HAL
open science

“ Nous ”

Fethi Benslama

To cite this version:

Fethi Benslama. “ Nous ”. Le Coq-Héron, 2003, Subjectivité et appartenances Dynamiques inconscientes des cultures, 4 (175), pp.45 - 53. 10.3917/cohe.175.0045 . hal-01502424

HAL Id: hal-01502424

https://hal.science/hal-01502424

Submitted on 5 Apr 2017

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

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

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

« NOUS »

Fethi Ben Slama

ERES | « Le Coq-héron »

2003/4 nº 175 | pages 45 à 53

ISSN 0335-7899
ISBN 2749201519

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-le-coq-heron-2003-4-page-45.htm

Pour citer cet article :

Fethi Ben Slama, « Nous » , *Le Coq-héron* 2003/4 (nº 175), p. 45-53.
DOI 10.3917/cohe.175.0045

Distribution électronique Cairn.info pour ERES.
© ERES. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.215.11.126 - 28/03/2017 21h50. © ERES

Fethi Benslama

« Nous »

Il y a plusieurs années, exactement en 1991, la revue *Intersignes*, avec un groupe de cliniciens, avait donné le coup d'envoi, dans un colloque organisé à la Salpêtrière, à une réflexion faisant de l'exil un problème spécifique.

L'entrée du terme « exil » dans ce champ était précédée de travaux qui nous avaient amenés à proposer cette notion pour rendre compte de certains faits que nous rencontrions dans notre pratique et pour lesquels le vocabulaire et les concepts disponibles ne nous paraissaient pas adéquats. Que le mot « exil », vieux de plus de mille ans dans la langue française, semble-t-il, ait été utilisé ici ou là par tel ou tel autre auteur dans d'autres domaines n'est pas la question. Ce qui importe, ce n'est ni l'antériorité ni l'usage occasionnel d'un terme mais le fait qu'à un moment donné il devient d'une manière systématique le moyen de décrire, d'organiser, de penser une partie de la réalité qui, en l'occurrence, est ce dont il s'agit, la maladie psychique de l'homme déplacé. Et c'est ce que nous avons voulu mettre en œuvre. Depuis, l'usage du mot « exil » s'est répandu dans ce domaine comme cela arrive fréquemment et a pris des connotations qui ne correspondent pas nécessairement à ce qui lui a été attribué initialement. C'est là un fait assez actuel de la vie des concepts et des notions, de leur circulation, de leur appropriation et de leur usure. Nous n'avons alors d'autre moyen que de rappeler ce qui a pu constituer à un moment la démarche, puis tenter peut-être d'aller un peu plus loin. Et c'est ce que j'aimerais faire ici. La problématique de l'homme déplacé, psychiquement malade, a une longue histoire et des développements fort nombreux.

Si l'on se reporte seulement au contexte des années 1970-1980 en France, on peut dégager schématiquement deux courants théoriques à ce sujet. Celui de la psychopathologie de l'immigration, où le déplacement apparaît comme un facteur incident de troubles psychiques parmi d'autres facteurs qui désorganisent la relation du moi à son environnement, environnement qui, lui, a en quelque sorte glissé sous les pieds au point de lui faire perdre sa capacité de

Fethi Benslama, psychanalyste, maître de conférence à Paris VII.
Transcription de Corinne Daubigny, non revue par l'auteur.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.215.11.126 - 28/03/2017 21h50. © ERES

reconnaissance de ses objets et d'adaptation à son milieu. Le deuxième courant théorique, qui a pris une importance très grande, est celui de l'ethnopsychiatrie dont l'approche consiste à relier le fait psychique aux catégories *a priori* de la culture. La vie psychique individuelle ne dispose que d'une autonomie relative puisqu'elle est toujours prédéterminée par des structures de sens appartenant à une classe d'hommes et de femmes d'origine et de condition communes. Que cette classe s'appelle groupe ou nation, elle dispose de caractéristiques propres qui la distinguent des autres classes. Je viens ici de produire la définition même du terme. Le déplacement prend ici la signification – à l'intérieur de l'ethnopsychiatrie – d'un éloignement dramatique qui a disjoint la co-appartenance entre l'individualité et les formes caractéristiques de son ethnicité. L'acte thérapeutique suppose donc une restitution, fondée sur la reconnaissance entre le thérapeute et son patient. Une reconnaissance, voire une recognition, qui rouvre à ce dernier, c'est-à-dire au patient, la voie d'une réinscription de sa réalité psychique dans ce qui était le propre commun à sa communauté.

