

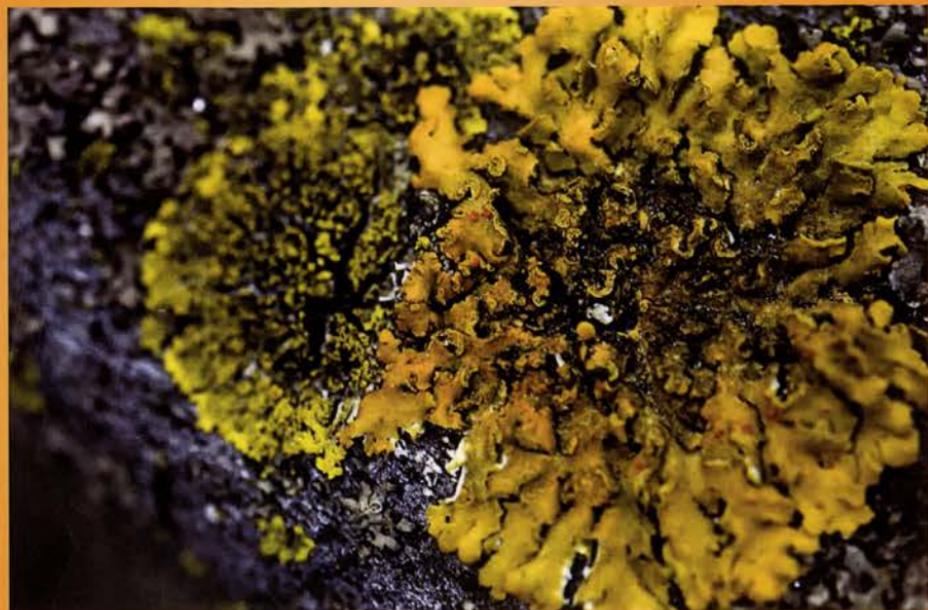
MARIE-CLAIRE CALOZ-TSCHOPP (dir.)

TEXTES DE

**JOSE BLEGER, SILVIA AMATI-SAS,
RICARDO BERNARDI, VALERIA WAGNER, STÉPHANIE PACHE,
MARIE-CLAIRE CALOZ-TSCHOPP, ÉTIENNE BALIBAR**

AMBIGUÏTÉ, VIOLENCE ET CIVILITÉ

**(RE)LIRE AUJOURD'HUI JOSÉ BLEGER (1923-1972)
À GENÈVE**



L'Harmattan

Ambiguïté,
violence et civilité

Marie-Claire Caloz-Tschopp (dir.)

Ambiguïté, violence et civilité

(Re)lire aujourd'hui

José Bleger (1923-1972) à Genève

*Textes de José Bleger, Silvia Amati-Sas,
Ricardo Bernardi, Valeria Wagner, Stéphanie Pache,
Marie-Claire Caloz-Tschopp, Étienne Balibar*

L'Harmattan

© L'Harmattan, 2014
5-7, rue de l'École-Polytechnique, 75005 Paris

<http://www.harmattan.fr>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-343-04822-2
EAN : 9782343048222

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS.....	9
PREFACE.....	11
<i>Marie-Claire Caloz-Tschopp</i>	

PARTIE I

THÉORIE, CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE

Symbiose et ambiguïté (1967).....	23
<i>José Bleger</i>	
Le groupe comme institution et le groupe dans les institutions	29
<i>José Bleger</i>	
L'ambiguïté comme défense dans les traumas extrêmes	51
<i>Silvia Amati Sas</i>	
¿Qué metapsicología necesitamos? Vigencia de Jose Bleger	69
<i>Ricardo Bernardi</i>	

PARTIE II

DÉMARCHES INTERDISCIPLINAIRES AUTOUR DE L'AMBIGÜITÉ

Ambigüité, conversion et convertibilité :
réflexions à partir d'un sketch de Louis C.K
et du père Bartolomé de Las Casas (1484–1576)..... 99
Valeria Wagner

Brouiller les frontières. Autour de quelques ambiguïtés
d'une psychologie féministe..... 119
Stéphanie Pache

Desexiler l'exil. Ambigüité, convertibilité de l'exil,
de la philosophie en civilité..... 131
Marie-Claire Caloz-Tschopp

PARTIE III

ENTRETIEN

Pour une phénoménologie de la cruauté.
Entretien avec Étienne Balibar 163
Cécile Lavergne, Pierre Sauvêtre

ANNEXE

Présentation des auteurs et résumé des articles 197

REMERCIEMENTS

Nos remerciements, s'adressent spécialement aux auteurs qui ont participé à ce projet en fournissant un article sur leurs recherches. Ils ont rendu possible une publication qui est un outil de formation et de recherche très utile depuis leurs institutions réciproques.

Nous remercions toutes les personnes qui par un travail concret (conseils, relecture, secrétariat, traduction, etc.) participent activement au succès du livre.

Nous remercions en particulier Silvia Amati Sas (Trieste) qui a assuré la préparation de la partie psychanalytique concernant José Bleger.

Nous remercions le Collège International de Philosophie (CIPh) à Paris qui, en appuyant les activités du Programme Exil, création philosophique et politique à cette étape contribue au succès de ces activités développées en 2014-2015.

L'ensemble du projet est soutenu par le crédit de la Confédération destiné à l'intégration, la Ville de Genève, Département de la Culture et des Sports. Le projet est aussi soutenu par des dons privés de personnes anonymes.

Nos remerciements vont finalement aux éditions L'Harmattan à Paris, qui ont rendu possible la publication du livre.

PREFACE

*Marie-Claire Caloz-Tschopp,
Dir. de Programme,
Collège international de philosophie (CIPh)¹*

Aujourd'hui, nous vivons dans une ambiance d'ambiguïté qui accompagne la violence dans la dérégulation de la globalisation. L'Europe traverse des « crises » – socio-économique, énergétique, politique, culturelle avec des conflits guerriers à ses frontières et dans le monde – qui suscitent des peurs à l'égard du futur, figent la pensée. Les mots flottent, perdent leur sens. Ils sont ambigus. Difficile de parler, de penser, d'agir.

Le contexte d'état d'urgence, de « catastrophisme » selon des idéologies en vogue, (Bronner 2014)² encouragées par le système des médias soumis lui aussi à la dérégulation total-libérale, et des pratiques, discours politiques détournent les peurs, empêchent de réfléchir à de vraies questions (ex. climat, guerres, pillage des matières premières, viol comme arme de guerre et banalisée au

¹ Je remercie Pauline Milani, pour la lecture formelle de ce texte, ainsi que Teresa Veloso qui assure la coordination avec la partie du Programme Exil CIPh au Chili.

² Voir Bronner G erald, *La plan ete des hommes. R eenchanger le risque*, Paris, PUF, 2014.

quotidien, légitimation de la torture³, débat sur l'amnistie des crimes contre l'humanité et des crimes de guerre, privatisation des politiques publiques de la santé, du social, de la recherche, de la migration, de « l'intégration »⁴, de la sécurité, etc.). Ces politiques, bien que distinctes sont liées entre elles.

Nous pensons que les peurs, les haines devant l'incertitude qui se manifestent envers les étrangers, les plus précarisés peuvent être l'objet de réflexions critiques partagées. Ce livre est un matériau précieux pour de tels objectifs.

Pour le sens commun, l'ambiguïté est une sorte de plasticité. Pour la littérature, le lieu de l'ambiguïté est « le lieu, là où les choses ne sont pas assignables » (Rolin 2014)⁵. Nous pensons que l'ambiguïté (Bleger) a un rapport étroit avec la violence et la civilité (Balibar) aujourd'hui. Son existence et ses modes de convertibilité dans le langage, la connaissance, la politique, les pratiques sont objets de vérité, de connaissance et aussi de choix.

Comment mieux connaître l'ambiguïté, l'observer dans les pratiques, les discours et travailler à sa convertibilité ?

Nous pensons que des inventions comme celles de Jose Bleger ont eu lieu dans l'histoire récente et ailleurs dans le monde, qu'elles sont le fait de « théories minoritaires », c'est-à-dire, en bref, par opposition à l'hégémonie théorique institutionnelle, étatique en sciences sociales et humaines, qu'elles sont produites dans l'expérience histo-

³ Voir par exemple, Montagut Muriel, *L'être de la torture*. Préface de Marcelo Vignar, Paris, PUF, 2013 (prix Le Monde de la recherche universitaire). Présentation de son livre à l'Université de Genève, dans le cadre des activités du Programme CIPh, le lundi 9 mars à 18 h 15. Informations : exil-ciph.com

⁴ A propos de politique « d'intégration » des étrangers, des requérants d'asile, des réfugiés, le bulletin *Vivre Ensemble* no. 149, *Une volonté... Partagée ?* Genève, septembre 2014.

⁵ Rolin Olivier, *Le météorologue*, Paris, Seuil, 2014.

rique, un contexte de luttes, de recherche de vérité, d'émancipation, d'égaliberté (Balibar 2010b). Il a été montré par ailleurs que la curiosité, la colère des opprimés au sens large du terme dans l'histoire et sur la planète, ont des effets sur la création théorique (Guillaumin 1992)⁶.

Une préoccupation : réfléchir sur l'ambiguïté, ses liens avec la violence, la soumission, l'obéissance, la résistance, la civilité en intégrant l'innovation théorique et pratique (clinique) de José Bleger. A partir de là, analyser des terrains, des pratiques avec un souci de mettre en lien des situations.

Terrains d'observation : secteurs de la santé et du social des politiques des migrations, « d'intégration », « d'assistance », du travail, du chômage et de la guerre en transformation. Que disent ces terrains sur l'ambiguïté comme facteur de confusion ou alors de « convertibilité » de la violence en civilité ?

Terrains de pratiques : comment ne pas se laisser envahir par le conformisme sans recul critique, contaminer par les émotions, les passions liées à la violence, au racisme, au sexisme, à la xénophobie ? Comment comprendre que l'ambiguïté fait partie de nous, des groupes, des Institutions, de la violence d'Etat, des pouvoirs (y compris des médias) ?

Un outil accessible de curiosité, de liberté, de création

L'élaboration d'un savoir démocratisé, critique, créatif, passe par une appropriation par chacun d'un espace de réflexion, d'outils, de matériaux de travail et par une édu-

⁶ Colette Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique de pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté-femmes, 1992.

cation, une formation continue⁷, une recherche qui est la propriété, la responsabilité de tous.

La participation active par une lecture individuelle : petits groupes de lecture auto-organisés, de textes de la part d'un large public, d'étudiants, de chercheurs spécialisés pour que la réflexion et les débats soient plus riches. Il est possible de lire l'un ou l'autre article, ou alors l'ensemble du livre.

Nous remercions les auteurs qui y ont participé.

Nous vous invitons à participer à la préparation de deux activités ouvertes à tout public et aux autres activités du Programme exil du CIPh.

Deux activités à Genève (printemps 2015)

Précisons tout d'abord en quoi consistent les deux activités. Pour plus d'information, voir exil-ciph.com

1. Les 19-20 et 21 mars 2015, aura lieu à Genève un **Colloque** international et interdisciplinaire intitulé : ***Ambiguïté et Création sociale. Analyse d'une théorie minoritaire latino-américaine.*** Il est ouvert à tout public et gratuit.

L'objectif est de dégager les liens entre **ambiguïté, soumission et création sociale.**

Il est organisé dans le cadre d'une collaboration entre la Faculté des Lettres de l'Université de Genève, l'Institut Universitaire d'Histoire de la médecine et de la santé publique (IUHMLSP) de l'Université de Lausanne, la HES-SO, le CEFOC et un Programme du Collège international de Philosophie (CIPh) qui fait un travail de formation et de recherche sur l'exil et le desexil (2010-2016), entre la Suisse, le Chili, la Turquie, le Brésil, etc..

⁷ Des certificats de participation seront distribués sur demande pour les deux activités à l'attention des employeurs.

Un **collectif de quatre femmes** assume sa mise sur pied, son organisation (Valeria Wagner, Stéphanie Pache, Silvia Amati Sas, Marie-Claire Caloz-Tschopp).

Il a pour objectif une réflexion sur les processus de changement.

Nous nous basons sur les travaux d'un psychanalyste argentin **José Bleger** (1923-1972), confronté à son époque, dans le continent latino-américain, dans un pays qui a fait l'expérience du stalinisme, du populisme, de la dictature (30.000 disparus) et des dysfonctionnements des institutions psychiatriques. Il a analysé l'ambiguïté tirillée entre soumission et liberté et les mécanismes de conformisme, d'adaptation, de soumission et aussi d'émancipation.

José Bleger a exploré l'articulation entre l'organisation psychique des individus, le changement des institutions, les logiques de pouvoirs, de contrainte, de liberté. Il a été un des pionniers dans l'étude critique du *cadre* psychanalytique (théorie, clinique) et du rapport entre le monde interne psychique et les contextes du monde externe (« réalité interne » et contextes environnants). A partir de nos recherches, nous nous proposons d'analyser les apports de Jose Bleger.

2. Par ailleurs, un **Séminaire** aura lieu (huit séances entre mars et juin 2015) à l'Université de Genève. Il est ouvert à tout public et gratuit. Il est intitulé : ***Pouvoir, Exil/Desexil, Convertibilité. La pensée à l'épreuve du conformisme et de l'incertitude.*** Il s'inscrit à la fois dans les recherches de Valeria Wagner à l'Université de Genève et dans le Programme du CIPh *Exil, Création Philosophique et Politique* (2010-2016) dirigé par Marie-Claire Caloz-Tschopp.

Présentation du sommaire

Le livre a été construit avec un souci de cohérence de l'ensemble des textes, un souci d'information et le désir de susciter la curiosité et la motivation des lectrices et des lecteurs. Nous présentons des textes d'auteurs pour situer l'objectif, notre démarche, les questions, les réflexions.

Dans trois parties successives, le livre contient dix textes. L'un d'entre eux est en espagnol. Il se termine par un entretien de philosophie politique d'Etienne Balibar pour éclairer le contexte à la fois de la « violence extrême » et de la « civilité » aujourd'hui et du débat entre philosophie et science sociales.

La première partie psychanalytique de référence (théorie et clinique), est composée de trois textes qui visent à situer Jose Bleger dans son contexte, son histoire, son apport théorique et clinique. En plus du livre *Symbiose et ambiguïté*⁸, référence principale du colloque, nous présentons, (1) un extrait de ce livre où José Bleger *définit le concept d'ambiguïté* qu'il distingue de l'ambivalence et un autre texte (2) *Le groupe comme institution et le groupe dans les institutions* qui met l'accent sur un des objectifs de l'auteur d'analyser les liens entre le mécanisme d'ambiguïté dans l'individu, les groupes et les institutions.

Silvia Amati Sas, dans son texte analyse l'intérêt du concept d'ambiguïté de José Bleger pour la clinique (psychanalystes, psychologues). Elle a fait connaître l'œuvre de José Bleger à Genève, en Italie et ailleurs, à partir de son travail clinique confronté à la torture. Dans son article, depuis la psychanalyse, elle s'appuie sur la psychanalyse pour décrire les formes psychiques qui peuvent amener les sujets à un consentement tacite à n'importe quel contexte ou réalité – même la plus injuste et la plus illégitime – en lui accordant une qualité d'évidence, de familiarité, de

⁸ Paris, Dunod, 1981 (existe en français, espagnol, italien).

banalité, ce qui constitue le conformisme social. En effet, le conformisme est le but des méthodes (torture, terreur) qui instituent la violence comme mode de gouvernement et sont utilisées pour éviter toute forme de critique civique. Pour aborder cette problématique, elle montre que nous avons besoin d'un modèle psychanalytique comme celui de Jose Bleger qui considère la dynamique entre la subjectivité et les contextes et macrocontextes sociaux.

Ricardo Bernardi *Que metapsicologia necesitamos ? Vigencia de José Bleger, (De quelle métapsychologie avons-nous besoin ? La pertinence de Jose Bleger)*, propose de montrer en quoi José Bleger permet d'élargir le rôle que jouent les points de vue historico-génétiques, dynamiques et la logique formelle à une triple perspective: a) de situation b) dramatique c) dialectique. L'article discute la pertinence de sa proposition, son implication pour les métapsychologies psychanalytiques actuelles et sa convergence avec des développements théoriques d'autres auteurs. Les idées de certains de ces auteurs sont examinées pour montrer la validité de la proposition de Jose Bleger pour affronter les défis contemporains de la psychanalyse.

La deuxième partie, Démarches interdisciplinaires autour de l'ambiguïté, présente trois textes des trois autres membres du collectif d'organisation. D'où partons-nous ? Quelles sont nos questions de recherche ? Comment lisons-nous Jose Bleger à partir de nos expériences, de nos recherches, de nos questions ?

En études littéraires, Valeria Wagner, dans son texte s'interroge : quelles sont les « zones de contact » du concept d'ambiguïté développé par José Bleger, avec d'autres usages et champs d'acceptation de ce terme ? Elle adapte la catégorie psychanalytique de « personnalité ambiguë » pour tenter de comprendre et de qualifier des comportements ambigus collectifs (ou partagés), qui semblent être

induits par les conditions sociales, politiques et économiques d'existence dans les sociétés capitalistes (et occidentales) actuelles. Partant des conceptions littéraires de l'ambiguïté, et de l'analyse du sketch d'un comique elle propose que, en plus d'être une ressource adaptative, l'ambiguïté participe, au moins potentiellement, à des processus de conversion de subjectivités individuelles et collectives, parce qu'elle suspend les effets paralysants des contradictions. Elle considère ensuite l'ambiguïté à la lumière de la tension entre les imaginaires de la conversion et de la convertibilité, à partir de l'analyse d'un récit de conversion paradigmatique (Bartolomé de las Casas).

En histoire de la médecine, Stéphanie Pache, dans son texte, montre « ce qu'elle essaie de penser ». L'alliance d'une expérience clinique et d'un engagement politique caractérise à la fois l'auteure de ce texte et les fondatrices d'une approche féministe de la psychologie. Par la présentation d'une recherche particulière, elle montre les enjeux qui habitent sa démarche, enjeux qui font écho aux interrogations de nombre de praticien·ne·s engagé·e·s, et comme il est possible de s'en rendre compte dans les écrits de José Bleger et d'autres travaux de cet ouvrage. Les questions des rapports des professionnel·le·s aux institutions structurant les pratiques de santé, des rapports de pouvoir se jouant et se rejouant dans l'espace de la clinique, ainsi que celles de l'attitude et du rôle des thérapeutes dans cet espace, comme dans l'espace social, sont autant de préoccupations partagées par les psychologues féministes américaines étudiées, qui n'échappent néanmoins pas à toute ambiguïté.

En philosophie politique, Marie-Claire Caloz-Tschopp, dans son texte choisit de réinventer le mot *desexil*, pour une analyse critique de l'exil et de la pratique philosophique qui concerne chaque humain. Sa démarche fait partie d'une recherche en cours de philosophie poli-

tique dans le cadre du Programme du Collège international de Philosophie (CIPh) (2010-2016). Elle propose de s'interroger sur le fait ambigu que les philosophes expulsent la violence hors de leur domaine et considèrent rarement la violence des intellectuels, la forme qu'elle prend dans la pratique philosophique. *Desexiler l'exil* suppose un travail critique sur le concept d'exil, la diversité matérielle des situations d'exil dans le monde pour les arracher aux pratiques, aux discours essentialistes, fatalistes, déterministes, nostalgiques sur l'exil. Convertir *l'exil en desexil*, c'est décrire la violence et la résistance, la domination et la puissance relationnelle des mouvements sociaux et des individus dans les luttes. La notion d'ambiguïté de José Bleger fait-elle sens en philosophie politique ? A quelles ambiguïtés doit faire face la démarche et le projet philosophique et politique de *desexiler l'exil* ? Que signifie « convertir » la violence en « civilité » en rapport avec l'ambiguïté ?

La troisième partie, se termine par **un entretien** du philosophe **Etienne Balibar**, sur le thème, *Pour une phénoménologie de la cruauté*, dont les propos ont été recueillis par Pierre Sauvêtre et Cécile Lavergne, permet de préciser à la fois des notions centrales (violence, "violence extrême", cruauté, convertibilité, etc.) utilisées par Balibar dans son livre *Violence et Civilité*, Paris, Galilée, 2010 qui a fait l'objet d'un colloque à Istanbul en mai 2014.

Ce texte qui explique le rapport entre la démarche philosophique et les sciences sociales, permet de comprendre à la fois une oeuvre qui fait écho à celle de José Bleger et des questions épistémologiques et méthodologiques importantes.

Le livre permet finalement aussi de faire le lien entre les travaux du Programme Exil-philosophie-citoyenneté du CIPh, les activités en Suisse, à Lausanne et Genève

(2010-2011), au Chili (2012)⁹ et les activités à Istanbul (2014). Et une étape de synthèse à Lausanne, Genève (2015), tout en se déplaçant dans l'histoire récente et les continents (Argentine, Amérique du sud). Le souci est de ne pas opposer la politique intérieure et la politique internationale, notamment en matière de politique de la migration, du droit d'asile, d'intégration, des droits sociaux où la violence d'Etat est présente et de ne pas opposer le local et le global, mais de construire des liens dans le savoir et la solidarité en construisant de nouveaux lieux d'espace public.

*Genève, Lausanne, Trieste, Paris,
septembre 2014.*

⁹ Caloz-Tschopp Marie-Claire, Veloso Bermedo Teresa (dir.), *Penser les métamorphoses de la politique, de la violence, de la guerre, avec Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet, féministes matérialistes*, Paris, L'Harmattan 2013. Ce livre existe en espagnol (traduction inédite). Il est accessible sur le site des éditions L'Harmattan. Voir aussi, Carrillo Paz Edelmira, Hernandez Cid Ester, Veloso Bermedo Teresa, *Les murs du silence. Récit de trois femmes chiliennes. Violence, identité, mémoire*, Paris, L'Harmattan, 2013 (existe aussi en espagnol, commande site : exil-ciph.com).

PARTIE I

THÉORIE, CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE

Symbiose et ambiguïté (1967)

José Bleger (extraits)

La symbiose (extrait)

« ... la recherche sur la symbiose, thème que nous estimons d'une grande importance pour une meilleure compréhension des problèmes de la psychologie normale et de la psychopathologie, de la psychologie individuelle et de la psychologie de groupe, de la psychologie des institutions et de la psychologie des communautés. Telle est, en somme, l'ampleur des domaines et des problèmes que recouvrent les recherches sur la symbiose.

Il ne s'agit pas ici de baptiser d'un nom nouveau des phénomènes déjà connus, mais de les resituer autour d'un concept plus proche de la réalité : la symbiose nous place d'emblée, et dès le début du développement de la personnalité, dans l'interrelation humaine qui présente ici des caractères très particuliers ; son étude nous aide à comprendre d'autres phénomènes de la vie et de la pathologie de l'adulte et exige que nous révisions certaines hypothèses et certaines théories. (...)

L'étude de la symbiose nous a d'autre part conduit à un autre problème d'importance capitale : celui de *l'ambiguïté* dans la normalité, la pathologie de la vie quotidienne. L'hypothèse selon laquelle le noyau – ou

raison fondamentale – qui permet au lien ou à l'interdépendance symbiotique de se constituer ou de persister serait, dans son essence même, de nature ambiguë, nous a fourni le pont entre ces deux thèmes. Nous avons donc été inévitablement conduit à étudier l'ambiguïté (...).

L'un de ces points fondamentaux est la remise en question de l'assertion selon laquelle les premiers cadres de la vie de l'être humain se caractérisent par l'isolement ; ce serait à partir de cet isolement que le sujet entrerait graduellement en relation avec d'autres êtres humains. Cette assertion est la quintessence de l'individualisme portée au domaine scientifique car l'individu ne naît pas *être isolé* et ne peut donc structurer peu à peu sa vie sociale en perdant cet isolement au profit de l'assimilation de la culture. En remplacement de cette hypothèse, nous avons été amené à concevoir un état d'indifférenciation primitive, point de départ du développement humain. Ce qui signifie, entre autres, que nous n'avons plus à chercher comment l'enfant, tout au long de son développement, entre en relation avec le monde extérieur, mais comment un type de relation (indifférenciée) se modifie pour parvenir, dans le meilleur des cas, au développement de l'identité et du sens du réel. (...).

Cette indifférenciation primitive n'est pas non plus, dans l'absolu, un état d'indifférenciation mais bien une *structure* ou une organisation distincte qui comprend toujours le sujet et son milieu, entités non différenciées. C'est un résidu de noyaux de cette indifférenciation primitive qui, chez une personnalité « mûre », est responsable de la persistance de la symbiose. Ce résidu, nous lui avons donné le nom de *noyau agglutiné* et il se manifeste aussi bien dans le développement normal (adolescence, période de crise et de changement) que dans la pathologie (épilepsie, mélancolie, etc.). Si la totalité ou une grande partie de la personnalité se structure autour d'une des modalités de

cette indifférenciation primitive, nous nous trouvons alors devant le type de personnalité ambiguë ou devant des traits de caractère ambigus. Par ailleurs, soulignons que cette indifférenciation primitive et ses deux phénomènes les plus saillants (symbiose et ambiguïté) sont normaux non seulement en fonction de leur grandeur, mais aussi de leur *dynamique* ; ils peuvent donc signifier ou impliquer aussi des tableaux pathologiques ou des moments pathologiques dont certains sont même *nécessaires* à l'évolution normale de la personnalité ».

José Bleger, *Symbiose et ambiguïté*, Avant-propos, Paris, PUF, 1981, p. 7-9. L'avant-propos a été écrit à Buenos Aires en janvier 1967.

L'ambiguïté (extrait)

« Commençons par tenter de définir l'ambiguïté. Le dictionnaire de langue espagnole de la Real Académie (Madrid 1956) définit l'ambiguïté comme « ce qui peut se comprendre de différentes façons ou ce qui peut admettre différentes interprétations et par conséquent donne matière au doute, à l'incertitude ou à la confusion ». Les définitions données par d'autres dictionnaires par exemple de philosophie ont les mêmes caractéristiques : l'ambiguïté est définie du point de vue de l'observateur (nous pourrions dire du contre-transfert) et nous dirons alors qu'un sujet est ambigu (sa conduite, son caractère, sa personnalité) lorsqu'on peut le comprendre « de plusieurs manières » ou lorsque son comportement peut admettre « différentes interprétations et prête par conséquent au doute, à l'incertitude ou à la confusion ». Mais pour le sujet qui vit l'ambiguïté ou qui la manifeste, il n'y a ni doute, ni incertitude, ni confusion. *Il y a indifférenciation, ce qui revient à dire déficit de la discrimination et de l'identité ou déficit de la différenciation entre moi et non-moi. Il me semble*

que l'erreur la plus courante est d'attribuer directement la confusion de contre-transfert à la structure du phénomène qui la produit ».

Peut-être la définition sera-t-elle plus claire si nous rappelons que l'ambivalence comme la divalence sont des contradictions que le sujet ressent ou « expérimente » ; dans l'ambivalence, deux termes antinomiques et contradictoires convergent vers un seul objet à un moment, tandis que dans la divalence (division schizoïde) les termes contradictoires sont séparés et tenus séparés par les techniques névrotiques (hystérique, phobique, obsessionnelle et paranoïde). Dans l'ambiguïté, on n'est pas arrivé à extraire ou à discriminer des termes différents, antinomiques ou contradictoires ; termes, attitudes, *comportements différents* (non nécessairement antinomiques), *qui ne s'excluent pas les uns des autres* mais apparaissent ensemble ou alternativement, coexistent dans le monde extérieur et à l'intérieur du sujet sans que celui-ci *ressente de contradiction ou de conflit*.

Il est possible que notre structure ou notre organisation psychologique ne puisse tolérer que des contradictions bipolaires alors qu'en réalité de multiples termes contradictoires ou différents pourraient exister sans conflit (à d'autres niveaux d'organisation du moi) ; ainsi, des termes ou des comportements qui, dans l'ambiguïté, présentent à l'observateur des contradictions insolubles ne sont, chez le sujet ambigu, ni contradictoires, ni confus. Je tiens donc à souligner que l'ambiguïté n'est pas une confusion, mais le maintien ou la régression à un état de fusion primitive ou d'indifférenciation qui caractérise les premières ébauches de l'organisation psychologique (position glischrocaryque). En d'autres termes, le sujet ambigu n'est pas parvenu à former des contradictions pas plus *qu'il n'est parvenu à discriminer des termes différents* : ceux-ci sont pour lui équivalents, comparables ou coexistants. C'est

bien là la caractéristique fondamentale de l'ambiguïté, de la position glischro-caryque et de l'indifférenciation primitive (synchrétisme), de même que celle de l'ambiguïté due à la persistance ou à la régression à la position glischro-caryque ».

José Bleger, *Symbiose et ambiguïté*,
Paris, PUF, 1981, p. 206-207.
Voir aussi page 219 et suivantes.

Le groupe comme institution et le groupe dans les institutions¹

José Bleger

Mon propos est de contribuer, avec une certaine expérience, une certaine connaissance et une bonne dose de réflexion, à reconsidérer le concept grâce auquel nous pensons généralement ce qu'est un groupe et ce qu'est un groupe clans une institution. Par concept habituellement admis de groupe, je comprends cette définition qui le postule comme « un ensemble d'individus qui interagissent en partageant certaines normes dans la réalisation d'une tâche ».

Je me suis occupé de cette question en d'autres occasions, en prenant comme point de départ le problème de la symbiose et du syncrétisme : j'entends par là ces strates de la personnalité qui demeurent dans un état de non-discrimination et qui existent dans toute constitution, organisation et fonctionnement du groupe ; elles existent sur

¹ Traduit de l'espagnol, par R. Kaës. Le texte original est intitulé *El Grupo como institución y el grupo en las instituciones*. Il s'agit d'une conférence prononcée à la V^e journée sul-riograndenses de Psychiatrie dynamique de Porto Alegre, 1-2 mai 1970, et publiée dans *Temas de Psicología (Entrevista y grupos)*, 1971, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 89-104. Je remercie le Dr A. Eiguer pour sa contribution à cette traduction, et le Dr L. Bleger pour m'avoir permis de préciser certains concepts utilisés par son père.

la base d'une communication préverbale, infraclinique (*subclinica*) difficile à détecter et conceptuellement difficile à caractériser, en raison de la nécessité dans laquelle nous nous trouvons de formuler, avec un certain type de pensée et de catégorisation, des phénomènes très éloignés de la structure de ces derniers.

Mes propositions dans ce sens me conduisent à considérer dans tout groupe, un type de relation qui, paradoxalement, est une non-relation, c'est-à-dire une non-individuation ; ce type de relation s'impose comme matrice ou comme structure de base de tout groupe, et il persiste de manière variable durant toute sa vie. J'appellerai ce type de relation *sociabilité syncrétique*, pour le différencier de la sociabilité par interaction, notion à travers laquelle s'est structurée notre connaissance actuelle de la psychologie groupale.

L'existence ou l'identité d'une personne ou d'un groupe sont déterminées, dans l'ordre quotidien et manifeste, par la structure et l'intégration auxquelles parvient, dans chaque cas, le moi individuel et le moi groupal. Je considère le moi groupal comme le degré d'organisation, d'amplitude et d'intégration de l'ensemble des manifestations comprises dans ce que nous appelons verbalisation, motricité, action, jugement, raisonnement, pensée, etc. Mais cette individuation, cette personification² ou cette identité que possède ou auxquelles parvient

² Le concept de « personificación » chez J. Bleger est exposé dans une communication présentée en 1964 à l'Asociación Psicoanalítica Argentina, en collaboration avec L.S. de Bleger, D. Garcia Reinoso et G. Royer de Garcia de Reinoso *Psicopatía como déficit de la personificación*. Le concept est utilisé dans *Symbiose et Ambiguïté* (trad. fr. 1951) où la traductrice A. Morvan l'a rendu, selon le contexte, par formation de la personne, formation de la personnalité, ou personification. La « personificación » désigne selon Bleger l'évolution de la personnalité qui va de l'indifférenciation primitive à la discrimination accomplie du moi et de l'objet. Dans le présent texte, il s'agit plutôt de

un individu ou un groupe, se fonde nécessairement sur une certaine immobilisation des strates syncrétiques ou non discriminées de la personnalité ou du groupe. J'ai décrit dans d'autres articles comment s'installe entre ces deux strates de la personnalité (ou de l'identité) un fort clivage qui les empêche d'entrer en relation l'une avec l'autre. A travers une immobilisation des aspects syncrétiques peuvent s'effectuer l'organisation, la mobilisation, la dynamique et le travail thérapeutique sur les aspects plus intégrés de la personnalité et du groupe.

On pourrait soutenir que, même s'il en était vraiment ainsi, cela n'enlèverait rien à la valeur du travail thérapeutique et à la compréhension des dynamiques groupales auxquelles nous parvenons à partir des strates les plus intégrées de la personnalité ; j'en conviens, mais de toute façon je pense qu'il est nécessaire d'approfondir la connaissance de la partie clivée de la personnalité ou du groupe, car c'est en effet à travers sa mobilisation que nous pouvons effectuer un travail thérapeutique plus approfondi, quoique beaucoup plus délicat et difficile. Les crises les plus profondes que traverse un groupe sont dues à la rupture de ce clivage et à l'apparition consécutive des niveaux syncrétiques. L'identité - paradoxalement - n'est pas donnée seulement par le moi, mais aussi par le moi syncrétique.

Je voudrais maintenant aborder ce problème en essayant de le dégager et de le rendre plus évident à travers l'examen des aspects institutionnalisés du groupe, c'est-à-dire des modèles, normes et structures qui se sont organisés ou qui se trouvent déjà organisés d'une certaine manière. Pour atteindre cet objectif, il m'est nécessaire d'écarter, pour des raisons méthodologiques et didactiques, les groupes dans lesquels le clivage a déjà disparu

la formation de la personnalité que de la représentation d'un objet ou d'un trait sous la forme d'une personne (N.d.T.).

ou ceux dans lesquels le clivage n'existe pas, comme cela arrive, par exemple, dans certains groupes de psychotiques ou de personnalités psychopathes. Cette première délimitation une fois faite, je voudrais d'abord considérer les aspects institutionnels des groupes thérapeutiques qui fonctionnent hors de l'institution, et ensuite les groupes thérapeutiques qui fonctionnent en institution. Bien que cette distinction paraisse utile pour des raisons qui tiennent aux nécessités de l'exposé ou de la recherche, je voudrais faire observer, dans un autre ordre des choses, que le plus souvent je ne m'occuperai pas seulement des groupes thérapeutiques tels que nous en avons l'expérience en psychiatrie, mais aussi d'autres types de groupes, les uns et les autres constituant le champ de notre compétence en psychiatrie dynamique.

Un groupe est un ensemble de personnes qui entrent en relation entre elles, mais en outre et fondamentalement un groupe est une sociabilité établie sur un arrière-fond d'indifférenciation ou de syncrétisme, dans lequel les individus n'ont pas d'existence comme tels et entre lesquels opère une transitivité permanente. Le groupe thérapeutique se caractérise aussi par ces mêmes qualités. Ajoutons le fait que l'un des membres du groupe (le thérapeute) intervient avec un rôle spécialisé et prédéterminé, mais que ce rôle (cette fonction) s'accomplit sur une base dans laquelle le thérapeute est inclus dans le même arrière-fond de syncrétisme que le groupe.

Apparemment, la logique du sens commun nous montre avec évidence qu'un ensemble de personnes peut être convoqué à une heure déterminée et en un lieu défini par un thérapeute, et que le groupe commence à fonctionner quand ces personnes distinctes, jusqu'alors séparées, sont à une distance suffisante et sont relativement isolées des autres contextes pour pouvoir interagir.

Je pourrais rappeler à ce propos la conception de Sartre³ qui soutient que, jusqu'au moment où s'établit l'interaction, le groupe n'est en fait qu'une « sérialité », dans le sens où chaque individu est équivalent à un autre et que tous constituent un nombre de personnes tout à fait comparables et sans différence entre elles. Apparemment, la conception sartrienne nie la thèse que je suis en train de soutenir dans cet exposé, mais un examen plus approfondi peut aboutir à la conclusion à laquelle je suis parvenu : que cette sérialité est justement l'arrière-fond de solidarité, de non-discrimination ou de syncrétisme qui constitue le lien le plus puissant entre les membres du groupe. Sans cet arrière-fond, l'interaction ne serait pas possible.

Dans cette description, ainsi que dans d'autres qui vont suivre, je voudrais que l'on prenne en considération les limites du langage et de l'organisation de notre pensée conceptuelle pour saisir des niveaux très différents de sociabilité ; de cette sociabilité très particulière qui se caractérise par une non-relation et par une indifférenciation, dans laquelle chaque individu ne se différencie pas d'un autre ou ne se trouve pas discriminé parmi d'autres, et dans laquelle il n'y a pas de discrimination établie entre moi et non-moi, ni entre corps et espace, ni entre moi et autrui.

Une limite à laquelle je veux me référer, parce qu'elle influence beaucoup les possibilités de nous entendre, concerne les différences entre le point de vue naturaliste et le point de vue phénoménologique. Par point de vue naturaliste, nous entendons la description par un observateur d'un phénomène « depuis le dehors », c'est-à-dire un phénomène de la nature qui existe indépendamment du sujet observateur ; et, en ce sens, la définition du groupe comme « ensemble d'individus qui interagissent avec des rôles, des statuts, etc. » est typiquement une description naturaliste.

³ J.P. Sartre, 1960. *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard (N.d.T.).

Par description ou observation phénoménologique, nous devons comprendre celle qui se réalise depuis l'intérieur des phénomènes, tels qu'ils sont perçus, expérimentés, et vécus ou organisés par ceux qui sont partie intégrante du phénomène ou d'un événement donné. Dans ce sens, je me vois fréquemment contraint, par limitation sémantique et conceptuelle, de décrire des phénomènes d'un point de vue phénoménologique avec un langage qui correspond au point de vue naturaliste. J'incline à cela lorsque, par exemple, je dis que, à un certain niveau, un groupe se caractérise par une non-relation ou par un phénomène de non-discrimination entre les individus et entre le moi et les objets.

Cette dernière définition, qui tente de rendre compte du point de vue phénoménologique, ne peut se soutenir qu'en niant la description du point de vue naturaliste. A cet égard, je pense, par exemple, que beaucoup de phénomènes que nous décrivons comme des identifications projectives et introjectives correspondent à une description naturaliste de ce qui, du point de vue phénoménologique, correspond au syncrétisme.

Il serait hors de propos, et il nous faudrait beaucoup de temps si je m'occupais des relations entre les observations réalisées d'un point de vue phénoménologique et celles faites d'un point de vue naturaliste. En outre, ces relations se situent encore dans un terrain très controversé et il n'y a pas d'accord sur ce qu'elles sont. C'est ainsi qu'il y a ceux qui voient dans ces deux points de vue des positions qui s'excluent, alors que d'autres les tiennent pour des positions complémentaires, et que d'autres (parmi lesquels je me situe) y voient des descriptions limitées en attente d'un point de vue unitaire qui les maintienne et les dépasse toutes les deux (*Aufhebung*⁴). Je vais faire brièvement allusion aux implications de ce point de vue. Un petit

⁴ En allemand dans le texte (N.d.T.).

exemple pourra nous servir à l'illustrer ; il ne démontrera ni n'englobera la totalité de ce problème. Il s'agit seulement d'un exemple :

Dans une pièce se trouve une mère qui lit, qui regarde l'écran de télévision ou qui est en train de coudre. Dans la même pièce se trouve son fils, concentré et isolé dans son jeu. Si nous nous référons au niveau de l'interaction, nous n'allons pas trouver de communication entre ces deux personnes : elles ne se parlent pas, ne se regardent pas, chacun agit indépendamment, de façon isolée, et nous pouvons dire qu'il n'y a pas d'interaction ou qu'elles ne sont pas en communication. Cela est vrai si nous considérons seulement le niveau de l'interaction.

Poursuivons avec cet exemple : la mère, à un moment donné, laisse ce qu'elle est en train de faire et sort de la pièce ; l'enfant cesse immédiatement son jeu et sort en courant pour être près d'elle. Nous pouvons alors comprendre que lorsque la mère et le fils étaient chacun occupés à une tâche différente, sans se parler ni communiquer au niveau de l'interaction, il y avait cependant entre eux un lien profond, préverbal, qui n'avait même pas besoin de mots et qui, au contraire, aurait été perturbé par les mots. En d'autres termes, alors que l'interaction ne se produit pas et qu'ils ne se parlent ni ne se regardent, la sociabilité syncrétique est présente : chacun d'entre eux, que d'un point de vue naturaliste nous avons cru être une personne isolée, se trouve dans un état de fusion ou de non-discrimination. Ce groupe peut servir d'exemple de ce que le silence signifie bien souvent dans le groupe thérapeutique, de ce que le modèle de la communication verbale aboutit parfois à distordre ou à occulter la compréhension de ce phénomène.

Pour éviter tout malentendu, je dois dire que j'admets qu'une mère et un enfant qui se comportent seulement, exclusivement et toujours de cette façon provoquent une

série de perturbations dans le développement de la personnalité et de leur relation, mais je pense également que si ce niveau de sociabilité syncrétique manque, il se produit aussi une perturbation très sérieuse dans le groupe et dans le développement de la personnalité de chacun. L'absence d'un cadre pour cette sociabilité syncrétique, je la trouve par exemple dans les personnalités psychopathiques, factives⁵, ambiguës, *as if* selon H. Deutsch.

Reprenons notre exemple : l'enfant isolé qui joue peut justement être isolé et réussir à jouer (avec tout ce que le jeu signifie du point de vue psychologique) *tant qu'il a l'assurance de maintenir clivée, dans un dépositaire fidèle, la sociabilité syncrétique (symbiose)*.

Un des exemples que donne Sartre comme typique de la sérialité est celui d'une file d'attente de personnes qui attendent un autobus. Il suppose que la caractéristique fondamentale de la sérialité consiste dans le fait que chacun des membres de cette file d'attente est un individu totalement isolé, interchangeable, comme un numéro, l'un valant l'autre. Pour moi, même dans l'exemple d'une « queue » constituée dans l'attente d'un autobus, la sociabilité syncrétique est présente, elle est déposée dans les règles et dans les normes qui régissent tous les individus. Et chacun des membres de la file d'attente compte sur cette sécurité, de telle sorte qu'ils n'arrivent même pas à être conscients de celle-ci et que même Sartre l'a négligée. Nous pouvons nous comporter comme des individus en interaction dans la mesure où nous *participons* à une convention de règles et de normes qui sont muettes, mais qui sont présentes et grâce auxquelles nous pouvons alors développer d'autres règles de comportement. Pour entrer en

⁵ Cf. in J. Bleger, 1967. *Symbiose et Ambiguïté* (éd. fr. 1981). p. 241 « Moi factive » et personnalité psychopathique. La personnalité factive est une polarisation, une cristallisation du caractère factice du Moi syncrétique (N.d.T.).

interaction, il doit y avoir un arrière-fond commun de sociabilité. L'interaction est la figure d'une *Gestalt* sur le fond de la sociabilité syncrétique. On peut dire que celle-ci est le code de celle-là.

Lorsqu'un ensemble de personnes ont été convoquées, en tant que personnes, pour un groupe thérapeutique et se rencontrent pour la première fois dans le cabinet du thérapeute ou dans un lieu inconnu de tous jusqu'à ce moment, tout thérapeute observe immédiatement des phénomènes que nous cataloguons comme des réactions paranoïdes ; je crois qu'on s'accordera à considérer que ces réactions paranoïdes se produisent régulièrement au début de tout groupe, et que l'on peut leur attribuer la signification de peur devant une expérience nouvelle, peur de l'inconnu ou peur dont l'objet peut être formulé autrement, mais qui toutes peuvent être réduites à l'expérience que je viens d'énoncer.

