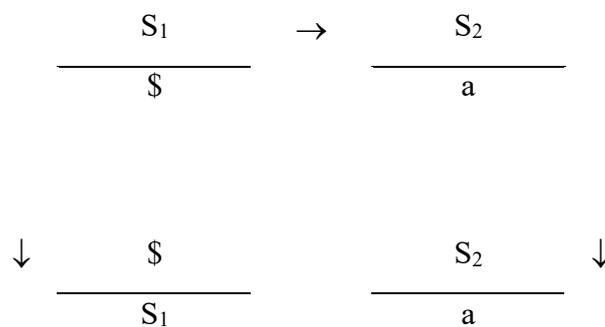
---

<sup>580</sup>Deleuze G., *Deux régimes de fous*, op. cit., pp. 322 - 323

<sup>581</sup>Braunstein N. A., *Malaise dans la culture technologique. L'inconscient, la technique et le discours capitaliste*, op. cit., p. 98

restes et à la déception inévitable qu'entraîne les promesses des servomécanismes comme alternatives ou *ersatz* de la castration ». <sup>582</sup>.

Mais comment lire, alors, le discours du capitaliste, cet apparent cinquième discours ? Le discours, en tant que formateur des liens sociaux, est celui qui intègre les servomécanismes et les dispositifs. Si Lacan énonce explicitement que les structures discordantes ne sont que quatre, cela signifie que celui du capitaliste n'est pas un discours en soi, mais une variante de l'un des quatre, précisément du maître, comme on peut l'observer dans leurs formalisations.



À première vue, il semblerait que l'un soit l'opposé de l'autre, car dans le second, c'est le sujet barré, et non le maître, qui prend le poste d'agent. On pourrait au contraire le lier à l'hystérique - ils ont tous deux \$ en position dominante – sauf que dans ce dernier cas, il y a une production de savoir, une remise en cause de l'universel, alors que dans celui du capitaliste l'agent est dissocié du savoir.

L'un des grands mérites du structuralisme est de ne pas s'arrêter aux apparences, aux comportements, mais de s'intéresser à la logique. Deux sujets, ayant apparemment les mêmes symptômes, les mêmes attitudes, peuvent être agis par deux logiques complètement différentes. Cette petite précision, parfois banale, nous permet de lire correctement le discours du capitaliste qui, s'il est une variante du discours du maître, c'est parce que c'est toujours lui, le *maître*, qui tient les rênes. Le sujet, en fait, se croyant autonome,

sans le savoir, inconscient croyant dans la force du «Moi», fait agir le mandat du maître. L'agent du discours capitaliste (\$) « fait semblant » [semblant] d'être le maître, croit n'être assujéti à rien bien qu'il soit [...] un impuissant qui déclenche des effets qu'il ne peut dominer et qui imagine qu'avec les mots et des invocations il peut créer un monde obéissant à ses desseins. [...] C'est le sujet méconnaissant sa perpétuelle division, sa

---

<sup>582</sup>Idem, p. 113

servitude à cette « vérité » qui la transcende. C'est le sujet que la phénoménologie sociologique de notre temps, influencée par la psychanalyse, appelle « narcissiste »<sup>583</sup>.

En se considérant comme son propre maître, le sujet se retrouve dans ce contexte à travailler inconsciemment pour son ou ses maîtres, comme le montre clairement le vecteur du discours. C'est le visage renouvelé du père, un père qui s'est évaporé mais qui n'est pas absent. Son nouvel état lui permet d'être présent et de pouvoir scruter sans interruption. Pour ces raisons, les soi-disant nouveaux symptômes, y compris *hikikomori*, doivent être mis en continuité avec l'enseignement freudien par rapport au malaise de la civilisation, malaise historiquement changé mais qui respecte structurellement la même logique.