Mon but ici n'est pas de reprendre la critique que j'ai adressée à certains courants de l'ethnopsychiatrie. Peut-être que, tout à l'heure, la discussion fera apparaître quelque chose. Ce que je souhaite souligner ici est que le déplacement revêt dans ces deux courants théoriques la signification d'un événement traumatique subi par un individu déplacé presque comme venant de l'extérieur, dans une rencontre à une extériorité l'assignant à l'imposture d'être victime d'un dérèglement de la cohésion entre ses fantasmes et les mythes de sa communauté. L'optique dans laquelle nous nous sommes situés est bien différente. Elle ne vise pas à cacher le sens culturel pour y faire intégrer l'idiosyncrasie de l'homme déplacé, ni non plus à rejeter ce sens, mais à appréhender la vérité de déplacement dans le symptôme comme tournant réel dans l'histoire du sujet, tournant dont il doit apprendre à reconnaître les déterminations dans son inconscient et à en assumer les conséquences dans un mouvement d'historicisation actuel de son existence. L'exil ne désigne pas dans notre esprit un pathos, un type de souffrance ni non plus un état, mais d'abord une expérience qui, ainsi que l'étymologie de ce mot, *experire*, l'atteste, comporte la signification d'une traversée de périls. Certes, l'exil peut désigner une condition générale de l'existence, une condition ontologique où le *ne pas être chez soi* doit être compris comme le phénomène le plus original. L'exil ontologique, qui est la situation de tout existant parlant, n'est pas notre visée directe. Dans ce cas, il est une condition universelle reconnue depuis la nuit des temps comme étant celle de l'être psychique même. Ainsi les philosophes arabes ont-ils surnommé la psyché « exil ».

Dire qu'il s'agit de l'exil comme expérience, c'est dire qu'il est une épreuve appelée à être traversée et surmontée et que, de ce fait, c'est un langage, un processus qui peut être créatif ou pathologique et qui peut allier parfois les deux. Reste à savoir en quoi consiste le péril de l'exil du point de vue psychique et de quelle façon il y a ou pas traversée et surmontement.

Je vais ici mentionner quelques points de ce versant pathologique, pour m'intéresser ensuite à l'un de ces points.

Premièrement, on constate chez le sujet en souffrance qu'il y a, au moment même du déplacement, ce qu'on pourrait appeler une rétraction subjective, c'est-à-dire une désubjectivation dès le moment même où il arrive.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.215.11.126 - 28/03/2017 21h50. © ERES

Deuxième élément, la négation de l'exil chez l'exilé lui-même : il organise toute sa vie comme s'il n'était jamais parti. Et cette négation de l'exil peut aller très loin. Par exemple, il va demander à son entourage, à sa famille, à ses enfants, de faire en sorte qu'ils ne se considèrent pas comme étant ici mais toujours là-bas. D'ailleurs, c'est une des plaintes qu'on entend très souvent : « Je suis ici mais je ne suis pas là. »

Troisième élément, c'est le rejet d'une partie de soi. En effet, on voit bien que, pour certains sujets, dans le mouvement même du déplacement, la douleur dans laquelle a été vécu le déplacement s'est accompagnée d'un geste. Parfois un geste qui peut paraître insignifiant. Dans un film, il y a cet homme qui raconte qu'au moment où il a pris le bateau, il enleva son couvre-chef et il le jeta à la mer. Il s'est étêté, en quelque sorte. On retrouve cela d'une manière récurrente chez certains sujets et cela rappelle parfois ce que Ferenczi avait relevé chez certains enfants, dans un phénomène d'auto-clivage, où le sujet préfère s'enlever une partie de lui-même, la partie la plus douloureuse, pour cesser de souffrir.