Je ne mets pas en question l'existence de la réaction paranoïde. Ce que je mets en question, c'est qu'à travers cette formulation nous entendions réellement ce qui est le plus important dans ce qui est en train de se passer à ce moment. Lorsque nous disons, dans ce cas, que le groupe réagit par la peur à une expérience nouvelle, à ce qui est indéterminé ou à ce qui est inconnu, nous énonçons une vérité beaucoup plus large que celle que nous reconnaissons nous-mêmes et, par conséquent, le groupe non plus ne peut reconnaître que les aspects superficiels de cette affirmation. Ce n'est pas seulement la nouveauté qui provoque la peur, mais aussi *l'inconnu qu'il y a à l'intérieur de ce qui est connu* (rappelons que ceci est l'essence de l'inquiétante familiarité⁶ : *Unheimlich*).

Lorsque nous signalons les anxiétés paranoïdes, la peur de l'inconnu ou de la situation nouvelle, nous sommes en

⁶ Traduction proposée pour *Unheimlich*, en allemand dans le texte (N.d.T.).

réalité en train de dire ou de signaler (même sans le comprendre tout à fait) que la peur se produit devant l'inconnu que chaque personne porte en elle sous forme de non-personne et de non-identité (ou de Moi syncrétique). Autrement dit, et pour tenter d'être plus clair, si cela est possible, ce que nous sommes en train de dire quand nous parlons des anxiétés paranoïdes, c'est la peur de ne pas pouvoir continuer à réagir avec les règles établies que l'on doit assimiler en tant que personne ; c'est la peur de la rencontre avec une sociabilité qui nous anéantit en tant que personne et nous transforme en un seul milieu homogène, syncrétique, dans lequel chacun ne pourra émerger en tant que figure (comme personne) de l'arrière-fond, mais, au contraire, reste submergé dans cet arrière-fond, ce qui implique une dissolution de l'identité structurée par les niveaux les plus intégrés du moi, du *self* ou de la personnalité. La peur est éprouvée devant cette organisation et non seulement devant la désorganisation ; de l'extérieur et d'un point de vue naturaliste, nous pourrions continuer à reconnaître les individus ou les personnes, mais d'un point de vue phénoménologique cela signifie la perte de l'identité (d'une identité) et cela signifie l'immersion dans une identité groupale qui, au-delà et en deçà de l'identité conventionnelle que nous reconnaissons comme telle, est constituée par les niveaux les plus intégrés de la personnalité. En d'autres termes, nous mettons en évidence la peur du groupe devant une régression à des niveaux de sociabilité syncrétique ; celle-ci n'est pas constituée par une interrelation ou par une interaction, mais elle exige une dissolution des individualités et la récupération des niveaux de la sociabilité incontinent, selon la dénomination de Wallon⁷, niveaux qui n'apparaissent pas dans ces moments,

⁷ L'oeuvre de H. Wallon a influencé la pensée de J. Bleger, qui lui doit le concept de sociabilité syncrétique. Chez Wallon, la notion de syncrétisme désigne un état global et indifférencié des phénomènes

mais qui ont été présents pour ses membres des avant qu'ils ne viennent au groupe et depuis le premier moment de la rencontre dans le groupe.

Je voudrais insister à vous faire observer que je suis en train de parler en ce moment de groupes thérapeutiques formés par des personnes névrosées, c'est-à-dire par des personnes qui conservent ou ont atteint un bon niveau d'intégration de la personnalité, malgré les difficultés ou la symptomatologie névrotiques qu'ils présentent. Cette observation reste pertinente et doit être répétée en ce moment, étant donné que certains groupes, formés par des personnes qui ne sont pas parvenues à un certain degré d'individuation ou d'identité individuelle, cherchent d'emblée à établir une situation symbiotique de dépendance et d'identité groupale ; cette dernière est tout ce qu'ils peuvent réaliser.

L'identité groupale comporte deux niveaux dans tous les groupes : le premier est celui de l'identité donnée par un travail effectué en commun et qui parvient à instaurer des règles d'interaction et de comportement que le groupe va institutionnaliser ; cette identité est établie par la tendance à l'intégration et à l'interaction des individus ou des personnes. Mais il existe une autre identité dans tous les groupes, et parfois c'est la seule qui existe (ou la seule que l'on peut atteindre dans un groupe) ; il s'agit d'une identité très particulière que nous pouvons appeler identité groupale syncrétique et qui s'appuie non sur une intégration, une interaction et des règles de niveau évolué, mais sur

psychiques et s'applique à l'affectivité, à la sociabilité, à la pensée et à la conduite. La sociabilité syncrétique caractérise la première année du développement : pour l'enfant, « l'échange » s'effectue entre des sujets non différenciés et il se modifie sous l'effet de la jalousie et de la sympathie. La sociabilité est dite incontinentale lorsque la peur du sixième mois vis-à-vis des étrangers a disparu et que « l'enfant entre en relation avec le premier venu » (H. Wallon, 1949. *Les origines du caractère chez l'enfant*. Paris, P.U.F.) (N.d.T.).

une socialisation dans laquelle ces limites n'existent pas ; chacun de ceux que nous voyons d'un point de vue du naturaliste comme des sujets ou des individus ou des personnes n'ont pas d'identité en tant que telle, mais leur identité réside dans leur appartenance au groupe⁸.

Nous pouvons établir ici une comparaison, une équivalence ou une formule en disant que plus grand est le degré d'appartenance à un groupe, plus grande sera l'identité groupale syncrétique (en opposition à l'identité par intégration). Plus grande sera l'identité par intégration, plus petite sera l'appartenance syncrétique au groupe.

Je voudrais aussi me référer sommairement, sans développer davantage, au fait que l'appartenance est paradoxalement toujours une dépendance au niveau de sociabilité syncrétique. Il y a des groupes thérapeutiques qui cherchent de tels phénomènes, et d'autres qui réagissent avec panique ou en se désintégrant devant ces mêmes phénomènes.

Pour introduire une plus grande clarté dans l'exposé, je voudrais signaler brièvement trois types de groupes, ou plutôt trois types d'individus qui peuvent être membres de groupes distincts ou d'un même groupe. Un de ces groupes est formé par des individus dépendants ou symbiotiques qui vont utiliser immédiatement les groupes comme un groupe de dépendance ou d'appartenance ; ils essayeront d'établir leur identité à travers l'identité groupale comme leur identité la plus complète qu'ils aient atteinte au cours de leur développement. Il s'agit d'individus chez lesquels l'organisation symbiotique a persisté plus que nécessaire, ou chez qui une telle organisation n'a jamais été assez normale pour pouvoir se résoudre et ouvrir la voie à des phénomènes

⁸ Cf., pour le développement de ce point de vue, J. Bleger, 1966, *Psychoanalyse du cadre psychanalytique*, in R. Kaës, A. Missenard, et coll. : *Crise, rupture et dépassement*. Paris, Dunod (1979). (N.d.T.).

d'individuation et de personnification. Ces individus vont essayer de transformer de façon manifeste le groupe en une organisation stable : l'interaction sera superficielle, elle aura tendance à empêcher le processus groupal.

Un deuxième type d'individus est formé par ceux auxquels je me suis référé de façon plus détaillée jusqu'ici, et que nous avons appelés névrotiques ou normaux. En ceux-ci nous reconnaissons la névrose comme une partie seulement de la personnalité, cependant qu'ils ont atteint dans une bonne proportion une certaine individuation et une certaine personnification : c'est ce que nous appelons communément les aspects mûrs ou réalistes de la personnalité. Ces individus auront tendance à évoluer dans la sociabilité d'interaction et peuvent se présenter comme des groupes très actifs, « très mobiles », mais seulement sur un plan et en consolidant le clivage. Il peut se passer beaucoup de choses pour que rien ne se passe.

Un troisième type est constitué par les individus qui n'ont jamais eu une relation symbiotique et qui ne vont pas non plus l'établir dans le groupe, si ce n'est après un long et difficile processus thérapeutique : parmi ces individus nous trouvons les personnalités psychopathiques, perverses, les *as if personalities* décrites par H. Deutsch et toutes les personnalités ambiguës (dans lesquelles j'inclus les types *as if*). Chez ces personnalités le groupe semble jouer un rôle très secondaire et peu important. Mais il n'en est pas ainsi. Il s'agit de personnes qui ont une tendance à former un groupe de sociabilité syncrétique, non manifeste (plus préverbale). Comme je l'ai déjà dit et sauf indication contraire, je ferai seulement référence au deuxième type de personnes ou de groupes.

J'ai développé jusqu'ici les caractéristiques fondamentales du groupe. En fait, tout cela vise à ce que nous puissions nous entendre sur le rôle du groupe comme institution et sur le rôle du groupe dans l'institution. Le

concept d'institution a été utilisé avec des significations très diverses. Je vais recourir à deux acceptions parmi toutes celles qui sont possibles et je voudrais les éclaircir : j'utiliserai le mot institution lorsque je me référerai à l'ensemble des normes, des règles et des activités regroupées autour des valeurs et des fonctions sociales. Bien que l'institution puisse aussi se définir comme une organisation, dans le sens d'une disposition hiérarchique des fonctions qui s'effectuent généralement à l'intérieur d'un édifice, d'une aire ou d'un espace délimité, j'utiliserai pour cette deuxième acception exclusivement le mot organisation.

Le groupe est toujours une institution très complexe ; mieux encore, il est toujours un ensemble d'institutions, mais en même temps il a tendance à s'établir comme une organisation avec des règles fixes et propres. L'important est le fait que plus le groupe tend à s'établir comme organisation, plus il vise à exister par soi-même en marginalisant le but proprement thérapeutique du groupe, ou en le subordonnant à cet objectif. L'organisation de l'interaction parvient à un degré tel qu'elle peut devenir anti-thérapeutique. Et cela se produit pour deux raisons primordiales et à deux niveaux : le niveau d'interaction s'organise d'une façon fixe et stable, mais à leur tour la fixité et la stéréotypie de l'organisation se basent aussi et fondamentalement sur l'établissement du contrôle sur le clivage entre ces deux niveaux, de telle façon que la sociabilité syncrétique en devient immobile.

Ce phénomène correspond à ce que je considère comme une loi générale des organisations, à savoir que dans toute organisation les objectifs explicites pour lesquels elles ont été créées risquent toujours de passer au deuxième plan, en mettant au premier la perpétuation de l'organisation en tant que telle. Et cela arrive non seulement pour protéger la stéréotypie des niveaux d'interaction, mais fondamenta-

lement pour sauvegarder et assurer le clivage, le dépôt et l'immobilisation de la sociabilité syncrétique (ou de la partie psychotique du groupe).

Dans cet ordre de choses, j'ai déjà signalé qu'un groupe qui a cessé d'être un processus pour s'établir comme organisation s'est transformé d'un groupe thérapeutique en un groupe anti-thérapeutique⁹. En d'autres termes, je pourrais dire que le groupe s'est bureaucratisé : j'entends par bureaucratie l'organisation dans laquelle les moyens se transforment en fins, et où on laisse de côté le fait d'avoir eu recours à des moyens pour atteindre des objectifs ou des fins déterminés.

La tendance à l'organisation et à la bureaucratisation (ou dans d'autres termes la tendance anti-processus) n'est pas due uniquement à une préservation des interactions ou à une compulsion à leur répétition, mais aussi comme je l'ai déjà signalé, essentiellement pour consolider les clivages et par là recouvrir ou bloquer les niveaux symbiotiques ou syncrétiques.

Il n'est pas nécessaire d'aboutir à la bureaucratisation extrême ; un groupe peut « travailler bien » et être en train de rompre des stéréotypes : cela peut arriver réellement, mais seulement au niveau de l'interaction. Si ce phénomène persiste, il faut que le groupe change de façon permanente pour qu'il devienne un groupe doté d'une grande mobilité, mais il s'agit en réalité d'un changement pour ne pas changer : au fond « il ne se passe rien ».

Il y a dans tout cela encore un aspect d'une importance considérable que je ne veux pas laisser de côté ; je pourrais commencer par dire que toute organisation a tendance à maintenir la même structure que le problème qu'elle essaie d'affronter et pour lequel elle a été créée. Ainsi, un hôpital finit par avoir, en tant qu'organisation, les mêmes

⁹ J'ai étendu aussi la compréhension de ce phénomène à ce que l'on appelle la réaction thérapeutique négative.

caractéristiques que les malades eux-mêmes (isolement, déprivation sensorielle, déficit des communications, etc.).

Nos organisations psychiatriques, nos thérapies, nos théories et nos techniques ont aussi la même structure que le phénomène que nous essayons d'affronter. Elles sont devenues et elles ne sont pas autre chose que des organisations ; elles accomplissent pour cette raison la même fonction de maintien et de contrôle du clivage : une tendance à la bureaucratisation.

La fonction iatrogénique et de confirmation des maladies que remplissent nos hôpitaux psychiatriques n'a pas à être commentée ici, puisqu'elle est connue de tous et qu'elle constitue un aspect sur lequel on insiste beaucoup actuellement ; mais nous oublions d'autres aspects aussi importants, qui ont le même effet bureaucratique iatrogénique et la même fonction latente : celle de maintenir le clivage qui contrôle la sociabilité syncrétique.

La société tend à installer un clivage entre ce que l'on considère comme sain et comme malade, comme normal et comme anormal. Ainsi s'établit un clivage très profond entre elle (la société « saine ») et tous ceux qui, comme les fous, les délinquants et les prostituées finissent par produire des déviations et des maladies qui, on le suppose, n'ont rien à voir avec la structure sociale. La société s'auto-défend, non pas des fous, des délinquants et des prostituées, mais de sa propre folie, de sa propre délinquance, de sa propre prostitution ; de cette façon, elle les place hors d'elle-même, les méconnaît et les traite comme si elles lui étaient étrangères et ne lui appartenaient pas en propre. Cela se produit à travers un profond clivage. Cette ségrégation et ce clivage se transmettent par nos instruments et par nos connaissances. Ainsi, respecter le clivage d'un groupe thérapeutique et ne pas examiner les niveaux de sociabilité syncrétique signifie admettre cette ségrégation sanctionnée par la société ; c'est aussi bien admettre

les critères normatifs que les mécanismes par lesquels certains sujets deviennent malades et font l'objet d'une ségrégation ; c'est aussi admettre le critère adaptatif de santé et maladie, et sa ségrégation comme « guérison ».

Il n'est pas possible ici, de développer les vicissitudes de chacun des phénomènes que je viens de repérer à l'intérieur de la dynamique groupale ; mais il ne serait pas difficile pour le lecteur d'en tirer les conséquences et de les analyser dans son propre travail avec des groupes. Pour ce qui nous¹⁰ concerne plus directement, j'ajouterai seulement que le *staff* technique ou l'équipe administrative d'un hôpital ont aussi tendance à se structurer comme des organisations ; les résistances au changement ne proviennent pas nécessairement, toujours ou seulement, des patients ou de leurs familles, mais beaucoup plus fréquemment de nous-mêmes, dans la mesure où nous sommes partie intégrante des organisations et où les organisations font partie de notre personnalité. Ce qui arrive en outre, c'est que dans des organisations, les conflits suscités dans les niveaux supérieurs apparaissent ou se révèlent dans les niveaux inférieurs : il arrive alors que les conflits du *staff* technique ne peuvent se manifester en son sein, mais plutôt dans les patients ou dans le personnel subalterne ; de la même façon que très fréquemment les tensions et les conflits entre les parents n'apparaissent pas à leur propre niveau mais dans les symptômes des enfants. Et l'on pourrait continuer à donner des exemples dans toutes les organisations civiles, gouvernementales, militaires, religieuses, etc.

Dans le paragraphe précédent, j'ai signalé que les organisations constituent une partie de notre personnalité et je voudrais revenir sur cette affirmation très sommairement,

¹⁰ Rappelons que J. Bleger s'adresse à des psychiatres réunis en congrès (N.d.T.).

car il me semble qu'elle a une importance vitale pour ce que je suis en train de développer.

Dans nos théories et dans nos catégories conceptuelles, nous opposons individu à groupe et organisation à groupe, dans la mesure où nous supposons que les individus existent isolément et qu'ils se réunissent pour former des groupes et des organisations. Tout cela n'est pas correct et n'est qu'un héritage de conceptions associationnistes et mécanicistes. L'être humain avant d'être une personne est toujours un groupe, pas dans le sens où il appartient à un groupe mais dans celui où sa personnalité est un groupe. A ce propos, je renvoie les personnes intéressées à l'ouvrage de Whyte, *L'homme organisation*¹¹.

On peut ainsi comprendre que la dissolution ou une tentative de changement d'une organisation peut produire directement une désagrégation de la personnalité ; non par projection, mais en raison directe de ce que le groupe et l'organisation sont la personnalité de leurs membres. De cette manière s'explique la grande fréquence des maladies organiques graves chez les nouveaux retraités, et nous pouvons mieux comprendre comment l'ostracisme de la Grèce antique était plus destructeur pour la personnalité que la prison et l'exécution.

Il y a alors une espèce de transvasement dans les problèmes que je suis en train d'étudier, puisque j'ai insisté précédemment sur le fait que tout groupe tend à être une organisation, et que maintenant, - alors que je m'occupe d'organisations - j'affirme que celles-ci constituent des parties de la personnalité des individus, et parfois *toute* leur personnalité.

E. Jaques a affirmé que les institutions servent de défense contre les angoisses psychotiques. Cette affirmation

¹¹ Il s'agit de l'ouvrage de W.H. Whyte Jr, *The organization man*. New York, Simon and Schuster, 1956, Trad. fr. Paris, Plon 1959 (N.d.T.).

est limitée, et il est plus juste de dire que les institutions et les organisations sont des dépositaires de la sociabilité syncrétique ou de la partie psychotique, et que ceci explique bien la tendance à la bureaucratie et à la résistance au changement.

Lorsque nous parlons d'organisation et du travail des psychiatres, des psychologues et des psychothérapeutes dans les organisations, nous sous-entendons généralement que nous nous référons à la thérapie de groupe dans les organisations psychiatriques ou hospitalières. Nous n'avons pas encore pris clairement conscience, au moins en psychologie et en psychothérapie de groupe, de la nécessité de la quatrième révolution psychiatrique et des problèmes qu'elle pose ; celle-ci peut être définie comme l'orientation vers la prévention primaire et vers une concentration des efforts dans la gestion des moyens. Car si nous possédons des connaissances et des techniques groupales assez développées, il n'est pas moins certain que nous manquons d'une stratégie pour utiliser ces techniques et ces connaissances quand nous avons à travailler en psychologie institutionnelle (dans les organisations) dans des institutions qui ne sont pas psychiatriques ou hospitalières. Et même dans ces dernières, il est possible que la meilleure gestion de nos moyens ne soit pas d'organiser des groupes thérapeutiques, mais de diriger nos efforts et nos connaissances vers l'organisation elle-même.

Lorsque nous travaillons dans des organisations en psychologie institutionnelle, la dynamique groupale *est une technique* pour faire face à des problèmes organisationnels ; mais pour utiliser ces techniques nous devons compter sur une stratégie générale de notre intervention ainsi que sur un « diagnostic » de la situation de l'organisation.

Dans les organisations, un des problèmes de base n'est pas seulement la dynamique intra-groupale mais la dyna-

mique inter-groupe, et notre objectif peut ne pas être le groupe, mais l'organigramme.

Dans une organisation, le fait d'avoir recours aux techniques groupales et le choix du type de technique groupale que nous allons utiliser sont déterminés non seulement par un effort pour reformer notre *furor curandis*, mais aussi par un diagnostic qui permette d'évaluer le degré de bureaucratisation ou le degré de fissure qui fait que le clivage entre les niveaux d'intégration et les niveaux de sociabilité syncrétique ne peut être maintenu ; ce diagnostic renseigne aussi sur l'existence des structures du groupe primaire, sur celles du groupe secondaire et sur leurs corrélations, etc.

Nos objectifs de travail avec la dynamique groupale dans les organisations concernent très fréquemment l'analyse des implications psychologiques des tâches réalisées et l'analyse de la façon dont les objectifs sont ou ne sont pas atteints : nous ajoutons la dimension humaine ou psychologique au travail effectué et à la façon dont il est réalisé.

Je ne connais pas d'erreur plus grossière que de transférer, avec les techniques groupales, l'hôpital psychiatrique à l'hôpital général et ces deux-là aux organisations (industries, écoles, etc.).

En résumé, j'ai défini les groupes par deux niveaux de sociabilité : le premier est celui qu'on appelle sociabilité par interaction et l'autre sociabilité syncrétique. J'ai signalé que le groupe a tendance à se bureaucratiser comme organisation et à devenir anti-thérapeutique, non seulement pour maintenir la répétition des normes au niveau de l'interaction, mais fondamentalement par nécessité de maintenir le clivage (ou la séparation) entre ces deux niveaux.

De là, j'en suis venu à formuler comment les organisations disposent de cette même fonction de clivage et comment nos connaissances et nos techniques groupales

doivent être précédées, si nous voulons travailler avec la dynamique groupale dans les organisations, par une étude diagnostique de celles-ci, et par une stratégie à l'intérieur de laquelle les techniques groupales ne constituent qu'un instrument.

J'ai signalé, sans le développer en profondeur, certaines lois des organisations, ainsi que certaines perspectives vers lesquelles doit tendre notre fonction dans le domaine de la psychiatrie préventive et de la prévention primaire. Plus qu'un développement exhaustif, cet exposé a comme fonction de provoquer, d'inciter ou de stimuler aussi bien un changement dans nos stéréotypes théoriques et techniques, qu'un changement dans la gestion de nos moyens.

L'ambiguïté comme défense dans les traumatismes extrêmes¹

*Silvia Amati Sas
(Trieste, Italie)*

Résumé. Dans ce travail, il est question de préciser, d'un point de vue psychanalytique, les formes psychiques qui peuvent amener les sujets à un consentement tacite à n'importe quel contexte ou réalité – même la plus injuste et la plus illégitime – en lui accordant une qualité d'évidence, de familiarité, de banalité, ce qui constitue le conformisme social. Le conformisme est en effet le but des méthodes (torture, terreur) qui instituent la violence comme mode de gouvernement et sont utilisées pour éviter toute forme de critique civique. Pour aborder cette problématique, nous avons besoin d'un modèle psychanalytique comme celui de Jose Bleger qui considère la

¹ La version de ce texte a été publiée, respectivement en français et en anglais, sous les titres suivants : Amati Sas, S. (2010). *Ambiguity as a defence in extreme trauma*. En: "Bearing Witness". Psychoanalytic Work with People Traumatized by Torture and Extreme State Violence. Ed. A. Gautier et A. Sabattini Scalmati. Karnak Books 3-12 ; Amati Sas, S. (2011). *L'ambiguïté comme défense dans les situations extrêmes*. En: "Guerres mondiales, totalitarismes, génocides. La psychanalyse face aux situations extrêmes". (Éditeur: H. Vermorel). Éditions EDK. Paris. Je remercie les éditeurs qui ont permis la publication de ce texte dans le cadre de ce livre.

dynamique entre la subjectivité, les contextes et macro-contextes sociaux.

Mots clefs. Ambiguïté, position ambiguë, « adaptation à n'importe quoi », « objet à sauver », imposition, indignation, espaces de la subjectivité.

Lorsque nous parlons en tant que psychanalystes du traumatisme provoqué par la torture, nous devons considérer que certaines données théoriques ou techniques de notre cadre analytique habituel, auront peut-être à être modifiés lors d'un travail effectif avec ces patients.

Nous devons garder à l'esprit que la torture est un outil organisé par un pouvoir sociopolitique dont le but principal est de provoquer le conformisme social par des méthodes de terreur et violence traumatique. Nous courons trop facilement le risque de décrire la torture avec des concepts apparemment évidents (comme, par exemple, le sadomasochisme) sans la situer dans un contexte institutionnel d'obéissance à des ordres et d'autorisation d'actes de cruauté, donnés à ses agents par les organisations au pouvoir.

Puisque nous savons que les réalités sociales modifient la subjectivité, il n'y a pas lieu dans ces cas de chercher nécessairement dans le passé inconscient du patient les facteurs qui ont déterminé la situation traumatique actuelle. Parfois nous pouvons même considérer certains traumas extrêmes comme étant « primaires ».

Dans ces cas, surtout au début du traitement, notre habitude d'interpréter dans le transfert doit être très prudente. Des interprétations de transfert trop précoces peuvent entraîner des confusions et être hors de propos, avant que le patient n'ait retrouvé sa capacité de s'orienter dans les différents temps et espaces de sa vie et qu'il ait récupéré sa capacité d'intégration altérée par l'événement traumatique. Il s'agit d'éviter la confusion entre ses objets

primaires privilégiés et les personnages de la situation de torture, et entre ceux-ci et le thérapeute dans le transfert (Amati Sas, 1989).

Avec ces patients qui ont enduré la violence sociale, nous partageons un défi commun : éviter l'adaptation inconsciente, la connivence et la complicité involontaires avec le système violent, qui peut mener à percevoir comme familières et allant de soi des circonstances abusives organisées.

Il s'agit de mettre en question la défense inconsciente par l'ambiguïté, une position défensive d'élasticité, malléabilité perméabilité qui permet d'éviter les conflits internes et externes et qui, à l'extrême, peut même faire apparaître ce qui est pervers comme « allant de soi ».

C'est pour cela qu'il est particulièrement important que l'on puisse percevoir notre opposition à l'adaptabilité et au conformisme imposés en donnant une valeur à des signaux affectifs, à la honte, au « desaliento » (désespérance ou découragement), au sentiment d'étrangeté, à l'indignation, etc.

J'utilise le mot « défi » pour mieux montrer que la survie psychique comporte une revendication éthique qui est légitimement agressive !

Mon intention est de préciser les formes psychiques qui montrent un consentement tacite à n'importe quel contexte ou à toute réalité – même la plus injuste et la plus illégitime – en lui accordant une qualité d'évidence, de familiarité, de banalité, ce qui facilite le conformisme social. En effet, le conformisme est le but des méthodes qui instituent la violence comme mode de gouvernement et sont utilisées pour obtenir la soumission et pour éviter toute forme de critique civique ou d'autres formes de rébellion. Pour aborder cette problématique nous avons besoin de modèles psychanalytiques qui considèrent la dynamique entre la subjectivité et les contextes.

Depuis 1972, lorsque j'ai commencé à travailler sur les traumatismes sociopolitiques de patients latino-américains, j'ai trouvé une aide conceptuelle importante avec le modèle de l'ambiguïté proposé par José Bleger. Plus tard, j'ai pu « conjuguer » ses idées avec la description de Janine Puget et d'Isidore Berenstein des « espaces de la subjectivité » (Berenstein et Puget, 1997).

Quand nous avons à faire avec des traumatismes sociaux, il est très utile de considérer qu'on peut décrire trois espaces dans la subjectivité : l'intrasubjectif (la relation entre le moi et les objets internes), l'intersubjectif (le lien entre le sujet et l'autre ou les autres dans leur présence) et plus spécialement l'espace trans-subjectif de la subjectivité, c'est-à-dire le lien entre le sujet et le contexte social « commun et /ou partagé » (comme le dit R. Kaës).

En résumant très brièvement ce que montre José Bleger, on peut dire que ce qu'il appelle « l'ambiguïté » est l'expression clinique du « noyau ambigu », un reste de « l'indifférenciation primaire » qui persiste dans toute personnalité mature.

La prémisse de Jose Bleger est que ce noyau d'indifférenciation ne peut pas être porté par le moi qui doit nécessairement le projeter et déposer dans le monde externe chez des « dépositaires » (objets, institutions) à travers un « lien symbiotique ». Cette dépendance inconsciente, vitale et obligatoire aux contextes du monde externe offre au sujet des sentiments de sécurité et d'appartenance.

En conséquence lorsque le noyau ambigu – à cause des faits de la réalité externe – perd ses « dépositaires » (comme dans la terreur sociale, la torture, l'émigration, le deuil, etc.), le noyau ambigu est réintrojecté dans le moi. Le retour brusque du noyau ambigu, produit chez le sujet un état d'ambiguïté et d'angoisse catastrophique que s'exprime cliniquement sous différentes formes : obnubi-

lation, incertitude, panique, étrangeté, perplexité. Aussitôt s'établit inconsciemment une nouvelle déposition (lien symbiotique) consentant l'adaptation au nouveau contexte et aux circonstances de la réalité actuelle (« adaptation à n'importe quoi », Amati Sas) qui se rapporte aux sentiments de certitude et sécurité (« *background of safety* », Sandler, 1987) et rend la réalité actuelle comme "allant de soi".

Jose Bleger a ajouté le concept d'ambiguïté à la théorie de Mélanie Klein des "relations d'objet" (relation du moi avec ses objets internes). L'ambiguïté se caractérise par un manque de discrimination et par la coexistence d'éléments, d'attitudes et de traits qui ne sont pas différenciés entre eux et où la contradiction et le conflit n'existent pas.

La « position ambiguë » précède la conflictualité des autres positions, de la position schizoparanoïde où il y a la discrimination de termes contradictoires (divalence) et l'ambivalence propre à la position dépressive. Les « positions » coexistent dans le moi et peuvent fonctionner comme défense les unes par rapport aux autres en rapport aux angoisses respectives.

Quand les conditions de la réalité externe changent brusquement devenant traumatiques ou extrêmes, l'ambiguïté devient une « défense majeure ». Dans ces cas, la qualité mimétique de la défense par l'ambiguïté protège – par l'adaptation, l'obnubilation et l'indifférence affective – le reste de la personnalité, qui reste comme éloignée et suspendue.

La réalité sociale fonctionne comme un « dépositaire » des aspects les plus imprécis, incertains, non discriminés et non différenciés de la subjectivité de tous et de chacun à tout âge. De ce fait, la dynamique de l'ambiguïté (lien symbiotique) avec les cadres environnants nous permet d'imaginer comment des changements intentionnellement provoqués dans le contexte social peuvent atteindre la sub-

jectivité la plus intime, dépendante et vulnérable. Nous pouvons comprendre les phénomènes subjectifs d'adaptation et de familiarité provoqués par la violence sociale comme une « défense par la position ambiguë » qui, à l'extrême, conduit à « une adaptation à n'importe quoi ». Dans l'état d'ambiguïté, on assiste à une altération de la pensée critique et des mécanismes d'alarme, ce qui rend le sujet et le groupe facilement pénétrables et suggestibles.

Dans la thérapie des situations extrêmes, il ne s'agit pas seulement de rendre conscient l'inconscient mais de rendre pensable le traumatisme et ses défenses inconscientes (obnubilation, dissociation, adaptation) et de donner au patient la possibilité de transformer sa « défense par l'ambiguïté » (non conflictuelle) en une ambivalence (conflictuelle) critique, soit de transformer son aliénation (1) en capacité de jugement.

Durant le travail sur l'expérience traumatique, le patient doit décoder des affects qui le perturbent : sa honte, son anxiété catastrophique, la perte du sens et des significations, la perturbation de ses sentiments d'appartenance et d'identité ; il doit aussi devenir capable de délégitimer la violence subie, de découvrir son opposition et son rejet à elle.

Au niveau intrasubjectif, la violence sociale provoque un état inconscient de régression adaptative et une défense subjective à travers de la position ambiguë.

Au niveau intersubjectif, la violence sociale provoque une importante altération des relations humaines : elle introduit le malentendu (équivoque, paradoxe, confusion) et des compromis sans choix. Les malentendus intersubjectifs deviennent inévitables quand il y a la violence traumatique, autant dans la famille que dans la société.

Ferenczi (1932), dans son article sur « la confusion des langues », dénonce la compréhension équivoque chez des adultes envers les enfants qui peut mener à l'abus sexuel

sur ceux-ci. Nous ajoutons que, dans l'entourage immédiat de l'enfant abusé, la confusion des langues se manifeste aussi comme une incapacité de perception et de jugement et comme une perte de l'indignation, à mettre en rapport avec une « défense par l'ambiguïté », qui ne permet pas de prendre une claire conscience du danger et de le percevoir au bon moment. Dans les familles de personnes torturées, on peut trouver de semblables malentendus, équivoques et des défauts d'identification et de jugement.

L'espace trans-sujetif de la subjectivité de chacun implique le partage de contextes universaux communs à tous, le partage de règles culturelles (par exemple la prohibition de l'inceste) ou le partage d'institutions (la loi, l'Etat) qui offrent des certitudes de base concrètes. À un niveau affectif, nous pouvons relier la trans-sujetivité à la fois aux sentiments partagés et aux illusions de confiance (sécurité) ou de catastrophe (perte de confiance) dues au maintien ou à la disparition de cadres concrets communs ou de références symboliques significantes. La violence sociale traumatique est toujours dirigée vers la trans-sujetivité de tous et de chacun car, en modifiant ou en détruisant les contextes de sécurité (soit par la terreur ou la propagande ou par des procédures socio-économiques moins perceptibles), elle conduit tout un groupe ou une population vers l'aliénation, l'incapacité de critique, la suggestibilité et la manipulation facile.

Je veux exposer quelques aspects de la violence sociale d'un point de vue de psychanalyse clinique, en me référant à Altea, une étudiante qui militait contre la politique répressive de son pays d'Amérique latine. Altea « disparut », fut torturée et enfermée dans un camp de concentration pendant une longue période. Peu après sa libération et son exil en Europe, elle fit avec moi une longue thérapie psychanalytique. À travers Altea, nous aborderons ce que j'appelle « l'adaptation à n'importe

quoi » et la relation complexe avec les agents du système de torture que, trop facilement, on pourrait considérer comme une « identification avec l'agresseur » mais qu'en fait est une imposition et aliénation² au système torturant.

Dès le début, il a été clair pour moi qu'Altea était aliénée à un personnage précis du camp (à qui elle attribuait sa survie) lequel s'était placé avec une grande habileté dans un rôle transférentiel paternel. Cet « imposteur » était un officier de l'armée, un habile manipulateur probablement attiré par la fière personnalité de la prisonnière. Pendant sa thérapie, j'ai assisté au combat intérieur d'Altea, entre sa soumission inconsciente et sa résistance à l'imposteur.

En fait, il nous faut tenir compte que dans le camp de concentration, le sens d'identité du prisonnier est absolument conditionné au contexte pervers où il se trouve. En dépit des efforts d'Altea pour « survivre en tant que personne » dans la situation concentrationnaire, il y avait chez elle (comme dit Primo Levi) une « zone grise », une inconsciente d'adaptation et de compromission (ambiguïté) où les circonstances perverses du camp étaient devenues familières où allant de soi pour elle.

Deux ans après la fin de nos séances régulières, Altea voulut reprendre son travail analytique avec moi. Le motif était qu'elle « permettait à d'autres (par exemple, dentiste) de lui faire des choses absurdes, sans protester autant qu'elle aurait dû ». Elle vivait cela, un certain manque de réaction, comme un reste symptomatique de son expérience de la torture. A notre troisième rencontre, Altea apporta un livre, déclarant que « cette fois, elle avait trouvé ce qu'elle cherchait ». Le livre, écrit par une femme, était le récit de sa vie et de son mariage avec un médecin,

² Nous considérons avec P. Aulagnier l'aliénation comme un changement de la pensée et des affects, causée par la volonté active de quelqu'un d'autre sans que le sujet en ait conscience.

ancien nazi ; elle avait réalisé qu'il la maltraitait psychologiquement d'une façon subtile, comme il l'avait déjà fait avec ses épouses précédentes. Devenant consciente de son aliénation au personnage, la protagoniste réussit finalement à lui échapper. Altea me donna le livre dans lequel elle avait souligné le mot « infamie » et dont elle me lut à haute voix l'épisode qui suit : la protagoniste était dans un endroit isolé quand quelqu'un, un inconnu, la frappa violemment à la tête (un traumatisme dont elle allait mourir ensuite). À cet instant, elle pensa « Non. Non ». J'interprétais à Altea que ce « Non, point, Non » qu'elle avait trouvé dans le livre était justement ce qu'elle était venue chercher ici. Son « Non », que je lui avais conservé jusqu'à maintenant. J'ai interprété de la sorte ce qu'elle me racontait car à ce moment, il est devenu clair pour moi que Altea n'avait pas encore assumé complètement son rejet de la situation de torture.

En effet j'avais été la dépositaire de son fardeau émotionnel douloureux et de ses expériences impensables durant toutes ces années pendant lesquelles elle avait élaboré progressivement l'expérience de la torture. Ma présence lui avait donné la garantie de son « non », que notre travail en commun représentait pour elle. Mais certainement ce « non » était aussi le mien, étant donné ma constante « alarme éthique », mes efforts pour m'observer moi-même en tant que participante, parce que – au-delà du contre-transfert – dans mon intime trans-subjectivité, j'appartiens aussi à l'effroyable humanité où ces choses arrivent.

J'ai été le témoin du processus de transformation d'Altea, de son effort pour sortir de la confusion et du chaos, pour séparer les différents temps et espaces de sa vie et pour expulser de son propre fonctionnement psychique le monde parasite qu'elle avait incorporé.

Dans mon contre-transfert, je m'étais considérée comme la garante de l'existence de « l'Altea originelle », dont l'estime d'elle-même s'était écroulée, celle qui avait été obligée de devenir « l'Altea du camp ». Dans ma fonction de *holding*, j'interprétais pour elle, petit à petit, l'importance et le sens de ses rêves, de ses pensées, de ses mémoires, essayant de respecter le rythme de sa propre compréhension de la réalité tragique qu'elle avait vécue et de l'horrible vérité dont elle avait fait l'expérience.

La honte d'Altea montrait son conflit intérieur par rapport à sa propre ambiguïté adaptative et aux différentes images qu'elle avait d'elle-même. Plusieurs niveaux de honte exprimaient les infamies qu'elle avait acceptées et auxquelles elle s'était adaptée ; mais c'était seulement quand elle avait déjà récupéré les niveaux les plus mûrs de son fonctionnement psychique, qu'elle put figurer, à travers des rêves et des souvenirs, la honte la plus insupportable : celle d'avoir été influencée dans son comportement et ses pensées par le style cynique du camp de concentration.

Quelquefois, en se référant aux circonstances dans lesquelles elle avait fait des concessions ou avait été obligée de participer au monde militaire, elle parlait comme si elle avait agi spontanément ; c'est pourquoi son « Non. Non » et l'intime combat contre l'infamie qu'elle assumait à présent étaient si importantes.

Déjà, dès le début, j'avais vu qu'Altea se battait contre une dissociation ; d'un côté, elle était cohérente avec elle-même et avec son « projet identificatoire » (Aulagnier), avec ses idéaux de justice et d'authenticité ; mais d'un autre côté, elle était complètement aliénée à la vie du camp et à l'imposteur, qui dans son monde intérieur devenait un saboteur, un surmoi parasite exigeant sa loyauté. Nous voyons que les aspects les plus ambigus d'elle-même qui ont été déposés dans le contexte pervers (son « adaptation

à n'importe quoi ») donnaient une familiarité « allant de soi » à la réalité qu'elle avait été obligée de vivre. Parfois, je pouvais percevoir une sorte d'imprégnation du style militaire qui apparaissait dans ses gestes ou dans une façon hautaine de parler des autres. Pendant un long moment dans sa thérapie, Altea ne semblait pas percevoir son imitation inconsciente et son obéissance involontaire au système de pouvoir du camp de concentration.

Ainsi, surtout au début de la cure, l'imposteur était présent dans le champ thérapeutique. Pour combattre cet agent d'un pouvoir violent, usurpateur du monde intérieur d'Altea, il fallait le reconnaître et le désarmer symboliquement, mais, hélas, il était encore une figure dangereuse dans la réalité extérieure. En fait, les proches d'Altea, dans leur pays, étaient continuellement menacés par des coups de téléphone anonymes : « un état de menace » (Puget) par lequel on voulait l'immobiliser et empêcher ses dénonciations, même au loin. Les actions inquiétantes sur sa famille renforçaient les liens d'Altea avec son passé traumatique et elle traversa une période d'intense panique dans laquelle elle hallucina les bourreaux, spécialement lorsqu'elle les dénonçait en témoignant publiquement de ce qu'elle avait vu dans le camp.

Par la torture, la perte de tout dépositaire externe (depuis les vêtements jusqu'aux lois défensives telle la loi de *l'Habeas corpus*, etc.), la confusion obtenue par la manipulation de ses perceptions, la terreur constante et l'induction de pensées équivoques et paradoxales, le système tortionnaire veut briser le sentiment de continuité et d'identité du prisonnier. De ce fait, il est important de ne pas relier interprétativement, surtout au début du processus thérapeutique, les agents de la violence avec les objets de base (père, mère) ou avec le psychanalyste, et vice versa. Le fait de maintenir l'objet agresseur bien discriminé et de maîtriser ses effets, équivaut à désaliéner, désidentifier et

diminuer son influence. Plus tard, dans le processus psychanalytique, il sera possible d'interpréter le style défensif du patient et les différentes formes que prend son transfert dans la situation thérapeutique.

Nous pouvons dire que la violence traumatique provoque une régression à un état malléable et pénétrable d'ambiguïté, qui permet aux bourreaux d'imposer et d'occuper dans le monde intérieur, la place des objets privilégiés, ainsi que d'usurper et de saboter le projet identificatoire (l'idéal du Moi), soit le fonctionnement moral du sujet.

Dans l'état de dépendance et d'immobilité obtenu chez le prisonnier, il y a une empreinte du monde externe actuel, un remodelage adaptatif qui est ignoré du sujet (aliénation), le rendant dépendant du contexte de manière symbiotique et faisant en sorte que son monde intérieur soit occupé par une mentalité qui n'est pas la sienne.

Le sujet victime introjecte le monde concentrationnaire. Celui-ci l'englobe et qui pénètre dans son monde intérieur par l'abus de l'agresseur. Selon les mots de Ferenczi, on pourrait parler d'une « identification à l'agresseur » ; cependant, comme le souligne Berenstein, l'imposition des autres n'est pas une identification. Nous devons considérer que l'introjection, l'incorporation, l'internalisation sont facilitées par un état régressif d'ambiguïté, tandis que l'identification implique un fonctionnement du moi plus mature et différencié.

Le thérapeute qui travaille dans le domaine de la violence extrême ne peut faire aucune concession à l'imposteur ; il n'y a ici aucune raison d'accepter le transfert obtenu abusivement par l'usurpateur. Pour le patient, bien au-delà du temps de la thérapie, la condamnation morale et la perlaboration de son compromis avec la situation perverse reviendront progressivement à différents moments et circonstances de sa vie comme un problème à

résoudre, avec la nécessité de comprendre le scénario politique qu'il a enduré, dans un processus d'élaboration existentiel continu.

Un point commun de toutes les situations traumatiques est le sentiment d'autoréférence de la victime qui, paradoxalement, se sent responsable de ce que quelqu'un d'autre lui a fait. Mais se sentir responsable n'est pas la même chose que se sentir coupable. Nous sommes responsables dans un sens intrinsèque de la condition humaine, chaque fois que quelqu'un brise les « règles qui nous font nous comporter comme des personnes » (Bleger, 1987) ou quand nous faisons l'expérience de l'absence de ce « mécanisme qui nous rend capable de nous confronter à une autre vie psychique » (Freud, 1919). Paradoxalement, la victime prend sur elle l'incapacité de son agresseur (un autre être humain) à éprouver de la compassion, de l'empathie, ou de respect.