---

<sup>583</sup>*Idem*, pp. 148 - 149

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano sulla nuda vita*, Einaudi, Torino, 2005
- Akhtar S. (a cura di), *Freud e l'estremo Oriente. Prospettive psicoanalitiche per le popolazioni e le culture di Cina, Giappone e Corea*, O Barra O, Milano, 2017
- Ansaldi J., *Lire Lacan: L'éthique de la psychanalyse. Le Séminaire VII*, Champ Social, Nîmes, 1998
- Assoun P.-L., *Lacan*, PUF, Paris, 2015
- Augé M., *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano, 2008
- Azuma H., *Generazione Otaku. Uno studio della postmodernità*, Jaka Book, Milano
- Basho M., *Haikus du temps qui passe*, Seuil, Paris, 2016
- Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976
- Bauman Z., Lyon D., *Sesto Potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma, 2020
- Bauman Z., *Modernità Liquida*, Laterza, Bari-Roma, 2011
- Benasayag M., Schmit G., *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano, 2013
- Beneduce R., *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Carocci, Roma, 2012
- Bernier B., *Le Japon au travail*, PUM, Montréal, 2009
- Berque A., *Du geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon*, Gallimard, Paris, 1993
- Berruto G., Cerruti M., *La linguistica. Un corso introduttivo*, UTET, Torino, 2011
- Berton G. (a cura di), *La véritable leçon à tirer de Mai 68, par Slavoj Zizek*, [www.lemonde.fr](http://www.lemonde.fr), 02/06/2008

- Bloch M., *Da preda a cacciatore. La politica dell'esperienza religiosa*, Raffaello Cortina, 2005
- Bollas C., *L'età dello smarrimento. Senso e malinconia*, Raffaello Cortina, Milano, 2018
- Bollas C., *L'ombra dell'oggetto. Psicoanalisi del conosciuto non pensato*, Raffaello Cortina, Milano, 2018
- Bollas C., *La mente orientale. Psicoanalisi e Cina*, Raffaello Cortina, Milano, 2013
- Borovoy A., *Japan's Hidden Youths: Mainstreaming the Emotionally Distressed in Japan*, in, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 2008, No 32
- Bourdieu, P., *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna, 2001
- Bowring J., *The works of Jeremy Bentham*, Vol. IV, Dominio Pubblico
- Braunstein N. A., *Malaise dans la culture technologique. L'inconscient, la technique et le discours capitaliste*, Le Borde de l'Eau, Lormont, 2014
- Cabanas E., Illouz E., *Happycracy. Come la scienza della felicità controlla le nostre vite*, Codice edizioni, Torino, 2018
- Cacciari M., *Il peso dei padri. Che cosa significa ereditare il passato*, [www.repubblica.it](http://www.repubblica.it), 01/12/2015
- Carmagnola F., *Dispositivo. Da Foucault al gadget*, Mimesis, Milano-Udine, 2015
- Caroli R., Gatti F., *Storia del Giappone*, Laterza, Bari-Roma, 2017
- Caruso P., *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Mursia, Milano, 1969
- Cassou-Noguès P., *Lacan, Poe et la cybernétique, ou comment le symbole apprend à voler de ses propres ailes*, in *Savoirs et clinique*, 2013/1 No 16
- Castiglioni M., Corradini A., *Modelli epistemologici in psicologia. Dalla psicoanalisi al costruzionismo*, Carocci, Roma, 2017
- Cavalera F., *Cameron lancia il «Regno della felicità»*, in [www.corriere.it](http://www.corriere.it), 16 novembre 2010