Quatrième élément, c'est la perte de la capacité d'habiter. Ces sujets ne peuvent plus être quelque part. Ils ne peuvent plus habiter leur maison, même lorsqu'ils retournent « chez eux » en vacances, par exemple. L'expérience de l'exil apparaît comme une expérience d'un mouvement vers le dehors à partir duquel le sujet perd la capacité d'être dans un lieu. Le lieu est différent de l'espace. Je ne vais pas m'attarder trop là-dessus. L'espace, c'est ce qui est donné à mes sens, à ma perception. Je suis ici dans un amphithéâtre avec une certaine dimension, etc. Or ce qui compte pour le sujet humain, ce n'est pas seulement la traversée de l'espace, c'est que cet espace puisse constituer pour lui un lieu. Et la condition pour que l'espace constitue un lieu est que l'espace soit représenté, en quelque sorte que l'espace soit topologisé. Freud décrit cela dans les premières pages de *Malaise dans la civilisation* et il montre comment se constitue l'espace phénoménal par le mouvement qui consiste à repousser l'objet. Il dit à ce moment-là : « Le dehors devient un terme. » On en vient à cette formule de Lacan, à ce qu'il appelle « l'extrémité ». C'est cela la topologisation de l'espace. Eh bien, chez ces sujets en exil, en souffrance de leur exil, l'espace perd sa qualité de leur donner un hébergement psychique : ils n'ont plus de lieu. Le sujet est en errance quand bien même il circule dans un tout petit espace.

Le point suivant, sur lequel je vais m'arrêter, je vais l'appeler « la transsubjectivation ». L'exil oblige en effet l'homme déplacé à une mutation de sa subjectivité. Une mutation de la subjectivité, d'une forme donnée par le fait de sa naissance vers une forme qu'il devra emprunter au lieu où il est arrivé. Et cela est très net quand les sujets viennent du monde traditionnel vers le monde moderne où la construction du sujet s'est effectuée d'une autre manière. Les sujets sont amenés – et, bien sûr, certains ne peuvent pas le faire – à ce mouvement de mutation, de transformation de la subjectivité qui les constituait à la naissance vers celle du lieu où ils sont parvenus. Cette mutation, donc, que je propose d'appeler « transubjectivation » puisque c'est un passage d'une forme de la subjectivité à une autre, met en œuvre des processus de traduction et de transposition extrêmement douloureux dans lesquels le sujet est renvoyé à un défaut originaire, à une infirmité native d'être sujet, à une nullité subjective à partir de laquelle s'est instauré ce qui fait lien à la communauté. Or cette

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.215.11.126 - 28/03/2017 21h50. © ERES

nullité subjective, qui est la condition initiale de tout être humain, où chaque être humain est en somme à l'état de vie naturelle, constitue l'arbitraire de la naissance.

La culture fournit au sujet, dès sa naissance, un « genos ». *Genos* en grec, ou « genus », en latin, désignent l'engendrement, la naissance, l'origine, parfois dans le sens de « race ». Mais de façon générale – je cite là le dictionnaire historique le Robert – la réunion d'êtres alliant des origines communes et des ressemblances naturelles. Ce commun peut revêtir des caractéristiques religieuses, ethniques, raciales, linguistiques. Le *genos* désigne donc une théorie du type, une typologie que des hommes se donnent à l'intérieur de l'espèce humaine à travers laquelle ils s'identifient et, ce faisant, reconnaissent leur appartenance à l'humanité. Autrement dit, le *genos* est le moyen par lequel le lieu s'approprie l'arbitraire de la naissance de quelqu'un et le transforme en une nécessité ordonnée à des systèmes de signes. En effet, l'enfant apparaît comme la matière sur laquelle va s'apposer l'empreinte du *genos* à travers un travail d'accréditation qui use de la disposition infantile à la confiance, à la confiance de l'autre, pour accréditer chez lui le mythe qu'il n'est homme que parce qu'il est un type d'homme. Il n'appartient à l'espèce humaine qu'en tant que Juif, Arabe, Français, etc. C'est ce qui explique ce fait relevé par Lévi-Strauss que souvent les groupes se donnent à travers la langue un nom qui signifie simplement « homme », comme si l'espèce humaine, dit-il, s'arrêtait aux limites de la communauté.

