

EFFETS DE L'EXIL ET CONSEQUENCES DE LA CROYANCE

*« Nous sommes revenus à notre origine,
Ce fût le lieu de l'évidence mais déchirée. »*

Yves Bonnefoy

Que nous réserve notre contemporain ? Le fantasme d'Orient comme métonymie de l'énigme de ce qu'est l'Etranger, ce fantasme comme « expérience¹ intérieure » (Bataille) ou comme « fantôme » (L'Afrique fantôme chez Leiris) à comprendre dans le sens spectral d'une diffraction à laquelle sont associés Baudelaire, Nerval, Rimbaud, Conrad, Ségalen, Massignou etc..., ce fantasme est détruit, pulvérisé, tari. L'Occident a littéralement effacé l'Orient comme expérience de dessaisissement de soi (voire les auteurs du 19^{ème} siècle), et il ne subsiste plus grand chose de cette confrontation de l'intime et de l'extime. L'Occident l'a littéralement consommé sous forme d'une appropriation qui a pour noms : crispation identitaire, massacres, déportations, évangélisations, colonialisme, impérialisme, exploitation et aujourd'hui consumérisme. L'Orient n'est plus le lieu imaginaire d'une interrogation sur le rapport à soi et à l'Autre car il est devenu le lieu d'exploits et d'exploitations, d'un rejet et d'une inhospitalité destructrice. S'apparentant à une surface sans aspérités et sans profondeur, l'Orient s'est transformé en l'existence d'un miroir déformant d'une propension à une jouissance narcissique planétaire. Surface qui ne réfléchit que le culte de soi et l'acculturation et a renvoyé, à la nuit la plus épaisse, l'expérience de l'Etranger. Il est donc possible de se demander si, à travers ces flots contraires, au-delà la question de la misère et de l'exploitation, si l'Occident comme espace de migrations ne devient pas le lieu d'une fiction et/ou d'un fantasme où s'ouvrirait pour d'autres la question de l'Etranger.

A quoi sommes-nous confrontés ? Des hommes passent des frontières, non point dans un véritable cycle de voyage, mais dans un itinéraire et un cheminement pour penser et lier un rapport à l'Étranger, plus pour élaborer un nouveau lien à la question de l'Étranger. L'Étranger, comme question, est et demeure une énigme. Mais ne faut-il pas comprendre aussi, que ceux qui se propulsent dans la migration avec l'énergie du désespoir, pour certains parmi eux, viennent interroger l'univocité du récit qui les fonde pour écrire en terre d'exil un nouveau récit de leur origine en même temps qu'ils rencontrent aussi des êtres qui, à l'intérieur de notre modernité occidentale se retrouvent eux aussi mis au dehors, livrés à l'impensé de leur fondation, étrangers dans l'espace du natal.

Comment éclairer cette dimension de la migration afin que ces passeurs de frontières ne se retrouvent plus pris ou dans un lien exclusif à leur mémoire ou bien sédentarisés dans des lieux sans mémoire, des lieux désertés par la mémoire dans l'Occident ? Comment les rendre sensibles à la vibration du passage où se retrouvent pulvérisées les frontières mentales de l'identité culturelle, frontières étanches où s'écrit une clôture y compris celle véhiculée par le concept de différence culturelle ? Et enfin comment les rendre sensibles à être dans et par la parole des passeurs de frontière comme marque d'un désir d'une trans-culture ?

Le concept de l'identité est, de nos jours, suranné, plombé par des discours idéologiques normatifs improductifs, il n'ouvre plus sur aucun chemin de pensée praticable. Aussi faut-il lui substituer qu'est-ce que le commun, qu'est-ce qui fait communauté pour échapper à la logique du communautarisme (logique qui se nourrit de la notion d'identité).

La question « pourquoi la communauté ? » est saisie de manière décisive par Georges Bataille dans l'affirmation suivante : « *A la base de chaque être, il existe un principe d'insuffisance...* », affirmation qui rencontre pleinement l'Hilflosigkeit que Freud pense inhérente à la constitution de l'humain. L'être insuffisant, pense encore Bataille, ne cherche pas à s'associer pour former une totalité mais pour faire l'expérience intérieure de cette insuffisance auprès d'un autre. Car l'être est toujours « contesté » par chaque autre et ce sans relâche aucune. L'humain va, donc, vers l'autre afin qu'il commence à exister dans cette privation d'où il accède à son impossibilité d'être lui-même.