Le sujet victime peut même avoir « honte pour l'autre », (par exemple, de l'arrogance et de l'équivoque de son agresseur), mais en même temps elle peut essayer par défense (mimétique, imitative, adaptative) d'apparaître indifférent et même cynique, comme l'agresseur l'a été. Mais le « dilemme affectif » donné par différents sentiments simultanés (à ne pas confondre avec le conflit de l'ambivalence) est compensé chez le sujet par son souci secret à l'égard d'une troisième personne, son « objet à sauver ». Pendant sa thérapie Altea a découvert que si pendant la période du camp elle avait suspendu le deuil de son mari assassiné, néanmoins elle avait l'habitude de penser très souvent que c'était une chance qu'il n'ait pas enduré ce qu'elle avait subi. Au cours du processus thérapeutique, quand elle a pu se souvenir et valoriser son souci constant pour la dignité de son mari, elle a pu comprendre qu'elle n'avait pas perdu la continuité de son propre sens éthique pendant son emprisonnement.

Pendant toute la période traumatique, en fait, son mari était son « objet à sauver », la représentation d'un lien pour lequel il ne peut y avoir de trahison³. Nous pouvons toujours trouver un « objet à sauver » dans le processus thérapeutique des patients maltraités ; il est la « représentation d'un lien privilégié » avec quelqu'un d'autre dont le destin et la dignité ont préoccupé le patient. Nous pouvons considérer cela comme l'expression secrète de l'opposition critique à la situation d'agression et d'asservissement qui, selon Ferenczi (1932), existe dans chaque personne rendue victime. La préoccupation pour quelqu'un d'autre est le défi secret du prisonnier à la situation aliénante et à sa propre réaction adaptative à n'importe quoi !

Pour conclure, je veux me référer à « l'indignation » en tant que fonction qui s'oppose à l'aliénation et au compromis. De même que la honte, nous pouvons considérer l'indignation comme un signal d'un conflit subjectif contre notre tendance inconsciente « à prendre pour argent comptant » ou à « se rendre aveugle », "turning a blind eye" comme le dit J. Steiner, devant les réalités sociopolitiques conflictuelles.

J'ai observé qu' en tant que psychanalyste, en face d'une expérience clinique dramatique de torture politique, que ce n'est pas de la haine que je ressens mais de l'indignation.

Théoriquement, l'indignation peut être considérée comme un « mécanisme de désengagement » (*Bibring*, cité par Laplanche), une émotion, un mouvement affectif qui nous permet de sortir de l'immobilité, de la perplexité, de la confusion et de la peur devant l'évidence de l'intention d'un humain de détruire ou nuire un autre humain, un autre être vivant ou une chose significative.

³ Je le comprends, dans le sens de Winnicott, comme l'illusion d'une « vraie » relation non aliénante.

L'indignation, mécanisme de désengagement que permet de sortir de l'ambiguïté défensive, signale que nous avons saisi le sens d'une réalité abusive. En ressentant de l'indignation, il y a nécessairement une position agressive de discrimination qui permet de séparer les valeurs et de libérer notre pensée critique, notre capacité à choisir et à faire un « jugement de condamnation » (Laplanche). L'indignation est basée sur des besoins éthiques de confiance, de vérité et de foi (idéaux du moi et du soi).

C'est pourquoi, avec ces patients, il est très important de prendre en considération tous les mouvements transférentiels et contre-transférentiels d'indignation dans notre bataille commune contre la torture. Le plus difficile cependant est de maintenir cette indignation en nous-mêmes, car dans notre actuelle culture de mass media, tout (même la torture) peut apparaître possible et justifiable. Avec des patients abusés (torture, pédophilie, prostitution, viol), nous luttons ensemble de façon intime et privée contre des flux sociaux qui tendent à faire disparaître la prohibition de l'inceste comme base organisatrice de la culture, de la société, et de la trans-subjectivité.

Notre société de mass media (où tout est permis) tend à faire disparaître l'indignation, autant que la honte. La démonstration excessive et équivoque des images de torture, par exemple, provoque l'habitude, l'indifférence et la banalisation et fait perdre la capacité d'indignation.

Toutes les lois, garanties, traités et institutions qui condamnent et préviennent la torture même si elles ne sont pas toujours suivies, offrent des garanties publiques et un cadre social solide au caractère privé du travail thérapeutique.

Trieste, état au 25 septembre 2014.

Références bibliographiques

- Amati Sas, S. (1977). "Qualche riflessione sulla tortura per introdurre una discussione psicoanalitica", . *Rivista di Psicoanalisi* 23, 3. Roma.
- Amati Sas, S. (1985). "Megamueertos: unidad de medida o metáfora?" *Revista de Psicoanálisis, Buenos Aires*, 42, 1282-1372. (Perché accettiamo l'inaccettabile. Sapere 51, 10).
- Amati Sas, S. (1989). "Récupérer la honte". In J. Puget, R. Käes et al. (a cura di) *Violence d'Etat et Psychanalyse*. Dunod, Paris. (Violenza di Stato e Psicoanalisi, Gnocchi, Napoli).
- Amati Sas, S. (1992). "Ambiguity as the route to shame". *Int. J. Psycho-Anal.* 73, 329-34.
- Amati Sas, S. (1992a). "Ethics, shame and countertransference". *Psychoanalytic Inquire* 12, 570-579.
- Amati Sas, S. (1994). "Etica e Trans-soggettività". *Rivista di Psicoanalisi*, XL, 4.
- Amati Sas, S. (1996). "L'ovvio, l'abitudine e il pensiero". *Setting* 1, 1.
- Amati Sas, S. (2000). "La realtà psichica e le sue circostanze". In: *La realtà psichica, a cura*, dir. C. Genovese, ed Borla.
- Amati Sas, S. (2000). "La interpretación en el transsubjectivo". *Revista de Psicoanálisis*, Buenos Aires, "L'interprétation dans le transsubjectif: réflexions sur l'ambiguïté et les espaces psychiques". *Psychothérapie* 2004, 24, 207-213.
- Amati Sas, S. (2004). "Traumatic social violence: Challenging our unconscious adaptation". *Int. Forum Psychoanal.* 13, 51-59.
- Aulagnier, P. (1979). *Les destins du plaisir*. Le fil rouge, Paris, PUF.
- Berenstein, I. et Puget, J. (1997). *Lo vincular*, Buenos Aires, Paidós.
- Berenstein, I. (2001). "The link and the other". *Intl J. Psychoanal.*, vol. 82, 141.
- Bleger, J. (1972). *Simbiosi e ambiguità* (1994, Ed. Lauretana).
- Bleger, J. (1987). "Le groupe comme institution et le groupe dans les institutions". In: *L'institution et les institutions*. R. Käes (a cura di), Paris, éd. Dunod.
- Borgogno, F. (2001). *La catastrofe e i suoi simboli*. Franco Angeli ed.
- Borgogno, F. (2004). *Fernci oggi*. Franco Angeli ed.
- Eigen, M. (1985). "Towards Bion's starting point: between catastrophe and faith". *Int. J. Psycho-Anal.* 66, 321-330.
- Ferenczi, S. (1913). "Fasi evolutive del senso della realtà". In *Opere*. Milano, Cortina, vol. 2 (1992).
- Ferenczi, S. (1926). "Il problema dell'affermazione del dispiacere. Progressi nella conoscenza del senso di realtà". In *Opere*. Milano, Cortina, vol. 3 (1992).

- Ferenczi, S. (1932). "Confusione delle lingue tra adulti e bambini". In *Fondamenti della psicoanalisi*. Rimini, Guaraldi, vol. 3 (1974).
- Freud, S. (1919). *Il perturbante*. O.S.F., Vol. 9, 81-114.
- Freud, S. (1921). *Psicologia delle masse e analisi dell'io*.
- Freud, S. (1924). "Nevrosi e psicosi". In *Collected papers*, vol. II, Hogarth Press.
- Gressot, M. (1966). *L'interdit de l'inceste, précurseur et noyau du Surmoi Oedipien*. RFP, Congrès langues Romanes.
- Laplanche e Pontalis (1993). *Enciclopedia della psicoanalisi*. Ed. Laterza.
- Pachuk, C. y Friedler, R. (coord.) (1998). *Diccionario de psicoanalisis de las configuraciones vinculares*. Ed. del Caudil.
- Puget, J. (1988). "Que es el material clinico para el psicoanalista? Los espacios psiquicos". *Psicoanalisis*, vol. X, 3. Buenos Aires.
- Puget, J. (1995). "Psychic reality or various realities". *Int. J. Psycho-Anal.* 76, 29-34.
- Sandler, J. (1987). "The background of Safety". In: *From safety to Superego*. Karnac Books, London.
- Winnicott, D.W. (1974). "Fear of breakdown". *Int. J. Psycho-Anal.* 1, 103-107.

¿Qué metapsicología necesitamos? Vigencia de Jose Bleger

Ricardo Bernardi

Résumé. Il y a 40 ans, José Bleger a publié un travail dans la Revue uruguayenne de psychanalyse où il propose d'élargir le rôle que jouent les points de vue historico-génétiques, dynamiques et la logique formelle à une triple perspective : a) de situation b) dramatique c) dialectique. L'article discute la pertinence de sa proposition, son implication pour la métapsychologie (pour les métapsychologies) psychanalytiques actuelles et sa convergence avec des développements théoriques d'autres auteurs. Les idées de certains de ces auteurs sont examinées pour montrer la validité de la proposition de Jose Bleger pour affronter les défis contemporains de la psychanalyse.

Mots-clés. métaphycologie, dialectique, psychanalyse, clinique, histoire.

Resumen. Hace casi cuarenta años José Bleger publicó en la Revista Uruguaya de Psicoanálisis un trabajo en el que, basado en las teorías implícitas en la práctica analítica, proponía sustituir el papel que jugaban los puntos de vista histórico-genético, dinámico y la lógica formal, por una triple perspectiva: a) situacional; b) dramática y c) dialéctica. El trabajo discute la vigencia de esta propuesta, su implicancia para la metapsicología (o más bien las me-

tapsicologías) psicoanalíticas actuales y su confluencia con desarrollos de autores actuales. Las ideas de algunos de estos autores son examinadas para mostrar la validez que mantiene la propuesta de Jose Bleger para hacer frente a los debates y desafíos contemporáneos del psicoanálisis, historia.

Palabras claves. Metapsicología, dialectica, psicoanálisis, práctica analítica, historia.

Agradezco a la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires la invitación para hablar en este homenaje a José Bleger¹. Como uruguayo, me siento muy honrado por la invitación. Bleger tuvo y continúa teniendo un impacto inusualmente fuerte en nuestro medio. Muchas de sus ideas conservan el potencial necesario para inspirar nuevos desarrollos, lo que se comprueba cuando observamos el modo en que estas ideas confluyen con búsquedas y debates del psicoanálisis actual a los que aportan nuevas alternativas. Intentaré mostrar esto examinando un trabajo publicado originalmente en la Revista Uruguaya de Psicoanálisis, que muestra a mi entender la vigencia de su pensamiento. Pero antes de entrar a comentarlo quisiera decir que la figura de Bleger constituyó una referencia ineludible en el Río de la Plata por la forma en la que hizo frente a los desafíos de su época en diversos campos. Conservo un vívido recuerdo de los momentos en los que estuve en contacto con él. A fines de la década de 1960 y primeros años de la de 1970, en Uruguay, la Facultad de Medicina de la Universidad de la República había puesto en marcha un nuevo plan de estudio que procuraba desa-

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada con el título: "El itinerario de José Bleger: caminos abiertos" en la Jornada de Homenaje al Dr. José Bleger, que tuvo lugar el 17 y 18 de Noviembre de 2006 en Buenos Aires, en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

rrollar un proceso de enseñanza-aprendizaje activo, basado en un enfoque integral, bio-psico-social, del ser humano. Bleger fue invitado a asesorar en forma periódica al grupo docente al cual yo, recién recibido de médico, me había incorporado con gran entusiasmo. Bleger se destacaba no sólo por su obra psicoanalítica, sino por su reflexión y sus posturas en el campo de las relaciones del psicoanálisis con las disciplinas vecinas y con la sociedad. El hecho de que en ese momento yo trabajara en Uruguay en la Sección de Filosofía de la Ciencia de la Facultad de Humanidades agregaba un motivo adicional para que los encuentros con Bleger y con su pensamiento resultaran para mí memorables. Me impresionó la magnitud de la tarea que Bleger se había propuesto: desarrollar un pensamiento profundamente renovador sobre el psicoanálisis y la psicología unido a una participación activa en la búsqueda de soluciones a las crisis institucionales, sociales y políticas que convulsionaban entonces a nuestros países. El paso del tiempo puede tal vez haber atenuado la intensidad emocional que tuvieron algunos de estos problemas, pero la fuerza y la validez de algunas de las contribuciones de Bleger creo que se mantiene o que ha incluso crecido. Algunas de las complejidades y desafíos que enfrenta la teoría y la práctica psicoanalítica actualmente dieron la razón a Bleger y hacen que sus alternativas continúen válidas en el debate actual y demuestren una consistencia en sus fundamentos y una fecundidad para la práctica que no es fácil encontrar, en mi opinión, en otras propuestas en boga. Me referiré a continuación a sus reflexiones sobre las relaciones entre teoría y práctica psicoanalíticas, o, dicho de otro modo, a sus propuestas para construir una teoría en consonancia con la práctica psicoanalítica.

Tomaré como eje de mis comentarios un trabajo titulado "Teoría y Práctica en Psicoanálisis. La praxis psicoanalítica"(Bleger J., 1969) que fue publicado origi-

nalmente en la Revista Uruguaya de Psicoanálisis, en una versión de 1970² y que fuera recientemente reproducido y comentado en la Revista de Psicoanálisis (2003). Este trabajo desarrolla y da nueva jerarquía a ideas que ya había adelantado en trabajos anteriores. El trabajo aborda la relación entre teoría y práctica en tres niveles: a) en el marco de consideraciones epistemológicas generales; b) específicamente relacionadas con la teoría y la técnica psicoanalíticas y, c) a partir de la relación entre la teoría y la organización institucional y los psicoanalistas. Me interesa comentar en especial el segundo aspecto, que es el que me parece que mantiene mayor actualidad.

La obra de Bleger resistió especialmente bien el paso del tiempo, como lo muestran algunos estudios recientes sobre la vigencia de los pioneros del psicoanálisis rioplatense en el pensamiento argentino actual³. No ocurrió lo mismo con otros autores de ese período, a pesar de que sus obras contienen también aportes valiosos y originales. En otra parte (Bernardi, 2002) me referí a una suerte de cambio geológico que se operó en las ideas psicoanalíticas en el Río de la Plata, en el entorno de la década de 1970, en el contexto de un período especialmente convulsionado de la vida de estos países. El predominio indiscutido de las ideas kleinianas y el surgimiento de promisorios aportes originales de los autores locales dejaron paso en esa década y en las siguientes a una variedad de enfoques inspirados en una variedad de autores, como ser Bion, Winnicott, y en especial autores franceses, entre los que se destaca J. Lacan. Estos cambios desembocaron en una situación de pluralismo, en el sentido de la coexistencia de

² El trabajo fue enviado a publicación en Marzo de 1970, si bien el volumen de la Revista en el que fue publicado corresponde a Julio-Diciembre de 1969, lo cual probablemente se debió a un atraso en la aparición de ese número.

³ Adela Leibovich de Duarte, comunicación personal.

múltiples enfoques y posturas psicoanalíticas. Mucho del aporte innovador de los pioneros, que iba claramente más allá del marco kleiniano, sucumbió también ante el aluvión de las nuevas influencias. Que la obra de Bleger haya sido de las que menos quedaron sumergidas por este aluvión se debe, en mi opinión, a que logró contactar con problemas cruciales de la práctica clínica, que, como intentaré mostrar, fueron reapareciendo en las décadas siguientes reformulados desde la perspectiva de autores pertenecientes a otros- y variados- marcos conceptuales.

Refiriéndose a la relación entre teoría y técnica Bleger señala un fenómeno al que considera singularmente importante: “la teoría desarrollada y explicitada no siempre coincide con la teoría implícita en la práctica” (pág 288). Bleger aclara que en las teorías psicoanalíticas es posible encontrar “contradicciones o diferencias no sólo en las teorías entre sí, sino puntos incompatibles en el desarrollo de una misma teoría”. Pero no es este aspecto lógico el que le interesa considerar a Bleger en este trabajo. Quiere ocuparse, nos dice, “de las divergencias entre la teoría psicoanalítica y la teoría implícita [en la tarea práctica], no totalmente formulada ni asimilada –esta última- en el cuerpo teórico del psicoanálisis” (pág 289).

Más de una década después, en 1983, Joseph Sandler (Sandler, 1983) llamó la atención sobre la existencia de las teorías implícitas de los analistas y la importancia que tenían. Distinguió entre lo que llamó las teorías oficiales o públicas, por un lado, y por otro las teorías implícitas o privadas. Estas últimas, pese a su riqueza potencial, pasan muchas veces desapercibidas, pues no operan a un nivel totalmente conciente, sino más bien preconciencia-conciente⁴. Hizo falta que pasara una década y media más

⁴ Dice Sandler: “Ellas [las teorías implícitas] son el producto del pensamiento inconciente, son teorías parciales, modelos o esquemas, que tienen la cualidad de estar disponibles en reserva, digámoslo así, para

para que estas teorías implícitas fueran objeto de un análisis detallado (Canestri, 2006) y para que se percibiera su importancia en la formación psicoanalítica⁵. Anteriormente M. Polanyi (Polanyi, 1958; 1966) había señalado la distinción entre los aspectos declarativos o relativos al “know what” de las teorías y sus aspectos tácitos, que podemos considerar procedimentales o de “know how”, que no pueden ser reducidos a los declarativos. Estos aspectos implícitos señalados tanto por Sandler como por Polanyi coinciden, en mi opinión, con los aspectos referenciales y operativos que forman parte de la noción de E.C.R.O. (Esquema Conceptual, Referencial y Operativo), propuesta por Pichon Rivière, noción que estaba presente en Bleger, aunque no es mencionada en este trabajo, pues Bleger está interesado en otros aspectos. La noción de teoría implícita propuesta por Sandler constituye un instrumento valioso para estudiar la teorización psicoanalítica “in vivo” y para abordar las diferencias entre distintos analistas en su forma de trabajar. Pero no este el punto que le interesa tratar a Bleger aquí, sino el poner de manifiesto las premisas epistemológicas en las que se basa nuestra práctica y que no están adecuadamente reflejadas en la teoría. Para Bleger existe un hiato entre la metapsicología y la clínica, entre el descubrimiento freudiano y su formulación teórica. Su crítica, inspirada en G. Politzer, se dirige no sólo a rechazar el punto de vista económico (como lo hizo, por ejemplo, W. Baranger (Baranger, 1968), sino que cuestiona, en forma más general, una forma de construir la

ser convocadas siempre que sea necesario. Que puedan contradecirse una a la otra no es un problema. Coexisten en felicidad siempre y cuando se mantengan inconcientes. No aparecen en la conciencia a no ser que sean coincidentes con lo que he llamado la teoría oficial o pública, y pueda ser descrito con palabras apropiadas...” (1983, pág 38) (la traducción es mía)

⁵ Beatriz de León de Bernardi (2008). La formación psicoanalítica en un contexto de pluralismo teórico y técnico Inédito.

metapsicología que está en contradicción con la teoría implicada por la práctica, tesis que ya había sostenido en 1958 en "Psicoanálisis y Dialéctica Materialista" y que desarrolla ahora.

La primera contradicción tiene que ver con la discrepancia entre los aspectos histórico-genéticos subrayados por la teoría y el carácter situacional que tiene la práctica analítica⁶. Mientras la teoría freudiana jerarquiza los factores históricos que determinan la disposición a enfermar (recordemos las series complementarias), la práctica clínica, centrada en la relación transferencial-contratransferencial, enfatiza la relación entre analista y paciente en el presente de la sesión. Esto lleva a una polaridad o tensión entre un modo de comprensión basado en conceptos tales como el de pulsión y otro basado en las relaciones objetales y los vínculos. Bleger considera que esta última perspectiva es la llamada a superar e incluir dialécticamente a la anterior desde un punto de vista teóricamente más abarcativo y clínicamente más operativo. Pero la noción de relación de objeto, si se entiende el objeto en el sentido exclusivo de objeto interno, puede reconducir al juego pulsional en el aparato psíquico individual, y se vuelve entonces demasiado estrecha para dar cabida al papel del otro en el desarrollo del psiquismo y a la tensión permanente que exige el reconocimiento de la interacción con el otro en cuanto otro (este es un tema que continuó presente en el psicoanálisis rioplatense⁷). Reconocer los límites de nuestra comprensión del otro y su existencia más allá de la representación que

⁶ En realidad el punto de vista situacional debería contraponerse al intrapsíquico y no al histórico genético. De hecho Bleger en sus trabajos clínicos utiliza el punto de vista histórico-genético como complementario del situacional, sin que se pueda establecer una contraposición entre ambos.

⁷ La noción de vínculo, jerarquizada por Pichon Rivière, mostró su fecundidad a través de obras como las de I. Berenstein (, 2008), J. Puget (Berenstein, I. & Puget, J. 1997), entre otros autores.

nos hagamos de él forma parte también del concepto de función reflexiva desarrollado por P. Fonagy y M. Target⁸

El psicoanálisis rioplatense, a través de E. Pichon Rivière, J. Bleger, H. Racker, W. y M. Baranger entre otros, desarrolló una perspectiva fuertemente relacional: el analizado sólo puede ser comprendido en su desarrollo histórico personal a través de los vínculos internos y externos con otras personas, y, en el tratamiento analítico a través de la relación transferencial-contratransferencial. La noción de campo dinámico desarrollada por W. y M. Baranger (1961) da cuenta de la potencialidad clínica de esta perspectiva. Si bien, como señalé más arriba, el aspecto relacional y situacional del psicoanálisis continuó siendo desarrollado por el psicoanálisis rioplatense, es posible también comprobar que quedó relegado en la medida en la que tomaron auge otras corrientes metapsicológicas, muchas de ellas influidas por autores franceses. Resulta también interesante señalar que desde una tradición muy diferente a la rioplatense emergieron fuertes corrientes interesadas en apoyarse en perspectivas interpersonales, relacionales o intersubjetivas para comprender mejor los fenómenos que se daban en el campo de la práctica psicoanalítica⁹.

⁸ Esta noción constituye uno de los pilares del enfoque terapéutico basado en la mentalización desarrollado para pacientes con trastornos severos de personalidad y se basa en el estudio de los fenómenos de mentalización (Fonagy, Gergely, & Target, 2002).

⁹ Las corrientes denominadas relacionales, interpersonales o intersubjetivas comparten entre ellas ciertas características comunes, pero se diferencian en otros aspectos que es imposible señalar aquí. Me limitaré a señalar las afinidades entre la perspectiva situacional de Bleger y algunos conceptos de autores que pertenecen a estas corrientes para mostrar la vigencia de la problemática tratada por Bleger. Por ejemplo, Stolorow y Atwood (, 1996) sostienen que el dominio del psicoanálisis es el de las experiencias, acontecimientos y significados que emergen en el campo intersubjetivo creado por la intersección de las subjetividades, la del paciente y la del analista.

La segunda contraposición señalada por Bleger es la que tiene lugar entre el punto de vista dinámico y el dramático. Una anécdota relatada por Leopoldo Bleger (2003), hijo de José Bleger, nos ilustra a este respecto. José Bleger comienza el artículo que nos ocupa citando una frase de Sandor Lorand en "Estudios clínicos de Psicoanálisis" donde dice: "Hasta que la interpretación no se hace dinámica (es decir, no se relaciona con la vida actual del enfermo), resulta de poco valor...". Esta afirmación en su sentido general, concuerda con la idea de Bleger sobre el carácter vivencial que tiene que tener la interpretación para que sirva de comunicación entre paciente y analista, pero no está de acuerdo con utilizar el término "dinámica", que tiene más que ver con los modelos científicos de Freud que con sus descubrimientos clínicos. Leopoldo Bleger, revisando el ejemplar de la obra de Lorand utilizado por Bleger, encontró un comentario de su padre escrito al margen del texto citado, en el cual, con mayúsculas ("como quien sube la voz", dice Leopoldo Bleger) dice: "Esto es Dramática y no dinámica". La dramática, entonces, para Bleger, implica comunicarse en un lenguaje que pertenece a la vida concreta del paciente, dejando de lado la traducción de los conflictos a un juego de pulsiones en el aparato psíquico. Bleger invita a ir en búsqueda de descripciones y conceptos que reflejan en forma directa el acontecer vivencial y no conlleven el riesgo de reificar la existencia humana.

Bleger recuerda que el psicoanálisis se desarrolló en la frontera de la fenomenología y del naturalismo; cabe agre-

Asumen una posición "contextualista", sosteniendo que los fenómenos humanos deben ser considerados en función de sus contextos históricos, sociales y relacionales. Piensan que el determinismo intrapsíquico debe ser sustituido por un permanente contextualismo intersubjetivo. Un examen comparativo más detallado entre esta postura "contextualista" y la perspectiva "situacional" de Bleger o Pichon está aún por hacerse.

gar que, para poder mantenerse en equilibrio con ambas posturas, necesita siempre volcarse un poco más hacia la fenomenología, pues está expuesto a la tentación permanente de abandonar la proximidad con los fenómenos clínicos y librarse a la especulación guiada por abstracciones. Por eso Bleger está atento a que el psicoanálisis no construya un lenguaje basado en fuerzas o pulsiones, sino en acciones dramáticas, o sea, intenciones y vínculos. El punto de vista dramático debe ser en todo caso utilizado como una esquematización o modelo restringido del dramático, que puede tener utilidad para determinados fines, pero con clara conciencia de los límites de este modelo. Para no transformar las experiencias humanas en abstracciones, como pide Bleger, es necesario reconocer el valor de acción o acontecimiento que tiene lo que sucede en la sesión. Sabemos que si en la sesión no ocurre algo que tenga sentido humano entre paciente y analista es muy improbable que ese análisis produzca un efecto terapéutico. Álvarez de Toledo (1954) y luego M. Nieto (1970) llamaron la atención sobre el significado emocional de las palabras intercambiadas en la sesión. Esto nos conduce al corazón de una polaridad que tiene una larga historia en las discusiones sobre la naturaleza de la acción terapéutica del psicoanálisis. En términos de la primera teoría del aparato psíquico, esta acción terapéutica se daría a través de mecanismos tales como suprimir amnesias, deshacer represiones o, en términos más generales, volver asequible lo inconciente a la conciencia (Freud, 1904, pág. 240) Esto es similar a lo que en muchos trabajos actuales se expresa como apuntar al trabajo de las representaciones de modo de favorecer los procesos de simbolización. Pero en términos de la segunda tónica, el énfasis está puesto en un agente, el yo, que debe modificar sus mecanismos de defensa para poder asumir un mejor control de sus impulsos internos y relacionarse más adecuadamente con su entorno

y su realidad vital. El marco kleiniano al que pertenecía Bleger ponía el énfasis específicamente en cambios en las relaciones de objeto que ocurrían cuando eran reexperimentadas y transformadas en la sesión. Ahora bien, hasta dónde llega el valor terapéutico de las experiencias vividas en la sesión fue un tema de discusión permanente. Ferenczi polemizó con Freud a este respecto, y esta polémica continúa hasta el momento presente¹⁰. La noción actual de “enactment”¹¹ o “puesta en escena” de los conflictos del paciente en la sesión vuelve a colocar en primer plano el carácter dramático del tratamiento psicoanalítico lo que ratifica la vigencia de la propuesta conceptual de Bleger.

Las concepciones de Georges Politzer y con su crítica a la transposición, la abstracción y el formalismo que caracterizan la teoría psicoanalítica tuvieron gran influencia en Bleger, como lo vuelve a decir en este trabajo¹² (pág. 293). Pero resulta interesante señalar críticas similares a la metapsicología surgieron desde diferentes tradiciones conceptuales y geográficas. Aproximadamente en la misma fecha en que Bleger escribía sus trabajos en Buenos Aires, en Estados

¹⁰ Una interesante reseña de esta discusión entre palabra y acción puede encontrarse en Greenberg, (1996).

¹¹ Consideremos al respecto esta afirmación de H. W. Loewald (1975), cuyo pensamiento tiene una influencia creciente en muchas regiones: “Considerado como un proceso en el cual el paciente y el analista están comprometidos uno con el otro, el psicoanálisis puede ser considerado como un arte en otro sentido: la situación y el proceso psicoanalítico implican una nueva puesta en escena (“re-enactment”), una dramatización de aspectos de la historia vital psíquica del paciente creada y teatralizada (“staged”) en conjunción con y dirigida por el analista. La idea de neurosis de transferencia expresa esta comprensión del psicoanálisis como una recapitulación experimentada emocionalmente de la historia interna de la vida en aspectos cruciales de su despliegue” (pág. 278-279).

¹² Sin embargo, como señala E. del Campo (2003) las contribuciones que vienen de Pichon Rivière, quien fue analista didáctico de Bleger, están insuficientemente mencionadas en este escrito (pág. 1129).

Unidos George Klein (1970), desde premisas distintas, propuso también jerarquizar la teoría clínica del psicoanálisis, reduciendo el papel de la superestructura metapsicológica, cuyas abstracciones no creía que reflejaran adecuadamente la riqueza de la experiencia clínica. Para G. Klein existe una única teoría psicoanalítica que es la teoría clínica (pág. 49), la cual se basa en conceptos fenomenológicos que surgen de la observación clínica y se combinan con inferencias extrafenomenológicas, basadas en criterios tales como los de función, propósito o significado, que buscan dar sentido a la experiencia y al comportamiento en la sesión. De esta forma es posible extraer conclusiones que tienen también validez fuera de la sesión (pág. 51). La teoría metapsicológica clásica es en realidad una segunda teoría construida sobre la teoría clínica, a la que no agrega nada relevante sino que tiende a desnaturalizarla al querer reducirla a los términos impersonales de una metapsicología que "no es distintivamente psicoanalítica" (pág. 48). Aunque es prácticamente seguro que no existió una influencia directa entre ambos autores¹³, es indudable que ambos compartieron una preocupación similar, que los llevó a proponer reformular el edificio del psicoanálisis en base a descripciones más cercanas a la observación clínica y a oponerse al uso de nociones excesivamente abstractas y especulativas. Bleger no cree necesario prescindir de términos impersonales o abstractos sino reformularlos como conceptos auxiliares pero nunca sustitutivos de la comprensión dramática. Ambas propuestas quedaron prematuramente truncadas: J. Bleger murió en 1972 cuando tenía 49 años y G. Klein en 1971, a los 52 años¹⁴. Pese a lo temprano de las desapariciones, ambos

¹³ Aunque Bleger estaba en conocimiento de la obra de George Klein (A. Leibovich de Duarte, comunicación personal)

¹⁴ Recordemos que una muerte temprana fue el destino de varias figuras importantes de ese período: H. Racker murió en 1961, a los 50 años de edad y D. Liberman en 1983, cuando contaba 63 años.

autores lograron avanzar en sus propuestas para hacer de ella una invitación a revisar los conceptos fundamentales de nuestra disciplina.

Los trabajos de Bleger que abordan temas teórico-clínicos o técnico se mueven en el nivel medio de abstracción reclamado por George Klein, A diferencia de este autor Bleger se mueve predominantemente dentro de un referencial kleiniano y bioniano, que le sirve de base para proponer conceptos novedosos. Intenta, en efecto, describir nuevas configuraciones clínicas y se apoya en estas descripciones para realizar una reflexión teórica original (por ejemplo, sobre los fenómenos relacionados con la simbiosis, la ambigüedad y el sincretismo (Bleger J., 1967; 1974). También examina distintos problemas de la técnica psicoanalítica desde un ángulo personal, trazando distinciones clínicas novedosas y presiones conceptuales originales. (por ejemplo, Bleger, 1973a, 1973b). Bleger deja de lado los conceptos más marcadamente especulativos de la concepción kleiniana o bioniana y jerarquiza aquellos aspectos que le permiten pensar los casos clínicos en función de estructuras psicopatológicas y normales y su desarrollo temporal. En el análisis clínico (por ejemplo, en el caso de María Cristina) (Bleger, 1967, pág15 y ss.) vemos que Bleger utiliza tanto un enfoque situacional como consideraciones histórico-genéticas para establecer las configuraciones psicopatológicas predominantes que son el foco del tratamiento. En sus últimos trabajos Intenta construir índices clínicos que permitan una evaluación adecuada de las partes neuróticas y psicóticas de la personalidad (Bleger, 1973b, pág 339 y 340). Retoma el concepto de posición de Klein para describir sus nuevos hallazgos, destacando el valor de esta noción para dar cuenta de configuraciones o "gestalten" en las que confluyen ansiedades, defensas, Yo, objeto, relación objetal, conflicto y fantasías inconcientes (Bleger J., 1974), pág

57). Al releer sus análisis del material clínico y de los problemas psicopatológicos y teóricos sigue sorprendiendo su capacidad tanto de examen analítico como de síntesis, lo que le permite discriminar los distintos aspectos de un fenómeno y reagruparlos luego en la propuesta de nuevas organizaciones o estructuras funcionales. Lo que desde una perspectiva actual resulta tal vez menos satisfactorio es la traducción casi inmediata de los fenómenos clínicos a los mecanismos supuestos en su base (proyección, introyección, disociación, etc.). Una mayor parsimonia en el pasaje del nivel fenomenológico a las inferencias extra-fenomenológicas (mecanismos y procesos psíquicos explicativos) posibilitaría, en mi opinión, que sus observaciones clínicas quedaran menos saturadas de explicaciones y mantuvieran abierto un mayor potencial de análisis¹⁵.

¹⁵ Las explicaciones psicopatológicas utilizadas por Bleger unen distintos tipos de consideraciones diagnósticas que hoy día muchos consideran conveniente distinguir, en especial las referentes al conflicto y las referentes a la estructura psíquica. Mientras la descripción de los conflictos tiene una larga tradición en la literatura psicoanalítica, existe menos acuerdo sobre el modo de describir la estructura. Muchas veces la estructura se describe dando prioridad a algunos aspectos parciales y en base a un lenguaje metapsicológico abstracto con escasa precisión clínica. Un avance importante en la caracterización de las relaciones entre conflicto y estructura psíquica ha sido aportado recientemente por el Diagnóstico Psicoanalítico Operacionalizado-2 (OPD Task Force, 2008). Los criterios utilizados en el caso de la estructura muestran la utilidad de conceptos como regulación (del self, de la relación con el objeto) o apego (con objetos internos, con objetos externos) que se desarrollaron en la interfase del psicoanálisis con otras disciplinas. Los parámetros diagnósticos que utiliza Bleger (1967a) delimitan un espacio enmarcado por dos ejes ortogonales, las estructuras y los diagnósticos patográficos (pág. 309), a los que se suman otros elementos, en especial el diagnóstico de la parte neurótica y psicótica de la personalidad. Los índices que propone para evaluar neurotismo y psicotismo (1967b, pág. 339 y 340) son sin duda diferentes a los utilizados por el OPD-2 para caracterizar la estructura, pero sería interesante realizar una comparación sistemática de ambos

Podemos preguntarnos si al sustituir los puntos de vista clásicos (dinámico, tópico y económico), por los nuevos puntos de vista, situacional, dramático y dialéctico Bleger estaba proponiendo una nueva metapsicología. Para clarificar este punto conviene tener presente que Bleger ya se estaba moviendo en una metapsicología distinta a la freudiana al apoyarse en el marco del pensamiento de Melanie Klein. Pero también debe recordarse que esta diferencia nunca se hizo explícita: M. Klein no cuestionó abiertamente los puntos de vista de la metapsicología freudiana, si bien su teoría se movió más allá de ella. Hizo probablemente falta que el psicoanálisis se sintiera menos amenazado por el hecho de la existencia de múltiples posiciones en su interior para que, en el correr de la década de 1980, se planteara claramente que existía más de una metapsicología (Bernardi, 1983). Tabak de Bianchedi y colaboradores (1983, 1984), señalaron con claridad que la metapsicología kleiniana se basaba en puntos de vista originales, y la misma conclusión puede aplicarse a otros enfoques o escuelas psicoanalíticas (Bernardi, 1989). Sin embargo estas diferencias en los supuestos o premisas básicas raramente son explicitadas y muchas veces la existencia de diferentes premisas metapsicológicas no es señalada. En el caso de la teoría kleiniana, Tabak de Bianchedi y col. mostraron que las perspectivas tópica, dinámica y económica de Freud fueron sustituidas por M. Klein por puntos de vista distintos, a los que denominaron: a) posicional (organización y movilidad de las configuraciones emocionales), b) de política económica (regulación de los intercambios en las relaciones con los objetos), c) espacial (en base a las nociones de mundo interno, identificación proyectiva, disociación, etc.) y d) dramático (interacciones con y entre objetos internos y externos de acuerdo a un guión argumental con significado emocional). Partiendo de esta

sistemas de indicadores, pues ambos van en la dirección de evaluar si se trata de niveles más primitivos o más evolucionados del psiquismo.

caracterización de los pilares de la metapsicología kleiniana, encontramos que los puntos de vista de Bleger están más cerca de ellos que de los freudianos tradicionales. El punto de vista dramático de Bleger es sin duda similar al kleiniano en muchos aspectos, pero la metapsicología de Bleger se separa en cuanto al valor que da no sólo a la dialéctica en el mundo interno sino a la que tiene lugar entre mundo interno y mundo externo, y que se expresa en la idea de Pichon de un espiral dialéctico. Esta ampliación se confirma en la perspectiva situacional, que va más allá de la perspectiva posicional kleiniana centrada principalmente en los cambios de configuraciones de la relación con los objetos internos. El paso de la noción de relación objetal a la de vínculo, tanto para Pichon Rivière como para Bleger da cabida de otra forma al contexto social.

El papel decisivo, de cimiento de la construcción teórico, que Bleger otorga a la práctica clínica resulta un ejemplo sumamente valioso hoy. La pluralidad de enfoques existente en el psicoanálisis actual exige que tomemos los puntos de vista de la metapsicología, no como una verdad dada e inmutable, fundada en criterios de autoridad, sino como instrumentos conceptuales necesarios, pero que pueden y deben ser reconstruidos en función de su ajuste a las realidades clínicas a las que se está indagando. Teoría y práctica para Bleger confluían en la noción de praxis, que, como vimos, abarcaba desde el nivel epistemológico hasta el organizacional de los grupos psicoanalíticos. La muerte temprana de su autor fue inclemente con estas ideas nacientes, pero, entre los materiales de construcción que Bleger nos dejó, encontramos sugerencias que tienen un valor inspirador. Me referiré a hora a las que tienen que ver con el papel de la dialéctica y de su relación con la experiencia clínica y con el lugar de las otras disciplinas.

Respecto al lugar de la experiencia, Bleger sin duda concordaría con Freud en que el psicoanálisis no se apoya en la especulación teórica, sino en la observación¹⁶. Las consecuencias que Bleger extraía de esta afirmación pueden apreciarse en su trabajo sobre Criterios de curación y objetivos del psicoanálisis (Bleger, 1973b), cuando señala que las metas del tratamiento psicoanalítico no deberían deducirse de modelos ideales acerca de lo que el psicoanálisis debe ser, sino investigando los resultados efectivos que logra el análisis. Al igual que David Liberman, Bleger estaba interesado por desarrollar indicadores clínicos del cambio del paciente, que ayudaran al analista a corregir los sesgos en su visión del paciente, inevitablemente influida por la transferencia y por su preocupación por lo que no cambia del paciente. Aunque la investigación empírica de los resultados del psicoanálisis aún estaba en pañales, Bleger deja sentado inequívocamente su interés por desarrollar metodologías apropiadas, incluyendo el desarrollo de recursos matemáticos y estadísticos, tarea a la que le hubiera gustado dedicarse si el tiempo y los recursos disponibles se lo permitieran¹⁷.

¹⁶ Freud dice: "Es que tales ideas [los pensamientos básicos de una disciplina] no son el fundamento de la ciencia, sobre el cual descansaríamos todo; lo es, más bien la sola observación. No son el cimiento sino el remate del edificio íntegro, y pueden sustituirse y desecharse sin perjuicio. (S. Freud, Pulsiones y destinos de pulsión, 1915, Amorrortu, T. XIV, p. 75)

¹⁷ "La tendencia cuantitativa que yo manifesté en una época de manera bastante intensa, la fui aminorando, no porque piense que carece de interés, sino porque me llevaba hacia una necesidad de conocer mucha más álgebra y matemáticas y a esta altura de las cosas no podía profundizar yo mismo en este problema. Además, en la época que yo busqué no encontré alguien que conociera clínica psiquiátrica y el manejo de ecuaciones matemáticas lo suficiente para manejarse simultáneamente en estos dos órdenes de cosas. Dejé esa línea conceptual no porque careciera de interés sino porque no pude seguirla personalmente" (1973 b, p. 315).

En forma acorde con este interés por la investigación sistemática, Bleger se mostraba inclinado a desarrollar el diálogo con otras disciplinas, como lo muestra su reflexión sobre los niveles de integración. Su interés abarcaba las ciencias naturales así como el campo de los fenómenos sociopolíticos, ideológicos y culturales. Como señala Itzigsohn (1973), su atención a los fenómenos de simbiosis e individuación es inseparable de su preocupación por los fenómenos de alienación (tanto en los fenómenos sociales como en la psicopatología) y a las formas primitivas de adhesión masiva que se dan en los fenómenos totalitarios.

Estas consideraciones nos conducen al debate que se da en el psicoanálisis actual sobre el valor del diálogo interdisciplinario. En recientes polémicas publicadas en el *International Journal of Psychoanalysis* podemos ver que mientras ciertos analistas como Wallerstein (2005a, 2005b) defienden la necesidad de revisar las ideas psicoanalíticas contrastándolas con diversos métodos y disciplinas, otros, como A. Green (2005), sostienen que es preciso resguardar antes que nada la pureza del psicoanálisis, procurando que se base en forma exclusiva en su propio método, de modo de evitar que se apoye en zonas de interfase con otras ciencias, proclives, como todas las interfases, a generar virus que pueden resultar destructores de la especificidad de la disciplina. Resulta interesante señalar un anticipo de esta polémica en el volumen de la *Revista de Psicoanálisis*, publicada al año de la muerte de Bleger, en homenaje a su memoria. En un artículo dedicado a comentar la idea de Bleger sobre los niveles de integración, G. Klimovsky (1973) discute la tendencia del estructuralismo francés a preservar la independencia de las distintas disciplinas, limitando o rechazando la posibilidad de una puesta a prueba a partir de criterios generales o de los desarrollos de disciplinas más básicas o exitosas. Klimovsky –y, cabe agregar, Bleger seguramente también– se

sitúa en la posición contraria. La polémica actual hunde, pues, sus raíces en problemas que señalan tendencias antagónicas en la historia de nuestro psicoanálisis.

La tercera de las perspectivas consideradas por Bleger es la dialéctica. Tal vez este es el aspecto del pensamiento de Bleger que resulta más afectado por el cambio de paradigma cultural. Como señala S. Slapak (2004) antes de la década del 70 existía una tendencia más notoria que en las décadas siguientes a integrar la consideración científica de los problemas con la consideración política e ideológica. Hoy día existe mayor cautela ante la idea de utilizar la dialéctica como principio unificador y explicativo del movimiento de la naturaleza y de la sociedad o como único principio rector del pensamiento. F. Lyotard (1979) señaló el fin de los grandes relatos o metarelatos. También se ha dicho, no sin agudeza, que en realidad nuestra época se ha caracterizado por desarrollar metarelatos acerca del fin de los metarelatos. Pero, más allá de esto, es indudable que desde nuestro horizonte histórico la búsqueda de principios unificadores no ocupa el mismo lugar. Sin embargo en Bleger el término dialéctica no poseía sólo un claro significado filosófico, sino también clínico, y creo que en este último sentido mantiene vigencia y un potencial aún no plenamente explorado. El análisis de los fenómenos psicopatológicos en muchos materiales clínicos de Bleger apunta muchas veces a mostrar en forma certera la forma en la que los mecanismos disociativos o defensivos en general paralizan los movimientos dialécticos que caracterizan el desarrollo de la vida. La perspectiva dialéctica lleva también a modificar la concepción de las pulsiones. La sexualidad o la pulsión de muerte no son más parámetros privilegiados que determinan la estructura del conjunto, como puede ocurrir en algunas formulaciones de S. Freud o M. Klein, sino que ellos deben ser reconducidos a la totalidad de la que forman parte. Si bien la

sexualidad o la pulsión de muerte pueden ocupar el primer plano de la investigación en un momento dado, esto, que es válido en el plano metodológico, no debe ser traspuesto al plano ontológico o axiológico (pág. 298).