La position du *genos* vise donc à confondre le concept d'homme, les hommes concrets regroupés en un lieu, et le système des signes que le *genos* va leur attribuer. Si je traduis cela en termes freudiens, je dirais que l'accréditation du *genos* consiste à faire accroire que le ça ou le *Es* est le « nous » de la communauté ou du groupe. Émile Benveniste a montré que le ça, ou le *Es,* équivalait à la catégorie du « il », qui n'est pas, contrairement à ce qui est dit, un pronom personnel mais un pronom d'une non-personne : « il » dit « non-personne », un non-sujet, et se rapporte donc de l'absent. Par exemple, dans la grammaire arabe – c'est de là que part d'ailleurs Benveniste – le « il » se rapporte à l'absent, donc ce n'est pas une personne. Dans les faits, quand le *genos* vient imposer, vient faire accroire que les hommes qui vivent là, dans ce lieu, sont, se confondent avec la catégorie de l'espèce humaine par la naissance, c'est une imposition à travers laquelle on fait accroire que le ça n'est autre que le nous de la communauté ou du groupe.

Or le processus de transubjectivation dans l'exil, dans la clinique de l'homme déplacé, éveille chez le sujet la crainte que le passage qu'il va effectuer va se solder par la destruction de son *genos*. Et ce d'autant plus que les attaques du *genos* de l'autre sont au fondement du discours raciste. Bien plus, au cours de ce processus, le sujet peut en arriver à penser que l'acte même de son déplacement est l'équivalent à la destruction du *genos* dont il est le gardien. C'est ici que l'exil prend chez lui le sens d'une damnation faisant intervenir non pas seulement le sentiment de culpabilité mais le rapport à ce qui est maudit. J'ai migré pour que mes enfants vivent mieux ici mais ils vont porter la honte toute leur vie et me maudire après leur mort de les avoir amenés ici. On sait que le maudit n'est pas le non-dit mais le dire qui répond et rejette, qui expulse précisément de l'appartenance et de la filiation. Et la honte qu'y trouvent les exilés n'est pas la honte de ne pas être chez eux mais de s'être expo-

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.215.11.126 - 28/03/2017 21h50. © ERES

sés à la malédiction par une sortie non pas de leur pays mais de leur *genos*. C'est pourquoi l'exilé va chercher – et nous voyons ça aujourd'hui de manière très fréquente – à faire de sa mort un acte de restitution et de réintégration de son corps à son lieu de naissance en préparant longtemps avant le retour de sa sépulture dans sa terre natale, sépulture pour laquelle il va dépenser des sommes considérables, privant du même coup ses propres enfants de sa propre maison-sépulture et de l'engagement dans le processus de deuil.

Il faudrait dire que les groupes humains, quels qu'ils soient, ne conçoivent leur souveraineté que comme souveraineté du *genos* sur le ça. D'où le fait que l'exil est une expérience dont le péril consiste à affronter sur le plan fantasmatique et politique la menace de la violence génocidaire qui est la violence la plus radicale, en ce sens qu'elle consistera non seulement à tuer un homme ou un groupe, mais à détruire en lui la catégorie par laquelle a été accréditée son appartenance à l'espèce humaine.

Dans un article connu sur les pronoms personnels, Émile Benveniste a montré que si le « je » et le « tu » constituent les instances par lesquelles le sujet s'approprie le langage par la parole et que le « il » est la catégorie de la non-personne, le « nous » n'est pas le simple passage du singulier au pluriel impliquant une pluralisation du verbe. Ce n'est pas de ça qu'il s'agit, mais ce processus du passage du « je » au « nous » relève d'une autre catégorie, celle de la personne amplifiée, ou du « je » dilaté. Dilatation par laquelle le « je », nous dit-il, rejoint le non-je. Cette extension du « je » au non-« je », comme vous le savez, Freud la repère comme étant la racine du sentiment d'appartenance au groupe. En fait, l'hypothèse que je voudrais vous soumettre consiste à localiser le « nous » dans le mouvement d'amplification du « je » assuré par le *genos*. Presque tous les pronoms sont situés par la psychanalyse comme ayant leur part dans la genèse de la psyché, mais le « nous », le « nous » qui trouble la paix des hommes, n'a pas de fonction psychique repérée. Est-ce à dire qu'il n'est pas psychique ou n'a pas de valeur pour la psyché ? Est-ce soutenable ?