Ce qui persiste dans le contemporain comme symptôme est l'idée d'une communauté compacte, marque d'une fermeture sur elle-même, signifiant l'effondrement du signe d'incomplétude qui travaille le site interne de toute problématique de la communauté. « Le motif de la « communauté » au lieu de venir au jour, semble s'enfoncer dans une singulière obscurité. » écrit

Jean-Luc Nancy. Or la communauté est une écriture fragile de l'être ensemble demandant sans cesse à être repensée. Ne sommes-nous pas, aujourd'hui, face à une fracture, une brisure radicale produite par une pensée unifiante de l'idée de communauté. L'imposition d'un seul modèle de l'être ensemble, déniait toute autre forme d'altérité que celle qu'il véhicule, un tel modèle se présentant dans le registre de la puissance, livre en même temps l'éclat de sa propre destruction. « *Le témoignage le plus important et le plus pénible du monde moderne, celui qui rassemble tous les témoignages que cette époque trouve chargée d'assumer, en vertu de on ne sait quel décret ou de quelle nécessité (car nous témoignons aussi de l'épuisement de la pensée de l'histoire), est le témoignage de la dissolution, de la dislocation ou de la conflagration de la communauté* »² ainsi s'ouvre le livre *La communauté désœuvrée* de Jean-Luc Nancy sur un énoncé affirmant l'effondrement de la possibilité de l'être en commun, l'être avec d'autres et c'est à ce symptôme moderne que Georges Bataille consacra tant de ses travaux. Là où on croit rencontrer l'individu comme sujet d'émancipation et de libération d'un certain nombre de contraintes, il est, pour Jean-Luc Nancy, le signe majeur de la dissolution, de la destruction même du « motif de communauté ». Il en est le signe majeur entrant en contradiction avec la pensée qui pose les coordonnées de ce qu'être sujet. On ne peut que mettre en continuité ce que propose Nancy avec la pensée de Freud qui fait, dans *Malaise dans la civilisation*, de l'identification des individus les uns aux autres la cause majeure de ce qu'il nomme « la misère psychique des masses », indice de l'absence d'une pensée cohérente de la communauté. « (...) *l'exigence nous est encore inouïe, qu'elle nous reste à découvrir et à penser (...) car la communauté, sans doute, ne fut encore jamais pensée. Ce n'est non plus que je prétends, à l'inverse, forger à moi seul le nouveau discours de la communauté, car il ne s'agit ni de discours ni d'isolement (...) mais (d)'une expérience qui nous fait être.* »³ poursuit Nancy et sa lecture, des textes de Bataille, dégage une élaboration forte quand au sens donné à l'idée de communauté : la communauté n'est pas œuvre à produire, ni communion mais l'espace d'expérience d'un écart avec soi pour vivre du hors-soi, modalité même d'une d'ek-sistence.

Le motif de la communauté se présente comme un espace où s'expérimente la rencontre de deux singularités, à jamais autres. L'idée du « commun » est celle de « l'être avec », avec d'autres sans préjuger du devenir de cet « avec » car il ne peut pas et il ne doit pas être autre chose que les lignes de forces qui postulent l'ordre de l'avec : être avec, sans, près, à côté, comme, contre. Une telle idée de la communauté amène à procéder à une dé-croyance aux identités pour une singularité particulière touchant au registre de l'Universel. Universel qui postule que les humains ne sont pas semblables les uns aux autres à l'intérieur d'une communauté, mais que chacun est dépositaire d'un

² Jean-Luc Nancy : *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986, p.11

³ Ibidem : p.60

trait humain ; non point donc que nous sommes en miroir avec et/ou pour l'autre car l'être humain ne s'identifie pas à ce qu'il voit mais à la promesse d'une parole qui court les générations le faisant non seulement fils et fille d'un père et d'une mère mais surtout enfants du langage. Universel qui scande que nous sommes frères du et par le langage.

Freud pensait que le danger qui guette la civilisation se révèle particulièrement terrifiant quand le lien social est instauré sur l'identification des membres d'une société les uns aux autres, reléguant dans l'obscurité l'identification à l'Idéal du Moi, et conduisant à la constitution d'une masse qui fait place à ce qu'il appelle « la misère psychique des masses ». Il ajoute que les Etats-Unis d'Amérique en est le laboratoire parfait pour mettre à l'étude un tel type de lien qui porte préjudice à la civilisation. N'est-il pas étrange que le pays, qui a constitué son acte de fondation sur le principe de la migration (comme son archive), se retrouve dans la lecture de Freud donnant corps à une communauté se refermant sur elle-même par l'identification entre eux de ses membres. S'y instaure un lien exacerbé à la revendication de l'identité (culturelle, sexuelle, religieuse, nationale etc...), être soi-même à travers un autre semblable à soi, une véritable collusion spéculaire celle que Kierkegaard nommait « une maladie du moi ». Les Etats Unis d'Amérique n'en détiennent pas l'exclusive puisqu'un tel mode de lien social travaille au cœur même de l'idée de communauté ; plus il est l'épicentre du séisme qui secoue aujourd'hui «le motif de la communauté ». Celui-là qui expérimente la migration est, pour moi, la figure moderne d'un sujet vivant l'urgence d'une nouvelle écriture de l'expérience de l'étranger afin que l'idée de communauté puisse résonner de nouvelles potentialités métaphoriques de nomination.