- Chicci F., *Soggettività smarrita. Sulle retoriche del capitalismo contemporaneo*, Bruno Mondadori, Milano-Torino, 2012
- Cimatti F., *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata, 2015
- Cimatti F., Piazza F. (a cura di), *Filosofie del linguaggio. Storie, autori, concetti*, Carocci, Roma, 2016
- Claire V., *La psychanalyse selon Ajase*, in, *Ebisu*, No 15, 1997
- Clastres G., *Conférence sur les discours*, in *Champ Lacanien*, 2012/1 N. 11
- Coppo P., *Le ragioni del dolore. Etnopsichiatria della depressione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005
- Cozzi D. (a cura di), *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, Morlacchi, Perugia, 2012
- Culler J., *In Pursuit of Sings*, in *Daedalus*, Vol. 106, No. 4, 1977
- Deleuze G., *Deux régimes de fous*, Minuit, Paris, 200
- Deleuze G., *Proscritto sulle società di controllo*, in *Pourparler*, Quodlibet, Macerata, 2019
- Deliège R., *Antropologia della famiglia e della parentela*, Borla, Roma, 2008
- Demazeux S., *L'échec du DSM-5, ou la victoire du principe de conservatisme*, in *L'information psychiatrique* 2013/4 (Vol. 89)
- Denis V., Lacour P.-Y., *La logistique des savoirs. Surabondance d'informations et technologies de papier au XVIIIe siècle*, in *Gèneses*, 2016/1 n° 102
- Di Ciaccia A., Recalcati M., *Jacques Lacan*, Bruno Mondadori, Milano, 2004
- Doi T., *Anatomia della dipendenza. Un'interpretazione del comportamento sociale dei giapponesi*, Raffaello Cortina, Milano, 1991
- Drieu D., Pinel J.-P., *Violence et Institutions*, Dunod, Paris, 2016, p. IX

- Ehrenberg A., *Figures de l'homme fiable ou l'esprit social des neurosciences cognitives*, in *Sensibilités*, 2018/2 No 5
- Ehrenberg A., *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino, 2005
- Ehrenberg A., *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, Einaudi, Torino, 2010
- Eidelsztein A., *Il grafo del desiderio. Formalizzazioni in psicoanalisi*, Mimesis, Milano-Udine, 2015
- Eisenberg N., Mussen P., *The Roots of Prosocial Behavior in Children*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989
- Elliott A., Lemert C., *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*, Einaudi, Torino, 2007
- Fabietti U., *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori, Milano, 2010
- Faiola A., *Sick of Their Husbands in Graying Japan*, [www.TheWashingtonPost.com](http://www.TheWashingtonPost.com), 17 ottobre, 2005
- Fansten M., Figueiredo C., Pionnié-Dax N., Vellut N. (a cura di) *Hikikomori, ces adolescents en retrait*, Armand Colin, Paris, 2014
- Fink B., *Le sujet lacanien. Entre langage et jouissance*, PUR, Rennes, 2019
- Finzi V., *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895 – 1990*, Mondadori, Milano, 1990
- Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, 2010
- Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975
- Freud S., *Al di là del principio di piacere*, in OSF 9, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Freud S., *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, in OSF 10, Bollati Boringhieri, 1989
- Freud S., *Compendio di psicoanalisi*, in OSF 11, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Freud S., *Costruzioni nell'analisi*, in OSF 11, Bollati Boringhieri, Torino, 1989

- Freud S., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012
- Freud S., *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in OSF 11, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Freud S., *Introduzione alla psicoanalisi*, in OSF 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Freud S., *L'inconscio*, in OSF 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Freud S., *L'interpretazione dei sogni*, in OSF 3, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Freud S., *L'Io e l'Es*, in OSF 9, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Freud S., *La rimozione*, in OSF 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Freud S., *Lettere a Wilhelm Fliess*, Bollati Boringhieri, Torino, 1986
- Freud S., *Nota sul "notes magico"*, in OSF 10, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Freud S., *Progetto di una psicologia*, in OSF 2, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Freud S., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in OSF 9, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Freud S., *Pulsioni e loro destini*, in OSF 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Freud S., *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in OSF 4, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Freud S., *Vie della terapia psicoanalitica*, in OSF 9, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Freud. S., *Casi clinici*, in OSF 1, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Fumino Y., *Establishment of new universities and the growth of psychology in postwar Japan*, in *Japanese Psychological Research*, 2005, Vol. 47, No. 2
- Gergen K. J., *The Social Constructionist Movement in Modern Psychology*, in *American Psychology*, Vol 40, No 3, 1985
- Godani P., *Senza padri. Economia del desiderio e condizione di libertà nel capitalismo contemporaneo*, Derive Approdi, Roma, 2014
- Godelier M., *Al fondamento delle società umane*, Jaka Book, Milano, 2009