L'étude des idéologies identitaires montre en effet à quel point le « nous » est une prescription fondamentale qui ne se limite pas à engager une pluralité de personnes vivantes identifiées par des traits communs entre elles mais désigne – et là, la théorie de l'identification, peut-être, trouve ses limites – un lieu indépendant du temps où se mêlent l'absent et le présent, le vivant et le mort, le visible et l'invisible, qui gardent le propre d'un groupe, d'une communauté, d'un peuple. Un propre qui constituerait l'identité de son *genos*.

En tant que tel, le *genos* est toujours menacé par une effraction, par un effondrement immunitaire interne ou externe. Mais cette menace est en même temps ce qui le fait tenir et le tient. Autrement dit, le « nous » est son traumatisme. Un traumatisme qui n'est pas un événement mais un afflux énergétique démesuré constitué par l'acte même de l'amplification. Or les délires identitaires qui conduisent aux massacres et aux génocides recèlent toujours le motif d'une effraction dans l'immunité du « nous », une effraction qui l'a effondrée ou menace de l'atteindre dans son propre, c'est-à-dire dans le simple « ça ». Et le « nous » est le saint des « ça », en tout cas il est pensé comme le saint des « ça ». Il peut être incarné d'ailleurs dans des lieux tout à fait particuliers. Je prendrai un exemple dont j'ai déjà parlé qui est la mosquée d'Al-Aqsa et le Mont du Temple.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.215.11.126 - 28/03/2017 21h50. © ERES

L'effraction en effet peut être identifiée à un événement catastrophique, à une extension dans l'espace ou, à l'inverse, à une colonisation par un élément hétérogène. Mais cet événement, l'effraction, n'acquiert de puissance qu'en tant qu'il mobilise la traumaticité fondamentale du « nous ». Le « nous » est traumatique par définition. Apparaît alors le thème de l'« infestation » généalogique, la contamination du *genos* et le nécessaire « nettoyage ». Purification, restitution de la pureté et de la sainteté.

Quand, par exemple, les nationalistes serbes violaient des femmes musulmanes en Bosnie, ce n'était pas simplement des viols. Ils les violaient et ils les retenaient jusqu'à ce qu'elles deviennent enceintes et que leur grossesse soit suffisamment avancée pour qu'elles ne puissent plus retirer l'enfant. Et l'idée, c'était justement l'idée de l'« infestation » du *genos*. L'« infestation » généalogique du *genos* de sorte qu'ils font produire à l'ennemi un *genos* mélangé, à l'instar de ce qu'ils supposent avoir été fait pour eux. Dans l'infestation généalogique, le mécanisme consiste, à ce moment-là, à donner un corps à l'intrusion, à lui conférer une visibilité, une forme, une substance corporelle à l'intérieur du « nous » qui est toujours menacé par le mouvement venant de l'intérieur. Cette phrase de Hitler dit assez cette hantise de donner forme et corps à ce qui infeste l'intérieur. Il dit : « Le Juif réside en nous mais il est plus facile de le combattre sous sa forme corporelle que sous la forme d'un démon invisible. »

Le « nous » de la souveraineté, la souveraineté du « nous », est une fonction relative à la limite à maintenir entre l'informe qui communique sans cesse avec le *genos* la forme interne du *genos*. Et cette communication est l'objet de la souveraineté, de l'identité, et l'enjeu de sa maîtrise ce que le *genos* va enraciner dans le fait de la naissance.