A partir de las décadas de 1970 y 1980 la influencia del pensamiento de inspiración lacaniana llevó a que en el Río de la Plata se insistiera en la radical heterogeneidad del inconciente, en el marco de una epistemología atenta a lo negativo y a las rupturas y discontinuidades. No era esta la forma en la que Bleger y muchos analistas de su época se planteaban el problema del inconciente. Tanto para Bleger como para Pichon el proceso del análisis se daba en forma de espiral dialéctica, en el que los fenómenos concientes e inconcientes y los de positividad y negatividad se influían mutuamente. En el artículo citado, Bleger sostiene que “la dramática de la relación interpersonal configurada en el campo psicoanalítico y en la transferencia se desarrolla y es comprendida y conducida... de acuerdo con el pensamiento dialéctico, mientras que la teoría se desarrolla siguiendo las leyes de la lógica formal. De esto deriva, entre otras cosas, la postulación en la teoría de términos antinómicos independientes y el proceso psicológico considerado como lucha de opuestos formales, retraducidos en entidades” (pág. 293). Agrega que es probable que: “un desarrollo teórico formulado dialécticamente haga inútil la contraposición de, por ejemplo, fenómenos concientes por un lado e inconcientes por otro, de proceso primario y secundario, del enfoque topográfico, del enfoque dinámico, y económico, etc.” (pág. 293). La reformulación que esto implica no se limita al nivel más abstracto de la teoría, sino que abarca la comprensión de los fenómenos psicopatológicos. Para Bleger la alienación, tanto a nivel social como psicopatológico “lleva siempre implícita una de-dialectización de la dramática, del ser humano como totalidad, incluida sus relaciones interpersonales” (pág. 293).

La idea de un inconciente radicalmente heterogéneo era también ajena a Freud, como puede verse en el capítulo VI del *Inconciente* (1915), donde Freud destaca la importancia del “comercio” o “circulación” (“Verkehr”) entre los sistemas conciente-preconciente e inconciente¹⁸. Las formaciones mixtas en las que participan ambos sistemas ponen de manifiesto tanto la continuidad como la contradicción entre ambos sistemas, o, como diría Bleger, su relación dialéctica. Esta perspectiva dialéctica fue también jerarquizada por otros autores posteriores, entre los que merece ser mencionado T. Ogden por su proximidad con algunas de las ideas de Bleger. Para este autor (Ogden, 1985), “la dialéctica¹⁹ central en psicoanálisis es la de la concepción de Freud entre la mente conciente y la inconciente. No puede existir mente conciente sin mente inconciente y viceversa; cada una crea la otra y existe sólo como posibilidad hipotética sin la otra”. Más aún: “la mente inconciente en sí misma (subrayado en el original) no constituye un sistema de significados. Se requiere el sistema Conciente para generar significado inconciente y el sistema Inconciente para crear significado conciente”

¹⁸ Estas formaciones, como ser las fantasías inconcientes, son para Freud dinámicamente inconcientes aunque presentan características formales del sistema preconciente-conciente, tales como su alta organización y ausencia de contradicción. Los llama “mestizos” (*Mischlingen menschlichen Rassen*) pues reúnen dentro de sí notas contrapuestas: por una parte presentan una alta organización, están exentos de contradicción y son indistinguibles de las formaciones concientes, mientras que por otra parte son inconcientes e insusceptibles de devenir concientes (S. Freud, 1915 Pág. 187).

¹⁹ Ogden, siguiendo a Hegel y a Kojève, entiende por dialéctica “un proceso en el cual cada uno de dos conceptos opuestos crea, informa, preserva y niega al otro, estando en una relación dinámica (siempre cambiante) con el otro. El proceso dialéctico se mueve hacia la integración, pero la integración nunca es completa: cada integración crea una nueva oposición dialéctica y una nueva tensión dinámica” (1985, pág 130 y 131) (la traducción es mía).

(pag 131, la traducción es mía). Ogden también se refiere a otros campos donde puede apreciarse un movimiento dialéctico: la relación entre realidad y fantasía o entre símbolo y simbolizado. La idea de Bleger, siguiendo a Pichon, es más general: la espiral del desarrollo en el análisis y en la vida se da a través de la integración de fenómenos que debido a los mecanismos de la alienación individual o social tienden a quedar escindidos, manifestándose en las contradicciones en o entre el área del cuerpo, de la mente o del mundo exterior. La concepción del inconciente debe ser comprendida en el interior de esta dialéctica para evitar ser convertida en verdad absoluta e incuestionable²⁰.

La discusión entre una concepción basada en la heterogeneidad radical del inconciente o entre fenómenos que implican tanto la contradicción como la continuidad está cargada de consecuencias prácticas a nivel clínico, pues influye en múltiples aspectos técnicos, entre ellos la importancia que se le asigne a los fenómenos afectivos y relacionales, al desarrollo, a las defensas, y al trabajo con el preconciente y con la parte conciente del sujeto. Influye también en la importancia que se le reconozca al diálogo interdisciplinario y a la posibilidad de utilizar procedimientos de triangulación desde múltiples perspectivas y

²⁰ Esta es una actitud anticientífica que Freud nunca estuvo dispuesto a aceptar. Por ejemplo, cuando se encontró con el descubrimiento “en verdad incómodo” de que amplios sectores del yo y del superyó también eran inconcientes, no dudó en revisar su concepción del sistema inconciente y a renunciar al uso del término. Dice en las Nuevas Conferencias (Freud, 1933): “Vemos que no tenemos ningún derecho a llamar ‘sistema Inc.’ al ámbito anímico ajeno al yo, pues la condición de inconciente no es un carácter exclusivamente suyo. Entonces ya no usaremos más inconciente en el sentido sistemático y daremos un nombre mejor [el de ello], libre de malentendidos a lo que hasta ahora designábamos así” (pág. 67). Resulta curioso que esta cita de Freud –y los argumentos en los que Freud se apoya para decir que renuncia al uso de este concepto– son muy poco citados o discutidos en muchos trabajos actuales sobre el inconciente freudiano.

metodologías en la investigación de los fenómenos relacionados con el trabajo analítico. Esa discusión involucra aspectos epistemológicos, a los que me referiré a continuación.

Intentaré reconstruir el contexto del problema. Cuando se produce en el Río de la Plata en la década de 1970 el cambio en las ideas psicoanalíticas al que me he referido más arriba, J. Szpilka (1976), resume muy claramente la mudanza que también se está produciendo en la perspectiva epistemológica. Señala un corte entre: "... una epistemología positiva, continuista, evolucionista y empirista..." que había predominado hasta ese momento y: "... una epistemología negativa, discontinua y apuntando hacia rupturas, estructural, con objetos que se privilegian desde su ausencia o pérdida...". Desde un punto de vista histórico, podemos ver que la influencia de esta segunda perspectiva creció en las décadas siguientes, lo cual tuvo el efecto favorable de evitar las simplificaciones de una visión sin profundidad conceptual, que muchas veces con razón se le reprocha al positivismo. Pero, por otro lado, a medida que se despoja de positividad, el pensamiento deriva hacia lo que fue llamado en teología mística la "vía negativa" (o apofática) en la que sólo es posible referirse a algunas cosas afirmando no lo que son, sino lo que no son²¹. Un énfasis demasiado exclusivo en los fenómenos de ruptura, ausencia, discontinuidad y no saber, tiende a detener el movimiento que genera la contraposición entre lo que es posible afirmar y los límites y refutaciones a este decir. Esto puede ejemplificarse en la falsa oposición entre

²¹ Esta postura está en consonancia con el recurso retórico de la "occultatio", es decir, describir algo por vía de no describirlo, lo que muchas veces conduce a considerar poco psicoanalítico todo pensamiento que esté expresado claramente, con lo cual la oscuridad se vuelve el mejor indicio de la luminosidad de una idea. La teología cristiana recurrió a veces a la vía apofática para enfatizar la radical diferencia entre Dios y las criaturas finitas.

historia progresiva y construcción “a posteriori”. Sin el “a posteriori” la historia pierde sus pliegues y se vuelve engañosamente simple. Pero un puro “a posteriori”, sin consideración del concepto de desarrollo, vuelve ininteligibles muchos de los fenómenos en los que confluye hoy el interés tanto del psicoanálisis como de las demás ciencias (e incluso tanto a las ciencias sociales como a las neurociencias), que van desde el estudio del apego a los efectos del trauma temprano. En este punto la visión dialéctica de Bleger nos ofrece una perspectiva enriquecedora al colocar el trabajo de lo negativo en el marco de una espiral que se mueve a través de contradicciones.

La perspectiva dialéctica es esencial en opinión de Bleger, no separar la praxis psicoanalítica en una teoría y una práctica incomunicadas entre sí, sino dejar que actúen las contradicciones que se produzcan en y entre ellas. Esto no implica necesariamente afirmar que la dialéctica es el motor de un avance en la historia o la sociedad ni que vayan a quedar despejadas las zonas de complejidad e incertidumbre del pensamiento. Se trata más bien de recuperar uno de los sentidos originales de la palabra dialéctica como espacio en el que los términos de un conflicto pueden interactuar dando lugar a nuevas configuraciones. En el plano del conocimiento, este sentido de dialéctica se aproxima a polémica, en cuanto campo argumentativo compartido, donde pueden interactuar las distintas posiciones contrapuestas. Este sentido del término “dialéctica” es profundamente actual y caracteriza mejor que ninguna otra concepción el modo de entender muchos aspectos de la relación humana.

Creo que el trabajo de Bleger mantiene vigente un doble valor. Nos obliga en primer lugar a preguntarnos cuáles son los puntos de vista metapsicológicos más útiles para reflexionar sobre nuestro trabajo, tomando conciencia de que existen múltiples alternativas. La idea de que sólo

puede existir un único sistema metapsicológico está en consonancia con la aspiración a una ciencia unificada que prevaleció en la primera mitad del siglo XX o con la idea de la dialéctica como movimiento integrador espontáneo tanto del mundo natural como del mundo social. Pero la historia no sólo del psicoanálisis sino del conocimiento científico en general mostró que disponemos apenas de modelos de validez restringida y que ellos no siempre son fáciles de compatibilizar entre sí. La conclusión a la que lleva esta afirmación no es en modo alguno la de que en el campo del conocimiento “todo vale”, ni de que podemos prescindir de los criterios de verdad, racionalidad o realidad. Por el contrario, implica la trabajosa necesidad de determinar cuál modelo se ajusta mejor para qué fenómenos y cuáles son sus límites y falencias. Al mismo tiempo, los modelos que podrían parecer destinados a ser superados pueden sin embargo redescubrirse como fecundos desde áreas del conocimiento insospechadas²². En el psicoanálisis necesitamos aún un largo y paciente trabajo de confrontación entre los diferentes sistemas metapsicológicos entre sí y con los conocimientos actuales de las ciencias sociales y naturales. Pero un primer paso es el de reconocer que no existe sólo una metapsicología y que tenemos un arduo trabajo teórico por delante para clarificar cuál punto de vista nos ofrece una mejor comprensión de qué aspectos de nuestra práctica. Un segundo aspecto que se destaca en el trabajo de Bleger es precisamente la jerarquía que da a la práctica clínica y a su interrelación con la teoría. Debemos sin duda estar atentos a la evidencia proveniente de distintas fuentes, pero sobre todo a la

²² Véase, por ejemplo, la utilización que hacen Carhart, Mayberg, Malizia y Nutt de la metapsicología freudiana para modelizar las bases neurofisiológicas del fenómeno depresivo tomando en cuenta los datos de la imagenología cerebral (Carhart-Harris, Mayberg, Malizia, & Nutt, 2008)

que se retroalimenta con nuestra experiencia clínica. Como dije a lo largo de la exposición, creo que los puntos de vista ofrecidos por Bleger constituyen la mejor aproximación para teorizar muchos fenómenos del campo clínico. Me referí en especial a su énfasis en el carácter dramático y situacional de la experiencia humana, su concepción dialéctica del inconciente y su invitación a transformar las contradicciones en motor de nuevos avances.

Con todo esto no estoy proponiendo para el psicoanálisis rioplatense una suerte de retorno a sus orígenes. En todo caso, lo que sugiero no es exactamente un retorno: más bien a lo que estoy adhiriendo es a la idea de un avance hacia el futuro que no olvide los aportes válidos realizados por quienes nos precedieron.

Mayo de 2009

Bibliografía

- Alvarez de Toledo, L. (1954). El análisis del "asociar", del "interpretar", y de "las palabras". *Revista de Psicoanálisis*, 3, 267-313.
- Baranger, M. y. W. (1961). *La situación analítica como campo dinámico. Problemas del campo psicoanalítico*. Buenos Aires: Kargieman.
- Baranger, W. (1958). *Psicoanálisis y Dialéctica Materialista*. Buenos Aires: Paidós.
- Baranger, W. (1968). El enfoque económico de Freud a Melanie Klein. *Revista de Psicoanálisis*, 2, 297-344.
- Berenstein, I. (2008) *Devenir Otro con Otro(s)*. Buenos Aires. Paidós.
- Berenstein, I. & Puget, J. (1997). *Lo vincular. Teoría y Clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Bernardi, R. (1983). Diferentes teorías ¿acerca de los mismos hechos? *Segundas Jornadas Argentinas de Epistemología del Psicoanálisis*. En ADEPP (Ed.), Buenos Aires.
- Bernardi, R. (1989). The role of paradigmatic determinants in psychoanalytic understanding. *Int.J.Psychoanal.*, 70 (Pt 2), 341-357.
- Bernardi, R. (2002). Por qué Klein y por qué no Klein. *Revista de Psicoanálisis*, LIX, 263-273.

- Bianchedi, E. T. (1984). Beyond Freudian metapsychology. The metapsychological points of view of the Kleinian school. *Int J Psychoanal*, 65, 389-398.
- Bianchedi, T., Antur, R., Fernandez, M., Grassmo, E., Mirarent, I., Pistiner, L. et al. (1983). Más allá de la metapsicología freudiana. *Revista de Psicoanálisis*, XL, 353-367.
- Bleger J. (1958). *Psicoanálisis y Dialéctica Materialista*. Buenos Aires. Paidós.
- Bleger J. (1967). *Simbiosis y ambigüedad. Estudio Psicoanalítico*. (4ª ed.) Buenos Aires: Paidós.
- Bleger J. (1969). *Teoría y práctica en psicoanálisis. La praxis psicoanalítica. Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, XI, 287-303. También publicado en: *Revista de Psicoanálisis*, 2003, LX, 4, 1191-1104.
- Bleger J. (1973a). Criterios de diagnóstico. *Revista de Psicoanálisis*, XXX, 305-316.
- Bleger, J. (1973b). Criterios de curación y objetivos del psicoanálisis. *Revista de Psicoanálisis*, XXX, 317-350.
- Bleger J. (1974). Ambigüedad. Un capítulo de psicología y psicopatología. *Revista de Psicoanálisis*, XXXI, 57-80.
- Bleger, L. (2003). Introducción y comentario del artículo "Teoría y práctica en psicoanálisis. La práctica psicoanalítica", de José Bleger. *Revista de Psicoanálisis*, LX, 4, 1105-1114.
- Canestri, J. (2006). *Psychoanalysis: from practice to theory*. London: John Wiley & Sons, Ltd.
- Carhart-Harris, L. A., Mayberg, H. S., Malizia, A. L., & Nutt, D. (2008). Annals of General Psychiatry. *Annals of General Psychiatry*, 7.
- Del Campo, E. (2003). Una relectura de "Teoría y práctica en psicoanálisis. La praxis psicoanalítica" de José Bleger. *Revista de Psicoanálisis*, LX, 1127-1134.
- Fonagy, P., Gergely, G., & Target, M. (2002). *Affect regulation, mentalization, and the development of the self*. New York: Other Press.
- Freud, S. (1904). *El método psicoanalítico de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu Ed.
- Freud, S. (1933). *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*. (vols. 22) Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Green A (2005). The illusion of common ground and mythical pluralism. *Int.J.Psychoanal.*, 86, 627-632.
- Greenberg, J. (1996). Psychoanalytic words and psychoanalytic acts: A brief history. *Contemp.Psychoanal.*, 32, 195-213.
- Itzigsohn, J. A. (1973). Semblanza ideológica de José Bleger. *Revista de Psicoanálisis*, XXX, 317-350.

- Klein, G. S. (1976). *Psychoanalytic Theory. An exploration of Essentials*. Internacional University Press.
- Klein, G. S. (1970). ¿Dos teorías o una? Perspectiva para el cambio en la teoría psicoanalítica. *Revista de Psicoanálisis*, XXVII, 553-594.
- Klimovsky, G. (1973). Niveles de integración y relaciones entre teorías científicas. *Revista de Psicoanálisis*, XXX, 498-508.
- Loewald, H. W. (1975). Psychoanalysis as an Art and the Fantasy Character of the Psychoanalytic Situation. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 23, 277-299.
- Lytard, J.-F. (1979). *La Condition Postmoderne*. Paris: Minuit.
- Nieto, M. (1970). De la técnica analítica y las palabras. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, XII, 169-204.
- Ogden, T. H. (1985). On Potential Space. *Int.J.Psychoanal.*, 66, 129-141.
- OPD Task Force (Eds.) (2008) *Operationalized Psychodynamic Diagnosis OPD2*. Hogrefe & Huber.
- Polanyi, M. (1958). *Personal Knowledge. Towards a Post Critical Philosophy*. London.. Routledge.
- Polanyi, M. (1966). *The Tacit Dimension*. London. Routledge
- Sandler, J. (1983). Reflections on some relations between psychoanalytic concepts and psychoanalytic practice. *Int.J.Psychoanal.*, 64, 35-45.
- Stolorow, R. D. & Atwood, G. E. (1996). The Intersubjective Perspective. *Psychoanal.Rev.*, 83, 181-194.
- Szpilka, J. I. (1976). Complejo de Edipo y "a posteriori". *Revista de Psicoanálisis*, XXXIII, 285-300.
- Slapak, S. Mesa sobre perspectivas históricas. (2004). *Encuentro Teórico-Clinico: Melanie Klein en Buenos Aires. Desarrollos y perspectivas..* Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires
- Wallerstein, R. S. (2005a). Dialogue or illusion? How do we go from here?: Response to André Green. *Int.J.Psychoanal.*, 86, 633-638.
- Wallerstein, R. S. (2005b). Will psychoanalytic pluralism be an enduring state of our discipline? *Int.J.Psychoanal.*, 86, 623-626.

PARTIE II

**DÉMARCHES INTERDISCIPLINAIRES
AUTOUR DE L'AMBIGUÏTÉ**

**Ambiguïté, conversion et convertibilité :
réflexions à partir d'un sketch de Louis C.K
et du père Bartolomé de Las Casas (1484–1576)¹**

Valeria Wagner

Résumé. Quelles sont les 'zones de contact' du concept d'ambiguïté développé par José Bleger, avec d'autres usages et champs d'acceptation de ce terme ? Le colloque qui se prépare adressera cette question à partir de différentes approches disciplinaires et pratiques. Dans ce texte, j'adapte la catégorie psychanalytique de « personnalité ambiguë » pour tenter de comprendre et de qualifier des comportements ambigus collectifs (ou partagés), qui semblent être induits par les conditions sociales, politiques et économiques d'existence dans les sociétés capitalistes (et occidentales) actuelles. Partant des conceptions littéraires de l'ambiguïté, et de l'analyse du sketch d'un comique je propose que, en plus d'être une ressource adaptative, l'ambiguïté participe, au moins potentiellement, à des processus de conversion de subjectivités individuelles et collectives, parce qu'elle suspend les effets paralysants des contradictions. Je considère ensuite l'ambiguïté à la lumière de la tension entre les imaginaires de la conversion et de la convertibilité, à partir de l'analyse d'un récit de

¹ Je remercie Elizabeth Reichel et Frédéric Varaud pour leurs commentaires.

conversion paradigmatique. Ce texte s'inscrit dans un projet en cours, il ne présente pas une pensée achevée.

Mots-clés. Ambiguïté, conversion, convertibilité, littérature comparée, José Bleger

1. Citoyen(ne)s ambigü(e)s

Dans sa discussion des personnalités ambiguës, José Bleger met en garde contre une compréhension simpliste de l'ambiguïté. Il rappelle que le sujet et l'observateur n'en ont pas la même expérience : tandis que pour le premier, « un sujet est ambigu (sa conduite, son caractère, sa personnalité) lorsqu'on peut le comprendre 'de plusieurs manières' ou lorsque son comportement peut admettre 'différentes interprétations et prête par conséquent au doute, à l'incertitude ou à la confusion' »,² pour le sujet « qui vit l'ambiguïté ou qui la manifeste, il n'y a ni doute, ni incertitude, ni confusion. Il y a *indifférenciation*, ce qui revient à dire, *déficit de la discrimination et de l'identité ou déficit de la différenciation entre moi et non-moi* » (Bleger 1981 : 206). D'un point de vue psychanalytique, l'ambiguïté constituerait ainsi une « régression à un état de fusion primitive ou d'indifférenciation qui caractérise les premières ébauches de l'organisation psychologique [...] » (Bleger 1981 : 207). Mais José Bleger précise que de telles « régressions », loin d'être toujours pathologiques, sont « *nécessaires* à l'évolution normale de la personnalité » (Bleger 1981 : 9). Il s'empresse également de relativiser cette « normalité » : tout comme « *notre identité et notre sens de la réalité ne constituent pas l'identité et le sens du réel* mais une de leurs organisations possibles » (Bleger 1981 : 9), l'indifférenciation primitive est aussi « *une organisation particulière du moi et du monde* » (Bleger

² Bleger définit l'ambiguïté à partir du dictionnaire de la *Real Academia* et de deux dictionnaires de philosophie (Bleger 1981 : 206).

1981 : 8), « une structure ou une organisation distincte qui comprend toujours le sujet et son milieu, entités non différenciées » (Bleger 1981 : 9). Et de conclure : « ce qui se différencie de notre modalité, de notre structure ou de notre organisation n'est pas toujours une distorsion ou un déficit mais souvent une organisation autre qu'il nous faut étudier en tant que telle » (Bleger 1981 : 9). L'ambiguïté serait ainsi une structure psychique *parmi d'autres*, un *type d'organisation* du moi et du monde, dont le trait saillant, pour notre propos, est sa structure non-discriminatoire, non-binaire, et non exclusive, permettant la coexistence de « multiples termes contradictoires ou différents », dans divers modes d'assemblage du sujet dans le monde, sans que ce dernier en ressente contradiction ou conflit.

Le « nous » dont parle José Bleger est historiquement et géographiquement défini et aurait sans doute aujourd'hui d'autres caractéristiques. Dans les secteurs aisés et relativement privilégiés³ des sociétés capitalistes globalisées contemporaines, en tout cas, l'écart entre l'organisation psychique du sujet « normal » et celle des sujets à personnalité ambiguë semble s'être rétréci. Sans prétendre à une précision sociologique, on peut au moins constater que ce « nous » des sociétés occidentales riches, présenté comme la norme dans les discours et représentations dominants, a développé une grande tolérance aux contradictions et injonctions concurrentielles dans lesquelles il se voit quotidiennement impliqué. Il est conscient, notamment, des contradictions entre ses principes fondamentalement démocratiques, écologiques et humanistes, et sa participation – volontaire et involontaire – dans une dynamique de consommation et d'exploitation globalement nuisible et

³ Je pense à une classe moyenne éduquée, relativement aisée, située du « bon côté » des rapports d'exploitation, soient-ils nationaux (secteur aisés/démunis ; résidents/migrants) ou internationaux (Nord/Sud).

écologiquement insoutenable.⁴ Il est par ailleurs bombardé de messages, d'informations, et d'injonctions concurrentielles : les nouvelles, analyses et rapports catastrophiques sur les effets de l'exploitation et consommation globale lui parviennent, entrecoupés d'impératifs de surconsommation, présentés comme les voies menant au bien-être (Sois heureux, libre, puissant ! Consomme, Achète, Voyage, Téléphone !). Dans un tel environnement sociopolitique et médiatique, il n'est pas surprenant que les gens développent des comportements et attitudes ambiguës leur permettant, soit de jouir tranquillement des privilèges acquis, soit de survivre psychiquement aux contradictions et aux doubles contraintes. Dans ce sens, l'ambiguïté qui caractérise, à mon sens, les classes éduquées et aisées du monde occidental, peut être comprise comme une réaction d'adaptation, ou de résistance, au monde contradictoire dans lequel elle se voit plongée. Reste à investiguer s'il est possible de la comprendre également comme un processus de restructuration du sujet et du monde, induite peut-être par le contexte contradictoire, et ramenant peut-être les sujets au confort d'un certain degré d'indifférenciation, mais préparant en même temps le terrain pour des changements dans la compréhension du « nous », de la « réalité », des normes.⁵

⁴ Voir à ce sujet le témoignage exemplaire de Naomi Klein, sur lequel Elizabeth Reichel a attiré mon attention : <http://www.theguardian.com/environment/2014/sep/13/greenwashing-sticky-business-naomi-klein> (consulté le 17.09.2014)

⁵ Le premier et le deuxième usage et effet de l'ambiguïté sont connues : l'ambiguïté caractérise souvent le comportement des sujets face à un pouvoir oppressif, que ce soit pour s'en protéger ou pour le subvertir. Elizabeth Reichel propose de nommer le premier « ambiguïté négative » parce qu'elle vise l'adaptation et contribue à maintenir un statu quo, et le deuxième « ambiguïté positive », car il s'agit de combattre ou résister au statu quo.

2. L'hypothèse de l'ambiguïté « transformatrice »

En laissant donc de côté l'ambiguïté comme pathologie sociale ou comme « diagnostic » politique, ce qui nous intéresse dans la recherche en cours est son potentiel réorganisateur et façonneur ; l'ambiguïté comme structure capable d'accueillir différents sens et représentations, comme un geste ou état de réorganisation de la réalité, ou du moins des paradigmes et critères en jeu dans les processus de discrimination et de représentation. C'est dans ce sens que l'ambiguïté de José Bleger rejoint celle mise en avant par les théories littéraires axées sur la réception et sur la fonctionnalité des pratiques esthétiques.⁶ Dans ces approches des textes littéraires, l'ambiguïté n'est pas considérée comme un effet secondaire de l'œuvre, mais comme un mécanisme d'indétermination fondamental, qui permet l'actualisation du sens dans la lecture, son inscription dans un contexte, et son engagement dans des problématiques ou enjeux collectifs.⁷ L'ambiguïté, polysémie, et polyphonie des œuvres littéraires constituent d'ailleurs ce qui en fait l'intérêt, car elles sollicitent le jugement des lecteurs, l'activant sans pour autant lui permettre de trancher.⁸ Ainsi, par exemple, dans un article

⁶ Dans son avant-propos, José Bleger signale son « vif intérêt » pour « une analyse biologique de la symbiose et une analyse artistique, esthétique et philosophique de l'ambiguïté » (Bleger 1981 : 11) ; il entrevoyait donc les « zones de contact » entre son usage de l'ambiguïté et celui dans d'autres domaines.

⁷ Pour la théorie de la réception, voir notamment Hans Robert Jauss (1972), *Pour une esthétique de la réception*, Wolfgang Iser, *The Act of Reading : A Theory of Aesthetic Response* Jauss. Une étude désormais classique de l'ambiguïté dans l'analyse littéraire est celle de William Empson, *Seven types of Ambiguity*. Pour une approche qui intègre l'esthétique à la philosophie de l'action, voir M.M. Bakhtin, *Pour une philosophie de l'acte*.

⁸ Voir les quatre essais de M. M. Bakhtin rassemblés par Michael Holquist dans *The Dialogic Imagination*.

qui examine le fonctionnement du système d'évaluation dans l'œuvre polyphonique de Rabelais, Michel Jeanneret considère deux systèmes de lecture en apparente concurrence dans les textes de Rabelais, pour conclure que leur mise en jeu –irrésolue– « interroge le fonctionnement de signes et mécanismes de la lecture », de telle sorte que le principe « agissant » dans l'œuvre est l'ambiguïté (Jeanneret, 1984 : 111).⁹ Dans une note de pied de page il rappelle, d'ailleurs, que l'ambiguïté « intervient aussi à la Renaissance dans le contexte de la réflexion sur la connaissance » (Jeanneret, 1984 : 111) : ce serait une des attitudes possibles face à l'étonnement généré par un fait nouveau, une suspension du jugement dans l'attente de la compréhension. Elle se présente donc comme une forme d'exercice du jugement, menant, ou pas, à une décision. Dans une optique plus constructiviste, Kenneth Burke, dans sa monumentale *Grammaire de motifs*, annonce son projet d'investiguer les ressources de l'ambiguïté plutôt que d'en clarifier le sens, parce que « c'est dans les zones d'ambiguïté qu'ont lieu les transformations » (Burke 1969 : xix).¹⁰ Ici, l'ambiguïté comme mode d'organisation ou de structuration du sens qui suspend le jugement, est perçue même comme une condition pour le déploiement du possible à partir des sens et représentations données.

⁹ Jeanneret reprend et compare les lectures de Rabelais par Victor Hugo et Mikhaïl Bakhtine, organisées respectivement autour de « deux modèles axiologiques : antithèse et ambivalence, jugement et intégration » (Jeanneret 1984 : 100).

¹⁰ Ma traduction. Voici le passage en entier : « Hence, instead of considering it our task to 'dispose of' any ambiguity by merely disclosing the fact that it is ambiguity, we rather consider it our task to study and clarify the *resources* of ambiguity. For in the course of this work, we shall deal with many kinds of *transformation*— and it is in the areas of ambiguity that transformations take place: in fact, without such areas, transformation would be impossible » (Burke, 1969: xix).

3. Démont(r)er les contradictions : un sketch de Louis C.K

Or, comment l'idée d'une ambiguïté « transformatrice » peut-elle éclairer l'ambiguïté dans laquelle se réfugient, ou se trouvent coincés, ces citoyens dont il était préalablement question ? Notons qu'une tendance importante de la production artistique occidentale contemporaine porte assez explicitement sur la position ambiguë de cette classe moyenne bien-pensante, dénonçant les contradictions qu'elle « commet » et tolère au quotidien, souvent avec l'intention affichée de la sortir de son flou socio-politique et la pousser vers « l'action ». Un exemple parlant en est le sketch du comique états-unien Louis C.K., que l'on trouve sur *youtube* sous le titre de « Of course ! But Maybe... », soit « Bien sûr ! Mais peut-être... ».¹¹ Recourant au topique de la « bonne » et de la « mauvaise » conscience, le comique démystifie les arguments et postures politiquement correctes, modérant chaque prise de position socialement acceptable (les « bien sûr »), avec des questions et alternatives (les « peut-être ») qui en révèlent les limites, voire l'hypocrisie. Dans un subtil crescendo, le sketch commence avec les prises de position éthiques sur les allergies alimentaires,¹² continue avec la contraposition entre empathie humanitaire et nationalisme dans la logique de guerre,¹³ mener le spectateur vers la formule classique

¹¹ Disponible sur <http://www.youtube.com/watch?v=0O5h4enjHw>, consulté le 19.09.2014. Je dois cette référence à Carlos Jáuregui.

¹² « *Bien sûr*, les gens allergiques aux noix doivent être protégés ; mais...*peut-être* que ceux qui meurent en touchant une noix ne sont pas sensés vivre, *peut-être* que si on fermait les yeux aux allergies alimentaires pendant une année, on en aurait fini avec les allergies... » (ma traduction approximative).

¹³ Je paraphrase : « Bien sûr », c'est affreux que des soldats meurent au front dans les guerres, pour leur patrie ; « mais peut-être », que si tu vas te battre dans un autre pays, c'est un peu de ta faute ? Et peut-être,

du rapport entre civilisation et barbarie – « bien sûr » l’esclavage est ce qu’il y a de plus affreux ; « mais peut-être » toutes les grandes choses dans ce monde n’auraient pas eu lieu sans esclaves, sans le sacrifice et la souffrance d’un nombre incalculable de personnes. Louis C.K illustre ce rapport barbarie-civilisation avec deux exemples précis de l’histoire américaine et mondiale : la mise en place des voies ferrées pour les trains en Chine, qui a impliqué la mort de milliers de travailleurs chinois, et la micro-technologie, et l’industrie qui pousse les travailleurs (encore une fois, chinois) au suicide : « il n’y a pas de limite à ce que l’on peut accomplir quand on n’en a rien à foutre d’un peuple particulier ».¹⁴

Le sketch se présente de prime abord comme une mise en évidence cathartique des contradictions que nous « tolérons » – ou qui nous habitent. Comme le comique le souligne, l’hilarité et les applaudissements du public démontrent qu’il approuve, avec une certaine complaisance, les arguments qui démontent la posture bien-pensante.¹⁵ Mais à mesure que les exemples du comique deviennent plus radicaux, l’ambiguïté à leur égard devient moins soutenable ; et la tension monte et culmine à la fin du sketch, quand Louis C.K somme le public à prendre une décision : « vous avez le choix, vous pouvez avoir des bougies et des chevaux et être un peu plus aimables les uns envers les autres, ou pouvez laisser quelqu’un souffrir incommensurablement, pour pouvoir écrire un commentaire méchant

que si tu es tué par le gars que tu es train de viser, peut-être que c’est pas surprenant ?

¹⁴ Référence au scandale des usines Apple, en Chine, en 2010. Voir <http://www.lefigaro.fr/international/2010/05/26/01003-20100526ARTFIG00753-vague-de-suicides-a-l-usine-chinoise-des-iphone.php> (consulté le 17.09.2014).

¹⁵ « Vous avez ri avec moi quand il s’agissait d’enfants morts d’allergies, vous ne pouvez pas vous soustraire maintenant » (ma traduction).

dans *youtube* tandis que vous posez une pêche ». Or, malgré la formulation binaire et catégorique (soit / soit), le choix n'en est pas véritablement un :¹⁶ il s'agit plutôt de l'articulation d'une responsabilité collective : si vous ne consommez pas moins (retour aux bougies et aux chevaux), vous continuerez à être intimement complices de la souffrance des autres (usage des téléphones aux toilettes).

Le ton potentiellement moralisateur de cette conclusion est désavoué lorsque le comique dégage son propre téléphone, s'exposant lui-même soit comme un cynique qui assume son manque d'humanité, soit comme quelqu'un qui, comme les autres, résorbe ses contradictions dans l'ambiguïté, incapable de les résoudre, d'agir à leur encontre. Cette auto-exposition marque, à mon sens, les limites des discours dénonciateurs, des critiques des contradictions, et des analyses qui nous confrontent à des options mutuellement exclusives et à des impératifs éthiques culpabilisants, renforçant de la sorte la contradiction ambiante.¹⁷ En dernière instance, le mérite de l'injonction finale du sketch est peut-être qu'elle soulève une série de questions pertinentes – quels changements veut-on ? Comment y arriver ? Ayant reconnu les liens entre vos (nos) privilèges et la souffrance d'autrui, êtes vous (somme-nous) prêts à faire le pas d'y renoncer ? Et

¹⁶ Personne dans le public n'aurait interprété littéralement l'alternative « bougies et chevaux », parce qu'elle est utopique, stéréotypée, et renvoie à un imaginaire nostalgique des temps préindustriels, aujourd'hui non-reproductible. La structure et le rythme de la phrase mettent de toute façon l'accent sur l'équivalence entre la « souffrance incommensurable » et l'usage des téléphones, pour dévier ensuite l'attention sur l'association entre cet usage et la défécation, fonction corporelle très chargée symboliquement, à la fois commune à tous et cachée par tous de tous.

¹⁷ La grande force cathartique de la performance est d'ailleurs certainement proportionnelle au sentiment d'impuissance que génèrent les contradictions non-résorbées, et à la violence de reconnaître que l'on participe au faits mêmes que l'on souhaiterait changer.

encore : comment faire pour le faire, pour sortir des équations contradictoires entre la souffrance des uns et le bien-être des autres, se dissocier, autant dans les actes que dans l'imaginaire, des processus dont on est complices ? Car, derrière l'injonction à renoncer – aux privilèges, aux téléphones, à la société de consommation– il y a celle, plus radicale, de changer de subjectivité.

4. De l'ambiguïté à la conversion : le cas de Bartolomé de Las Casas

Pour mieux comprendre ce double appel au renoncement et au changement de subjectivité (donc, de cadres et structures de perception, valorisation, interprétation, etc.) je propose d'examiner le récit de la « conversion » du Frère Bartolomé de Las Casas, prêtre dominicain qui, en 1514, renonce aux Indiens qu'il a reçus en « encomienda » pour en devenir le plus célèbre défenseur. Ce saut temporel se justifie parce que notre époque a hérité d'une pensée humaniste et humanitaire inaugurée pendant la Conquête de l'Amérique en réponse à une machine d'exploitation coloniale qui reste en grande mesure d'actualité. L'étonnante similarité entre les discours du comique et du prêtre, qui se rejoignent dans une rhétorique de la conversion et du renoncement, permet d'ailleurs de considérer le premier comme une relecture contemporaine du deuxième. L'examen de la « conversion politique » de Las Casas éclairera davantage le potentiel « transformateur » de l'ambiguïté.

L'histoire de la « conversion » de Las Casas, très connue, se base sur son propre récit du processus qui aboutit au renoncement des *encomiendas* qu'il avait reçues à La Española et à Cuba (*Histoire des Indes*, Vol III, chapitres 79-82).¹⁸ Las Casas avait déjà été exposé¹⁹ aux dénoncia-

¹⁸ « La pratique de l'*encomienda*, qui s'est instituée au xvi^e siècle dans l'Amérique espagnole, s'inspirait de celle que suivit au Moyen Âge

tions de l'exploitation et l'extrême souffrance des Indiens et avait entendu des exhortations à reconnaître leur humanité et à leur rendre la liberté ;²⁰ il était lui-même témoin, d'ailleurs, des traitements qu'ils subissaient. Cependant, rapporte-t-il, il continuait à envoyer les Indiens de son « *repartimiento* »²¹ aux mines, en en profitant autant qu'il pouvait ; car, bien qu'il « compatît avec leurs misères », les traitant « mollement », il « oubliait », tout comme les autres espagnols, ses devoirs spirituels envers eux. Las Casas n'explique pas comment il vivait ces contradictions ; il fait par contre part de ses résistances à les reconnaître. Toujours est-il qu'en préparant un sermon à l'intention d'une nouvelle colonie d'Espagnols, pour Pentecôte, la lecture de « quelques autorités de la Bible » – il croit se rappeler qu'il s'agit du chapitre 34 des Ecclésiastes – déclenche une remise en question radicale qui cristallise quelques jours plus tard dans son auto-inoxupation. Il décide alors de prêcher contre les injustices commises contre les Indiens, et en particulier contre la

l'Espagne à l'égard des musulmans vaincus [...] Dans les colonies espagnoles d'Amérique, la Couronne, à travers ses représentants, « confiait » (*encomendar*) un certain nombre d'Indiens à un colon espagnol (*encomendero*) en récompense de ses services; l'*encomendero* percevait, en or, en nature, ou en travail, le tribut dû à la Couronne par les Indiens, qu'il devait en contrepartie protéger, convertir au christianisme et 'civiliser'. En 1503, des textes institutionnalisèrent cette pratique qui se superposa au *repartimiento* : les *encomenderos* purent ainsi se procurer de la main-d'œuvre pour exploiter leurs mines et leurs terres » (*Encyclopaedia Universalis* en ligne : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/encomienda/> consultée le 19.09.2014)

¹⁹ Tout comme le public de Louis C.K. (mais sur un registre nettement moins drôle).

²⁰ Notamment lors du fameux discours du Frère Antonio de Montesinos, en 1511, rapporté par le propre Las Casas.

²¹ Le *repartimiento* précède le cadre légal de l'*encomienda* : il s'agit du système de *partage* des terres et d'indiens entre les conquistadors. Voir note 18.

pratique de la « *répartition* ». Tout en sachant que « ses » Indiens seraient transférés chez d'autres espagnols, qui leur infligeraient les pires traitements, Las Casas renonce à ses *encomiendas*, pour pouvoir asseoir ses arguments dans son propre exemple.

Nous reviendrons plus tard sur l'exemplarité de Las Casas ; considérons d'abord les raisons de parler du changement rapporté par Las Casas comme d'une conversion. Du latin *conversio*, *convertere* (se tourner vers, en, ou sur), le terme dénote en première instance, notamment dans le champ religieux, un changement de subjectivité, d'entendement, de perception (un tour *sur soi* et *vers* quelque chose), de système de valeurs et de croyances. En dehors du registre religieux, la conversion *en* quelque chose (se tourner *en*), appartient au registre de la métamorphose (chenille en papillon) et de l'équivalence (comme dans la conversion de devises). Dans un cas, ce qui change est le sens, la valeur et l'identité des choses, mais les choses elles-mêmes ne subissent pas de transformation matérielle ; dans l'autre, par contre, il y a bien un changement matériel et visible, compris cependant sous le signe de l'équivalence, comme un transfert d'identité et de valeur entre un état et le deuxième. On pourrait dire que dans le « tour sur soi » qui réoriente l'attention, le regard, la perspective, etc., il y a une *transfiguration* du monde et du rapport entre soi et le monde ; dans le « tourner en » il s'agirait plutôt d'une sorte de *transsubstantiation*, qui n'altère pas —en principe— la configuration du monde. Las Casas subit de toute évidence une conversion du premier type ; et je tenterai de montrer qu'il la présente comme le résultat d'une critique ou d'une suspension du deuxième type de conversion, et plus spécifiquement, d'un imaginaire de la convertibilité de valeurs (éthiques en valeurs économiques).

Dans son récit, Las Casas présente son changement comme le résultat de ses lectures, à la suite desquelles toutes celles qui suivirent prennent un autre sens : « il commença à *écarter les ténèbres de son ignorance* », et « il n'a plus jamais lu un livre en latin ou romance [...] où il ne trouva des raisons ou des autorités qui ne prouvent et ne corroborent » (Las Casas 1986 : 283, mes cursives) sa nouvelle vision des choses (les injustices dont souffraient les indiens, leur propre nature juste, la tyrannie des espagnols). Étant donné l'insistance du propre Las Casas le fait qu'il *savait*, son « ignorance » doit être comprise ici comme un *détournement* de l'attention—qu'il soit volontaire ou involontaire— et non comme un manque de connaissance.²² La lecture de ses textes aurait ainsi *retourné* son attention à ce qu'il sait déjà, dans un autre rapport à son savoir, de sorte qu'il acquiert d'autres reliefs, devient peut-être plus immédiate. Pour mieux comprendre en quoi consiste ce « retournement », il convient de se tourner vers les paroles en question (Ecclésiastes 34 : 18-22), sans pour autant, dans ce contexte, à une lecture théologiquement rigoureuse.²³

²² Las Casas laisse souvent flotter ces deux sens du terme (ne pas savoir, ne pas prêter attention) dans son œuvre, en particulier lorsqu'il s'adresse au Roi. C'est en effet en attribuant au Roi l'ignorance (dans le premier sens) des crimes commis envers les indiens qu'il peut se permettre de les lui rapporter – tout en suggérant que peut-être il les ignore, dans le deuxième sens du terme.