- Graham D., *Hedge Two-Way Mirror Walkabout*, in [www.arthur.io](http://www.arthur.io)
- Guthmann T., *L'influence de la pensée Nihonjin-ron sur l'identité japonaise contemporaine: des prophéties qui se seraient réalisées d'elles-mêmes ?*, in, *Ebisu*, No 43, 2010
- Harcourt B., *La société d'exposition. Désir et désobéissance à l'ère numérique*, Seuil, Paris, 2020
- Harvey V., *Les freins au désir d'enfant au Japon*, in, *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 41, No 2, 2017
- Héritier F., *Maschile e Femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Bari, 2006
- Hiltbrand J.-P., *Du délitement du lien social*, in Lebrun J.-P., *Les désarrois nouveaux du sujet*, Érès, Toulouse, 2005
- Jones M., *Naissance de l'amour parental dans le Japon du début du 20<sup>E</sup> siècle*, in, *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2014/3 No 123
- Kaes R., *Il malessere*, Borla, Roma, 2012
- Kawai H., *Buddhism and the Art of Psychotherapy*, Texas A&M University Press, College Station, 2008
- Kitanaka J., *De la mort volontaire au suicide au travail. Histoire et anthropologie de la dépression au Japon*, Ithaque, Paris, 2014
- La psychanalyse au Japon. Entretien avec Kosuke Tsuiki*, in *Psychanalyse*, 2006/3, No 7
- Lacan J., *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Einaudi, Torino, 2005
- Lacan J., *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, Einaudi, Torino, 2014
- Lacan J., *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2006
- Lacan J., *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio*, Einaudi, Torino, 2004
- Lacan J., *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, Einaudi, Torino, 2016
- Lacan J., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2008

- Lacan J., *Il seminario. Libro X. L'Angoscia*, Einaudi, Torino, 2007
- Lacan J., *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2003
- Lacan J., *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2001
- Lacan J., *Nota sul padre e l'universalismo*, in *La psicoanalisi*, Astrolabio, Roma, 2003
- Lacan J., *Posizione dell'inconscio*, in *Scritti*, Vol II, Einaudi, Torino, 2002
- Lacan J., *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*, in *Scritti*, Einaudi, Torino, 2022
- Lacan J., *Una questione preliminare a ogni possibile trattamento della psicosi*, in *Scritti*, Vol II, Einaudi, Torino, 2022
- Lacan J., *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, Astrolabio, Roma, 2014
- Lao Tsu, Andreini A. (a cura di), *Daodejing. Il canone della via e della virtù*, Einaudi, Torino, 2018
- Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari, 2007
- Laurent O., Laetitia J.-B. (a cura di), *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne. Repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*, PUR, Rennes, 2010
- Laval C., *Surveiller et prévenir. La nouvelle société panoptique*, in *Revue du MAUSS*, 2012/2 No 40
- Le Breton D., *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*, Métailié, Paris, 2015
- Le jeu de Michel Foucault* (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman), in *Ornicar ?*, *Bulletin Périodique du champ freudien*, No 10, juillet 197
- Lebrun J.-P., *Un monde sans limite : Suivi de Malaise dans la subjectivation*, Eres, Toulouse, 2009
- Legrezi P. (a cura di), *Storia della psicologia*, il Mulino, Bologna, 2012
- Lenzen D., *Alla ricerca del padre. Dal patriarcato agli alimenti*, Laterza, Roma-Bari, 1991
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano, 2009