Nous savons que, dans la perspective freudienne, le dégagement du « moi » et du « ça » n'est jamais net. Il écrit dans « Le moi et le ça » : « Le moi n'est pas nettement séparé du ça. Il fusionne avec lui dans sa partie inférieure. » Un peu plus loin : « On ne doit pas trop figer la distinction du moi et du ça, ni oublier que le moi est une partie du ça qui a subi une différenciation particulière. »

Ce que je voudrais souligner ici, en corrélation avec les précédents éléments, est que le *genos* a son campement dans cette région de la psyché entre ça et je, entre ça et moi. De cette indication de Freud – « le moi » n'est pas nettement séparé du ça, il fusionne avec lui dans sa partie inférieure –, je voudrais simplement déduire la place du « nous ». Le nous ne serait pas psychiquement une multiplicité de « je », de « moi » ou de « il », un collectif de personnes. Le nous, c'est en chacun là où le moi fusionne avec le ça.

Et le « nous » de la souveraineté – ou la souveraineté du nous – tiendrait la garde de cette adhérence de ces deux instances. Toute la hantise du mythe identitaire tient à cette agrégation par le *genos* entre ni moi ni ça, à la fois ça et moi : moi/ça. Dans une note sur le concept du politique, Jean-Luc Nancy, après avoir restitué sa signification exacte chez Michel Foucault – à savoir qu'il désigne le fait qu'à partir du XVIIIe siècle, dans le monde moderne, le contrôle des conditions de la vie humaine (santé, alimentation, démographie, etc.) est devenu une affaire politique expresse, que le politique devient globalement déterminé par le biologique –, se demande ce qu'ont été, avant les temps modernes, les préoccupations politiques de la vie. Eh bien, des précé-

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.215.11.126 - 28/03/2017 21h50. © ERES

dents développements on pourrait inférer qu'elles étaient essentiellement géno-politiques. C'est-à-dire des préoccupations de la vie en tant qu'elle est ordonnée par le *genos*. Cette préoccupation n'a pas totalement disparu – si, par exemple, on en juge par tout le débat sur le code de la nationalité et le nationalisme. Elle n'a pas totalement disparu puisque national, c'est « natio », c'est le fait de la naissance. Mais on peut dire que l'emprise du *genos* sur la vie, sur le ça/moi, se déconstruit. Et sans doute que la modernité est le processus de déconstruction du *genos* sur la vie. Mais cette déconstruction, je pense, n'est pas pour rien dans l'aggravation des revendications identitaires. Plus ça se déconstruit, plus les revendications identitaires poussent. Et on voit bien comment cette déconstruction atteint le monde. Non plus qu'elle n'est pas pour rien sur la multiplication des génocides.

Discussion

Corinne Daubigny : Cette intervention est remarquable par sa nouveauté. Merci, d'abord, pour ce rappel précis des aspects de la souffrance des personnes déplacées. S'ajoute bien sûr cette théorisation, que je n'avais jamais entendue de votre part, sur le *genos*. Cela m'a fait penser, associativement, aux théories de Cassirer *(La philosophie des formes symboliques)* et de Piera Aulagnier *(La violence de l'interprétation)*. On peut trouver là l'idée que les systèmes de filiation culturels sont des systèmes symboliques dont la fonction est justement d'encadrer l'imaginaire, l'imaginaire travaillé par le pulsionnel émanant du ça. Dans ce sens-là, j'entends complètement ce que vous dites là du *genos*.

Néanmoins, pour faire court, je dirai que je bute sur deux choses. Je bute sur ce que j'ai cru entendre comme assimilation – excusez-moi si ce n'est pas le cas – entre *genos* et *ethnos*. « Ethnos » et « genos » ne sont pas la même chose. L'ethnos désigne le peuple et le peuple ne se pense pas nécessairement à partir du *genos,* quoique cela arrive, bien entendu. Vous référez ce terme à une définition d'un dictionnaire français, et moi, à cet instant, à la définition grecque qui ne recoupe pas nécessairement l'*ethnos* même s'il y a parfois, dans certaines occurrences, effectivement une similitude. Et il y a une difficulté, même en grec. Je ne suis pas helléniste mais je crois qu'il y a des hellénistes dans la salle qui parleront mieux que moi.