²³ Celle-ci s'imposera peut-être à un autre stade de cette recherche. Pour le moment, je m'en remets à une version française en ligne que les lecteurs pourront consulter aisément.

http://fr.wikisource.org/wiki/Eccl%C3%A9siastique_-_Crampon.

Le texte cité, en latin, est : « *Immolantis ex iniquo oblatio est maculata, et non sunt beneplacitae subsannationes impiorum. Dona iniquorum non probat Altissimus, nec respicit in oblationes iniquorum. Qui offert sacrificium ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris sui ; panis egentium vita pauperis est : qui d'fraudat illum homo sanguinis est. Qui aufert in sudore*

Très schématiquement, les paroles portent sur l'irrecevabilité des offrandes ayant été acquises injustement (« Immoler un bien mal acquis, c'est faire une offrande dérisoire ; et les dérisions des pécheurs ne sauraient être agréables à Dieu ») ; sur l'inexpiabilité du péché par la quantité d'offrandes (34.19 : « Le Très-Haut n'agrée pas les offrandes des impies, et ce n'est pas pour les nombreuses victimes qu'il pardonne les péchés »), sur l'équivalence entre l'offrande « impie » et divers crimes (« Il immole un fils sous les yeux de son père, celui qui offre un sacrifice pris sur le bien des pauvres » (34 :20) ; « Le pain des malheureux est la vie des pauvres ; celui qui les en prive est un meurtrier » (34 :21)), et sur celle entre les actes de donner la mort et de priver des moyens de subsistance (34.22 : « Il donne la mort à son prochain, celui qui lui ôte sa subsistance ; il verse le sang, celui qui prive le mercenaire de son salaire »). D'une part, donc, le bien mal acquis reste lié à son histoire, de sorte qu'il ne peut pas devenir une véritable offrande. Le bien au moment de l'offrande ne remplace pas ce que le bien était avant la transaction menant à l'offrande : ou encore, sa fonction offrande ne fait pas oublier la nature de la transaction, de sorte que sa valeur d'offrande n'aboutit pas, ne se résout pas. D'autre part, en vertu de l'inconvertibilité du bien mal acquis en offrande, les actes acquièrent une autre signification, ils deviennent *autres* : ôter devient tuer, priver devient verser le sang, offrir un sacrifice devient immoler un fils, etc.

Dans le contexte du récit de Las Casas, on peut entrevoir dans ces lignes une critique de l'idéal de convertibilité comme équivalence et transformation sans restes (sorte de transsubstantiation), idéal qui occulterait

panem quasi qui occidit proximum suum. Qui effundit sanguinem et qui fraudem facit mercenario, fratres sunt » (Las Casas 1986: III, 79, 282-83).

les articulations humaines et historiques des biens.²⁴ La réalisation, ou vision, de l'inconvertibilité de la valeur de l'offrande mal acquise, semble par contre déclencher une double vision : la relation entre le littéral et le figuré se renverse, les actes de prime abord anodins deviennent *aussi* criminels, le monde est transfiguré. C'est peut-être dans la double – voir triple, ou multiple – vision qu'élaborent les paroles des Ecclésiastes que se trouve peut-être la clé de la « conversion » de Las Casas : une première « double vision », qui résiste à la transformation du bien mal acquis en offrande, les opposant l'un à côté de l'autre – les travail des Indiens et l'or qu'ils tirent des mines, leurs souffrances et les bénéfiques des encomiendas – ; une deuxième « double » vision qui projette ou superpose sur les actes discrets, leurs implications éthiques et sociales – ôter le pain et tuer ; prendre de l'or, tuer, etc. Et c'est peut-être dans ce sens que l'ambiguïté que Las Casas s'attribue joue un rôle, préparant la structure capable d'accueillir ces images, sens, et moments différents de manière non exclusive. On peut alors imaginer que la « conversion » s'achèverait lorsque l'expérience de la double ou multiple vision et compréhension du monde, et des respectifs modes d'implication et engagement dans le monde et avec les autres, se résout, non pas dans un *choix entre* ces possibilités, mais dans une démarche informée par la conscience de vivre dans un monde nécessairement trans-

²⁴ N'oublions pas en effet que Las Casas est critique du projet impérial de la conquête des Amériques, où l'entreprise d'évangélisation (conversion des indiens) allait de paire (non sans conflits et résistances) avec celle de conversion des valeurs culturelles et matérielles du continent en valeur économiques. Je développe cette tension et relation entre la conversion religieuse et la convertibilité économique ailleurs, dans un article qui traite des scènes inaugurales de la conquête d'Amérique et des scènes de conversion dans les contextes migratoires contemporains (Wagner, « De l'or, de l'histoire et de la littérature », à paraître).

figuré, qui devient univoque seulement suite aux opérations de l'imaginaire.

Je reprends ici la notion de l'imaginaire que développe Cornelius Castoriadis dans *L'institution imaginaire de la société* (1975). Grossièrement, l'imaginaire est la faculté de voir les choses *comme* elles ne sont pas, et de les instituer *comme* elles sont ; ou encore, la capacité de percevoir ce qui est donné *comme* quelque chose en relation à d'autres choses, dans son altérité et en tant qu'altérité. L'identité de choses avec elles mêmes serait donc aussi une opération de l'imaginaire, car fondamentalement, le monde, les choses, nous-mêmes, sommes autres ; l'univocité du monde serait le produit de multiples institutions de ce qui est nécessairement perçu *comme* quelque chose, est qui est de fait quelque chose *d'autre*. Tant que ces opérations de l'imaginaire sont reconnues comme telles, les sociétés restent en rapport avec leurs capacités d'autocréation ; lorsqu'elles ne sont pas reconnues, l'imaginaire gagne en autonomie. Bien que toutes les sociétés soient sous l'emprise de leur imaginaire – des mécanismes, fonctions, représentations qu'elles ont elles-mêmes institués – le cas des sociétés capitalistes approche, selon Castoriadis, « le délire systématique », par leur croyance en l'organisation rationnelle de leur économie. En comparaison avec les « sociétés archaïques », notamment, les sociétés capitalistes auraient tendance à « appliquer à la lettre » leur vision rationaliste (sans réaliser qu'il s'agit d'une vision). L'exemple que donne Castoriadis est parlant pour notre propos : tandis que dans les premières, un homme pourra être vu comme un hibou, sans que cette assimilation ait des suites radicales dans la pratique, dans les sociétés capitalistes, les hommes sont couramment *traités* comme des choses ou des automates, sans que l'on reconnaisse qu'ils sont traités (et conçus)

comme tels.²⁵ Et Castoriadis de conclure : « Les sociétés archaïques semblent capables de maintenir une certaine duplicité dans leurs assimilations ; mais la société moderne, dans la pratique, les applique à la lettre de la manière la plus sauvage » (Castoriadis, 1975 : 221).

Sans prétendre à une correspondance parfaite entre ce cas de figure et les visions en jeu dans le texte de Las Casas, cet exemple peut éclairer le changement de rapport à l'imaginaire dans sa « conversion ». On peut en effet faire un lien entre l'ambiguïté de Las Casas avant sa « conversion » et l'aveuglement des sociétés modernes à l'égard de leur propre imaginaire. Ainsi, de même que les hommes modernes traitent les autres hommes comme des choses bien qu'ils les voient comme des hommes, Las Casas voit les Indiens comme des hommes mais les traite comme des esclaves (ou des animaux) : il lui manque la vision qui dicte et éclaire son comportement, ou bien, la perception de son comportement qui projetera la vision qui le gouverne. Par extension, les images simultanées du bien mal acquis qui ne se résout pas en offrande, ou de l'acte d'ôter qui devient tuer, semblent être une démonstration de la duplicité qui caractériserait une pensée en contact avec les

²⁵ Voici le passage (presque) en entier : « La domination de l'imaginaire est également claire pour ce qui est de la place des hommes, à tous les niveaux de la structure productive et économique. Cette prétendue organisation rationnelle exhibe [...] toutes les caractéristiques d'un délire systématique. [...] Traiter un homme comme une chose ou en pur système mécanique n'est pas moins, mais *plus* imaginaire que de prétendre voir en lui un hibou, cela représente un autre degré d'enfoncement dans l'imaginaire ; car non seulement la parenté *réelle* de l'homme avec un hibou est incomparablement plus grande qu'elle ne l'est avec une machine, mais aussi aucune société primitive n'a jamais appliqué aussi radicalement les conséquences de ses assimilations hommes à autre chose, que ne le fait l'industrie moderne de sa métaphore de l'homme-automate » (Castoriadis, 1975 : 221). Je traite ailleurs cette idée, en relation avec l'insurrection des Zapatistes (Wagner et Moreira, 2003).

opérations de l'imaginaire, et qui pourrait ainsi en constituer aussi des limites. On peut imaginer –spéculer– que la conversion de Las Casas se déclenche lorsque son ambiguïté entre en résonance avec la duplicité élaborée dans les lignes des Ecclésiastes, de telle sorte que les interprétations et visions des choses sont mises en rapport les unes avec les autres, s'éclairant mutuellement, dans leur métaphoricité. C'est alors que l'offrande peut apparaître comme une conception du bien mal acquis qui en occulte l'origine et le convertit en son quasi-contraire ; et que Las Casas réinterprète peut-être son bon traitement des Indiens comme le soin qui occulte ou déplace les blessures de l'encomienda. En tout cas, la conversion semble impliquer une mise d'un dispositif capable de démonter le chiasme entre *voir comme* (un homme) et *traiter comme* (une chose) en y remplaçant les termes manquants, soit, voir comme une chose, et surtout, *traiter comme un homme*.

Inutile de poursuivre des spéculations sur le « miracle » de la conversion, qui est à la fois très évident et difficile à penser.²⁶ Retenons de ce qui a été proposé, que l'ambiguïté ne disparaît pas avec l'explicitation des contradictions ; que l'idéal d'une convertibilité sans restes des valeurs et des choses, supprime des termes dans les équations et peut empêcher l'éclairage des uns par les autres ; que la conversion, au sens d'un changement de subjectivité, d'une transfiguration du monde et de la place qui y prend le sujet, semble mobiliser des structures à sens multiples qui mettent en évidence les opérations de l'imaginaire. Et revenons pour conclure une dernière fois à nos deux exemples : les bien-pensants avec leurs téléphones aux toilettes, le frère qui renonce à ses encomiendas pour devenir un exemple, tout

²⁶ Mais je pense qu'on doit être attentifs à comment un imaginaire de la conversion fait surface dans les discussions contemporaines autour du développement durable, notamment lorsqu'il s'agit du besoin de « changer de paradigmes ».

en sachant que se indiens seront exposés aux pires traitements. Il me semble que le geste de Las Casas n'équivaut pas à choisir les bougies et les chevaux. Je pense qu'il fait plutôt sortir les téléphones des toilettes : le frère n'en ressort pas tout propre, puisqu'il doit assumer le sort de ses protégés, mais il replace les termes des équations et propose d'autres équivalences.

Bibliographie

- BLEGER, José (1981 [1967]), *Symbiose et ambiguïté. Etude psychanalytique*, trad. Annie Morvan, Paris : PUF.
- BAKHTIN, M.M.(1998 [1981]), *The Dialogic Imagination*, éd. Michael Holquist, trad. Caryl Emerson et Michael Holquist, Austin, University of Texas Press.
- (2003) *Pour une philosophie de l'acte*, trad. Ghislaine Capogna Bardet, Lausanne, L'Âge d'homme.
- BURKE, Kenneth (1969 [1945]), *A Grammar of Motives*, Berkeley, UCP.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- EMPSON, William (1977 [1930]), *Seven types of ambiguity*, Harmondsworth Middlesex, Penguin Books.
- ISER, Wolfgang (1978), *The Act of Reading : A Theory of Aesthetic Response*, London ; Henley : Routledge and Kegan Paul.
- JAUSS, Hans Robert (1991 [1972]), *Pour une esthétique de la réception*, trad. Claude Maillard, Paris, Gallimard.
- JEANNERET, Michel (1994), « Phlyphonie de Rabelais : ambivalence, antithèse et ambiguïté », dans *Persée*, vol 55, N°55, PP. 98-111 (http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/litt_0047-4800_1984_num_55_3_2238)
- LAS CASAS, Bartolomé (1986 [1517]), *Historia de Indias*, vol III, éd., prol. et notes André Saint-Lu, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- WAGNER, Valeria, MOREIRA, Alejandro (2003), « Toward a Quixotic Pragmatism : The Case of the Zapatista Insurgence », *boundary 2*, vol 30.3, pp. 185-212 (<http://muse.jhu.edu/journals/boundary/v030/30.3wagner.pdf>)
- (à paraître), « De l'or, de l'histoire, de la littérature. Les *Commentaires royaux* de l'Inca Garcilaso de la Vega et *Salomé* de Julia Álvarez, dans *Regards sur l'Interculturalité*, éd. Nadine Bordesoule et Patrick Suter, Métispress, 2015

**Brouiller les frontières.
Autour de quelques ambiguïtés
d'une psychologie féministe**
[Ce que j'essaie de penser]

Stéphanie Pache

Résumé. L'alliance d'une expérience clinique et d'un engagement politique caractérise à la fois l'auteure de ce texte et les fondatrices d'une approche féministe de la psychologie. Par la présentation d'une recherche particulière, il s'agit de montrer les enjeux qui habitent la démarche de l'auteure, enjeux qui font écho aux interrogations de nombreux praticien·ne·s engagé·e·s, comme il est possible de s'en rendre compte dans les écrits de José Bleger et les autres travaux de cet ouvrage. Les questions des rapports des professionnel·le·s aux institutions structurant les pratiques de santé, des rapports de pouvoir se jouant et se jouant dans l'espace de la clinique, ainsi que celles de l'attitude et du rôle des thérapeutes dans cet espace, comme dans l'espace social, sont autant de préoccupations partagées par les psychologues féministes américaines étudiées, qui n'échappent néanmoins pas à toute ambiguïté.

Tisser des liens

Il serait absurde de nier que mes engagements scientifiques ne sont pas étroitement liés à mes expériences pratiques, professionnelles autant que militantes. La mise en conformité totale que tente féroce­ment d'imposer la formation médicale à celles et ceux qui parviennent à entrer dans la corporation ne pouvait que me rendre extrêmement sensible au pouvoir de mes désormais con­scœurs et confrères et aux diverses manières de l'exercer largement. Mon orientation vers la psychiatrie peut d'ailleurs être comprise comme une façon de me placer délibérément dans une position inconfortable à mi-chemin entre la fuite et le choix de rester dans ce corps profes­sionnel, si l'on prend en compte la considération accordée aux psychiatres par les autres disciplines médicales. La décision d'entamer une recherche historique constitue dans ce sens une nouvelle prise de distance. Mais si cette expérience professionnelle et clinique peut expliquer mon intérêt pour les questions liées à la santé, et en particulier à la santé mentale, sa mention ici se justifie davantage par l'envie d'inscrire une interrogation durable dans son con­texte de production : comment se fait-il que certaines personnes semblent prêtes à tout accepter pour faire partie d'une institution, dans ce cas la médecine, qui pourtant les « convertit » à la manière forte, puis exige une soumission aveugle et une loyauté absolue, quand d'autres n'accep­teront que partiellement et à contrecœur, voire oseront abandonner le champ de bataille ?

La jeune médecin féministe que je suis, entre autres, s'intéresse donc à toutes les tentatives de médecins et thé­rapeutes qui tentent ou ont tenté de maintenir courageu­sement un cap critique au sein des institutions. Ainsi, c'est tout naturellement que je me suis penchée sur les psycho­logues féministes américaines dans le cadre d'un doctorat en histoire de la médecine. Les grains de sable dans la

machine institutionnelle que constituent les praticien·ne·s qui restent critiques présentent en effet un intérêt à double titre. Non seulement leurs expériences et leurs propositions méritent notre attention, comme toute tentative qui articule un projet politique de transformation sociale et une pratique, professionnelle ou militante, mais les professionnel·le·s de la santé, d'autant plus de la santé mentale, se sont, de surcroît, bien souvent préoccupés des conditions qui permettent l'exercice d'une autonomie pour une personne et non pour une autre, réflexions qui ne sont probablement pas sans lien avec leurs propres parcours. Leurs actions ouvrent de nombreuses questions. J'en mentionne trois qui me semblent représenter des fils conducteurs dans mon travail : comment négocie-t-on une appartenance à l'institution avec le maintien d'un projet critique ? Quelle est la place des professionnel·le·s dans la critique et la lutte contre l'institution ? Enfin, est-ce que les théories du psychisme ont un rôle à jouer dans la pensée de l'émancipation ? Ces enjeux sont ceux dont je poursuis l'étude dans le cadre de ma recherche historique.

Associer son féminisme à sa pratique thérapeutique

S'attaquant aux mécanismes qui maintiennent et légitiment les hiérarchies, les luttes féministes ont, entre autres, pris pour cible les sciences, et plus particulièrement leur prétention à l'universalité. Les études féministes des sciences ont ainsi contribué à donner une image plus réaliste de la production des connaissances scientifiques, en la contextualisant non seulement dans l'espace et le temps, mais aussi dans les rapports sociaux qui la conditionnent¹. Ce désenchantement des sciences n'est pas détaché de

¹ Keller, Longino, 2006 ; Gardey, Löwy, 2000.

toute lutte politique, en particulier dans la mesure où la « vérité scientifique » a servi et sert encore à la justification de pratiques inégalitaires dans bien des domaines, notamment celui de la santé.

Dans le cadre des mouvements féministes dits de la seconde vague, en particulier aux États-Unis, une attention non négligeable s'est portée sur les « responsables de la socialisation » des individus que sont les médecins et les psychologues². La réappropriation des femmes par elles-mêmes ne concernant pas que leur corps, les pratiques et les théories psychiatriques et psychologiques ont également été accusées de contribuer à la reproduction des rapports sociaux de sexe. Si le principe de cette critique n'a pas fait débat au sein des mouvements féministes, le contenu des critiques a largement différé selon les contextes nationaux des luttes. Les féministes françaises par exemple se sont divisées entre celles qui étaient radicalement contre la mobilisation de toute forme d'approche psychologique et celles qui adhéraient chaleureusement à une psychanalyse modérément renouvelée par un retour au vrai Freud et à son féminisme méconnu³. La question de la santé en général, mais aussi de la santé mentale⁴ a été con-

² Castro, 1984, p. 142.

³ Pour un exemple de la première position, voir l'article de Monique Plaza (Plaza, 1977) constituant une contre-attaque en règle des propositions de Luce Irigaray, tenante de la seconde position (par exemple : Irigaray, 1974). La position critique se développe principalement contre la psychanalyse, qui était le modèle théorique dominant les pratiques psychothérapeutiques parisiennes, ce qui en faisait la cible principale de critiques féministes à ce moment-là. *Le deuxième sexe* (Beauvoir 1976[1949]) est le texte pionnier de cette critique.

⁴ Il me faut souligner que le concept de santé mentale est l'objet de critiques politiques et scientifiques légitimes. Je l'utilise ici comme appellation d'un *domaine* d'étude, qui serait un sous-domaine de la santé et non comme une expression définissant un *objet* d'étude. De plus il présente l'avantage de son caractère global et non disciplinaire,

sidérée avec plus d'attention en Amérique du Nord, ce qui a contribué à apporter une réaction plus conséquente. La condamnation du rôle des « psys »⁵ a également conduit à leur rejet pour une partie des féministes, proposant notamment des pratiques de *self help* ou de partage d'expériences dans le cadre de pratiques militantes et d'un entre soi féminin⁶. Cependant, d'autres féministes américaines ont choisi de ne pas choisir et de poursuivre ensemble une lutte féministe et une pratique de la psychologie et de la psychiatrie. C'est ce choix qui m'intéresse, car il oblige ces actrices à penser leurs pratiques cliniques sans exclure les enjeux politiques, mais en incluant au contraire les dimensions pratiques des critiques et des théories féministes.

Cartographie

Leur ambition est ainsi de se maintenir à l'intersection de deux domaines de discours et de pratiques : celui de la santé mentale et du féminisme. Les thérapeutes féministes sont ainsi dans la position, souvent inconfortable, de l'entre-deux. Ce sont à la fois des professionnelles de la santé un peu spéciales et des féministes suspectes. Leur loyauté fait question, comme celle de la plupart des personnes n'embrassant pas une appartenance unique, et revendiquant même cette multiplicité. Mon travail cherche

permettant d'inclure si nécessaire plusieurs disciplines, la psychiatrie, la psychologie et la psychanalyse.

⁵ De même que pour la santé mentale, l'utilisation de cette abréviation familière permet d'inclure, si nécessaire, tous les types de « psys » : psychiatres, psychologues, psychothérapeutes, psychanalystes.

⁶ Le livre *Our bodies Ourselves* du Boston Women's Health Collective constitue un exemple de développement du *self help* féministe aux États-Unis (Boston Women's Health Collective, 1971). Voir l'histoire du mouvement américain pour la santé des femmes de Sandra Morgen (2002).

à saisir la manière dont se construit ce parti pris et d'analyser les effets qu'il peut produire non seulement au niveau du savoir médical et de la pratique clinique, mais aussi sur le plan politique et sur la question plus large du combat pour l'émancipation des femmes.

Outre son statut minoritaire, le caractère inédit de la psychologie féministe oblige les personnes qui s'en revendiquent à des négociations sans fin avec les institutions pour la faire exister, ce qui a, entre autres, pour effet de ne pouvoir trouver une forme « pure », « discrète » de pratiques thérapeutiques féministes, dans le sens que les thérapeutes féministes doivent nécessairement produire ce qu'on pourrait appeler un « métissage théorique ». Le courant est de ce fait inhomogène du point de vue de ses pratiques et des approches théoriques mobilisées. C'est cependant au niveau de ses frontières que se joue la problématique de la thérapie féministe. Il s'agit en effet d'un mouvement critique qui s'est construit contre certaines institutions, contre des pratiques et des discours, pour créer une alternative. Les psychologues féministes se sont définies sur ces fronts. Elles ont mis à l'épreuve les frontières qui semblaient gravées, comme d'autres féministes dans de nombreuses disciplines, en refusant notamment d'opposer science et politique, de même que savoirs et pratiques.

« Toute connaissance est une réponse à une question »⁷

Cette opération de déconstruction-reconstruction des catégories et de leurs délimitations concerne deux problématiques qui retiennent particulièrement mon attention.

Premièrement, du point de vue de l'histoire de la santé mentale, le projet des thérapeutes féministes me paraît

⁷ Bachelard, 1938, p.14.

poser des questions importantes et originales, en ce qu'il relève du développement d'une théorie de la pratique psychothérapeutique, à l'interface de la production de connaissances et de théories sur le psychisme, et de la clinique. C'est pourquoi mon analyse, fondée sur des sources écrites et publiées, se penche davantage sur cette construction conceptuelle que sur les pratiques thérapeutiques elles-mêmes, pour l'étude desquelles une approche empirique par l'observation ou l'entretien serait nécessaire.

L'histoire de la théorie de la pratique féministe me paraît en effet contribuer non seulement à la connaissance de ce courant particulier, mais offrir également un regard particulier sur la production des théories de la pratique thérapeutique en général, ainsi que sur les enjeux de ces théories. Or il me semble que l'étude de cette problématique est cruciale pour qui ambitionne d'appréhender la question de la santé mentale en tentant d'éviter de donner une importance excessive aux doctrines. De ce point de vue, je reprends volontiers à mon compte les mots de Georges Lantéri-Laura :

« La théorie que professe le psychiatre, soit qu'il se fie à celle que protège un grand nom, soit qu'il en élabore une lui-même, qu'elle s'avère simpliste ou subtile, existe bien comme une construction intellectuelle argumentée et organisée, mais ce n'est jamais elle qui règle effectivement son travail quotidien ; c'est pourquoi nous tenons pour indispensable (...) d'utiliser la distinction devenue familière aux sociologues, de la *théorie* et de la *théorie de la pratique*. L'histoire ne saurait se borner à la première et doit tenir le plus grand compte de la seconde, même si son étude effective se révèle bien plus malaisée. » (Lantéri-Laura, 1991, p. 34)⁸

⁸ Lantéri-Laura se réfère dans ce passage explicitement à Bourdieu, 1972.

Deuxièmement, il s'agit pour moi de dénouer l'intrigue qui se joue dans cette alliance du féminisme et de la psychologie, dans une perspective qui concerne à la fois l'histoire des sciences et l'histoire des féminismes. Plus précisément, mon projet est d'une part de chercher à comprendre ce qui fait qu'une psychologie est féministe aux yeux des thérapeutes étudiées — autrement dit, ce que leur féminisme fait à la psychologie —, et, d'autre part, de m'interroger sur ce que la mobilisation de la psychologie par des féministes fait aux féminismes. Le rôle des thérapeutes féministes dans ce phénomène mérite en effet d'être questionné, dans un contexte d'expansion de ce que Didier Fassin a appelé « l'espace politique de la santé » :

« Les contours de ce qui relève dans les conduites humaines du pathologique et les frontières de ce qui est socialement constitué comme espace public sont sans cesse repoussés. (...) Plus d'ailleurs qu'une simple extension de domaines ou de prérogatives, il faut y voir de nouvelles manières de poser les problèmes qui concernent le rapport entre le corps physique et le corps social, une reformulation de questions médicales en interrogations politiques. (...) On pourrait d'ailleurs montrer que la politisation de la santé est aussi une conquête sur le monde technique et professionnel de la médecine, contre laquelle les professionnels défendent leur expertise et leurs prérogatives, mais à laquelle ils participent également par leur engagement social ou politique. » (Fassin, 1996, p. 298-299)

En somme, c'est la façon dont les thérapeutes féministes s'inscrivent dans ce processus qui me préoccupe, de même que l'apport que l'histoire de leur projet représente pour envisager d'autres aspects peu étudiés de cette évolution. En étudiant la forme de militance professionnelle qui constituent leurs actions, l'objectif est ainsi de contribuer, entre autres, à montrer le caractère peu réaliste de l'opposition qui est régulièrement faite entre « expert » et

« profane » pour *qualifier* les positions et les actrices·eurs — et non *décrire* les statuts attribués par les institutions — dans nombre de travaux en sciences humaines et sociales sur la santé. Que la thérapie féministe s'inscrive dans une politisation de la santé — hypothèse qui impliquerait cependant que la santé ne soit pas *déjà* ou *toujours* politique — ou une sanitarisation du politique, il est certain que la production d'un discours tout à la fois « psy » et féministe doit être appréhendée et située dans le mouvement des contours de cet « espace politique de la santé ».

Poursuivre l'enquête

Je me suis donc engagée à faire l'histoire d'un projet clinique mis en tension par la combinaison d'un combat professionnel et politique des actrices et acteurs de cette histoire. Je procède à partir des obstacles qui surgissent dans la poursuite de ce projet, car cette démarche me semble avoir la meilleure portée heuristique pour saisir les enjeux d'une histoire constitutivement conflictuelle. Mon objectif est ainsi de penser avec l'aide et l'expérience de ces féministes thérapeutes les arrangements théoriques et pratiques que nécessite la conciliation d'un engagement politique avec une pratique professionnelle, conciliation largement déterminée par les institutions — au sens large, c'est-à-dire à la fois l'organisation du travail, ses lieux, les organisations professionnelles et le cadre légal de pratique, mais aussi les façons de penser les rôles sociaux, la santé, la clinique et les phénomènes sociaux et psychiques, sans oublier les théories, scientifiques ou non, qui cherchent à donner sens à ces phénomènes.

Les écrits de José Bleger s'inscrivent dans ce programme à plus d'un titre. Il fait partie de ces praticien·ne·s critiques de l'institution qui ont cherché à penser les effets et les transformations de celle-ci. Il tente de penser les

rapports aux institutions et les conditions qui poussent un individu à s'y conformer⁹. Il propose des outils conceptuels pour réformer son domaine théorique, la psychanalyse, qui sont mobilisables par d'autres disciplines. La question qu'il soulève avec le concept d'ambiguïté intéresse évidemment la chercheuse, la militante et la médecin que je suis¹⁰. Il s'agit de s'interroger sur l'usage de ce concept, qui attribue un rôle à une organisation psychanalytique particulière du psychisme dans les comportements conformistes, pour penser à la fois « l'ambiguïté » qui peut caractériser tout individu et rendre difficile la transformation des institutions, et celle qui peut être observée chez les professionnel·le·s, conformistes ou critiques, dans les institutions. En effet, la politisation, au sens de la conflictualisation des enjeux que révèle et produit la critique des institutions, notamment la critique féministe, est un processus à renouveler continuellement, qui ne peut pas, précisément, être institutionnalisé. Il semble ainsi que l'ambiguïté, en étant pensée de façon dynamique, comme le produit d'une socialisation, permettrait de penser plus avant cette difficulté et la façon dont se joue la tension irrésoluble pour les actrices·eurs institutionnel·le·s entre l'encouragement et l'intégration d'une perspective critique et la poursuite de cette critique *au sein des institutions*.

Dans une démarche qui ne serait pas seulement comparative, faire dialoguer les propositions des thérapeutes féministes américaines, ainsi que d'autres expériences progressistes dans le domaine de la santé mentale, avec les constructions théoriques de José Bleger contribue à la contestation de nombre de divisions affaiblissant la critique et la résistance. Je pense à l'exclusion par la condamnation de l'engagement politique dans la production des savoirs et l'organisation des soins, qui est traduite notamment

⁹ Notamment dans Bleger, 2003.

¹⁰ Bleger, 1967.

dans l'idéologie de la neutralité de la recherche et de la pratique clinique. Je pense à la dépolitisation des problèmes de santé et des phénomènes psychiques, qui passe elle par leur trop fréquente « désocialisation » — terme que je préfère à celui qui peut apparaître à d'autres comme un synonyme, l'individualisation. Je pense à l'opposition entre théories et pratiques, qui ne vise généralement qu'à les hiérarchiser, les scientifiques et autres théoriciens ne s'arguant de la soumission des unes aux autres, alternativement. C'est pourquoi les essais de toutes sortes qui consistent à chercher à penser ses pratiques, d'autant plus quand il s'agit de pratiques qui se veulent transformatrices, ont certainement beaucoup à offrir dans la contestation de ces divisions, de ses frontières dans lesquelles nous enfermons trop souvent notre pensée et nos actes.

Références

- Bachelard Gaston, 1938, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin.
- Beauvoir Simone de, 1976[1949], *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard.
- Bleger José, 1967, *Symbiose et ambiguïté*, Paris, PUF.
- 2003, « Le groupe comme institution et le groupe dans les institutions », in *L'institution et les institutions : Études psychanalytiques*, Paris, Dunod, Coll.: Inconscient et Culture.
- Castro Ginette, 1984, *Radioscopie du féminisme américain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Fassin Didier, 1996, *L'espace politique de la santé*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Delphine Gardey et Ilana Löwy (dir.), 2000, *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris, Éditions des archives contemporaines.
- Irigaray Luce, 1974, *Spéculum. De l'autre femme*, Paris, Minit.
- Keller Evelyn Fox, Longino Helen E., 2006, *Feminism ans Science*, Oxford, Oxford University Press.
- Lantéri-Laura Georges, 1991, *Psychiatrie et connaissance*, Paris, Sciences en Situation.

- Morgen Sandra, 2002, *Into our own hands. The Women's Health Movement in the United States, 1969-1990*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Plaza Monique, 1977, « Pouvoir "phallomorphique" et psychologie de "la Femme" », *Questions féministes, 1*, p. 91-119.
- The Boston Women's Health Collective, 1971, *Our bodies, ourselves*, New York, Simon and Shuster.

**Desexiler l'exil.
Ambiguïté, convertibilité de l'exil,
de la philosophie en civilité**

*Marie-Claire Caloz-Tschopp,
Collège international de Philosophie (CIPh),
Genève-Paris*

Dédicace. Je dédie cet article à Pinar Selek, féministe, sociologue, exilée de Turquie.

Résumé. Le concept d'ambiguïté (José Bleger) dans l'approche critique des discours sur l'exil et dans la pratique philosophique elle-même ? Choisir de réinventer le mot de *desexil*, pour une analyse critique de l'exil et de la pratique philosophique qui concerne chaque humain, fait partie d'une recherche en cours de philosophie politique dans le cadre du Programme du Collège international de Philosophie (CIPh) (2010-2016). *Desexiler l'exil* suppose un travail critique sur le concept d'exil, la diversité matérielle des situations d'exil dans le monde pour les arracher aux pratiques, aux discours essentialistes, fatalistes, déterministes, nostalgiques sur l'exil. Convertir l'exil en *desexil*, c'est décrire la violence et la résistance, la domination et la puissance relationnelle des mouvements sociaux et des individus dans les luttes. La notion d'ambiguïté de José Bleger fait-elle sens en philosophie politique ? A quelles ambiguïtés doit faire face la pratique

philosophique confrontée à la violence et le projet philosophique et politique de *desexiler l'exil*? Que signifie « convertir » la violence en « civilité »? Je pose les grands axes de la réflexion¹, en vue du prochain colloque de l'Université de Genève² sur le livre de Jose Bleger, *Symbiose et ambiguïté*, Paris, Dunod, 1981.

Mots-clés. Exil, desexil, migration, droit d'asile, violence extrême, essentialisation, histoire, globalisation, philosophie, ambiguïté, relation, mouvement, dialectique, convertibilité, Guillaumin, Castoriadis, Balibar, Rancière.

Introduction

Dans le colloque (mars 2015), nous nous interrogeons sur *l'ambiguïté*, terme défini par un psychanalyste argentin qui s'est intéressé à la fois à l'intrapsychique, à l'interpsychique, aux groupes aux institutions dans l'élaboration théorique et la pratique clinique de son domaine. Dans ma recherche en philosophie politique, je choisis une telle théorie pour articuler la psychanalyse à la philosophie politique, à une démarche interdisciplinaire et aussi à un travail avec la « société civile ».

La théorie de José Bleger peut être considérée comme une théorie « minoritaire » par opposition à l'hégémonie théorique institutionnelle, étatique en sciences sociales et humaines, c'est-à-dire en bref (je m'en expliquerais lors du colloque), une théorie sociale produite dans un contexte de

¹ Une version plus longue de la recherche en cours (intégrant le travail critique sur le mot exil, sur la méthode, la démarche philosophique elle-même) se trouve dans la revue en ligne *Repenser l'exil* no. 4 sur le site : exil-ciph.com

² *Ambiguïté, subjectivation et création sociale. Analyse d'une théorie minoritaire latino-américaine*, 19-20-21 mars, Université de Genève (UNIGE), Institut universitaire d'histoire de la Médecine (IUHM), Université de Lausanne (UNIL), Collège international de philosophie (CIPh), Genève-Paris.

luttons, de recherche de vérité, d'émancipation, d'égalité (Balibar 2010b), comme le sont, par exemple, les textes scientifiques, théologiques à l'époque entre féodalité et modernité (Galilée, Bruno), les textes des luttes ouvrières, anti-coloniales, écologistes, féministes, etc.). Un des bienfaits épistémologiques immédiats, est que ce choix implique ce que Jean Piaget appelle une décentration épistémologique. Dans ce cas, la décentration est aussi intercontinentale. Il a été montré par ailleurs que la curiosité, la colère des opprimés au sens large du terme dans l'histoire et sur la planète, ont des effets sur la création théorique (Guillaumin 1992).

La notion d'ambiguïté concerne aussi les théories et les pratiques philosophiques et en particulier celles qui étudient l'exil, le pouvoir, la violence, la civilité. Choisir le concept de *desexil*, pour une analyse critique de l'exil et de la pratique philosophique, fait partie d'une recherche en cours dans le cadre du Programme du Collègue international de Philosophie (CIPh) (2010-2016). Une des ambiguïtés et non des moindres de la philosophie est d'expulser la violence de son domaine et de dénier la violence des intellectuels dans son propre travail. On s'étonne que le mot ne fasse pas partie des dictionnaires de vocabulaire de philosophie. Bien qu'il soit objet de pensée incessante, l'exil ne serait pas un concept philosophique. Exil... Desexil. Parler de *desexil* dans l'histoire récente de la globalisation c'est envisager l'exil en tant que rapport social de pouvoir situé dans la modernité capitaliste caractérisée par une transformation du pouvoir, de la violence et de la guerre, dans des situations de violence allant parfois jusqu'à la « violence extrême » (Balibar 2010a). Convertir l'exil en desexil, c'est décrire, penser à la fois la transformation du pouvoir, de la violence, la résistance, la relation, les luttes des mouvements sociaux et des individus.

A cette étape de la recherche en cours après Genève, Lausanne (2010-2011), le Chili (2012), Istanbul (2014), je me propose donc depuis Lausanne et Genève (2014-2015), de nous déplacer dans l'histoire récente en Argentine, pour *desexiler l'exil* en confrontant un tel travail à l'ambiguïté de José Bleger et à la convertibilité de la violence en civilité, qu'Etienne Balibar (2010a), qualifie comme une politique « d'anti-violence ». Cela implique de repérer des ambiguïtés dans le débat philosophique et politique sur le rapport de la philosophie à la violence, sur la notion d'exil et aussi dans les théories, les pratiques concernant l'exil et la violence. A quelles ambiguïtés doit faire face le projet philosophique et politique de *desexiler l'exil* et que signifie leur conversion possible en « civilité »? Quel est le rôle de l'ambiguïté et de la conversion de la violence en civilité, les difficultés, les enjeux dès lors qu'on l'intègre dans le projet philosophique et politique de *desexiler l'exil*? Les ambiguïtés constatées dans le domaine de la philosophie politique ont-elles quelque chose en commun avec ce que José Bleger nous apprend? L'ambiguïté, avec la plasticité de l'inconscient individuel et social à la base de mécanismes d'indifférenciation, d'adaptation, etc. serait-elle une notion permettant de décrire des ambiguïtés qui pèsent sur l'exil? L'ambiguïté contient-elle des éléments de transformation positive pour repérer des difficultés, des possibilités de conversion de l'exil en desexil? Quelles en sont les implications pour la connaissance (démarche, méthode, position), les politiques publiques et la citoyenneté?

La lecture de José Bleger nous montre qu'il est question d'une valeur philosophique fondamentale la liberté, les difficultés, les choix, l'ambiguïté des luttes pour la liberté. D'entrée de jeu, je note que dans son livre (1981) le psychanalyste cite le livre de Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947), sur l'ambiguïté de la liberté. Par ailleurs, il est question de révolution épistémologique.

José Bleger s'est proposé de repenser la théorie psychanalytique, de construire une méthode articulant le drame existentiel de situations vécues et la dialectique (Bernardini 2009). Sa méthode, loin d'être essentialiste, rejoint l'exigence méthodologique de la dynamique relationnelle, (a)conflictuelle que l'on retrouve dans le rapport exil/desexil. Selon Balibar (2010a), la « violence extrême »³, son substrat historique et actuel met en cause *la possibilité même de la politique et de la philosophie*. Il est donc impératif de situer la tension *exil/desexil* dans un contexte de violence « extrême » et d'interroger les conditions de possibilité pour s'arracher à l'exil par une dialectique ouverte *exil/desexil*. Il est impératif d'interroger les théories sur l'exil et des difficultés de l'ordre de l'ambiguïté dans la manière d'aborder l'exil et dans la philosophie elle-même à propos de sa pratique et de sa manière d'envisager l'exil. Est-il, par exemple possible dans un contexte de « violence extrême », de retourner la nostalgie (mot valise pour parler de l'exil dans la tradition), son poids déterministe, en lutte de vérité, de liberté, d'émancipation pour pouvoir assurer la possibilité même de la politique et de l'imaginaire radical (Castoriadis 1975), de la pensée intime, collective ? En ce début du XXI^e siècle, Balibar (2010a) précise que la situation implique une politique et une philosophie politique du tragique.

³ La réflexion sur la transformation de la guerre qui transforme radicalement la politique aujourd'hui est l'autre axe du travail que nous parcourons en travaillant sur la violence pouvant aller jusqu'à ce que Etienne Balibar (2010) a appelé la « violence extrême ». Comment des sociétés s'installent dans une culture, des pratiques de guerre où la mort est banalisée dans des pays apparemment éloignées des champs de bataille (traitement des migrants, des travailleurs, des chômeurs, des jeunes, des vieux, des « désaffiliés »), côtoyant, après le 11 septembre 2001, des nouveaux foyers de guerre et de « guerres civiles » détermine de profondes transformations de catégories d'appréhension des faits et donc de méthode.

Repenser l'exil, le rapport exil/desexil en déplaçant le regard sur les nouvelles transformations du pouvoir (domination, action), de la violence (quelle continuité de diverses formes de violence dans les divers espaces de la planète ?), du temps (accélération, discontinuité, etc.), de l'espace planétaire (déterritorialisations, déplacements forcés de populations, de minorités, de peuples), est une voie praticable pour intégrer la dialectique entre la *force* guerrière, armes, techniques, outils, dispositifs et la *puissance d'action* relationnelle, qui se traduit par le mouvement dans la tête, le corps (pensée, pratique philosophique), les pieds (migration), l'agir dans les espaces publics (action)⁴. L'enjeu est de se réapproprier une ontologie social-historique⁵ qui intègre les contradictions entre force guerrière et puissance d'action dans un devenir incertain qui nous oblige à repenser les frontières, les limites.

D'un point de vue théorique, méthodologique, pratique, les avantages, les enjeux en sont multiples. Dans le cadre d'activités de citoyenneté, en relation notamment avec les politiques dites « d'intégration » des migrants, des frontières, du droit d'asile, d'expulsions forcées, de formation et de recherche, de politiques de prise en charge des chômeurs, des « assistés », parler d'exil, de la dynamique exil/desexil, permet de dépasser des logiques de différence essentialistes, naturalistes (inégalitaires, xénophobes, racistes, sexistes, etc.) de hiérarchisation, d'expulsion de toute appartenance en situant les logiques de contraintes de la condition humaine prise dans la globalisation aujourd'hui, en dépassant la fausse opposition hiérarchique entre natifs et étrangers (xénophobie, racisme), entre droit national et droit international, entre victimes et sujets de droits au sens

⁴ Notons l'importance qu'accordent les mouvements sociaux à la réappropriation des places publiques dans divers endroits de la planète.

⁵ J'emprunte ce concept à Castoriadis qui l'utilise dans son oeuvre.

le plus général, entre action humanitaire et droits⁶, etc.. L'assimilation entre une culture des droits individuels et collectifs et la culture « humanitaire » des Etats, qui transforme les dispositifs, outils des professionnels de tous les secteurs de la santé, du social, du travail, du chômage, de l'assistance est une forme d'ambiguïté qui n'est pas anodine. Elle ne s'explique pas par l'argumentation ambiguë de l'augmentation des réfugiés dans le monde⁷ articulé à la mémoire historique (deuxième guerre mondiale) gagne à être analysée plus globalement à partir de la transformation de l'Etat (budget, pratiques, discours, outils, etc.) qui s'insère dans les transformations du pouvoir, de la violence, de la guerre à cette étape de la globalisation. La contradiction entre hostilité et hospitalité, par exemple, devient lisible en dégagant l'importance de l'hospitalité, comme l'a montré Kant, pour l'établissement des bases du droit international et d'une politique de la paix, de la citoyenneté. Les tentatives de réduction⁸, de destruction des droits et de tout cadre politique organisé par des forces multinationales et (néo)conservatrices peuvent être situées, décrites, dénon-

⁶ Dans la mesure où la violence est qualifiée phénoménologiquement et philosophiquement dans son processus et ses résultats, la confusion entre les droits de l'homme (DHH) et le droit international humanitaire (DIH) préjudiciable peut aussi être dépassée et articulée. Les DHH ne sont pas assimilables, sans recul critique au DIH en affaiblissant une longue culture et les acquis des droits acquis par la riche tradition de luttes très diverses.