- Lévi-Strauss C., *Strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 2003
- Leys S., *I detti di Confucio*, Adelphi, Milano, 2016
- Lock M., *Les trésors perdus. Ordre/désordre social et récits de révolte des adolescents japonais*, in, *Anthropologie et Sociétés*, 14 (3), 1990
- Lock M., *Plea for acceptance: School refusal syndrome in Japan*, in, *Social Science & Medicine* Volume 23, Issue 2, 1986
- Lolli F. (a cura di), *Il tempo del panico*, Franco Angeli, Milano, 2009
- Lolli F., *Inattualità della psicoanalisi. L'analista e i nuovi 'domandanti'*, Poiesis, Alberobello, 2019
- Lolli F., *L'ombra della vita. Psicoanalisi della depressione*, Mondadori, Milano, 2005
- Lucchelli J.-P., *Lacan et l'Ecole de Francfort*, *Revue du MAUSS permanente*, 12 mai 2016
- Lyon D., *La cultura della sorveglianza. Come la società del controllo ci ha reso tutti controllori*, Luiss University Press, 2020
- Lyotard J-F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 2014
- M., Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 2013
- Maïa Fansten, Cristina Figueiredo « Parcours de hikikomori et typologie du retrait », in *Adolescence* 2015/3 (T.33 No 3)
- Mannheim K., *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna, 1999
- Marcuse H., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 2001
- Massé R., *Culture et dépression à la Martinique : itinéraire épistémologique d'une recherche anthropologique*, in *Innovations et sociétés*, No 2, 2002
- Mauger L., Remael S., *Les évaporés. Enquête sur le phénomène des disparitions volontaires du Japon*, Les Arènes, Paris, 2014

- Mauss M., *L'espressione obbligatoria dei sentimenti*, in, *Il linguaggio dei sentimenti*, Adelphi, Milano, 2001
- McLuhan M., *Gli strumenti del comunicare*, Garzanti, Milano, 1986
- Miller J.-A., *Che cosa vuol dire essere lacaniani?*, in *La Psicoanalisi*, No 56/57, 2015
- Miller J.-A., *I paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma, 2001
- Morin E., *Commune en France*, pp. 71-72 in Ehrenberg A., *La società del disagio. Il mentale e il sociale*
- Nakagawa H., *Introduzione alla cultura giapponese. Saggio di antropologia reciproca*, Bruno Mondadori, Milano, 2006
- Nakane C., *La società giapponese*, Raffaello Cortina, Milano, 1992
- Noe A., *Perché non siamo il nostro cervello. Una teoria radicale della nostra coscienza*, Raffaello Cortina, Milano, 2010
- Okonogi K., *Il mito di Ajásé e la famiglia giapponese*, Spirali, Milano, 1986
- Orwell G., *1984*, Mondadori, Milano, 2011
- Palmonari A., Cavazza N., (a cura di), *Ricerche e protagonisti della psicologia sociale*, il Mulino, Bologna, 2003
- Palombi F., *Jacques Lacan*, Carocci, Roma, 2019
- Perché Facebook non ha un tasto "Non mi piace"*, il Post, 12 dicembre 2014
- Pierdominici C., *Intervista a Tamaki Saito sul fenomeno "Hikikomori"*, [www.psychomedia.it](http://www.psychomedia.it), 12 aprile 2008
- Pigeo J., *Les japonais peints par eux-mêmes. Esquisse d'un autoportrait*, in, *Le Débat*, 1983/1 No 23
- Pigozzi L., *Adolescenza zero. Hikikomori, cutters, ADHD e la crescita negata*, Nottetempo, Milano, 2019