Il y a même une difficulté certaine à passer du *genos* grec à l'idée de la filiation. Par exemple, il y a une phrase d'Aristote dans sa *Métaphysique,* qui a été reprise et commentée par Vernant, disant : « Il n'y a pas de mot pour désigner les rapports de l'homme et de la femme en grec ni pour désigner les rapports du père à l'enfant. » Or, évidemment, en grec, *il y a* des mots ! Aristote voulait dire par là que le rapport homme-femme en tant que rapport de couple, culturellement accepté – je veux dire qui produit des « bons » enfants pour la cité, des enfants « bien nés » selon les normes de la cité –, ne peut être le même que celui qui désigne le rapport « naturel » homme-femme. En grec, le mot « gamos » désigne aussi le rapport sexuel. Donc il faudrait un autre terme, pour désigner l'alliance matrimoniale – comme on dit chez nous. Et ce qu'il dit, c'est qu'il n'y a pas de terme spécifique pour désigner cet aspect politique des choses que constituent justement l'alliance et la filiation.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.215.11.126 - 28/03/2017 21h50. © ERES

Je pense que nous sommes tout près de ce que vous dites. Il y a un écart entre la génération « naturelle » – si ce terme peut signifier quelque chose chez les humains – et l'encadrement symbolique de la génération par la filiation qui donnerait sa consistance au *genos*. Peut-être je me trompe sur ce que vous voulez dire.

Fethi BENSLAMA : Ce n'est pas tout à fait ça : ça vous encadre pour autant que vous acceptez d'être pris dans la photo. C'est-à-dire que ce n'est pas un simple encadrement, c'est une apposition d'empreinte. Si ce n'était qu'un encadrement, les choses seraient plus aisées et cela ne développerait pas tant de fanatismes, tant de haines, tant de violence. C'est que c'est plus qu'un encadrement. C'est vraiment une empreinte telle que, normalement, dans le *genos*, on ne doit pas distinguer ce qui est de la chair de ce qui est du signe, ce qui est le fait du biologique, du *bios,* de ce qui est le fait du langage. Cette imposition, donc, s'effectue pendant la période de l'enfance, c'est-à-dire pendant cette période où le sujet se fie totalement à ce que l'adulte lui dit. On pourrait même inventer un néologisme du style lacanien : « en-fiance », désignant le fait de se fier totalement à l'autre. Il y a là la prétention d'entrer dans la chair, d'être dans la chair. Et il suffit d'écouter par exemple certains hymnes nationaux pour voir que « le sang » n'est pas que le sang. Il est en même temps le sang et la substance symbolique. Donc le *genos* n'est pas qu'un simple encadrement.

Cela dit, je ne sais pas si on peut séparer l'ethnos du genos. Le savoir de l'ethnopsychiatrie ne s'est développé que, justement, à l'intérieur du *genos,* et le processus de déconstruction du *genos* a commencé probablement il y a un moment, avec l'entrée dans la modernité.

Guy DANA : Fethi Benslama apporte quelque chose de pertinent qui jusqu'à présent n'avait pas été défini de cette façon-là. Tout ce qui peut se penser du côté du collectif dans l'analyse est faible. Cela suffit sans doute à entamer du travail analytique mais ça ne donne pas en effet ce qu'apporte aujourd'hui ce que Fethi dit, c'est-à-dire cette ligature entre le ça et le moi. Les analystes sont particulièrement sensibles au fait qu'ils ont à supporter une identité contradictoire. Il y a une identité paradoxale, même, on pourrait dire, de l'analyste puisque, lorsqu'il puise dans l'inconscient, son acte devient précaire justement et c'est dans cette zone-là de précarité où l'inconscient s'ouvre qu'il y a justement cette ligature possible entre le ça et, je dirais, plutôt le sujet que le moi. Cela peut être une forme d'identification passionnelle, donc d'identification narcissique. Pour notre savoir analytique, il y a là peut-être quelque chose de nouveau. Mais comment le traiter ?