⁷ « En juin 2014, un triste record a été battu. En effet, pour la première fois depuis la Seconde guerre mondiale, il y a à nouveau dans le monde plus de 50 millions de réfugiés, de requérants d'asile et de personnes déplacées dans leur propre patrie », Confédération suisse, Commission fédérale pour les questions de migration (CFM), *Protéger ou détourner le regard?*, Journée annuelle de la CFM, 6 novembre 2014 (programme), Berne, 2014.

⁸ Au moment où j'écris, plus de 20.000 personnes âgées ou invalides précarisées au bénéfice de prestations complémentaire percevront 50 fr.s. de moins par mois dans le budget 2015, du canton de Genève.

cées. Les transformations du langage sont aussi un terrain privilégié d'observation de l'ambiguïté et de la convertibilité (récits, opérations à repérer dans les discours à partir des recherches en sémiologie).

1. EXIL, EXILE. UN MOT, UN MYTHE, UN OUTIL DE POUVOIR, UN *QUI*

L'exil est un fait, une situation, un rapport de pouvoir avec des degrés de violence qui, dans des discours, s'exprime par un mot : l'exil. Quand il se raconte, le récit prend souvent la forme de mythes. Il est le fait d'un *Qui*, de quelqu'un qui vit une situation d'exil. Commençons par le parcours d'un mot, d'un mythe, d'un *Qui*, pour repérer les enjeux de l'exil qui est premier dans le rapport social de pouvoir inscrit dans la violence. L'exil est un bannissement, en imposant la soumission. Le desexil est un arrachement à l'exil, mais pour quelle appartenance ?

L'exil, un mot du dictionnaire

L'exil est un mot surchargé d'histoire, de tradition, d'expériences, de vécus, de pensée, de création. Son origine lointaine et proche, son histoire, sa circulation linguistique, culturelle est une richesse infinie dans de multiples traditions.

Au départ, notons qu'il est un exercice de souveraineté des Etats avec obligation de soumission, de bannissement du territoire souverain de l'Etat. Dans le sens commun, on en parle comme d'une épreuve, d'une punition, une souffrance, un déchirement irrémédiable, un état sans retour⁹, une sorte de fatalité du destin.

⁹ Les travaux sur les trajectoires de migrant.e.s montrent que leur existence ne correspond pas à la vision mécanique de l'aller-retour des politiques sécuritaires migratoires.

Exil, selon le dictionnaire *Petit Robert* signifie : 1) Expulser quelqu'un hors de sa patrie, avec défense d'y rentrer ; situation de la personne ainsi expulsée ; donc bannissement, expatriation, expulsion, déportation, relégation, transportation ; 2) obligation de séjourner hors d'un lieu, éloigné d'une personne qu'on regrette. En d'autres termes : situation d'éloignement, de séparation forcée.

Qu'il soit intérieur ou socio-politique, dès lors que l'exil est considéré comme un *rapport social de pouvoir*, il désigne un acte de déplacement forcé de quelqu'un imposé par la force à quelqu'un d'autre en situation de moindre pouvoir, expulsé d'un lieu, assigné à un autre lieu (ou à nulle part)¹⁰, mis dans une situation de bannissement et de non-protection. Le rapport de pouvoir est radicalement contraignant (expulsion, vie ou mort). L'exil permet d'éviter la mort physique sans assurer la vie civique et aussi physique, sociale dans les lieux d'exil. Il est une contrainte dans un temps et un espace donnés avec la consigne de ne pas agir (restriction au travail, limitation des droits politiques, non-accès aux droits fondamentaux) dans le lieu où l'exilé a été expulsé. L'exil est un droit comme le dit Victor Hugo¹¹, mais dans les lieux d'exil, sa logique de mise en oeuvre contient la négation des droits politiques et une limitation des droits sociaux, dont le droit au travail (ce qui encourage le travail au noir). Il s'inscrit dans un rapport de pouvoir variable selon les lieux, les moments historiques, les circonstances, les rapports de force. A partir de là, des voies d'exploration philosophique peuvent se dégager.

Après avoir lu les travaux critiques du sociologue A. Sayad (1991) sur les politiques migratoires de « retour » des travailleurs migrants, et après avoir lu un ouvrage par-

¹⁰ Pensons aux réfugiés « sur orbite » (vocabulaire d'instances onusiennes).

¹¹ Voir son texte sur le site : exil-ciph.com

lant de *desexilio* du poète uruguayen Mario Benedetti (1985), je tiens à préciser d'emblée qu'il ne s'agit pas de restreindre le desexil au retour d'exil dans le pays d'origine. Il s'agit de décrire un nouveau paradigme enrichi par la dynamique *exil/desexil* dans des situations de violence globalisées allant parfois jusqu'à la violence « extrême », la cruauté. Ce nouveau paradigme peut déplacer le regard philosophique et politique sur la paix et la guerre, la violence, la vie quotidienne, la migration, la citoyenneté, la civilité.

Parcours critique d'un mythe

Dans les sciences sociales, l'approche de l'exil est d'ordre étymologique, langagier, sociologique, politique, littéraire, mythique, etc.. Le mythe stimule l'imagination et le rêve. Il arrive qu'il cache la violence des rapports de pouvoir. Un outil dans le domaine de la philosophie est le *Vocabulaire européen des philosophes* (1994). On ne trouve pas le mot exil dans la liste du vocabulaire, mais on le trouve dans l'analyse du mot *nostalgie* qui renvoie à d'autres mots dont l'exil¹². Dans la culture grecque la nostalgie est liée au retour (*nostos*) et à la souffrance (*argos*). On y voit à l'oeuvre le souci de traduction entre des langues multiples¹³ pour saisir toute la charge sentimen-

¹² « Nostalgie. Un certain nombre de termes qui servent à désigner le malaise, le mal-être, vécu comme caractéristique d'une culture ou d'un génie national, trouve un équivalent français avec le mot nostalgie ; ainsi pour *saudade* (portugais), *dor* (roumain) ou *Sensucht* (allemand). La composante de la quête et de l'exil, y compris la quête existentielle hors de soi, le déplacement dans tous les sens du terme, y est en effet très prégnante, qu'elle soit liée à la solitude (*saudade*), à la souffrance du désir impossible (*dor*), à l'aspiration vers le tout autre (*Sehnsucht*) et plus largement, Malaise, *Acedia*, *Angoisse*, *Mélancolie* (Cassin, 2004, 866).

¹³ « Dans le monde il existe environ 7000 langues, 24.496.500 paires de langues pour lesquelles la traduction est envisageable dans un sens

tale, philosophique, mythique qui traverse les divers mots autour du mot *nostalgie* dans diverses langues européennes (sauf l'anglais). Pas de mention à propos de l'exil, des situations matérielles d'existence des exilés et du rapport social de pouvoir constituant l'exil, si ce n'est avec un mot euphémisé – empêché –, mais attachement entre exil et retour à l'origine (nostalgie). Ce schème, sorte de charpente conceptuelle, ne recouvre pas les réalités sociologiques de l'exil, dont les contraintes des politiques migratoires (Sayad 1991). Par ailleurs, l'Europe, cadre du *Vocabulaire des philosophes* (Cassin 2004) s'avère être un espace limité vu la globalisation de l'exil dans l'espace planétaire et son existence dans d'autres langues. Le retour (comme l'aller d'ailleurs) est le plus souvent imposé, non comme un libre-choix existentiel, mais comme un déplacement forcé impliquant, la fuite, la soumission à une décision du pouvoir et au dispositif du retour (emprisonnement, camps, expulsion, retour forcé)¹⁴.

Dans la Grèce ancienne, le mythe d'Ulysse nous renvoie à *nostos*. Cassin (2004, 1124), souligne que le mot nostalgie, a été forgé par un médecin suisse, Harder en 1678. Il est devenu un terme de diagnostic de la médecine par la voie du latin scientifique en 1755. *Nostalgia* a été ainsi inventé pour traduire *Heimweh* (mal du pays), appliqué aux Suisses de l'étranger, (à l'époque, les soldats mercenaires, travailleurs migrants de l'époque). Le mot français nostalgie à usage médical, dérive du latin suisse-allemand, forgé à partir du grec *nostos* (retour) et *algos* (souffrance, douleur). L'Odyssée d'Homère évoque le

ou dans l'autre, soit 49 millions de traduction possibles au total... Au niveau international, près de 80% des traductions se font à partir de l'anglais, 8% seulement vers l'anglais », L.-G, Tin, *Le Monde*, 12 janvier 2012. Présentation du livre de David Bellos, *Le poisson et le bananier. Une fabuleuse histoire de la traduction*, Flammarion, 2012.

¹⁴ Ce fait mériterait d'amples descriptions des dispositifs condamnés par la CEDH pour traitements inhumains et dégradants.

nostos. *Nostimos* est « celui qui peut revenir », le « redevable ». Ulysse, puis Télémaque qui part à sa recherche, sont-ils des *nostimos* ?

On sait qu'entre l'offre d'immortalité, de jeunesse de la déesse Calipso, le retour pour retrouver sa maison et Pénélope, Ulysse, après sept ans d'errance dans des lieux d'immortalité, prend le chemin du retour en choisissant de vivre sa condition de mortel. *Qui* Pénélope a-t-elle reconnu ? Que signifie un tel retour ? Ulysse est-il vraiment *retourné* ? Où est-il retourné ? Dans le lit nuptial. Pour retrouver qui ? A-t-il par ailleurs perçu l'autre l'exil (de l'intérieur) vécu par Pénélope au-delà de l'échange des femmes par les tentatives d'appropriation des prétendants qu'Ulysse tue. Rien n'est dit à ce propos. A l'égal des autres combattants de retour de la guerre de Troie, il n'a pas vécu son retour comme le repos du guerrier. On sait qu'Ulysse ne voulait pas partir à la guerre. En suivant son parcours d'exil, on saisit qu'il ne peut pas revenir avec un statut de héros guerrier. Il revient plutôt comme un simple mortel ayant accepté la finitude de la mortalité dans la reprise d'une relation amoureuse avec Pénélope qui l'accueille après l'avoir reconnu. Exil, retour, relation entre un homme et une femme longtemps séparés. On n'en sait pas plus.

Nostalgie contient, décrit Cassin (2004 : 1124), le désir du retour, l'ennui loin des siens, l'empêchement, le conflit entre le désir d'immortalité et de mortalité. Ulysse doit dévider l'écheveau des conflits de sa condition de mortel. Nostalgie autant qu'exil sont des mots complexes surchargés de sens, de conflits émotionnels, de cheminements de la pensée faisant partie de la condition de mortalité d'Ulysse et de Pénélope. L'interprétation du mythe est infinie, multiple. L'étymologie n'en épuise pas la matérialité, la violence, la complexité.

Dans une autre tradition européenne plus récente, on comprend, que la charge du mot *Sehnsucht*, en allemand, aspiration (nostalgie, malaise, âme, dor, gefühl, heimat, Je, pathos, pulsion, romantique, saudade, wunsch), autant de mots que le *Vocabulaire européen* met en lien), a une forte charge philosophique. Pour Fichte, « das Sehnen » est l'aspiration du moi. Les romantiques, valorisent sa force créatrice de l'aspiration infinie. Pour Fichte, Goethe, c'est une sorte de principe vital à forte dimension religieuse et métaphysique. Pour Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la « Sehnsucht » est liée à la souffrance de la conscience malheureuse. C'est une forme de nostalgie ne parvenant pas à passer à l'action, qui craint de se souiller à la finitude. On comprend que la phénoménologie se soit attachée à étudier l'expérience de l'exil, en inventant le mot – *exilance* chargé de ce pan de la tradition. On cherche vainement des références au rapport social de pouvoir, à la violence, à un dispositif de domination, d'expulsion.

En synthèse, la tradition montre la complexité, l'ambivalence de l'exil, l'ambiguïté dans la manière de le décrire, les schèmes dominants sur l'exil (décision imposée et soumission supposée, nostalgie, retour, fatalité). Avec un discours dominant sur la soumission, la nostalgie, la fatalité du destin, le retour. Ce qui est masqué est le rapport matériel définissant le rapport social de pouvoir de domination (enfermement, isolement, expulsion, refus du retour) où est pris l'exilé et non son pouvoir d'action, de desexil. Pouvoir de violence de la force, de séparation, de fixation, de clôture masquant la puissance de se mouvoir, d'agir en relation.

L'interprétation de l'exil pour une description fidèle à la condition d'exilé n'a pu être ainsi épuisé par un mythe qui souligne l'ambivalence, l'ambiguïté dans la manière de le penser, d'en parler, le poids de l'exil en dessinant la

nostalgie et en obligeant à penser. Par quelles autres voies, enrichir la démarche de pensée philosophique sur l'exil, pour pouvoir prendre de la distance avec ce que le mythe soulève et ce qu'il cache, prendre en compte le rapport social de pouvoir de l'exil/desexil, pouvoir transformer l'exil en des-exil ?

Qui est exilé¹⁵ ? Un je, un tu, un nous

Pour concrétiser le rapport social de pouvoir, passons de *l'exil à l'exilé*. Ce point de méthode est important, vu le poids du mythe, de la nostalgie, l'effacement grammatical de la condition matérielle réelle des exilés dans les discours des médias, de la philosophie, la banalisation de la guerre, de la paroi de verre de l'apartheid (Monnier 1988)¹⁶ dans la vie quotidienne, etc. ce qui, de fait, contribue à l'exil. Qui est exilé ? C'est un *Qui*. Ce n'est pas un mot neutre (on). C'est un *je*, un *tu*, un *nous* (*groupes, minorités, peuples*), qui vit dans une situation de violence et d'expulsion non voulue, non choisie¹⁷. L'inventaire des situations d'exil en tenant compte de la complexité, de la diversité des modes de domination s'impose. Il indique les transformations de l'exil et des rapports de pouvoir au-

¹⁵ Rappelons que la majorité des migrants sur la planète sont des femmes. Voir les statistiques du BIT.

¹⁶ Dans quelle mesure les politiques dites « d'intégration » intègrent-elles ce fait structurel ?

¹⁷ Le cas d'exilés de la grande bourgeoisie au moment des révolutions libérales, de l'impérialisme et aujourd'hui dans le processus d'internationalisation du capitalisme financier prédateur des richesses du monde (matières premières, pétrole, etc.) peuvent faire penser à un exil « volontaire ». Pratique de minorité hyper-privilegiée qui passe au travers du tamis des polices des frontières. Mais dans la plus grande majorité, l'analyse du rapport de pouvoir permet de constater le forçage direct ou indirect à l'exil pour des raisons économiques, politiques, culturelles. L'exil n'est pas tant un instrument de découverte d'autres mondes, qu'un outil de domination.

jourd'hui¹⁸. Les réfugiés en fuite de la guerre de Syrie, de Gaza, d'Ukraine, d'Irak, de Syrie entre des Etats, des empires, des factions se partageant un pays démantelé (Irak), entre des Etats et des guerrillas (Colombie), ou encore entre des protagonistes de guerre civile en fuite¹⁹ ne peuvent pas être assimilés sans autre à la situation de violence que vivent des réfugiés écologiques, des requérants d'asile en Europe provenant souvent des zones de guerre, ou encore des chômeurs en fin de droit, des travailleurs vivant de travaux précaires (contrats à durée déterminée – CDD - ou sans papiers), de « désaffiliés » (Castel 1995). La violence est globalisée. Il faut pouvoir nommer, décrire philosophiquement ce qu'elle devient en tant que processus général de mise en exil et dans la diversité des situations aussi. L'analyse de la dialectique des rapports de force entre les régions du monde, les situations dans les divers endroits de la planète, des contradictions, montre la complexité d'un processus globalisé et de situations spécifiques, contradictoires où existent des degrés, des qualités de la violence de domination directe et indirecte.

**L'exil, un rapport social de pouvoir globalisé :
« Loin de chez moi mais jusqu'où ? »**

En bref, l'exil est vu par le pouvoir dominant et les théories qui s'y inscrivent (sur l'exil comme nostalgie, retour à l'origine ; les discours des politiques migratoires,

¹⁸ Le HCR de l'ONU, indique que, pour la première fois le nombre des réfugiés est plus élevé que durant la 2e guerre mondiale.

¹⁹ On pense par exemple, aux exilés chrétiens installés depuis plus de 2000 ans, aux assyrocaldéens et à d'autres minorités de la religion musulmane d'Irak (Mossoul), persécutés (conversion, paiement d'un impôt non musulman, ou départ sont les choix imposés) et en fuite. La situation de guerre s'additionne à des difficultés économiques, avec une intolérance et un fanatisme autour de l'annonce d'un Califat dans la zone récupérée par les djihadistes qui fait suite aux événements d'Afganistan.

du droit d'asile par exemple du laboratoire Schengen ou de Frontex, leur logique policière du séjour provisoire limité et de l'expulsion, etc.) comme une détermination, une perte, un bannissement, une fixation dans un statut de relégation forcée, d'apartheid contenant l'emprisonnement et même la mort (par la non-assistance aux personnes en danger sur les mers, dans les déserts). Quand l'exilé est forcé de partir, ou alors a encore la possibilité de la fuite en ayant la possibilité de prendre l'initiative de se mouvoir, il peut accéder à des endroits du monde hiérarchisés d'où les ressortissants de régions du monde sont exclus (outil des cercles²⁰ distinguant entre les pays riches et les autres, les pays en guerre et les autres, critères hiérarchiques exclusifs sur l'accès d'une « immigration choisie »). Il en découle un statut provisoire de non-droit, de non-protection, de non-assistance pour des millions d'exilés qui peuvent quitter leur pays - droit inscrit dans la Convention des droits humains - mais sans accès à un autre pays. Situation de « réfugiés sur orbite » comme l'a décrite l'ONU. S'ils échappent à la mort par noyade dans la mer²¹, ou par attaques dans les déserts, parviennent à fouler le territoire des Etats, l'accès est confiné à des zones policières de contrôle aux frontières (camps, abris, prisons) dans des conditions infrahumaines avec des problèmes de santé physique, psychique. « Misère matérielle et sociale, dépressions, crises d'angoisses, bagarres, automutilations et suicides attendent les personnes qui

²⁰ Il existe une littérature interdisciplinaire importante sur cet outil des politiques migratoires pour hiérarchiser, empêcher l'accès au territoire d'Etat souverain. Il a été inventé par la police suisse et a été repris par la présidence de l'Union européenne en 2008. Voir notamment (Caloz-Tschopp, 2001).

²¹ Un rapport de juillet 2014 d'Amnesty international sur les politiques migratoires en occident, annonce 23.000 décès en mer pour cette région du monde (AI, 2014).

espèrent ou espéraient trouver refuge en Suisse » (Appel association *Droit de rester* 2014).

Loin de chez moi...mais jusqu'où ? demande une exilée (Selek 2012). L'exil, qu'il soit extérieur ou intérieur, dans ses modalités matérielles diverses et ses degrés d'atteinte à l'intégrité physique, sociale, politique est devenu une condition généralisée d'existence avec des degrés divers de privations, de souffrance, de danger allant de la négation de la vie, de la survie, aux traitements inhumains et dégradants (torture), de l'exploitation, de la surexploitation d'une force de travail sans protection, à la négation d'appartenance, d'assistance, de droits, de l'expulsion à la relégation, à l'emprisonnement, à la mort. Au XXe siècle, l'exil est devenu historiquement radical dès lors qu'il a impliqué la négation au droit à la vie (et même à la mort)²², à l'appartenance politique, à l'extermination de masse dans la boucherie de 1914-1918, les champs de bataille de 1939-1945, les bombardements massifs de populations civiles (Dresde, Londres), avec un saut qualitatif de la destruction avec la « Solution finale » (*Vernichtung*), les fours crématoires, les bombardements de Hiroshima. Le XXe siècle et sa genèse historique (conquêtes, colonialisme) nous a appris cela.

La question de Pinar Selek contient de redoutables questions d'ordre philosophique et politique à explorer à partir de la thèse de l'universalisation de l'exil dans un contexte de grande transformation. En bref, le *jusqu'où* évoque un temps où la dialectique de la durée » (Bachelard 1972), de « la spontanéité » (Luckacs 2001) devient très difficile à cerner, Il évoque un espace sans limites

²² Les morts aux frontières ne disposent pas le plus souvent de culte des morts, de funérailles. On pense aux camps d'extermination qui ont supprimé le culte des morts pour les juifs et autres « sous-races ».

quadrillé par les frontières (Balibar 1997, 335-343)²³. Exil illimité alors ? Exil « extrême » s'inscrivant dans la « violence extrême » de la guerre d'aujourd'hui dont parle Balibar ? Là se trouve le conflit radical entre déterminisme et indétermination des situations, actions, luttes dans l'incertitude. Depuis la modernité puis au XXe siècle, la condition d'exilé s'est globalisée en changeant de statut politique et philosophique. Aujourd'hui, elle est étroitement liée aux transformations de la politique, de la violence, de la guerre « totale ». L'exil est devenu un des dispositifs de la violence et de la « violence extrême » au sens de Balibar, mais en quel sens et comment pouvoir le penser, quand l'ambiguïté caractérise les rapports sociaux et la force guerrière ? L'exil aujourd'hui, implique un approfondissement de la question de la transformation de la violence, de la politique, de la guerre aujourd'hui, qui est un autre axe de nos réflexions du programme du CIPh²⁴.

Universalités/universalisation de l'exil

La question de l'universalité implique ce que Monique David-Ménard (1997) appelle une analyse des « constructions de l'universel ». Le concept se conjugue au pluriel, en situant l'analyse des guerres, des conflits, des luttes qui constituent les rapports de pouvoir. Elle n'implique pas, sans autre, le saut vers la thèse de « l'universalité de l'exil » sans situer dans quels types d'universalités et de démarches philosophiques on se trouve (raison logique, raison dialectique et matérielle intégrant les rapports de

²³ Le texte intitulé Qu'est-ce qu'une frontière ? a été écrit par Etienne Balibar, pour la constitution du Groupe de Genève *Violence et Droit d'Asile en Europe* qui l'a publié. Balibar l'a repris dans *La Crainte des masses* (1996).

²⁴ Ce dont cet article ne peut faire état que très partiellement. Voir les articles publiés dans le cadre des Actes du colloque sur le livre de Balibar, *Violence et Civilité*, à paraître en 2015.

pouvoir). L'universalité est « la qualité de ce qui est universel. Elle peut avoir une signification extensive, dans l'ordre de la quantité, ou compréhensive dans une visée qualitative de type conceptuel » (Labarrière 1990 : 2676). « En régime dialectique, singulièrement pour Hegel, l'universalité est la première des déterminations du concept, celle qui vise la totalité qui est d'abord en soi » (Labarrière 1990 : 2676). Depuis les travaux à partir de Kant sur le cosmopolitisme, l'hospitalité, les fondements du droit international, de la paix, l'universalité est souvent entendue au sens de la philosophie transcendantale de Kant pour qui elle signifie qu'elle est : (1) valable pour tout homme (2) efficiente en tout temps (3) valable en tout lieu. La dialectique de Hegel est connue. Elle a été renversée par Marx pour y intégrer la lutte des classes. Sa philosophie de l'histoire du progrès et ce qu'elle implique en terme d'idéalité positiviste a été remise en cause par plusieurs philosophes (Ecole de Francfort, Arendt, Anders, Castoriadis, etc.) dès lors qu'elle est considérée depuis le XXe siècle tragique. Sans pour autant que ces travaux s'inscrivent dans une idéologie apocalyptique de la catastrophe et une « anthropophobie » (Bronner 2014). Les manipulations de la peur par les médias et les politiciens méritent aussi d'être soumises à l'examen critique de l'ambiguïté dont nous parle José Bleger.

L'approche dialectique, quand la totalité est renversée et qu'elle se scinde en luttes, ancrées dans la matérialité de l'histoire, dans les rapports de pouvoir complexes, incertains, ouverts, inclut l'indétermination, les contradictions et donc la lutte, la création. L'approche kantienne est la recherche d'une logique cohérente en elle-même par la raison. Kant lutte contre la métaphysique à l'époque d'émergence de la modernité. Il rêve de changer le monde par la raison. A la différence de Spinoza, il n'accordait pas la même importance aux passions humaines échappant à la

raison. De plus la raison kantienne a montré ses limites quand elle est devenue instrumentale avec la destruction du XXe siècle en installant une incertitude abyssale. Sa logique d'universalité n'est pas applicable sans autres précautions à une histoire, à une civilisation de la destruction de la « guerre totale », aux faits matériels, aux rapports de pouvoir et aussi à la diversité de l'histoire, à l'indétermination des situations, des exilés, des luttes. A moins de basculer dans une logique, une philosophie déterministe qui nie l'indétermination de l'Être social-historique (Castoriadis 1975). Une philosophie dialectique permet d'en tenir compte, à condition d'être immanente, matérielle, inscrite dans les rapports de pouvoir en profonde transformation et de se déplacer une nouvelle fois après Marx, de se situer dans la nouvelle incertitude abyssale (différente de celle d'Aristote, de Spinoza). Hegel a ouvert la voie à la création d'une histoire linéaire du progrès de l'humanité inscrite dans une totalité. La foi dans le progrès de l'Occident a vacillé appelant une nouvelle philosophie de l'histoire avec une logique dialectique ancrée dans la matérialité des rapports de pouvoir incluant l'indétermination, la destruction et la création depuis les expériences tragiques du XXe siècle et sa longue genèse.

La thèse de l'universalité de l'exil avancée dans son exposé par la philosophe Rada Ivekovic dans le programme du CIPh²⁵ a le mérite d'articuler la phénoménologie, l'ontologie social-historique, une logique nouvelle logique dialectique de l'indétermination dans l'approche de l'exil pour pouvoir penser la dialectique exil/desexil. Les situations d'exil sont le cadre d'un paradigme émergent, un lieu phénoménologique privilégié pour repérer les transformations historiques des rapports sociaux de pouvoir d'exil/desexil avec des exigences de

²⁵ Voir son texte, écouter son exposé dans le site : exil-ciph.com

distinction des situations et d'approche ouverte à l'incertitude.

Parler d'universalité abstraite, aboutirait à oublier, le pouvoir d'autocréation et d'autodestruction de l'humain qui est son originalité parmi des autres espèces de la planète, l'indétermination tragique de la condition de l'Être social-historique, la situation immanente, matérielle, les rapports de pouvoir, la spontanéité des exilés, leurs luttes pour la liberté, en centrant le regard sur un rapport défini par la force, la fatalité du destin, la nostalgie, en versant dans ce que l'on pourrait appeler une métaphysique déterministe de la catastrophe, bien présente à la fois dans certains courants philosophiques (anti-modernité, anti-Lumières, adversaires de la démocratie), des discours de nostalgie sur l'exil, les discours victimaires diffusés par l'idéologie humanitaire. En résumé autant de discours du pouvoir d'obéissance, de soumission de la violence d'Etat et aux formes de guerre de destruction. Peut-être faut-il alors parler de constructions d'universalités, de modes divers d'universalisations de l'exil et des difficultés, des ambiguïtés à prendre à compte.

Déplacer le regard sur un concept de l'histoire de la philosophie - l'universalité - en l'inscrivant dans le mouvement dialectique exil/desexil incluant l'incertitude, les contradictions, la spontanéité de la liberté (Lukacs 2001), la complexité et aussi une approche critique des Lumières (Israël 2001)²⁶ sans jeter l'enfant avec l'eau du bain... permet d'analyser les conditions immanentes, matérielles de vie des exilés, de prendre en compte les résistances à la condition d'exil imposée, à la fois individuelle et collective. La présence d'actes de création de la liberté. Le

²⁶ Impossible de faire état ici de cet important débat autour des Lumières. Il existe des « Lumières radicales », par exemple, la philosophie de Spinoza dans la naissance de la modernité explique Jonathan I. Israël (2001).

desexil, ainsi arraché à l'exil par le dynamisme des luttes, devient visible. Il devient alors possible de voir avec d'autres yeux l'histoire des exilés exclus, fuyant en exode (qu'ils soient Syriens, chrétiens du monde arabe, Kurdes et d'autres minorités d'Irak, etc.), montant dans des bateaux, fabriquant des échelles pour grimper sur les murs, des femmes montant sur les toits des trains à la frontière mexicaine malgré les risques énormes (féminicide), des individus en grève de la faim résistant aux renvois forcés dans les centres des politiques migratoires, des luttes de résistance à la désaffiliation (chômeurs, assistés) dans le monde d'aujourd'hui dont celle à l'exil intérieur et tant d'inventions de résistance qui restent à écrire dans toute la diversité de l'agir à la recherche de convertibilité de la violence en civilité et de l'exil en désesil.

Une ontologie social-historique, une philosophie dialectique de la relation

Pour penser la situation d'exil, le rapport exil/desexil prenons en compte une situation ontologique social-historique *d'être*, de « *contre-être* »²⁷ et même « *anti-être* » pourrait-on dire avec Balibar (pour distinguer entre la contre-violence et l'anti-violence) en la traduisant dans la philosophie politique dialectique des rapports sociaux de pouvoir²⁸ matériels allant de la violence à la violence « extrême ». Après s'être détaché d'une métaphysique déterministe par un travail critique, il devient possible d'inscrire l'exil dans une ontologie social-historique, une philosophie politique attentive aux contradictions, aux

²⁷ J'emprunte le terme à Françoise Proust. Voir l'entretien avec Daniel Bensaid (1998).

²⁸ Une manière non déterministe d'articuler la critique la métaphysique (de la catastrophe), l'ontologie politique et la philosophie, trois niveaux de réalités qui s'articulent et permettent une critique à la fois des pratiques de pouvoir et des théories dominantes.

luttres aux modes de relation, de conflits (Balibar 1993), au mouvement de liberté et de pluralité (Arendt), « d'égalité » (Balibar 2010a). Il y a mouvement relationnel dans l'être (Leibniz) qui est puissance indéterminée, complexe, contradictoire, donc pas réductible à l'Un de la force guerrière destructrice. La condition d'exilé est une situation où la spontanéité humaine qui, pour Arendt, définit la liberté, la puissance d'agir en relation avec soi-même, les autres dans un espace entre eux - *inter-esse* – garantissant l'autonomie, la pluralité échappe à la force guerrière inscrite dans une logique de mort, exigeant la soumission, l'acceptation du déterminisme qui détourne les peurs.

Pour Arendt, la liberté est à la base de nouveaux commencements de l'agir humain : « Agir, au sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre (comme l'indique le grec *archein*, "commencer", "guider" et éventuellement "gouverner", mettre en mouvement, ce qui est le sens originel du latin *agere*). (Arendt, 1983 : 233), dont elle précise les enjeux²⁹. Du côté de la domina-

²⁹ Pour bien voir ce qui est en jeu, on peut se rappeler que le grec et le latin, à la différence des langues modernes, ont deux mots distincts, encore qu'apparentés, pour le verbe "agir". Aux deux verbes grecs *archein* ("commencer", "guider" et enfin "commander") et *prattein* ("traverser", "aller jusqu'au bout", "achever") correspondent en latin *agere* ("mettre en mouvement", "mener") et *gerere* (dont le premier sens est "porter"). On dirait que chaque action était divisée en deux parties, le commencement fait par une personne seule et l'achèvement auquel plusieurs peuvent participer en "portant", en "terminant" l'entreprise, en allant jusqu'au bout. Non seulement les mots sont semblablement apparentés, l'histoire de leur emploi est également analogue. Dans les deux cas, le mot qui à l'origine désignait seulement la seconde partie de l'action, l'achèvement – *prattein et gerere* – devient le mot courant pour l'action en général, tandis que les mots désignant le commencement de l'action prirent un sens spécial, du moins dans la langue politique. *Archein* employé spécifiquement en vint à signaler surtout "commander", "mener", et *agere* "mener" plutôt que mettre en mouvement.

tion, l'exil est présenté comme un outil du pouvoir de domination, de force, de maîtrise visant le contrôle absolu. Or, vu depuis l'exilé, il ne peut être que puissance fragile, terrain de survie, de convertibilité de la violence, de lutte, de desexil. L'exil contient un pouvoir de *résistance* tenace à la mort, à l'insupportable, à l'irrésistible (Proust 1997). En ne cédant pas, en se dégageant du déterminisme, de la soumission imposée ou induite³⁰, il devient *commencement* (dont parlent Benjamin, Arendt) du pouvoir d'agir, d'exercer la spontanéité, la liberté, l'autonomie qui est une perturbation de l'ordre figé, de penser précisément parce qu'on résiste à la situation l'exil, à la mort, explique bien Proust (Ben Saïd 1998). En un mot, pour ce qui nous occupe, il devient alors situation de *desexil*.

La relation conflictuelle, dialectique, contradictoire aussi présente dans l'ambiguïté, ne peut être pensée dans une logique identitaire, essentialiste, visant à fixer, figer le réel ou alors à son envers la fluidité, la plasticité absolue.

Ainsi le rôle de novateur et de guide, *primus inter pares* (roi parmi des rois dans Homère), se changea en un rôle de souverain; l'interdépendance originelle de l'action, le novateur, le guide dépendant de la collaboration des autres, ses compagnons dépendant de lui pour avoir l'occasion d'agir eux-mêmes se scinda en deux fonctions entièrement distinctes : le commandement qui devient la prérogative du souverain, et l'exécution des ordres qui devient le devoir des sujets. Ce souverain est seul isolé contre les autres et sa force, comme le guide était isolé aussi par son initiative avant de trouver des compagnons qui le suivissent. Mais la force du guide ne se manifeste que dans l'**initiative** et le **risque**, et non dans le succès obtenu. Quant au souverain heureux il peut revendiquer ce qui est en fait la victoire du grand nombre – usurpation que n'aurait jamais permise Agamemnon, qui était roi et non souverain. Par cette revendication, le souverain monopolise, pour ainsi dire, la **force** de ceux qui l'ont aidé et sans lesquels il n'aurait rien obtenu. Ainsi naît l'illusion d'une force extraordinaire en même temps que la fable de l'homme fort, puissant parce qu'il est seul » (Arendt, 1983, 247).

³⁰ Par exemple, dans les politiques d'expulsion masquées en politiques de « retour volontaire ».

Le mouvement n'est quant à lui pas réductible à une dissolution de l'Être social-historique dans un monde détemporalisé, déterritorialisé, délocalisé. En plongeant sans recul critique dans la métaphore du capitalisme liquide (Bauman 2006), le danger est de glisser d'une pensée de l'essentialisation conduisant à des crispations identitaires, renversée en une pensée de naturalisation du mouvement liquéfié, réduisant la condition humaine à des processus naturalisés de liquéfaction et de plasticité dont l'économie serait le seul terrain et les neurosciences les gardiens. L'horizon utopique inscrit dans un tel cadre ne peut que postuler la plasticité, la liquéfaction du psychisme, des institutions, de la société, des frontières dans un espace ouvert à la mobilité infinie des biens, des capitaux, de la force de travail disponible, précarisée, libérée de toute protection.

Vu depuis la complexité de l'histoire, le travail sur la mémoire historique, l'espace de la planète, le pouvoir est rapport social de pouvoir situé dans l'histoire, l'espace pris dans un processus d'universalisation. Il est mouvement d'expériences relationnelles du pouvoir, de ses contraintes, possibilités de convertibilité de la violence, « d'égaliberté » (Balibar 2010a) et d'égadignité (Povlakic 2014). Une philosophie d'émancipation lutte pour échapper aux logiques fermées, ou alors au danger de liquéfaction, une des tentatives sournoises d'essentialisation renversée du mouvement qui induit la négation des frontières³¹, des limites, et dans un renversement en écho, l'appel à l'ancrage de l'identité dans le sol, une terre, un pays, un territoire, un peuple « élu », une élite d'exception voire une race.

Dialectique de la force. Une guerre sans limites, sans frontières d'un côté. Fixer les populations dans leur lieu

³¹ Notons que les soldats de l'Etat islamique revendiquent haut et fort la suppression des frontières (entre l'Irak et la Syrie à cette étape).

d'origine, des camps, des prisons ou les forcer à y retourner après les en avoir chassés ou les avoir obligés à fuir d'un autre côté. Figurer chacun dans l'apartheid (chacun à sa place, sans lien avec d'autres), la violence. D'un côté, tuer, voler, violer sans limites, imposer de nouvelles références autoritaires. D'un autre côté, figurer les corps. Figurer la pensée. Figurer les catégories. Figurer les mots tout en prônant la mobilité infinie. Les frontières-limites effacées, le mouvement des humains devenant mobilité illimitée. Réduction du mouvement à la guerre, au marché liquéfiant toute identité, faisant sauter tout cadre de la vie en commun. Quoi de plus mobile que les guerriers tentant d'internationaliser la guerre à l'espace planétaire, le capitalisme financier, les multinationales, les mafias des armes, de la drogue échappant à tout cadre politique (pillage des matières premières, évasion fiscale, armées privées sans contrôle, etc.), détruisant tout cadre politique, désarticulant le marché du travail et mettant fin à tout droit du travail et à tout droit, y compris à celui de l'exil ? La liberté de circulation n'est pas la liberté de mouvement. Le mouvement dans la tête, les pieds et entre les individus en relation n'est pas assimilable à la mobilité de facteurs du capital (matières premières, capitaux, force de travail) et de la guerre. Envisagé ainsi, il est réduit à la liquéfaction où toute l'expérience humaine se dissout. Comment réfléchir à partir de là, aux différentes facettes de l'ambiguïté, à la plasticité qu'il contient ?

En bref, choisir à titre exploratoire de poser l'universalisation de l'exil comme cadre de condition de vie d'exil/desexil permet d'adopter une démarche pratique, matérialiste, historique, spatiale en réfutant une métaphysique déterministe, en intégrant une ontologie social-historique de l'Être, du contre-Être (Proust), de « l'anti-Être » (Balibar). Une telle philosophie politique est constituée par un conflit, « la mésentente » des « sans part »

(Rancière 1995) et donc le postulat que l'ambiguïté inscrite dans la dialectique des rapports contient des éléments d'aliénation et aussi de convertibilité.

En guise de conclusion

Desexiler l'exil, situer la dynamique *exil/desexil* dans le cadre de la transformation de la violence en violence « extrême », de la politique, de la guerre, lutter pour l'autonomie, l'égalité, l'égaliberté, permet de ne pas dénier le réel en lui échappant par des logiques de différence haineuses. L'exil en tant que condition humaine globalisée à des degrés de gravité variables est une lunette d'observation des rapports de pouvoir en profonde transformation. Il a été nécessaire d'opérer un déplacement pour ne plus accuser les migrants (les musulmans en ce moment) d'être responsables de tous les maux et cibles de toutes les haines. Il a été possible de dégager l'exil de la lourde tradition à la fois mythique, émotionnelle, philosophique, métaphysique abstraite, pour tout simplement voir le desexil à l'oeuvre et décharger la démarche philosophique de ses poids idéologiques, de ses habitudes d'appropriation de l'exil dans un cadre déterministe, victimaire qui cache le réel. L'outil conceptuel et pratique de la dialectique *exil/desexil* peut ainsi révéler sa puissance de savoir et d'action.

Opérer un déplacement de la pensée d'un Etre social-historique figé, fixé, nostalgique, soumis à la fatalité victimaire, vers un Etre social-historique qui est mouvement, relation, conflit, lutte, devenir, n'est pas un rêve, ni une idée abstraite, si la pratique de la pensée elle-même réussit à être une action d'écriture du mouvement relationnel des formes de luttes, d'universalisation de l'exil/desexil dans une citoyenneté critique et créative. En quoi la notion d'ambiguïté, les travaux de José Bleger nous apporteront

des éléments pour notre démarche dans un débat entre psychanalyse et philosophie politique et avec d'autres domaines des sciences humaines et sociales ? Ce pari d'esprit critique, de liberté, d'autonomie, de solidarité n'est pas une tâche acquise. L'aventure est ouverte. Elle vaut la peine d'être vécue.

Genève, état, septembre 2014.

Bibliographie des sources citées³²

- AMNESTY INTERNATIONAL, *Forteresse Europe. Les êtres humains passent après les frontières*, rapport et communiqué de presse, (juillet), 2014.
- APPEL de l'association *Droit de rester* du 11 juin 2014, Vaud. Internet.
- ARENDETT Hannah, *Les origines du totalitarisme*, vol. II, L'impérialisme, Paris, Points-poche, 1972.
- *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
 - L'étonnement, « Philosophie et Politique », *Les Cahiers du GRIF*, 1986, p. 33.
 - *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Point-poche, 1995.
 - *Juger, Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Point-poche, 1991.
- De BEAUVOIR Simone, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Idées, 1947.
- BALIBAR Etienne, *Violence et Civilité*, Paris, Galilée, 2010a.
- *La proposition de l'égalité*, Paris, PUF, 2010b.
 - 1997, *La crainte des masses*, Paris, Galilée.
- BAUMAN Zygmunt, 2006, *La vie liquide*, Paris, La Bouergue/Chambon.
- BENEDETTI Mario, *El desexilio y otras conjeturas*, Buenos Aires, éd. Nueva Imagen, 1985.
- BENSAÏD Daniel, 1998, *Résister à l'irrésistible*. Entretien avec Françoise Proust. Site Daniel Bensaïd (internet).
- BERNARDINI Ricardo, *Que Metapsicologie necesitamos*, Montevideo, 2009.
- BLEGER José, *Symbiose et ambiguïté*, Paris, PUF, 1981.

³² La bibliographie complète se trouve dans la version complète dans la revue en ligne Repenser l'exil no. 4. Voir exil-ciph.com

- BRONNER G eral, *La plan ete des hommes. R enchanter le risque*, Paris, PUF, 2014.
- CALOZ-TSCHOPP, M. C., *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Lausanne, Payot, 2000.
-   « Asile, droit d'asile, histoire et démocratie », Chetail V. (eds), *Switzerland and the International Protection of Refugees*, London, Kluwer Law International, 2002, p. 19-37
 -   *Résister en politique, résister en philosophie, avec Arendt, Castoriadis, Ivekovic*, Paris, La Dispute, 2008.
 -   « Globalization, development, resistance of utopian dreams to the praxis of dystopian utopia », in Bagchi Barnita, *The Politics of the (Im)possible*, ed. SAGE (Delhi, London, Thousand Oaks, chap. XII, 2012.
 -   (dir.), *Violence, Politique et Civilité aujourd'hui. La Turquie aux prises avec ses tourments*. Textes d'Etienne Balibar, Pinar Selek, Ahmet Insel, Paris.  d. de l'Harmattan, 2014.
- CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, Graziella de Coulon, Christophe Tafelmacher, *Une philosophie générale d'ouverture   un seul monde (One World). Démocratiser la démocratie, commun, migration, égalité*, Lausanne-Genève,  d. Repenser l'exil, 2011.
- CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, VELOSO BERMEDO Teresa (dir.), 2013, *Penser les métamorphoses de la politique, de la violence, de la guerre*, L'Harmattan, 2013.
-   *Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet. Exilio, Apropiacion, Violencia* (vol. I, 460 p.), *Racismo/Sexismo, Esencializacion/naturalizacion, Consentimiento* (vol. II, 415 p.), Concepcion, Chili, ed. Escarapage, 2012.
- CASSIN Barbara ( d.), *Vocabulaire européen des philosophes*, Paris, Seuil-Le Robert, 2004.
- CASTORIADIS Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- DAVID-MENARD Monique, *Les constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie*, Paris, PUF, 1997.
- CASTEL Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.
- HERITIER Françoise, *Une pensée en mouvement*, Paris, Odile Jacob, 2009.
- GUILLAUMIN Colette, *L'idéologie raciste*, Paris, Folio-Essais, 2000 (1970).
-   *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté-femmes, 1992.
- KANT, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, GF-Flammarion, 1991.