- Pinel J. P. J., Barnes S. J., *Psicobiologia*, Edra, Milano, 2018
- Pinguet M., *L'Œdipe japonais*, in, *Le Débat*, 1983/1 No 23
- Pio d'E., *Giappone, quelle "morti in solitudine" per la crisi dell'economia e della famiglia*, [www.ilfattoquotidiano.it](http://www.ilfattoquotidiano.it), 5 giugno 2013
- Pizza G., *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma, 2013
- Pons P., *Murakami joue le jeu de la célébrité*, [www.lemond.fr](http://www.lemond.fr), 9 maggio 2013
- Quinodoz J.-M. *Sigmund Freud*, Puf, Paris, 2015
- Quinodoz J.-M., *Leggere Freud. Scoperta cronologica dell'opera di Freud*, Borla, Roma, 2012
- Recalcati M., *Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli, Milano, 2013
- Recalcati M., *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano, 2012
- Recalcati M., *Jacques Lacan. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Raffaello Cortina, Milano, 2016
- Recalcati M., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano, 2010
- Recalcati M., *Le nuove melanconie. Destini del desiderio nel tempo ipermoderno*, Raffaello Cortina, Milano, 2019
- Remotti F., *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Roma-Bari, 2010
- Revel J., *Dictionnaire Foucault*, Ellipses, Paris, 2008
- Ricci C., *Hikikomori. Narrazioni da una porta chiusa*, Aracne, Roma, 2009
- Ricci C., *Hikikomori: adolescenti in volontaria reclusione*, Franco Angeli, Milano, 2008
- Riccò M., Lagazzi P., *Il muschio e la rugiada. Antologia di poesia giapponese*, Rizzoli, Milano, 1996
- Riesman D., *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna, 2009

- Robbins R.H., *Antropologia Culturale*, UTET, Torino, 2009
- Roudinesco È., Plon M., *Dictionnaire de la psychanalyse*, Fayard, Paris, 2011
- Ruth B., *Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese*, Dedalo, Bari, 1993
- Rygaloff A., *Existence, possession, presence (“être” et “avoir”)*, in *Cahiers de linguistique d'Asie orientale*, Vol. 1, 1997
- Saitō T., *Hikikomori. Adolescence without End*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2013
- Saussure F., *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari, 2005
- Sédat J., *Lacan et Mai 68*, Figures de la psychanalyse 2009/2 (N° 18)
- Sennett R., *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano-Torino, 2006
- Straniero G., *Faccia a faccia. Interazione sociale e osservazione partecipante nell'opera di Erving Goffman*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004
- Sullivan L. E. (a cura di), *Grandi religioni e culture nell'Estremo Oriente. Giappone*, Jaca Book, Milano, 2006
- Tajan N., *Génération Hikikomori*, l'Harmattan, Parigi, 2017
- Takeda H., *Qui a peur des « mauvaises mères »? Changements socio-économiques et discours politiques au Japon*, in *Politique étrangère*, 2011/1
- Tarizzo D., *Dalla Biopolitica all'Etopolitica. Foucault e noi*, in *Nóema*, iv, n.1, 2013
- Tarizzo D., *Introduzione a Lacan*, Laterza, Bari, 2011
- Thaler R. H., Sustain C. R., *La spinta gentile. La nuova strategia per migliorare le nostre decisioni su denaro, salute, felicità*, Feltrinelli, Milano, 2014
- Turner V., *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna, 1993
- Uranaka C., *Police et contrôle social au Japon*, L'Harmattan, Paris, 2010

- Van Gennep A., *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012
- Vellut N., *Adolescents en retrait social (hikikomori) : la parole et les liens in absentia*, in, « *L'en-je lacanien* », 2021/1, No 36
- Volckrick M.-E., *Le lien social comme effet de discours*, in *Le Bulletin Freudien*, N. 30, 1997
- Wanegfflelen T., *Le Roseau pensant. Ruse de la modernité occidentale*, Payot, Paris, 2010
- Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Bur, Milano, 1991
- Wellnitz P., *Les disparus du Japon dans la littérature francophone. Contemporaine. À propos des Évanouïs de Thomas B. Reverdy et des Éclipses japonaises d'Eric Faye*, in, *Alternative francophone*, 2(9)
- Winnicott D.W., *Lo sviluppo della capacità di preoccuparsi*, in *Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando, Roma, 1963
- Wulf C., Gabriel N., *Introduction. Rituels. Performativité et dynamique des pratiques sociales*, in Hermès, La Revue 2005/3 (N° 43)
- Yoneyama S., *Student Discourse on Tôkôkyôhi (School Phobia/Refusal) in Japan: Burnout or Empowerment?*, in, *British Journal of Sociology of Education*, 2000, Vol. 21, No. 1
- Yosuke T., *Aspettando Godot a Tokyo*, [www.doppiozero.com](http://www.doppiozero.com), 11 ottobre 2017
- Zafiroopoulos M., *Du Père mort au déclin du père de famille*, PUF, Paris, 2014
- Zafiroopoulos M., *Lacan et les sciences sociales ou le déclin du père*, PUF, Paris, 2001
- Zafiroopoulos M., *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud 1951-1957*, PUF, Paris, 2003
- Zenoni A., *Le corps de l'être parlant. De l'évolutionnisme à la psychanalyse*, PUR, Rennes, 2018
- Zuboff S., *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma, 2019