Fethi BENSLAMA : Je ne sais pas comment le traiter. Ce qui m'intéresse, dans le travail avec les sujets en exil, venant d'autres pays, c'est ce processus que j'appelle de transsubjectivation, qui nous révèle que la menace sur le *genos* est à prendre au sérieux. Ils nous disent un certain nombre de choses là-dessus. Je me situe juste sur ce plan-là parce que je ne veux pas aller plus loin. Par exemple, une jeune femme dit qu'elle pense que, à partir du moment où elle a raté le rite du mariage qu'elle devait faire selon sa tradition, le fait qu'elle soit là où elle est absolument de l'ordre du maudit ou de la damnation.

Que veulent dire, dans le mouvement de transsubjectivation, ce ratage et ses implications ? Il faut essayer de voir comment ce ratage peut ne pas se transformer en un processus du côté du maudit, c'est-à-dire du rejet, de l'ex-

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.215.11.126 - 28/03/2017 21h50. © ERES

pulsion. Parce que là, ce qui menace, c'est évidemment quelque chose du côté de la pulsion de mort. C'est cette réflexion qui m'intéresse pour le moment.
Georges-Arthur GOLDSCHMIDT : « Es » n'a jamais voulu dire « ça ». C'est une immense catastrophe de la traduction.
Fethi BENSLAMA : Benveniste dit « ça ». Il faut le dire à Benveniste. Que dit-il ? Que c'est la non-personne de l'absent. C'est exactement ça. C'est ce que j'ai dit. C'est l'absent. C'est une non-personne.
C. DAUBIGNY : En tout cas, on travaille sur l'ombilic du sujet, et l'attaque sur les filiations est attaque de la subjectivité elle-même.

Pour revenir à la question *ethnos/genos, genos* signifie parfois « peuple », mais aussi parfois « race », et renvoie plus sûrement à la généalogie, avec pour base la filiation biologique. Mais *ethnos* désigne aussi « peuple » et ne recouvre pas forcément la notion de *genos*. En hébreu biblique, le rapprochement est plus net : *mishpaha* désigne à la fois les familles et les peuples, avec les origines mythiques, bien sûr. Malheureusement la notion d'« ethnie » est devenue ambiguë en français et véhicule presque toujours l'idée d'un fondement racial. C'est très récent. Les grands ethnologues, comme Mauss ou Lévi-Strauss, n'ont jamais employé ce terme dans ce sens, ni Georges Devereux qui s'en démarque expressément.
Fethi BENSLAMA : Je pense que l'*ethnos* ne peut être l'*ethnos* que par le *genos*. L'*ethnos* est devenu une catégorie politique dans la modernité. Justement, la modernité essaie de déconstruire le rapport entre le biologique et le *genos,* au point d'arriver aujourd'hui à ce que Foucault appelle le biopolitique, c'est-à-dire une politique plutôt gouvernée par des représentations du biologique.
C. DAUBIGNY : Cet écart peut relever de la modernité et mais cela a peut-être commencé avant. Tout dépend ce qu'on appelle « modernité ».
VOIX MASCULINE : L'exil, la question de l'exil, c'est un moment… Un parcours. Un parcours de sens.
Fethi BENSLAMA : Tout à fait. J'ai enlevé toute une partie de mon exposé sur le « nous » chez Rousseau mais aussi le « nous » chez Hegel où apparaît le « je »-« nous ». Hegel dit : « Un nous qui est un je, un je qui est nous. » Tout le travail, justement, de la pensée moderne consiste à faire en sorte de déplacer le nous, à opérer un déplacement du « nous », à le séparer du *genos*. Mais, justement, jusqu'à quel point réussit-elle dans ce déplacement ? C'est la question qu'on peut se poser quand on voit que les revendications identitaires, les génocides, etc. ne font que se multiplier et s'aggraver.
C. DAUBIGNY : La migration, en effet, n'est pas un problème de déplacement, c'est un problème de passage d'un type de société à un autre. À la suite de Georges Devereux, je pense que le phénomène pathologique est plus important quand il s'agit du passage d'un type de société traditionnelle à des sociétés modernes. Kouassi Kouakou, dans l'intervention suivante, va témoigner de sa place et de sa pratique, ainsi que des processus de nomination, dans le domaine de la filiation, notamment en Côte d'Ivoire, et des problèmes liés à un autre système de nomination, qui est celui de l'état civil en France.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.215.11.126 - 28/03/2017 21h50. © ERES