- ISRAEL N., *Les lumières radicales. La philosophie de Spinoza et la naissance de la modernité*, Paris, Amsterdam, 2005.
- JURGENSON Luba, *Au lieu du péril*, Paris, Verdier, 2014.
- LABARRIERE P.-J., « Universalité », *Les notions philosophiques 2*, Encyclopédie philosophique universelle, Paris, PUF, 1990, 2676-2677.
- Lê Linda, *Par ailleurs (exils)*, Paris, Christian Bourgois, 2014.
- LUKACS György, *Dialectique et spontanéité. En défense de la conscience de classe*, Paris, éd. Passion, 2001.
- MONNIER Laurent, *L'apartheid ne sera pas notre passé, il est notre avenir*, Université de Lausanne, 1988. Texte sur le site : exil-ciph.com
- PROUST Françoise, *De la résistance*, Paris, éd. du Cerf, 1993.
- POVLAKIC Karine, *L'instrumentalisation du droit. L'exemple des accords de Dublin*, Lausanne, SOS-ASILE Vaud, 2014. Repris dans la revue en ligne *Repenser l'exil* no. 4 (site exil-ciph.com).
- RANCIERE Jacques, *La méfiance*, Paris, Galilée, 1995.
- SAYAD Abdelmalek, 1991, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, de Boeck, 1991.
- SELEK Pinar, *Loin de chez moi... mais jusqu'où ?* Paris, La petite ixé, 2013.
- WAGNER Valéria, *Retour au futur : écritures hispano-américaines du « des-exil »* (à paraître, UNIL-CLE), 2014.

PARTIE III
ENTRETIEN

Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar

*Propos recueillis par Cécile Lavergne
et Pierre Sauvêtre*

Le copyright appartient à l'École Normale Supérieure de Lyon qui nous a donné aimablement l'autorisation de reprendre l'entretien. Celui-ci est publié dans la revue Tracés 19, ENS Éditions. Lien vers la version papier de la publication originale : <http://catalogue-editions.ens-lyon.fr/fr/livre/?GCOI=29021100744750>

Informations générales sur l'auteur et l'œuvre

Né en 194¹, Étienne Balibar est professeur émérite à l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense et *Distinguished Professor of Humanities* à l'Université de Californie à Irvine. Figure majeure de la philosophie contemporaine, il a publié une vingtaine d'ouvrages et un nombre impressionnant d'articles, essentiellement consacrés à la philosophie politique². Ancien élève de Louis

¹ Cet entretien s'est déroulé à Paris le 11 décembre 2009, dans le bureau personnel d'Étienne Balibar, que nous remercions pour ses relectures attentives de cette introduction et de la retranscription de l'entretien.

² Pour une bibliographie des travaux d'Étienne Balibar, voir sa page personnelle sur le site de l'Université Paris Ouest : [URL :

Althusser, il participe avec lui et aux côtés de Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière, à l'ouvrage *Lire Le Capital*, publié en 1965. Entré au Parti communiste français en 1962, il en est exclu en mars 1981 après la publication d'un article dans *Le Nouvel Observateur* dans lequel il dénonce le racisme présent dans le parti, notamment après qu'à Vitry le maire communiste a fait enfoncer à l'aide d'un bulldozer l'entrée d'un foyer de travailleurs maliens (Balibar, 1992, p. 19-34). Il est membre de la Ligue des droits de l'homme et est plus récemment intervenu publiquement à diverses reprises en faveur de l'acquisition de droits pour les migrants et les demandeurs d'asile « sans-papiers » (Balibar, 2002, p. 23-25 ; 2010b, p. 340).

On pourrait opposer deux périodes dans l'œuvre de Balibar : les premiers textes de 1965 à 1979, dans le sillage d'Althusser³, seraient marqués par une forme d'« orthodoxie » marxiste alignant et retravaillant les concepts de « matérialisme historique » (Balibar, 1974, 1996), de « plus-value », de « dictature du prolétariat » et de « luttes des classes » (1976) précisément en tant qu'ils « font rupture, et même coupure irréversible avec l'idéologie des classes dominantes » (1974, p. 11), qu'ils « romp[ent] réellement avec toute problématique idéologique (bourgeoise) » (*ibid.*, p. 205-206). À l'inverse, les textes ultérieurs, de 1989 à 2010, à partir du texte central « La

http://www.u-paris10.fr/16444241/0/fiche_pagelibre/, consulté le 13 juin 2010.

³ Balibar date lui-même de 1979 sa rupture théorique avec Althusser. Dans le texte « État, parti, transition » (Balibar, 1979b), il souligne la contradiction « entre sa thèse du parti communiste idéal comme “parti hors-État” et les implications de sa théorie de la pratique politique encadrée par des “appareils idéologiques d’État” » (Balibar, 2010b, p. 25, note 1), parmi lesquels figure le parti, qui n'y fait donc pas exception. Pour un développement de la discussion d'Althusser par Balibar (et Poulantzas) sur ce point, voir Girval-Pallotta (2010).

proposition de l'égaliberté » (1989, 2010b) qui constituerait à ce titre une véritable « coupure épistémologique »⁴, représenteraient l'investissement par Balibar des concepts « bourgeois » ou « idéalistes », tout droit venus de la philosophie libérale : ceux de « démocratie », de « droits de l'homme » et de « droits institués » (1992, 2002), de « citoyenneté » (2001), de « constitution » (2005), ou encore de « civilité » (1997, 2010a), l'ouvrage *Race, nation, classe* écrit avec Immanuel Wallerstein (2007) faisant alors office de pont entre les deux périodes.

Une telle vision est assurément discutable et très certainement intenable pour plusieurs raisons. D'abord parce que Balibar est invariablement d'une période à l'autre le *philosophe des conjonctures* : il n'expose (et de ce fait nécessairement transpose) un concept que s'il est mis en jeu par la pratique politique contemporaine. Ainsi, dans les premiers textes, l'usage des concepts du matérialisme historique n'a en effet d'effectivité que dans le rapport à la « pratique politique du prolétariat, dans des conjonctures historiques successives qui en modifient le point d'application » (1974, p. 11) ; et c'est de la même façon parce que la « conjoncture » a ses « droits » (Balibar et Wallerstein, 2007, p. 209) qu'il faut, en 1988, prendre acte du « périment » du marxisme, la lutte des classes ayant perdu son « identité visible »⁵.

⁴ Pour reprendre la formule qu'Althusser avait appliquée à l'œuvre de Marx (Althusser, 2005).

⁵ Balibar entend précisément dans le « périment » du marxisme l'impossibilité de continuer à voir dans la lutte des classes la simplification de l'antagonisme entre deux « camps » irréductibles, bourgeoisie et prolétariat, conception étroitement associée à une vision téléologique. Les classes ne sont pas des « personnages » ou des « substances », mais elles composent variablement leur individualisation au gré des conjonctures, de sorte que la lutte entre deux classes strictement antagoniques ne peut relever que de la contingence de la pratique politique. Puisque les classes ont à se constituer – en se trans-

Mais il est aussi depuis ses débuts le *philosophe des contradictions internes*, s'attachant aux « tendances contradictoires », qu'il s'agisse aussi bien de celles qui traversent le capitalisme que de celles de la politique d'émancipation : sa contribution à *Lire Le Capital*, « rectifiée » en 1973, avait notamment pour objet de montrer que ce n'est pas la tendance évolutive du mode de production qui reproduit la formation sociale, mais la « contradiction interne » (1974, p. 234), à savoir le développement des luttes de classes immanentes à la formation sociale, qui détermine au contraire la reproduction du mode de production capitaliste. C'est opter, en s'inspirant d'indications de Marx, pour une pensée du « changement des institutions historiques [...] à partir des rapports de force qui leur sont immanents », selon un usage de la tendance historique comme « contradiction interne » (1993, p. 112), soustrait à tout évolutionnisme⁶.

Symétriquement, à partir de « La proposition de l'égaliberté », il s'agit toujours de penser les « contradictions internes » (2010b, p. 40), non plus celles des formations sociales capitalistes, mais les « contradictions de la politique d'émancipation » (*ibid.*, p. 26). Le texte de 1989 identifie la modernité politique, inaugurée par les énoncés de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, par la fondation insurrectionnelle de toute constitution, soit la possibilité permanente ou le droit *infini* de s'insurger pour relancer l'institutionnalisation contingente, nécessairement *finie*, de nouveaux droits juri-

formant – historiquement en tant que classes, le fond structural sur lequel se greffe la pratique politique est celui d'une « lutte des classes sans classes » (Balibar et Wallerstein, 2007, p. 225).

⁶ Y compris l'évolutionnisme que comporte l'idée hégélienne selon laquelle la négation de la négation se convertit toujours en identité.

diques⁷. S'il est impossible de voir ici et dans les textes postérieurs l'investissement par Balibar des concepts « libéraux », c'est parce que son geste consiste à l'inverse à les soustraire à la liquidation libérale de l'héritage révolutionnaire (elle-même inspirée par la « crainte des masses ») par la manifestation dialectique de la trace du fondement insurrectionnel de la citoyenneté ; les droits ne sont jamais octroyés de manière procédurale par les élites politiques mais sont toujours le résultat d'une lutte collective insurrectionnelle ou d'une désobéissance civique. La « dialectique d'insurrection et de constitution » (Balibar, 2010b, p. 7) déjoue alors les oppositions classiques entre libéralisme et socialisme révolutionnaire, entre politique institutionnelle et juridique d'une part, et politique de masse et révolutionnaire d'autre part ; cela conduit notamment à réviser l'appréciation indifférenciée du marxisme quant à la valeur strictement « formelle » des droits juridiques, soit leur absence de portée sur la vie sociale « réelle » et leur fonction de mystification prévenant la prise de conscience des intérêts prolétariens véritables⁸. L'alternative proposée à la lecture libérale de la Révolution française, à l'occasion de son bicentenaire, se double donc d'une reconnaissance des profondes difficultés de la politique d'émancipation, tout en cherchant à en maintenir la possibilité ouverte. Cela nécessite d'apercevoir que la subversion ne confère en elle-même aucune garantie à l'émancipation : d'une part il faut insister sur la « finitude des "moments insurrectionnels" » (Balibar, 2010b, p. 26),

⁷ En une formule, la « proposition de l'égaliberté » est le « principe "insurrectionnel" qui revendique universellement le droit aux droits » (Balibar, 2010b, p. 155).

⁸ Appréciation que l'institutionnalisation des droits sociaux rend plus encore difficile à soutenir. Mais du point de vue marxiste, il est nécessaire de nier « la possibilité même des figures d'équilibre "constitutionnel" de la lutte des classes » (Balibar, 2010b, p. 33, note 1).

toujours confrontés aux limitations de leurs contextes et de leurs objets, qui explique que l'émancipation intégrale ne puisse être obtenue par le simple fait de la révolution ; et d'autre part chacun de ces moments engendre en lui-même ses propres difficultés internes, parmi lesquelles figurent les effets de la violence, sur laquelle nous allons revenir.

Le travail de Balibar des vingt dernières années peut être aperçu à travers la perspective des « antinomies de la citoyenneté » : la première modernité identifie universellement l'homme et le citoyen ; la seconde modernité⁹ est caractérisée par l'émergence des antagonismes de classes qui apportent un démenti à l'universalité supposée des droits de la *Déclaration des droits de l'homme*, et installent la centralité de la question de la citoyenneté sociale dans l'espace de l'État-nation. La formation de l'« État national social »¹⁰, dont les luttes de classes sont la condi-

⁹ Pour Balibar (2006), la modernité ne s'oppose pas seulement à la pré-modernité comme à son extérieur, mais elle est aussi divisée à l'intérieur d'elle-même par les interprétations contradictoires qui la traversent. Il y a donc plusieurs modernités, mais elles ne se succèdent pas les unes aux autres selon un développement linéaire, comme pour les conceptions qui font succéder à une première modernité une seconde modernité « réflexive » ou critique (Beck, 2003 ; Giddens, 2000), ou celles qui voient dans la postmodernité la fin et le retournement de la modernité (Lyotard, 1979). La critique, plutôt que d'être caractéristique de sa phase seconde, est au contraire constitutive de la modernité elle-même, de sorte que les différentes modernités se rapportent les unes aux autres sur un mode simultané et conflictuel : l'institution d'une nouvelle phase de la modernité correspond alors à la production d'un « seuil différentiel » issue de la production d'un « point d'hérésie » qui doit se réitérer sans cesse pour continuer d'exister, au risque d'être oblitéré par les interprétations concurrentes (pensons par exemple à la nécessité de réitérer la citoyenneté sociale et aux tentatives de la faire disparaître).

¹⁰ C'est-à-dire la stricte corrélation de la nationalité et de la jouissance des droits sociaux dans le cadre de la souveraineté de l'État, ce qui en exclut les étrangers.

tion constitutive¹¹, y répond, mais induit le nouveau problème de la normalisation sociale, qui provoque la relégation de plusieurs différences anthropologiques à l'extérieur de la citoyenneté : la différence des sexes, la différence du corps et de l'esprit (qui détermine aussi bien la division du fou et de l'homme sain que celle du travail manuel et du travail intellectuel), les différences culturelles. Ces différences anthropologiques motivent les politiques des minorités (le mouvement féministe des femmes, le mouvement homosexuel des gays et lesbiennes, le mouvement antipsychiatrique des « déviants », les mouvements antiracistes des races préjugées « inférieures », ou encore les mouvements de décolonisation) qui sont propres à la postmodernité, non pas comme sortie de la modernité mais comme prolongement de la proposition de l'« égaliberté » à travers la déconstruction de ses limites anthropologiques. Celles-ci sont du reste aussi « les limites internes de l'anthropologie sous-jacente au marxisme » (Balibar et Wallerstein, 2007, p. 214) qui s'est construit sur une stratégie majoritaire d'identification de l'agent universel de l'émancipation au prolétariat urbain, s'accompagnant notamment « d'une référence [légaliste] et négative au *Lumpenproletariat* présenté comme élément contre-révolutionnaire » (Balibar, 2010a, p. 106) et omettant la domination hommes/femmes qui figurait pourtant dans la tradition du socialisme utopique.

Par ailleurs, la « crise de l'État national social » (Balibar, 1997, p. 102), inséparable à la fois des effets de la mondialisation et de la crise du mouvement ouvrier lui-

¹¹ Selon le cercle « vertueux » de ce que Balibar appelle le « théorème de Machiavel » (2003, p. 128) qui démontre que la reconnaissance réciproque du cadre national par les luttes de classes et des luttes de classes par les nations européennes a permis à celles-ci, en inventant la citoyenneté sociale, de surmonter les difficultés liées à la fragilité de l'équation *citoyenneté = nationalité*.

même, suscite la formation d'un « néo-racisme » (Balibar et Wallerstein, 2007, p. 27-41), racisme non plus biologique mais culturel visant les immigrés, qui se distribue en un racisme *institutionnel* de la part des élites politiques qui instrumentalisent leur situation, et en un racisme *sociologique* de la part des catégories populaires qui en fantasment la menace. Les populations extra-communautaires sont finalement l'objet en Europe d'un véritable « apartheid » (Balibar, 2001, p. 189) de la part des États de l'Union, qui exige de poser le problème d'une « citoyenneté sociale européenne » (*ibid.*, p. 298) réagissant aux apories de l'État national social¹².

Balibar élabore ainsi une conception plurielle et différenciée de la politique. On a déjà vu qu'elle était divisée entre une dimension insurrectionnelle et une dimension institutionnelle. Les différents types de citoyenneté – citoyenneté universelle, citoyenneté sociale et citoyenneté minoritaire¹³ – correspondent en outre à différentes figures éthiques et logiques de la politique : l'émancipation, en tant qu'*autonomie de la politique*, affirmation par le peuple de son pouvoir constituant, la transformation, en tant qu'*hétéronomie de la politique*, pratique de transformation des conditions matérielles (structurelles et conjoncturelles) qui la déterminent de l'extérieur par la reproduction des rapports sociaux, et la *civilité*, en tant

¹² À nouveau pour battre en brèche la vision duale de l'œuvre de Balibar évoquée au début du texte, on peut remarquer que la question de l'immigration avait été envisagée dès 1974 dans une « annexe », « Lénine, les communistes et l'immigration » (1974, p. 193-201) et celui de l'Europe dès 1979 dans « Avons-nous une politique européenne ? » (1979a).

¹³ À ce titre, il est intéressant de comparer le schéma évolutionniste de la citoyenneté selon Thomas H. Marshall (1987) qui fait se succéder la citoyenneté civile, la citoyenneté politique et la citoyenneté sociale et la « dialectique déconstructrice » (si l'on ose cet oxymore) de la citoyenneté proposée par Balibar.

qu'*hétéronomie de l'hétéronomie de la politique*, action sur les conflits d'identification ou l'imaginaire des identités, car les conditions qui déterminent une politique sont toujours relatives aux identités à travers lesquelles les sujets agissent (Balibar, 1997, p. 19-53).

C'est en rapport avec cette dernière figure de la politique qu'il aborde le problème de la violence – notamment dans sa conjonction avec celui de l'identité¹⁴ – qui fait l'objet de l'entretien qui va suivre, à la suite de la publication en début d'année de *Violence et civilité* (Balibar, 2010a). Balibar se sert initialement du terme allemand *Gewalt* que l'on peut traduire aussi bien en français par « violence » que par « pouvoir », pour faire valoir que l'économie du pouvoir est inséparable de l'exercice de la violence, comme dans le cas du monopole étatique de la violence légitime, ou dans l'idée dialectique de la conversion de la violence en institution ou en pouvoir, sur laquelle s'appuient les théoriciens marxistes. Mais cette dialectique de la violence et du pouvoir ne serait pas complète si l'on ne faisait intervenir le rôle de l'idéalité : celle-ci ne lui est pas extérieure, elle lui est au contraire inhérente, la « violence du pouvoir » ne cessant pas de « matérialiser des idéalités » (Balibar, 1997, p. 406). Ceci étant, l'apport essentiel de Balibar à la réflexion sur la violence consiste à rompre le « nœud du pouvoir, de la violence et de l'idéalité » (*ibid.*, p. 404) par la mise en évidence du supplément de « cruauté » qui lui est intrinsèque, en tant que part « excessive », « irrationnelle », « destructrice et autodestructrice » de la violence, inassimilable « à la logique des moyens et des fins ». Il s'agit, pour le dire autrement, d'un reste de violence inconvertible, produit par le pouvoir ou les contre-pouvoirs, qui déstabilise tout autant l'hypothèse libérale d'un État de

¹⁴ Sur cette conjonction, et plus généralement sur la place de la violence dans la pensée de Balibar, voir Guillaume Sibertin-Blanc (2010).

droit pacifié par le monopole de l'exercice de la violence physique légitime que l'hypothèse marxiste d'une convertibilité de la violence révolutionnaire en institution. Certaines situations de cruauté ou d'extrême violence (catastrophes naturelles, pandémies, épurations ethniques, génocides) manifestent soit la destruction de toute identité du sujet, sur le mode d'une « violence ultra-objective » qui réduit le sujet lui-même à l'état d'objet, soit la complète adhérence du sujet à une identité absolue, sur le mode d'une violence « ultra-subjective » qui cherche à éliminer en elle et en dehors d'elle toute trace d'altérité. La cruauté manifeste en somme les effets extrêmes de la violence sur l'identité des sujets, ce qui donne toute sa signification à la nécessité d'une politique de « civilité ». En tant qu'action agissant sur la scène des conflits d'identification et de l'imaginaire des identités, la civilité suppose la réflexivité critique des acteurs politiques sur eux-mêmes et les identités qu'ils performent dans un « double mouvement simultané de dés-identification et d'identification » (Balibar, 1997, p. 49), capable d'échapper aux extrémités de l'identification ou de la dés-identification totales.

Sans cela, les sujets ne peuvent plus se rapporter à eux-mêmes en tant qu'acteurs politiques et l'*émancipation* ou la *transformation* deviennent elles-mêmes impossibles. Cela implique de remarquer d'une part, que l'articulation entre les trois concepts de la politique (émancipation, transformation et civilité) est toujours problématique, jamais donnée, et qu'il revient à la pratique politique à la fois de se diversifier suivant les conjonctures et d'inventer les « unités transitionnelles » (Balibar, 2010b, p. 51) qui permettent de passer d'une scène à l'autre ; d'autre part, que la violence affecte la possibilité même de la politique, qui se caractérise en cela par son essentielle « précarité » (Balibar, 2010a, p. 149), par une dialectique historique de la construction et de la destruction. D'où l'attention de

Balibar à la problématique du franchissement des « seuils » de l'extrême violence, qui conditionne la possibilité et le retour de l'actualité de la politique d'émancipation.

Entretien

Pierre Sauvêtre

TRACES : *Si la notion de violence est centrale dans votre pensée comme l'atteste le recueil de textes qui vient de paraître sous le titre Violence et civilité, il n'en va pas de même pour la question de sa description, du moins en apparence. Car en réalité on pourrait saisir les enjeux descriptifs à travers ce que vous appelez une entreprise de « phénoménologie de la violence ». En quel sens cette phénoménologie est-elle descriptive, et plus largement comment thématiseriez-vous la question de la description dans vos écrits récents sur la violence ?*

ÉTIENNE BALIBAR : Il y a deux antithèses qui jouent quant à la problématisation de la description de la violence : une qui se situe à un niveau quasiment institutionnel et qui renvoie à la distinction entre le point de vue des sciences sociales et le point de vue de la philosophie, et une autre qui se situe à un niveau plus conceptuel et qui concerne l'articulation du point de vue descriptif (ou empirique), et du point de vue normatif. La solution la plus simple, la plus mécanique, et c'est déjà dire qu'elle n'est pas satisfaisante, ce serait de plaquer ces deux antithèses l'une sur l'autre et de suggérer que les sciences sociales sont descriptives et a fortiori empiriques (dans « empirique », il y a déjà la conjonction de la description et de l'explication), et que la philosophie est normative, que la philosophie, c'est l'éthique, les jugements de valeurs.

Mon point de vue, si on présente le problème de cette façon, serait qu'on ne peut pas identifier les deux différences. Je serai tenté de dire tout de suite, ce qui va nous amener à la question de la « phénoménologie de la violence » très rapidement, que, dans une certaine conjoncture au moins, le point de vue philosophique n'est pas celui qui enfourche immédiatement l'attitude normative en supposant que le point de vue de la description relève des sciences humaines, mais celui qui se pose de façon plus radicale la question des modalités de la description. Le plus intéressant pour la philosophie n'est pas de tenir pour acquises les descriptions que fourniraient les sciences sociales, en les considérant comme un matériau donné à la fois insuffisant mais incontestable, mais de plonger elle-même au cœur du problème de la description.

TRACES : *Comment abordez-vous dans vos recherches en philosophie cette question des « modalités de la description », autrement dit, comment s'articulent dans vos travaux philosophie et sciences sociales ?*

É. BALIBAR : Je ne conçois aucune extériorité absolue entre les deux. Et les choses deviennent plus satisfaisantes si on nomme les sciences sociales en question, si on parle par exemple d'histoire, d'anthropologie, de sociologie, de psychanalyse. Je pense que la distinction est artificielle. Sur des questions comme celle de la violence, il n'y a pas de philosophie autrement que constamment imbriquée dans des procédures de recherches historiques, anthropologiques, sociologiques, politiques. Et inversement, je suis résolument opposé à une conception positiviste des sciences sociales qui ferait de la philosophie, des questions philosophiques ou encore des discursivités proprement philosophiques le danger à essayer d'éviter par tous les moyens. Il y a donc une sorte d'appartenance mutuelle entre les sciences sociales et la philosophie et, à partir de

là, on peut se poser la question de savoir si on a encore besoin d'une dualité terminologique.

Car cette appartenance mutuelle est ce qui permet, dans une conjoncture donnée, de lutter contre la métaphysique d'un côté et contre le positivisme de l'autre. C'est pour se garder de ce double écueil que je continue d'explorer les apories internes à la tradition dialectique, que ce soit celle de Hegel ou de Marx. Cependant, ces apories ne sont pas simplement formelles, elles ne tiennent pas seulement à la méthode dialectique comme telle, mais elles sont spécifiquement liées au rapport que la philosophie entretient avec la politique, donc avec les questions du pouvoir et du contre-pouvoir, ou du pouvoir et de la subversion, de l'insurrection ou de la révolution. Par conséquent elles sont intrinsèquement liées à une réflexion sur la violence. Je suis presque tenté de dire que s'il existe une pensée dialectique qui ne soit ni l'empirisme positiviste ou causal, ni la métaphysique ou la spéculation, c'est précisément dans la mesure où elle revient sans cesse, en tout cas en matière d'histoire et de politique, à la question du statut de la violence, et où elle fait l'expérience de la difficulté, et même à un certain niveau de l'impossibilité, qu'il y a à la circonscrire comme un objet qui soit définitivement donné.

TRACES : *Dans ce numéro de la revue, nous avons voulu insister sur le fait qu'une grande partie des sciences humaines et sociales sont confrontées à la question de la normativité du concept de violence. Pourtant quand Wittgenstein pose dans la « Conférence sur l'éthique » (1971) la distinction entre faits et valeurs, pensez-vous que ce soit pertinent pour penser la violence ? Comme l'écrit l'anthropologue Michel Naepels reprenant le fil argumentatif de Wittgenstein : « La violence est-elle un concept descriptif, ce qui légitimerait son usage dans les sciences sociales ? La qualification d'un fait comme "violence" constitue-t-elle une proposition scientifique, véridiction-*

nelle, [...] ou est-elle plutôt "un jugement éthique" » (Naepels, 2006, p. 490) ?

É. BALIBAR : Ce qui est intéressant pour moi dans la « Conférence sur l'éthique » qui appartient à l'immédiat après-coup de la rédaction du *Tractatus* (Wittgenstein, 2001), c'est qu'elle contient implicitement, notamment à travers l'usage de la catégorie de « simulacre » qui anticipe sur celle de « jeu de langage », les raisons qui ont conduit Wittgenstein à changer de point de vue, et à substituer à la dichotomie, maintenue de façon tellement radicale qu'elle en devenait absurde, entre les jugements de fait et les jugements de valeur, la projection des usages du discours non pas tant dans le champ de la convention que dans celui de la fiction.

Ce qui nous amène alors à la question de savoir s'il est vraiment possible de discuter philosophiquement de l'extrême violence et de la cruauté sans faire intervenir une modalité de fiction, y compris dans les sens plus courants du terme, par exemple celui de la fiction littéraire, qui à l'évidence est quelque chose que la phénoménologie a constamment côtoyé et qui échappe totalement à la dichotomie du jugement de fait et du jugement de valeur. C'est cette fiction que les positivistes ou les empiristes, qui ont inventé cette distinction entre fait et valeur, ont soit totalement ignoré ou méconnu, soit voulu délibérément mettre de côté, mais ça n'est évidemment pas le cas dans la pensée dialectique. En effet, s'il y a bien quelque chose qui se nourrit de fictions en permanence, c'est le récit dialectique ou la présentation dialectique.

L'autre thématique décisive dans ce texte de Wittgenstein est celle des limites. Je suis évidemment tenté de penser que ce qui est intéressant, difficile, dans la thématique de la violence, ou dans la différence entre violence et extrême violence, entre violence et cruauté, c'est de problématiser les limites comme telles, les différences, les

seuils. La violence n'est pas un objet philosophique quelconque, la violence est un problème politique, c'est un problème moral – je ne le conteste pas – mais c'est aussi de façon privilégiée un problème épistémologique, parce que ce qui fait difficulté en permanence, ce qui est à la fois impossible à éluder et en même temps impossible à réduire ou à réguler une fois pour toutes, et impossible à réduire en classifications stables, c'est l'hétérogénéité ou la différence. On ne peut pas se passer d'une distinction entre violence ordinaire et extrême violence, violence excessive ou violence intolérable comme aurait dit Foucault (1996). Mais on ne peut pas dire une fois pour toutes « voilà où passe la différence », on ne peut pas non plus dire avec sécurité que la violence normale est du côté du pouvoir et la violence excessive du côté de son effondrement ou de son impossibilité, puisqu'une proposition de ce genre à l'épreuve même de la réalité quotidienne se renverse immédiatement en son contraire. Rien n'est plus dangereux d'une certaine façon que la réduction de la violence au pouvoir. Mais cela pose aussi la question de savoir qui énonce la différence et de quel lieu.

TRACES : Pour décrire ce qui se produit dans les phénomènes de violence et d'extrême violence, vous introduisez les catégories de violence « ultra-objective » et de violence « ultra-subjective ». La première souligne la réduction des êtres humains à des choses « sans utilité » (la production d'« hommes jetables » par la violence structurelle capitaliste) et excède donc la représentation de l'instrumentalisation des hommes via l'exploitation, tandis que la seconde souligne le mécanisme par lequel une identité fantasmatique intraitable s'empare du sujet et le dissout de l'intérieur (les délires d'identité de la violence vengeresse ethnocidaire), ce qui excède la représentation d'une violence intentionnelle ou d'une volonté de faire le mal. Ceci étant, vous expliquez que ces deux formes de violence circu-

lent entre elles pour former la structure de l'extrême violence contemporaine qui menace la possibilité même de la politique. Pourquoi la violence nécessite-t-elle de réévaluer la distinction entre l'objectif et le subjectif ?

É. BALIBAR : Ce qui m'intéresse, c'est pour cela que je fais des efforts soutenus pour reformuler cette distinction philosophique traditionnelle de l'intérieur du problème de la violence, c'est qu'on ne peut pas homogénéiser et neutraliser l'expérience de la violence ou les effets de la violence, ou même leurs causes, au regard de cette distinction. Je crois qu'il est nécessaire d'introduire la dimension du fantasme. C'est pourquoi quand je définis l'« ultra-objectivité » et l'« ultra-subjectivité », je m'appuie sur la psychanalyse – aussi bien Freud (2003), Lacan (2004) ou Green (1990) – et sur une série d'auteurs qui puisent à cette source et en font des usages divergents, quelquefois critiques : Bataille (2009), Deleuze et Guattari (1980) ou encore Derrida (2000). Toute cette tradition a en commun de remettre en question la distinction du sujet et de l'objet, l'expérience de la conscience et de l'extériorité, donc de repenser l'expérience subjective, non pas en s'en débarrassant, en la neutralisant, mais plutôt en la poussant à l'extrémité. Il s'agit ainsi de découvrir dans ce qui apparaît par excellence dans une forme de violence subjective, voulue par un sujet, exercée par un sujet sur un autre sujet, un élément non seulement d'impersonnalité, mais de chosification ou de réification, qui fait exploser la représentation humaniste de la violence comme effet d'une volonté maléfique, comme intention de nuire et ainsi remet en cause la description de la violence comme résultant de l'action d'un sujet individuel et volontaire. Ce que j'essaie de suggérer, c'est que le franchissement du seuil de l'extrême violence est aussi le moment où la subjectivité est menacée de l'intérieur et emportée par la « Chose », comme dirait Lacan (1986), ou le délire fantasmatique de la puis-

sance souveraine, qui la fait avoisiner avec l'idée de « mal radical » (Arendt, 2002). Le contenu de l'idée de volonté de nuire ou de faire le mal devient alors moralement inassignable et totalement impersonnel.

Or, ce qui est intéressant, c'est qu'il y a un phénomène symétrique en ce qui concerne la phénoménologie de l'extrême violence pour autant qu'elle renvoie, non pas à la représentation d'une intention ou d'une volonté, mais à celle d'une objectivité et à la limite d'une naturalité. Ce qui marque le franchissement du seuil à nouveau, c'est précisément le surgissement du fantasme théologique ou mythologique à partir de l'objectivité elle-même, c'est-à-dire l'identification de la nature ou de la société ou de l'économie avec une puissance de destruction de l'humain qui serait inhérente ou interne aux opérations mêmes par lesquelles ces différentes instances constituent l'humain. Par exemple, le capitalisme fait de nous des sujets, des individus responsables de leur travail, reconnus juridiquement et socialement, et pourtant au cœur de cette constitution du sujet et de la liberté du sujet, il y a, comme dit Bertrand Ogilvie (1995) dans le texte que je cite dans *Violence et civilité*, une « terrifiante capacité d'a-subjectivité ou de destruction ». Mais dès que vous dites « terrifiante », vous êtes dans le registre du fantasme et pas seulement dans celui de l'analyse ou de la sociologie.

Je me suis servi en résumé de ce terme de « cruauté » pour faire remarquer que le fantasme surgit au point où l'opposition du subjectif et de l'objectif qui est constitutive de la normalité sociale, psychologique et juridique dans laquelle nous vivons, se trouve remise en question, et donc aussi pour poser la question de savoir comment la capacité d'action politique peut ne pas être prisonnière du fantasme, compte tenu du fait qu'elle ne lui est jamais extérieure, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas non plus

s'installer dans un plan de rationalité qui se contenterait de refouler la dimension fantasmatique.

Naturellement, rien de tout cela n'aurait de sens si le fantasme était un phénomène purement psychologique, s'il renvoyait seulement à la façon dont chaque individu élabore en privé les situations ou la possibilité de vivre les situations dans laquelle il se trouve. Il s'agit au contraire de réfléchir à la dimension institutionnelle ou transindividuelle du fantasme. C'est pourquoi comme Žižek (1994) ou Derrida (1994), il faut poser la question de la fantasmatique du souverain, de l'exercice du pouvoir ou du règne de la loi, d'une façon qui englobe l'institution et excède le phénomène psychologique. C'est-à-dire qu'il faut s'interroger par exemple, même avant Guantanamo, sur le traitement des prisonniers de l'IRA par le gouvernement anglais – l'affaire Bobby Sands – ou sur celui des prisonniers de la RAF (*Rote Armee Fraktion*) ou des membres d'Action directe en France¹⁵. Dans ce dernier cas, vous avez quatre ou cinq individus, manifestement réduits à l'impuissance, condamnés à perpétuité, sur lesquels un État civilisé comme le nôtre exerce, au nom de la loi, une sorte de vengeance infinie qui acquiert les caractéristiques de la torture physique et morale : ça ne sert ni à l'exemplarité de la loi, ni à la protection de la société, et ça ne satisfait pas non plus les instincts sadiques ou la perversion de tel ou tel détenteur du pouvoir politique, sinon de façon marginale. Donc en réalité la chose malaisée, dérangeante et plus qu'irrationnelle, incompréhensible, c'est le fait que cette puissance impersonnelle, essentiellement

¹⁵ Groupes politiques ayant mené des actions dites « terroristes » dans les années 1970 et 1980 et auxquels les États européens ont infligé une « contre-terreur » : « les membres de l'IRA, de la "Bande à Baader" ou, en France, d'Action directe [ont été] soumis à l'isolement, aux tortures physiologiques et psychologiques raffinées qui entraînent la folie et le suicide » (Balibar, 2010a, p. 124, note 1).

objective, qu'est l'État ou l'institution juridique et pénale, exerce une vengeance interminable sur certains individus : c'est complètement fantasmatique, c'est un scénario fantasmatique, mais ce scénario n'est pas celui d'un individu, d'une volonté particulière ou l'effet d'un caractère psychologique. Et c'est encore différent de ce que Foucault avait entrepris de décrire dans *Surveiller et punir* (1975) avec le modèle panoptique, où il y avait bien une dimension fantasmatique du pouvoir, mais où celle-ci était intégrée à une rationalité à la fois épistémologique et utilitaire.

TRACES : *Ces formes de l'extrême violence sont-elles à comprendre comme des violences structurelles ? Est-ce pour cela que Marx est un de vos interlocuteurs privilégiés dans Violence et civilité ?*

É. BALIBAR : La relecture de Marx (1993) est intéressante de plusieurs points de vue, d'une part parce qu'effectivement Marx fournit une description extensive de ce qu'on peut appeler « violence structurelle » – je ne dis pas qu'il en fournit la version définitive, ça n'aurait pas de sens, il y a d'autres violences structurelles que celles qui sont décrites par Marx – mais il y a quelque chose d'exemplaire dans la façon dont Marx propose la description de la violence structurelle. La caractéristique de la violence structurelle, ce n'est pas simplement de relever de l'ultra-objectivité ou du fonctionnement des structures réifiées de la formation sociale, ni même des intentions, des décisions ou de l'exercice de la souveraineté. C'est premièrement, et Žižek (2008b) y insiste, le fait que la violence structurelle est fondamentalement masquée et déniée, ce qui fait partie des conditions de son propre exercice, et que Marx déjà soulignait en son temps. Et l'on pourrait rapporter cette analyse à des discours politiques actuels relevant de la « défense sociale » sur les émeutes, les banlieues parisiennes, les villes grecques, etc. dans lesquelles un pouvoir légitime dénonce la révolte violente

à condition de faire le silence sur ce qui la précède et en un sens la provoque (je ne dis pas ce qui la justifie, c'est une autre question). Mais je soutiens qu'il est fondamental de réintroduire cette dimension : il y a une extrême violence dont le caractère invisible induit un certain partage du visible et de l'invisible, mais qui plutôt que d'atténuer cette violence, au contraire la renforce.

La deuxième caractéristique de la pensée de Marx sur la violence structurelle – comme l'avaient déjà montré les lectures du *Capital* des années 1960, autour d'Althusser (Althusser *et al.*, 1965) ou des opéraïstes italiens (Tronti, 1977 ; Negri, 1978) – c'est la découverte du fait que le mode de production capitaliste repose sur la nécessité immanente de la surexploitation. C'est pourquoi il y a ici deux niveaux dans le discours de Marx. D'un côté la mise en évidence d'une sorte de normalité liée à l'articulation des catégories économiques et des catégories juridiques, à savoir que le travail commence par un contrat et dans le contrat, le capitaliste et le travailleur se reconnaissent mutuellement, échangent quelque chose, définissent, même si cela est sous-tendu par l'inégalité d'un rapport de force, les termes d'un échange. Mais la réalité que décrit Marx est tout à fait contraire à cette première description. C'est pour cela qu'il emploie des expressions comme celle d'« esclavage de fabrique » : cela renvoie à la réalité du franchissement des limites qui rendent le travail humain supportable ou satisfaisant. C'est évidemment ce que l'on retrouve, dans une série d'analyses récentes, notamment chez Emmanuel Renault (2004), et que l'actualité projette parfois au premier plan avec les pathologies de la vie en entreprise. Mais ces phénomènes sont fondamentalement liés au fait qu'il y a une destruction de la force de travail dans les conditions mêmes de son utilisation. Ce qui provoque nécessairement une résistance et une lutte pour essayer de « civiliser », de limiter les conséquences de

cette tendance, donc de ramener la durée du travail à l'intérieur des possibilités de restauration des forces du travailleur, d'abolir le travail des enfants au profit de l'éducation, etc. Mais ce qui déclenche cette résistance, ce n'est pas le fait de l'exploitation comme telle, mais le basculement permanent de l'exploitation dans la surexploitation.

Et enfin il y a une troisième caractéristique de la violence structurelle qui est devenue omniprésente et qui s'est déplacée depuis que Marx a écrit *Le Capital*, mais sur laquelle il avait déjà attiré l'attention, qui n'est pas le déchaînement de l'extrême violence à l'intérieur du procès de travail, mais qui est le déchaînement de l'extrême violence dans la forme de l'expulsion des individus et des masses en dehors de la sphère du travail : c'est ce que Bertrand Ogilvie (1995) ou Zygmunt Bauman (2006) désignent par « la production des hommes jetables », autrement dit la production par le capitalisme d'une « surpopulation absolue », de masses « inutiles » ou « superflues » parce qu'elles n'entrent plus dans le cadre de ce que Marx avait appelé « l'armée industrielle de réserve » et qu'il avait rattaché au concept de « surpopulation relative » entretenu par les cycles de l'accumulation capitaliste. Vous avez finalement deux modalités de basculement de la violence dans l'extrême violence, de l'exploitation dans la surexploitation, qui sont le pendant l'une de l'autre, dont l'une est intérieure au procès de production et dont l'autre lui est extérieure.

Ce qui est finalement très intéressant, c'est que Marx ne peut pas rendre compte de cet excès intrinsèque sans recourir à un discours allégorique... et là le spécialiste des sciences sociales va dire « Halte là, on n'est plus dans la science, on est dans la littérature, on sort de l'explication, on sort de l'analyse » ! Mais, pour autant, on ne sort pas de la description, qui fait alors intervenir une dimension

fantasmatique : c'est là qu'on trouve les équivalents marxiens du *Léviathan* de Hobbes (2000), le fameux Moloch de la production capitaliste, ce qui implique toujours d'une façon ou d'une autre la représentation du monstre. Et toute la question est de savoir si l'on disqualifie ce langage, au nom d'une prétendue pureté de l'objectivité scientifique, ou bien si l'on reconnaît dans le recours contrôlé, très mesuré de la part de Marx, à ce langage, l'une des formes sous lesquelles la dimension d'excès inhérente à la réalité elle-même peut trouver à se faire jour dans la description.

TRACES : *Pensez-vous que l'on puisse faire dialoguer une entreprise comme la vôtre et des théories de l'action collective à l'image de celle de Charles Tilly ?*

É. BALIBAR : La question que je me pose à propos de Tilly (Tilly et Tarrow, 2008) est de savoir s'il n'y a pas une dimension que j'appellerai « prophylactique » dans sa façon de conceptualiser la politique en termes de conflit. Je pense ici au déplacement qu'il opère par rapport à la conceptualisation en termes d'institution, d'exercice du pouvoir et d'obtention de l'obéissance. Et il y a de ce point de vue une affinité évidente avec la manière dont Foucault a lui-même essayé de proposer une dialectique permanente du pouvoir et de la résistance qui suggère que les structures politiques ne sont pas stables, mais qu'elles sont constamment remises en question et qu'elles vivent de cette remise en question permanente. Mais à partir du moment où vous traitez descriptivement et conceptuellement de la politique en termes de conflictualité, vous fabriquez une autre rationalité qui n'est pas la rationalité juridique, mais qui est la rationalité stratégique, et je me demande si on ne bute pas alors sur la difficulté de la normalisation ou de la réduction de la violence excessive, sur l'impossibilité de problématiser les franchissements de seuil ou les renversements, c'est-à-dire les aspects inévitablement irrationnels de l'utilisation de la violence comme

instrument politique. Car l'extrême violence en tant que rapport de force qui va jusqu'au non-rapport de force, qui détruit la nécessaire mise en rapport que suppose tout conflit, anéantit la possibilité même du champ conflictuel ou stratégique.

TRACES : *Vous distinguez trois types d'usage politique de la violence : la « non-violence », la « contre-violence » et l'« anti-violence ». Alors que les deux premières s'inscrivent dans des traditions philosophiques et pratiques qui montrent certaines limites, vous définissez l'« anti-violence » comme seule capable de traiter, de civiliser les formes de l'extrême violence. Pouvez-vous expliquer les rapports entre ces différentes notions ?*

É. BALIBAR : J'appelle par hypothèse de l'anti-violence tout ce qui échappe à l'antithèse traditionnelle – aussi bien du côté de la phénoménologie du pouvoir que de la phénoménologie de la révolution – entre la non-violence et la contre-violence.

La non-violence, on croit comprendre ce que ça veut dire, mais les choses sont beaucoup plus complexes qu'il n'y paraît. Le fait que la non-violence, dans la tradition politique dont nous sommes les héritiers, recouvre à la fois la description d'un État de droit (qui suppose évidemment que le droit ne soit pas de l'ordre de la violence : Benjamin (2000) permet d'en discuter) et des formes variées de contestation de l'ordre social ou du commandement qui procèdent à une autolimitation de leurs propres moyens, montre déjà que l'idée de non-violence n'a rien de simple.