**Titre :** La chambre du refus. Le phénomène hikikomori au Japon

**Mots clés :** Hikikomori, Nouveaux symptômes, Clinique de la culture, Fonction Paternelle, Discours Capitaliste, Malaise dans la culture

**Résumé :** À partir du post-moderne, et en continuant à travers l'hyper-modernité, se propage et reproduit le paradigme de la prestation, soutenu par les valeurs néolibérales, pour lesquelles le sujet doit être un *self-made man*, un entrepreneur de lui-même. Cette idéologie considère chaque échec comme le résultat d'un manque de volonté, d'efficacité. Ce faisant, le sujet est réduit à un individu, présumé libre des mécanismes institutionnels qui canalisent la vie et maître de choisir les objectifs vers lesquels il se sent le plus enclin. Un Moi, donc, libéré de la lourdeur des normes sociales. Mais cette réduction est tout à fait imaginaire, puisque, plutôt que d'être le résultat de l'affaiblissement des normes, c'est la transformation de celles-ci, où la discipline d'autrefois prend le visage de l'autonomie.

Dans cet esprit du temps, les pathologies de la prestation prennent forme, dont l'*hikikomori* est le représentant exemplaire.

Mais celles-ci sont souvent lues comme le résultat du déclin de l'ordre symbolique, de l'évaporation du père, de ce que permet la normalisation du social.

Le néolibéralisme, en incitant à dépasser toute limite, au fait de ne jamais être entièrement satisfait, aurait enlevé toute limite à la jouissance, en inaugurant la crise de l'autorité, de celui qui règle.

Une telle interprétation, tant de la culture que de la clinique, en plus d'invoquer la nostalgie d'un père qui, avec d'autres vêtements, continue à être présent, confond le plan sociologique avec le plan anthropologique, c'est-à-dire l'histoire avec la structure.

**Title :** The room of rejection. The hikikomori phenomenon in Japan

**Keywords :** Hikikomori, New symptoms, Clinic of culture, Paternal function, Capitalist discourse, Civilization and Its Discontents

**Abstract :** Starting from the post-modern, and continuing through the hyper-modernity, the paradigm of the efficiency is spreading, supported by the values for which the subject must be a *self-made-man*. This ideology considers and judges any failure as the result of unwillingness, idleness. So doing the subject is reduced to an individual, supposed free from the institutional mechanism that drive (the) life, and master of choosing the goals to which he feels most inclined. And Ego, therefore, free from the heaviness, the burden of the social norms. But this reduction is entirely imaginary, fictional, since, rather than being the result of the weakening of the norms, it is the transformation of these rules, where the discipline of the past takes on the face of autonomy.

In this spirit of the time, the pathologies of the efficiency take their shape, and the *hikikomori* is the most representative.

But these pathologies are often read as the result of the symbolic order, the evaporation, the vanishing of the father, of what the normalization of the social allows.

Neoliberalism is urging to go beyond all limits, never be satisfied, could have removed all limits to the *jouissance*, starting the crisis of authority, of the one who regulates.

This interpretation, both of the culture and the clinic, in addition to evoking the nostalgia of a father who, in a different role, continues to the present, confuses the sociological plan with the anthropological, that is the story with the structure.