En ce qui concerne la contre-violence, les choses ne sont pas plus simples. Ainsi, à l'intérieur du marxisme, chez Lénine (2006) ou Mao (1967) l'héritage de la Révolution française est crucial pour le modèle de la pratique politique révolutionnaire – comme du reste Žižek (2008a) le remarque en l'assumant –, de sorte qu'on a là une logique révolutionnaire qui s'inscrit dans l'horizon général

d'une problématique de la souveraineté. C'est pourquoi on peut trouver des formulations semblables sinon identiques chez les grands théoriciens de la souveraineté comme Bodin (1986), Hobbes (2000) ou Schmitt (2009), et chez les grands théoriciens porte-parole de la révolution comme Robespierre (2008), Lénine ou Mao, ce qui ne veut pas dire que je les considère comme interchangeables. Mais le fait est que la grande formule médiévale qui dit que « le souverain est dégagé de l'obéissance à la loi » (*princeps legibus solutus est*), faute de quoi il ne pourrait pas l'énoncer, se retrouve sous une forme quasiment identique dans la définition théologico-politique de la souveraineté chez Schmitt (« le souverain est celui qui décide de l'état d'exception ») et dans les phrases de Lénine sur la dictature du prolétariat comme processus par lequel une classe détruit le pouvoir d'une autre, voire en élimine historiquement une autre, en se plaçant au-dessus des lois. Lénine la reprend à son compte suivant un renversement de perspective qui oppose au monopole de la violence légitime caractéristique de l'État ce que j'ai appelé un « monopole de classe de la violence historiquement décisive ».

Dans chacun des cas – souveraineté étatique et révolution – on a affaire à une idée différente de la contre-violence : ou bien, dans le cas de la souveraineté étatique, c'est une contre-violence préventive, c'est pourquoi du reste elle se loge si naturellement dans les formes de la normalité juridique, mais toujours avec cette précision que quand on a affaire à des « salopards » qui ne veulent pas respecter la loi, il faut bien utiliser la force ; ou bien dans le cas de la violence révolutionnaire, c'est une violence qui n'est pas première, mais qui répond à une violence structurelle et, en tant que telle, se doit d'être violente par nécessité (avec cette modulation que chez un auteur comme Benjamin les choses se compliquent avec l'idée

d'une violence divine, qui sans être première, est cependant créatrice et originaire).

Le problème politique de la civilité ne commence alors qu'à partir du moment où on prend acte à la fois de la préexistence d'une condition de violence, c'est-à-dire qu'on suppose que la violence et la contre-violence font partie non pas des moyens contingents de la politique, mais des conditions structurelles et permanentes de son existence ; et d'autre part du fait que la violence n'est pas un moyen neutre ou neutralisable, c'est-à-dire non pas qu'on puisse s'en passer – je ne dis pas cela, surtout pas – mais c'est un moyen dont on ne peut pas calculer d'avance les limites d'utilisation. C'est pour cela que, tout en ayant une position opposée, je trouve Žižek intéressant. On pourrait croire qu'il se contente de répéter une tradition révolutionnaire qui légitime l'utilisation de la violence par l'inéluctabilité de ces conditions et l'absoluité de ses fins, autrement dit par le fait que, quand on ne veut rien de moins que l'émancipation des êtres humains et qu'on ne se fait aucune illusion sur le caractère intrinsèquement violent de l'ordre social auquel on s'oppose, non seulement le recours à la violence est légitime mais les hésitations, les précautions, les mises en garde relèvent du philistinisme... Mais il fait en réalité quelque chose de plus : il répète cette tradition dans le moment où elle est disqualifiée en raison des conséquences catastrophiques de son usage, et il va jusqu'à suggérer que le révolutionnaire n'est pas seulement celui qui fait usage de la violence, mais celui qui s'installe délibérément au point d'incertitude absolue quant aux effets que la violence politique entraîne – qu'il caractérise comme le « réel » lacanien¹⁶. Ce n'est donc pas seulement l'idée qu'on ne peut pas faire autrement, mais

¹⁶ « Le réel, c'est ce qui revient toujours à la même place, à cette place où le sujet en tant qu'il cogite, où la *res cogitans*, ne le rencontre pas » (Lacan, 1973).

que l'initiative révolutionnaire doit assumer le risque de la catastrophe.

TRACES : *Quelle est alors votre propre position ? Autrement dit, qu'entendez-vous par « anti-violence » comme forme « idéale-typique », pourrait-on dire, des « stratégies de civilité » ?*

É. BALIBAR : Je n'identifie pas l'idée d'« anti-violence » à l'idée de conversion de la violence en droit, en institution ou en sociabilité. La notion de « civilité » est certes proche de celle de citoyenneté mais elle s'en différencie en ce qu'elle excède le cadre institutionnel et juridique. Je fais un usage du terme de « civilité » qui est indépendant de la critique de l'incivilité, des incivilités. Il ne s'agit ni de se demander comment nous allons faire pour résister aux incivilités à l'image du discours moralisateur qui explique que « ça va de plus en plus mal, les incivilités se multiplient, les jeunes ne se lèvent plus dans l'autobus pour faire place aux vieux, les vols à la tire se multiplient, etc. », ni de faire de la civilité ou de la civilisation un programme global de réduction des incivilités, comme le fait John Keane (1996). La catégorie d'incivilité est extraordinairement élastique, allant des violences conjugales jusqu'aux génocides, et le programme, si raisonnable soit-il, qui en dérive, est un programme de pacification générale des relations sociales.

Je n'emploie pas le terme de « civilité » dans ce sens-là, mais dans le droit fil de Machiavel (1993), au sens des modalités et des instruments sous lesquels, sans se dissocier a priori de la violence, l'action politique réussit néanmoins à échapper à l'anéantissement et à l'effondrement dans les formes de l'extrême violence. J'ai tendance à privilégier un modèle de civilité influencé par un certain nombre de questions contemporaines qui se réfère à la productivité et à la possibilité même du conflit, ce qui du reste me ramène dans le voisinage de Tilly ou de Foucault.

Quand Foucault a essayé de définir le pouvoir en termes de relations agonistiques entre les résistances et les normes, il a cherché à proposer un modèle de description de la politique comme conflictualité sans souveraineté, sans réduction ou sans effondrement soit dans l'extrême violence de la loi, soit dans l'extrême violence de la lutte des classes.

L'idée de civilité vise à répondre à la perte de sens de l'action politique dans la conjoncture actuelle qui procède de la neutralisation de la dimension conflictuelle au profit d'une normativité exacerbée, d'une imposition systématique du consensus, ou alors d'une prolifération de la violence qui fait l'objet d'un chantage permanent. Je serai tenté, dans ces conditions, de décrire positivement comme une des modalités de la civilité les formes de la lutte des classes qu'on a connues pendant un siècle et demi – certes dans le cadre limité des nations capitalistes développées du Nord-Ouest européen – entre les débuts du mouvement socialiste à l'époque de la révolution industrielle et l'accélération de la mondialisation, qui ont comporté à la fois une dimension insurrectionnelle et une dimension institutionnelle. Il s'agit de se demander, en convoquant à la fois les ressources de la philosophie, celles des sciences sociales, et celles de l'expérience militante, ou de la citoyenneté active, ce qui pourrait aujourd'hui prendre la relève de cette grande tradition.

TRACES : *Vous faites de la « civilisation de la révolution » la condition de la relance du projet révolutionnaire au XXI^e siècle. S'agit-il du processus politique qui pourrait selon vous mener au dépérissement de l'État ?*

É. BALIBAR : Je crois que la civilisation de la révolution est la condition même d'une civilisation de l'État, ce qui peut mener à une transformation d'une telle ampleur qu'il devienne méconnaissable par rapport à ce que son nom a historiquement désigné. Ce que je veux dire par là, c'est

que le jeu dialectique, le conflit entre l'État et la révolution est sans fin historique prévisible, donc il y a eu et il y a – il faut les reconnaître – des phénomènes révolutionnaires, des processus révolutionnaires, dont l'horizon n'est pas immédiatement la fin de l'État en tant qu'institution oppressive, mais le contrôle de l'État en tant qu'institution dangereuse. Par conséquent, la clé d'une politique de contrôle, de régulation, de limitation, voire d'autolimitation des effets destructeurs, oppressifs, meurtriers de l'État ne réside pas non plus, comme le voudrait une certaine tradition libérale, dans l'appel que l'on fait à l'État de se soumettre à des contraintes juridiques, de reconnaître la valeur supérieure des droits de l'homme et des normes constitutionnelles, mais dans la qualité ou la modalité des actions politiques qui s'opposent à lui, qui lui résistent, qui le contestent. C'est, si on veut, à la fois Mao et Gandhi. Je n'étais pas maoïste autrefois, contrairement à certains de mes condisciples, mais il y a des formulations de Mao qui ne peuvent manquer de me frapper : celles qui viennent notamment du texte sur la « guerre prolongée » (Mao, 1967) qui explique que l'objectif d'une stratégie politique n'est pas de détruire l'adversaire ou de l'acculer à une situation qui soit pour lui sans issue, mais au contraire de lui ouvrir la possibilité d'un compromis, d'une défaite honorable. Chez Gandhi (1938), il y a des idées du même genre, toute la question étant de savoir comment on peut les appliquer dans la conjoncture actuelle. Autrement dit, le politique « prudent », dans le sens le plus classique, non pas au sens où il aurait peur du risque ou peur du danger, mais en tant qu'il réfléchit à la finalité de ses propres initiatives, n'est pas seulement celui qui cherche à construire une force supérieure à celle de l'oppresseur, mais celui qui cherche aussi à orienter par avance les actions de l'adversaire. Le révolutionnaire n'est donc pas celui qui envisage, au nom des masses et souvent à leur place, les moyens d'écraser la contre-révolution, mais

celui qui essaie de construire les conditions d'un autre rapport de force.

Je n'exclus pas finalement la thèse du dépérissement de l'État au sens du dépérissement de l'État-nation ou de l'« Empire », en tant que formes historiques d'État déterminées, mais j'exclus la thèse du dépérissement de l'État au sens du dépérissement de l'institution politique. C'est une grande divergence avec toute une tradition de spontanéisme politico-philosophique, car je ne crois pas qu'on puisse penser la politique, et encore moins la civilité comme dimension du politique, dans les modalités de l'auto-organisation de la société. L'idée de civilisation de l'État est plutôt une autre façon de formuler l'objectif d'une institution publique non souveraine.

TRACES : *Il y a une vingtaine d'années, dans Race, nation, classe, vous analysiez le racisme comme une « forme typique de l'aliénation politique inhérente aux luttes de classes dans le champ du nationalisme, sous des formes particulièrement ambivalentes (racisation du prolétariat, ouvriérisme, consensus "interclassiste") » (Balibar et Wallerstein, 2007, p. 22). Vos réflexions sur la violence vous ont-elles permis de compléter ou préciser ces analyses sur le racisme qui apparaissent encore aujourd'hui plus que jamais d'actualité ?*

É. BALIBAR : Je vous remercie vivement de terminer l'entretien par cette question (qui pourrait à elle seule nous entraîner dans un nouveau cycle de réflexions), car elle pointe directement les enjeux d'actualité que comporte pour moi une « phénoménologie de la violence », et le cadre dans lequel on peut chercher à mobiliser les références théoriques que je viens d'évoquer. Les essais que je rassemble dans *Violence et civilité* s'étendent sur une période qui va de 1994 à 2006. Ils enchaînent directement avec le travail sur le racisme que j'avais commencé en dialoguant avec Immanuel Wallerstein dans *Race, nation,*

classe (dont la première édition est de 1988) et que je n'ai pas interrompu depuis. Il y a deux liens en particulier que j'aimerais souligner.

D'abord les formes, les objets, les manifestations du racisme (un terme qui a été lui-même institutionnalisé au lendemain de la deuxième guerre mondiale pour couvrir à la fois l'expérience du nazisme, et plus généralement celle de l'antisémitisme européen, celle de la colonisation et celle de la ségrégation de couleur dans les sociétés post-esclavagistes) sont extraordinairement diverses du point de vue de l'intensité et du point de vue de la représentation, pour ne pas dire de la légitimation. Elles commencent dans les discriminations ou les persécutions quotidiennes et elles finissent dans les processus d'élimination, voire d'extermination de masse. Elles oscillent entre les langages de l'hérédité et de la dégénérescence, ou si vous voulez de la menace biologique fantasmatique, et de la culture, de la différence entre le « soi » et « l'autre », par exemple de l'ennemi intérieur théologiquement défini, comme on le voit aujourd'hui chez nous avec la fantasmatique du péril islamique. Naturellement dans tous les cas il y a des généalogies historiques précises qu'il faut reconstituer et analyser pour trouver le bon discours critique. Mais il y a aussi, précisément, un problème « phénoménologique » général, qui tourne autour des questions de seuil, et des possibilités de renversement de l'ultra-objectivité dans l'ultra-subjectivité ou inversement, que nous évoquions tout à l'heure. Donc, d'une certaine façon quand je tentais, avec plus ou moins de succès, ce n'est pas à moi d'en juger, de mettre en place cette sorte de « topique » de l'hétérogénéité et des passages imperceptibles entre les modalités de la cruauté, que j'ai même voulu représenter dans un diagramme, c'est toujours la question du racisme, des racismes à la fois multiples et superposés, qui me servait de modèle implicite.

Le second lien entre toutes ces questions auquel je veux faire allusion est celui qui s'établit par ce biais entre une perspective d'analyse des institutions et une réflexion anthropologique, qui sont comme deux dimensions concurrentes de la philosophie politique, et qui affectent en particulier la notion de « civilité ». J'ai dit à l'époque de *Race, nation, classe* qu'il fallait analyser le racisme comme un « supplément intérieur » du nationalisme, une dimension excessive inévitablement appelée (bien qu'à des degrés très inégaux selon les conjonctures) par son incomplétude ou insuffisance constitutive (l'impossibilité pour la nation de construire la communauté absolue qu'elle imagine). De son côté, Wallerstein insistait beaucoup plus sur les effets « objectifs » de division du travail et de hiérarchisation des populations dans le cadre de l'économie-monde capitaliste. On voit bien aujourd'hui, me semble-t-il, avec l'intensification du racisme en Europe et dans chacun des pays européens en particulier, selon des formes assez voisines même si le langage est parfois différent, visant les immigrés dits « clandestins » (qui n'ont rien de clandestin, leurs flux sont quasiment organisés par l'économie), ou les Tsiganes, ou les musulmans, comment ces deux dimensions se surdéterminent pour recréer l'ennemi intérieur, et produire une sorte d'inclusion exclusive généralisée. Mais cette figure de l'inclusion exclusive ou de l'exclusion intérieure a aussi une dimension anthropologique, elle est l'une des principales modalités institutionnelles sous lesquelles, dans une société qui se veut universaliste, l'extrême violence vient se loger au contact des différences, et les instrumentaliser. Elle pose donc avec une urgence particulière la question politique de la civilité, ou de l'anti-violence, sans préjuger de ses stratégies qui prennent diversement en compte les facteurs de classe, de structure, d'idéologie et d'imaginaire.

Bibliographie

- ALTHUSSER Louis, 2005 [1966], *Pour Marx*, Paris, La Découverte.
- ALTHUSSER Louis, BALIBAR Étienne, ESTABLET Roger, MACHEREY Pierre et RANCIERE Jacques, 1965, *Lire Le Capital*, Paris, PUF.
- ARENDT Hannah, 2002 [1951], *Le système totalitaire*, Paris, Le Seuil.
- BALIBAR Étienne, 1974, *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Maspero.
- 1976, *Sur la dictature du prolétariat*, Paris, Maspero.
 - 1979a, « Avons-nous une politique européenne ? », *Ouvrons la fenêtre, camarades !*, G. Bois et al., Paris, Maspero, p. 98-122.
 - 1979b, « État, parti, transition », *Dialectiques*, n° 27, p. 81-92.
 - 1989, « La proposition de l'égaliberté », *Les Conférences du Perroquet*, n° 22.
 - 1992, *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte.
 - 1993, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte.
 - 1996 [1965], « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », L. Althusser et al., *Lire Le Capital*, Paris, PUF, p. 419-568.
 - 1997, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée.
 - 2001, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte.
 - 2002 [1997], *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, Paris, PUF.
 - 2003, *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, Paris, La Découverte.
 - 2005, *Europe, constitution, frontière*, Paris, Éditions du Passant.
 - 2006, « Première modernité, seconde modernité : de Rousseau à Hegel » [en ligne], [URL : <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/machereybalibar2.html>], consulté le 5 juin 2010.
 - 2010a, *Violence et civilité. The Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée.
 - 2010b, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF.
- BALIBAR Étienne et WALLERSTEIN Immanuel, 2007 [1988], *Race, nation, classe*, Paris, La Découverte.
- BATAILLE Georges, 2009 [1933-1934], *La structure psychologique du fascisme*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes.
- BAUMAN Zygmunt, 2006 [2004], *Vies perdues. La modernité et ses exclus*, Paris, Payot.

- BECK Ulrich, 2003 [1986], *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion.
- BENJAMIN Walter, 2000 [1972], « Critique de la violence », *Œuvres I*, Paris, Gallimard, p. 210-243.
- BODIN Jean, 1986 [1594], *Les six livres de la République*, Paris, Fayard.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, 1980, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit.
- DERRIDA Jacques, 1994, *Force de loi*, Paris, Galilée.
— 2000, *États d'âme de la psychanalyse : l'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Paris, Galilée.
- FOUCAULT Michel, 1975, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
— 2001 [1971], « “Je perçois l'intolérable”, entretien avec G. Armleder », *Dits et écrits, 1954-1988*, t. 1, 1954-1975, Paris, Gallimard, p. 1071-1077.
- FREUD Sigmund, 2003 [1921], « Psychologie des masses et analyse du moi », *Œuvres complètes*, t. 16, 1921-1923, Paris, PUF, p. 1-83.
- GANDHI Mohandas K., 1938 [1908-1909], *Indian Home Rule or Hind Swaraj* [en ligne],
[URL : <http://www.forget-me.net/en/Gandhi/hind-swaraj.pdf>], consulté le 4 juin 2010.
- GIDDENS Anthony, 2000 [1990], *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.
- GIRVAL-PALLOTTA Julien, 2010, « Révoltes étudiantes et révolution culturelle chez Althusser (II) » [en ligne], Groupe de recherches matérialistes 3^e année, séminaire « Mouvements étudiants et luttes sociales »,
[URL : http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/GRM_3-Section_I-3b.pdf], consulté le 4 juin 2010.
- GREEN André, 1990, *La folie privée. Psychanalyse des cas-limites*, Paris, Gallimard.
- HOBBS Thomas, 2000 [1651], *Léviathan*, Paris, Gallimard.
- KEANE John, 1996, *Reflections on Violence*, Londres, Verso.
- LACAN Jacques, 1973, *Le Séminaire*, liv. XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil.
— 1986, *Le Séminaire*, liv. VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil.
— 2004, *Le Séminaire*, liv. X, *L'angoisse*, Paris, Le Seuil.
- LENINE Vladimir I., 2006 [1917], *L'État et la révolution. La doctrine marxiste de l'État et les tâches du prolétariat dans la révolution*, Montreuil, Éditions Science marxiste.

- LYOTARD Jean-François, 1979, *La condition postmoderne*, Paris, Minit.
- MACHIAVEL, 1993 [1532], *Le Prince*, Paris, Gallimard.
- MAO Zedong, 1967 [1938], « De la guerre prolongée », *Œuvres choisies*, t. 2, Pékin, Éditions de Pékin en langues étrangères, p. 117-210.
- MARSHALL Thomas H., 1987 [1950], *Citizenship and social class*, Londres, Pluto Press.
- MARX Karl, 1993 [1867], *Le Capital*, liv. I, Paris, PUF.
- NAEPELS Michel, 2006, « Quatre questions sur la violence », *L'Homme*, n° 177-178, p. 487-495.
- NEGRI Antonio, 1978 [1977], *La classe ouvrière contre l'État*, Paris, Galilée.
- OGILVIE Bertrand, 1995, « Violence et représentation : la production de l'homme jetable », *Lignes*, n° 26, p. 113-142.
- RENAULT Emmanuel, 2004, *L'expérience de l'injustice*, Paris, La Découverte.
- ROBESPIERRE, Maximilien, 2008 [1789-1794], *Entre vertu et terreur*, S. Žižek éd., Paris, Stock.
- SCHMITT Carl, 2009 [1932], *La notion de politique. Théorie du partisan*, Paris, Flammarion.
- SIBERTIN-BLANC Guillaume, 2010, « Subjectivation politique et politisation de la violence : la dialectique d'une limite chez Balibar », *Violences. Philosophie, anthropologie, politique*, G. Sibertin-Blanc éd., actes des Journées internationales de Paris philosophie et anthropologie, École normale supérieure, 7 avril 2009, Paris, Éditions EuroPhilosophie.
- TILLY Charles et TARROW Sidney, 2008, *Politiques du conflit*, Paris, Presses de Sciences-Po.
- TRONTI Mario, 1977 [1966], *Ouvriers et capital*, Paris, Christian Bourgois.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 1971, « Conférence sur l'éthique », *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Paris, Gallimard, p. 141-155.
- 2001 [1921], *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard.
- ŽIŽEK Slavoj, 1994, *The Metastases of Enjoyment. Six essays on women and causality*, Londres, Verso.
- 2008a, *In Defense of Lost Causes*, Londres, Verso.
- 2008b, *Violence. Six Sideways Reflections*, Londres, Verso.

ANNEXE

Présentation des auteurs et résumé des articles

José BLEGER, médecin, psychiatre, psychanalyste argentin (1923-1972).

Résumé de ses deux textes : (1) présentation de la définition du concept d'ambiguïté, qui est un extrait de son livre, *Symbiose et ambiguïté*, Paris, PUF, 1981 (son livre est traduit en plusieurs langues, dont en anglais en 2013) ; (2) analyse du concept depuis l'angle inter-psychique du groupe comme institution et du groupe dans les institutions. L'œuvre de José Bleger est la référence de base du colloque organisé à l'Université de Genève, les 19-20-21 mars 2015. Informations : exil-ciph.com

Silvia AMATI SAS, médecin, psychiatre, psychanalyste, membre de l'International Psychoanalytic Association (IPA), Trieste, Italie.

Résumé. Dans ce travail, il est question de préciser, d'un point de vue psychanalytique, les formes psychiques qui peuvent amener les sujets à un consentement tacite à n'importe quel contexte ou réalité – même la plus injuste et la plus illégitime – en lui accordant une qualité d'évidence, de familiarité, de banalité, ce qui constitue le conformisme social. En effet, le conformisme est le but des méthodes (torture, terreur) qui instituent la violence

comme mode de gouvernement et son utilisées pour éviter toute forme de critique civique. Pour aborder cette problématique, nous avons besoin d'un modèle psychanalytique comme celui de Jose Bleger qui considère la dynamique entre la subjectivité, les contextes et macro-contextes sociaux.

Ricardo BERNARDI, médecin, psychanalyste, prof. émérite, Université de la Republica, Montevideo, Uruguay.

Résumé. Il y a 40 ans, José Bleger a publié un travail dans la Revue uruguayenne de psychanalyse où il propose d'élargir le rôle que jouent les points de vue historico-génétiques, dynamiques et la logique formelle à une triple perspective : a) de situation b) dramatique c) dialectique. L'article discute la pertinence de sa proposition, son implication pour la métapsychologie (pour les métapsychologies) psychanalytiques actuelles et sa convergence avec des développements théoriques d'autres auteurs. Les idées de certains de ces auteurs sont examinées pour montrer la validité de la proposition de Jose Bleger pour affronter les défis contemporains de la psychanalyse.

Valeria WAGNER, Maître d'Enseignement et de Recherche (MER), Faculté des Lettres, Département de langues et littérature romanes, Université de Genève.

Résumé. Quelles sont les 'zones de contact' du concept d'ambiguïté développé par José Bleger, avec d'autres usages et champs d'acceptation de ce terme ? Le colloque qui se prépare adressera cette question à partir de différentes approches disciplinaires et pratiques. Dans ce texte, j'adapte la catégorie psychanalytique de « personnalité ambiguë » pour tenter de comprendre et de qualifier des comportements ambigus collectifs (ou partagés), qui semblent être induits par les conditions sociales, politiques et

économiques d'existence dans les sociétés capitalistes (et occidentales) actuelles. Partant des conceptions littéraires de l'ambiguïté, et de l'analyse du sketch d'un comique je propose que, en plus d'être une ressource adaptative, l'ambiguïté participe, au moins potentiellement, à des processus de conversion de subjectivités individuelles et collectives, parce qu'elle suspend les effets paralysants des contradictions. Je considère ensuite l'ambiguïté à la lumière de la tension entre les imaginaires de la conversion et de la convertibilité, à partir de l'analyse d'un récit de conversion paradigmatique. Ce texte s'inscrit dans un projet en cours, il ne présente pas une pensée achevée.

Stéphanie PACHE, médecin, doctorante en histoire de la médecine, Institut universitaire d'histoire de la médecine et de la santé publique (IUHMSP), Université de Lausanne.

Résumé. L'alliance d'une expérience clinique et d'un engagement politique caractérise à la fois l'auteure de ce texte et les fondatrices d'une approche féministe de la psychologie. Par la présentation d'une recherche particulière, il s'agit de montrer les enjeux qui habitent la démarche de l'auteure, enjeux qui font écho aux interrogations de nombreux de praticien·ne·s engagé·e·s, comme il est possible de s'en rendre compte dans les écrits de José Bleger et les autres travaux de cet ouvrage. Les questions des rapports des professionnel·le·s aux institutions structurant les pratiques de santé, des rapports de pouvoir se jouant et se jouant dans l'espace de la clinique, ainsi que celles de l'attitude et du rôle des thérapeutes dans cet espace, comme dans l'espace social, sont autant de préoccupations partagées par les psychologues féministes américaines étudiées, qui n'échappent néanmoins pas à toute ambiguïté.

Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP, ex-prof. de théorie politique et de philosophie, Université de Lausanne, dir. de Programme au Collège International de Philosophie (CIPh), Genève-Paris.

Résumé : Le concept d'ambiguïté (José Bleger) dans l'approche critique des discours sur l'exil et dans la pratique philosophique elle-même ? Choisir de réinventer le mot de *desexil*, pour une analyse critique de l'exil et de la pratique philosophique qui concerne chaque humain, fait partie d'une recherche en cours de philosophie politique dans le cadre du Programme du Collège international de Philosophie (CIPh) (2010-2016). *Desexiler l'exil* suppose un travail critique sur le concept d'exil, la diversité matérielle des situations d'exil dans le monde pour les arracher aux pratiques, aux discours essentialistes, fatalistes, déterministes, nostalgiques sur l'exil. Convertir l'exil en *desexil*, c'est décrire la violence et la résistance, la domination et la puissance relationnelle des mouvements sociaux et des individus dans les luttes. La notion d'ambiguïté de José Bleger fait-elle sens en philosophie politique ? A quelles ambiguïtés doit faire face la pratique philosophique confrontée à la violence et le projet philosophique et politique de *desexiler l'exil* ? Que signifie « convertir » la violence en « civilité » ? Je pose les grands axes de la réflexion¹, en vue du prochain colloque de l'Université de Genève² sur le livre de Jose Bleger, *Sym-biose et ambiguïté*, Paris, Dunod, 1981.

¹ Une version plus longue de la recherche en cours (intégrant le travail critique sur le mot exil, sur la méthode, la démarche philosophique elle-même) se trouve dans la revue en ligne *Repenser l'exil* no. 4 sur le site : exil-ciph.com

² *Ambiguïté, subjectivation et création sociale. Analyse d'une théorie minoritaire latino-américaine*, 19-20-21 mars, Université de Genève (UNIGE), Institut universitaire d'histoire de la Médecine (IUHM), Université de Lausanne (UNIL), Collège international de philosophie (CIPh), Genève-Paris.

Etienne BALIBAR, professeur émérite à l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense et *Distinguished Professor of Humanities* à l'Université de Californie à Irvine. Figure majeure de la philosophie contemporaine, il a publié une vingtaine d'ouvrages et un nombre impressionnant d'articles, essentiellement consacrés à la philosophie politique. Pour une bibliographie des travaux d'Étienne Balibar, voir sa page personnelle sur le site de l'Université Paris Ouest :

[URL : http://www.u-paris10.fr/16444241/0/fiche_pagelibre/], consulté le 13 juin 2010.

Résumé : dans l'entretien qui s'est déroulé le 11 décembre 2009, à l'occasion de la sortie prochaine du livre *Violence et Civilité*, Paris, Galilée, Etienne Balibar s'explique sur le contenu, son travail et les enjeux de son livre. Il s'explique notamment sur les rapports entre la philosophie et les sciences sociales. L'entretien a été organisé par Pierre Sauvêtre et Cécile Lavergne.

Le copyright appartient à l'École Normale Supérieure de Lyon qui nous a donné aimablement l'autorisation de reprendre l'entretien. Celui-ci est publié dans la revue *Tracés* 19, ENS Éditions. Lien vers la version papier de la publication originale : <http://catalogue-editions.ens-lyon.fr/fr/livre/?GCOI=29021100744750>

Pierre SAUVETRE, doctorant en science politique, Institut d'Études Politiques, Paris.

Cécile LAVERGNE, doctorante en philosophie, Université de Paris-Ouest Nanterre.

PSYCHOLOGIE ET PSYCHANALYSE
AUX ÉDITIONS L'HARMATTAN

Dernières parutions

HYPNOSE ET TABAC

Samak Francine Hélène

Comment éradiquer la dépendance au tabac, habitude que certains n'hésitent pas à nommer addiction ? L'hypnose est parmi de nombreuses méthodes celle qui est la moins nocive et la plus naturelle, et qui compte beaucoup de bons résultats. D'où cela vient-il ? En partie de l'état hypnotique lui-même et, pour une bonne partie, grâce à la relation interindividuelle qui s'installe dans la session d'hypnose.

(37.00 euros, 374 p.)

ISBN : 978-2-343-03057-9, ISBN EBOOK : 978-2-336-35281-7

**UNE PSYCHOTHÉRAPIE MODULÉE SUR LE FONCTIONNEMENT
PSYCHOPATHOLOGIQUE**

Le modèle sur-mesure de la psychothérapie psychodynamique adlérienne

Ferrero Andrea - Édition française et préface d'Alessandra Zambelli

Traduction et commentaire clinique de Véronique Leclers

Andrea Ferrero, psychiatre et psychothérapeute, présente dans cet ouvrage une innovante modélisation de la technique psychothérapeutique adlérienne, autant dans sa version classique à longue durée, que dans les deux différentes versions à durée limitée. On trouvera des indications thérapeutiques précises, organisées en sept niveaux hiérarchiques relatifs au fonctionnement psychopathologique des patients, à leur tour structurés en cinq aires descriptives de la personnalité globale des patients, prenant en considération la manière de vivre la relation au thérapeute.

(20.00 euros, 196 p.)

ISBN : 978-2-343-03776-9, ISBN EBOOK : 978-2-336-35274-9

TROIS DESTINS DE FEMMES EN ASILE PSYCHIATRIQUE

Anne-Marie, Madeleine, Suzanne

Postel Jacques, Poitou Jeannine

Ces trois femmes, qui ont connu une certaine célébrité à des titres divers, sont malheureusement décédées en asile psychiatrique, totalement oubliées. La première était à Caen, la seconde à Perray-Vaucluse, la troisième à Maison-Blanche à Neuilly-sur-Marne. Cette similitude a retenu l'attention des auteurs.

(10.00 euros, 62 p.)

ISBN : 978-2-343-03383-9, ISBN EBOOK : 978-2-336-35231-2

DANS LA PEAU D'UN PSY

Impressions de séances de psychothérapie

Clancy Marie-Véronique

Comment se déroule une séance de psychothérapie ? Que fait-on pendant la séance ? Que dit-on ? Que partage-t-on ? Et le psy lui, que fait-il ? Quel genre de soin apporte-t-il ? Comment s'y prend-il ? À quoi pense-t-il ? Que se passe-t-il dans la peau de ce psy que vous venez consulter ? C'est au travers de six vignettes de séances de psychothérapie, à deux ou en groupe, que l'auteur nous ouvre grand les portes de son cabinet.

(13,50 euros, 120 p.)

ISBN : 978-2-343-01528-6, ISBN EBOOK : 978-2-336-32490-6

POUR UNE PSYCHANALYSE DE L'ENFANT ADOPTÉ

Schrooten Michel

Ce livre tente d'apporter une contribution scientifique originale concernant l'enfant adopté (au sens générique). Après avoir brossé quelques caractéristiques psychanalytiques essentielles et fait référence aux fantasmes des origines et à la recherche de filiation chez l'enfant adopté, l'ouvrage débouche amplement sur le concept d'abandonnisme.

(Coll. Psychanalyse et civilisations, 27,00 euros, 258 p.)

ISBN : 978-2-343-00454-9, ISBN EBOOK : 978-2-336-32467-8

ESSAIS DE NEUROPSYCHANALYSE

Robion Jacques

Intégrer les acquis incontournables du freudisme et les découvertes des neurosciences est le propos de ces essais de neuropsychanalyse. Avec ce concept de neuropsychanalyse, l'auteur affirme la nécessité de réancrer neuronalement nos processus psychiques. L'auteur reste psychanalyste, il n'oublie en rien les fondamentaux du freudisme, notamment la nécessité de refoulement. Néanmoins, cette démarche génère le surgissement d'un certain nombre d'interrogations.

(23,00 euros, 234 p.)

ISBN : 978-2-343-01563-7, ISBN EBOOK : 978-2-336-32458-6

MOÏSE (LE) DE FREUD AU-DELÀ DES RELIGIONS ET DES NATIONS

Déchiffrement d'une énigme

Gindele Thomas

Cette enquête part des indices montrant que le fondateur de la psychanalyse a résolu, il y a plus d'un siècle déjà, une énigme qui le fascinait depuis sa jeunesse : reconstituant l'écriture de l'histoire biblique de Moïse, il en a déduit que l'origine égyptienne du monothéisme exclut logiquement l'exode et l'élection d'Israël.

(Coll. Etudes Psychanalytiques, 23,00 euros, 268 p.)

ISBN : 978-2-343-01283-4, ISBN EBOOK : 978-2-336-32423-4

DU BON USAGE DE LA NOSTALGIE

Rauchs Paul - Préface de Georges-Arthur Goldschmidt

Comme la mélancolie, sa sœur aînée, la nostalgie est issue du vocabulaire médical. À la fin du XVIIe siècle, Johannes Hofer, un médecin de Mulhouse,

invente le mot nostalgie pour décrire une maladie dépressive grave et mortelle, causée par le mal du pays. Connaître l'histoire de la nostalgie aide à mieux saisir les enjeux politiques actuels qui tournent, non sans mauvaise foi parfois, autour des discussions sur l'identitaire et le communautaire.

(25.00 euros, 238 p.)

ISBN : 978-2-343-00315-3, ISBN EBOOK : 978-2-336-32413-5

SURVIVRE

Mythes et transgressions en art-thérapie

Saigre Henri

La question de l'Origine et celle de l'Identité sont particulièrement présentes de nos jours. Nous savons tout le parti que Freud a su tirer, à travers « le complexe d'Œdipe », de l'exploitation d'un fragment du mythe d'Œdipe. Dans cet ouvrage l'auteur se demande quels bénéfices l'art-thérapie, et plus particulièrement l'art transformationnel, peuvent espérer d'un questionnement et d'une mise en jeu de l'entièreté du mythe.

(Coll. Art-thérapie, 23.00 euros, 232 p.)

ISBN : 978-2-343-01441-8, ISBN EBOOK : 978-2-336-32243-8

POUR UNE PSYCHANALYSE DÉSENCLAVÉE

La thérapie psychodramatique

Sanchez-Velez Françoise

F. Sanchez-Velez raconte. Un évident sens poétique constitue la chaîne de ce métier mais sur la trame d'une non moins évidente rigueur de pensée. Il y est question d'héritage, de transmission reçue, de création, de transmission offerte. La valeur de transmission filetée semble propre à enrichir directement le métier des praticiens du psychodrame et à en favoriser le goût, pour ceux qui n'en ont pas l'expérience. En ce sens, ce livre fait œuvre comme histoire psychanalytique d'une psychanalyste.

(22.00 euros, 226 p.)

ISBN : 978-2-343-00432-7, ISBN EBOOK : 978-2-336-32165-3

PROCESSUS (LE) CRÉATIF DANS LA SCHIZOPHRÉNIE À PARTIR DE C.G JUNG

Mazou Moussibabou - Préface de Jean Florence - Avant-propos de Michel Cazanave

Cette recherche part d'un intérêt pour la schizophrénie et des processus évolutifs qui peuvent être repérés. C. G. Jung a consacré sa vie à la description de ces dynamiques psychiques transformatrices. Ces potentiels s'animent lors de processus de crise psychique, de métamorphoses, ou lors d'épisodes psychopathologiques. Cette vision est de plus en plus partagée parmi les chercheurs en psychologie, en psychanalyse, en neurobiologie et dans les sciences du chaos.

(39.50 euros, 416 p.)

ISBN : 978-2-343-00117-3, ISBN EBOOK : 978-2-336-32177-6

TRANSMETTRE ?

Entre anthropologie et psychanalyse, regards croisés sur des pratiques familiales

Coordonné par Françoise Hatchuel

Que transmettent les familles ? Comment les parents signifient-ils à leurs enfants ce qui est possible, souhaitable, valable pour eux en tant que futurs adultes ?

Après une introduction portant sur les processus, notamment psychiques, à l'œuvre dans la transmission, cet ouvrage questionne la possibilité même de « faire famille » ou de se « sentir père », avant de pointer quelques modes de faire.
(*Coll. Anthropologie Critique, 18.00 euros, 180 p.*)

ISBN : 978-2-343-00041-1, ISBN EBOOK : 978-2-336-32502-6

PÉRIODE D'ADOLESCENCE (Tome 1)

L'ère de famille

Lelong Stéphane

Les « ados » d'aujourd'hui sont-ils différents de ceux d'hier ? Dans la très grande majorité des cas, l'adolescence reste silencieuse, le « psy » n'y a donc pas accès. Ainsi, l'ouvrage aborde en premier lieu les processus qui concourent à la structure du Sujet car la psychopathologie en souligne les nervures. L'intersubjectivité de l'adolescent peut être chamboulée par la rapidité de la mutation corporelle, et la question du sexe surgit comme un coup de tonnerre dans le ciel de l'adolescence.

(*Coll. Clinique psychanalytique et Institution, 23.00 euros, 218 p.*)

ISBN : 978-2-343-01240-7, ISBN EBOOK : 978-2-336-32097-7

PÉRIODE D'ADOLESCENCE (Tome 2)

Figures de souffrance

Lelong Stéphane

Cet ouvrage se propose de s'intéresser davantage aux processus inconscients de la vie psychique qu'aux étiquettes diagnostiques, car figeant l'adolescent dans des « cases », bien que par essence à cette période de la vie tout reste évolutif. Alors que des symptômes semblent affecter des jeunes de manière identique, il convient de saisir la singularité de l'histoire de l'adolescent au sein de sa propre trajectoire à la lumière des embrouilles de sa famille, pour penser la « crise » avec le Sujet.

(*Coll. Clinique psychanalytique et Institution, 33.50 euros, 324 p.*)

ISBN : 978-2-343-01241-4, ISBN EBOOK : 978-2-336-32096-0

UN DOCUMENTAIRE SUR MON PÈRE

Drouot Charles H.

« Je n'ai aucun souvenir de mon père, mort lorsque j'avais quatre ans. En interrogeant ma famille sur l'homme qu'il était et la façon dont il est mort, je pars à la rencontre de la maladie, de la folie et des secrets de famille inavoués... » (Charles H. Drouot). En quête de vérité sur son père, Charles H. Drouot retrouve ceux qui l'ont connu. À travers leurs témoignages, il ouvre la boîte de Pandore, réveille des émotions, fait exploser les secrets de famille...

(*20.00 euros*)

ISBN : 978-2-336-29444-5

L'HARMATTAN ITALIA
Via Degli Artisti 15; 10124 Torino

L'HARMATTAN HONGRIE
Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'HARMATTAN KINSHASA
185, avenue Nyangwe
Commune de Lingwala
Kinshasa, R.D. Congo
(00243) 998697603 ou (00243) 999229662

L'HARMATTAN CONGO
67, av. E. P. Lumumba
Bât. - Congo Pharmacie (Bib. Nat.)
BP2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

L'HARMATTAN GUINÉE
Almamyia Rue KA 028, en face du restaurant Le Cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 60 20 85 08
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN CAMEROUN
BP 11486
Face à la SNI, immeuble Don Bosco
Yaoundé
(00237) 99 76 61 66
harmattancam@yahoo.fr

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE
Résidence Karl / cité des arts
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03
(00225) 05 77 87 31
ctien_nda@yahoo.fr

L'HARMATTAN MAURITANIE
Espace El Kettab du livre francophone
N° 472 avenue du Palais des Congrès
BP 316 Nouakchott
(00222) 63 25 980

L'HARMATTAN SÉNÉGAL
10 VDN en face Mermoz, après le pont de Fann
BP 45034 Dakar Fann
33 825 98 58 / 33 860 9858
senharmattan@gmail.com / senlibraire@gmail.com
www.harmattansenegal.com

L'HARMATTAN BÉNIN
ISOR-BENIN
01 BP 359 COTONOU-RP
Quartier Gbèdjomédé,
Rue Agbélenco, Lot 1247 I
Tél : 00 229 21 32 53 79
christian_dablaka123@yahoo.fr

AMBIGUÏTÉ, VIOLENCE ET CIVILITÉ

(RE)LIRE AUJOURD'HUI JOSÉ BLEGER (1923-1972) À GENÈVE

Ce livre présente et analyse depuis divers domaines (psychanalyse, littérature comparée, histoire de la médecine, philosophie politique) la notion d'*ambiguïté* développée par un médecin, psychiatre et psychanalyste argentin, José Bleger (1923-1972).

Dix textes interdisciplinaires invitent aujourd'hui à (re)lire José Bleger : un extrait d'un de ses livres, deux textes de psychanalystes théoriciens et cliniciens (Silvia Amati-Sas, Trieste, Ricardo Bernardi, Montevideo), d'autres textes en littérature comparée (Valeria Wagner, Genève), histoire de la médecine (Stéphanie Pache, Lausanne), et philosophie politique (Marie-Claire Caloz-Tschopp, Genève-Paris, Étienne Balibar, Paris).

L'ambiguïté (Bleger) a un rapport étroit avec la violence et la civilité (Balibar) aujourd'hui.

C'est un outil pour explorer l'histoire proche, un autre continent, d'autres expériences, recherches et pour analyser la violence interne et externe et appuyer la résistance, la création sociale, dans nos sociétés, en Europe, aujourd'hui. Comment connaître l'ambiguïté, l'observer dans les pratiques, les discours d'aujourd'hui, et la travailler ?

Le livre est publié par un programme du Collège International de Philosophie (CIPh) de recherches sur l'exil et le desexil.

C'est un outil de travail entre des membres du Collège International de Philosophie, de l'Université de Genève, du CEFOC et de la HES-SO, de l'Université de Lausanne (Institut universitaire d'histoire de la médecine - IUHM), et d'associations de psychanalystes.



Photographie de couverture © John Lodder : lichen jaune au sud de la promenade de East Lagoon, Jackson Park, Chicago, IL.

ISBN : 978-2-343-04822-2
21 €