C'est à un lien hypermnésique à une hantise redoutée qu'on assiste, concernant celui qui vit la migration quand s'ouvre à lui l'expérience de l'Etranger, hantise de se retrouver à vivre le hors-lieu. La logique du voyage et de la migration peuvent faire dériver l'humain dans une errance incessante et sans fin comme recherche d'un Ailleurs toujours plus lointain, jamais proxime où la pensée de la frontière pourrait s'abîmer dans une quête itérative de la question de l'origine.

L'origine est toujours frappée, malgré l'idée et le sentiment de l'évidence, d'une déchirure, d'une blessure dont elle porterait la trace à même son émergence, comme métaphore d'une altérité ou d'une étrangeté qui œuvre au cœur même de toute conception d'un déjà-là. Donc il n'y a aucun retour, aucune première fois qui serait identique à elle-même. Il y a plutôt une distance

infinie qui exclut l'idée d'un retour puisqu'il n'y a de pensée de l'origine que sous le règne de la fiction. Un non-retour sauf sous la forme terrifiante d'un originaire qui serait au commencement de lui-même, mythe d'une pure auto-fondation.

Entre le propre et l'impropre, entre le familier et l'étranger, entre la proche et le lointain, l'exigence que l'échange se fait dans une réversibilité, en l'absence d'un discours ou d'un savoir globalisants, réversibilité sans aucune fixation du sens car le sens est toujours ailleurs dans l'entre-deux. Il y aurait ici une dépropriation qui fait advenir un possible, un hors soi comme expérience où naît un partage non localisable du sens, de la différence et une altérité organisatrice de toute rencontre comme affirmation d'une singularité. Métaphore de l'étranger.

Or, l'expatriement ouvre, de manière radicale, le rapport du sujet à l'Origine sous l'emprise d'une réinterrogation des signifiants de la filiation qui lui ont été transmis. Ainsi pour l'enfant c'est vers ce savoir nouveau sur l'origine et vers cette nouvelle production des capacités métaphoriques qu'il s'oriente pour saisir le don de traductions comme effet de l'expérience de l'exil pour les parents. L'expatriement mettrait en circulation et en question ce qui a été oublié, silencé ou refoulé dans la fondation d'origine avec une triple conséquence : l'évitement de la rencontre avec ce qui fait retour, le consentement au déplacement et à la traduction que cela invite à produire et la possibilité de l'irruption d'une déflagration psychique qui pulvérise la dimension du corps et le registre de l'intime.

Si le sens qu'on peut donner à l'idée de communauté est de supporter la relation d'incomplétude du sujet au monde, elle peut tout aussi bien devenir le tombeau où s'abolit toute possibilité de passer par un autre bord, un autre lieu afin de produire des sublimations nouvelles. Si une pensée, si une transmission symbolique érigent qu'il n'y a production de nouvelles fictions que dans l'intérieur de la communauté cela suppose qu'aucune autre fiction ne peut être reçue du dehors rendant là possible une jouissance et une célébration de l'origine. Or toute fiction se profile comme une traduction et une interprétation incessante de ce qui précède comme trame nouvelle creusant le rapport à l'Origine y produisant une béance, un écart permettant à un sujet d'y reformuler la question de son être de désirant.

L'exil est le nom d'une expérience humaine et une épreuve humaine qui peut faire événement ou trauma. Le penser ainsi doit nous orienter à le comprendre comme une expérience de déplacement et une épreuve renouvelée du rapport à l'Autre dans l'effectuation d'un acte de désir. Il est donc impensable, voire même infondé de faire coïncider exil et traumatisme. Une telle

conception de la dimension de l'exil nouant corps-langue et mort où se définissent les enjeux du rapport à l'Autre convoque le registre du Père comme lien de validation des métaphores subjectivantes et des impasses déviantes qui en découlent.

Dire du père, telle est la lecture que nous propose Lacan, à partir de RSI pour dépasser l'élaboration structuraliste du père comme métaphore. Non point discours du père, mais un dire venant de lui faisant entendre une énonciation : un mi-dire propose Lacan qui parle ce qu'il nomme le soin paternel, ajoutant que c'est une fonction subjectivante d'un père qui nomme est marque d'un désir qui ne soit pas anonyme. Un père qui se lève et qui par son dire fait symptôme. Un dire qui est trace d'une logique du désir, et quand travaille dans une histoire la migration, trace, entre autres, du désir d'exil comme témoignage et effectuation d'une réouverture du champ symbolique.

Il apparaît alors que le retrait ou l'entrée en clandestine réelle ou métaphorique du père migrant dans la Cité a des effets ravageurs pour sa descendance. Il est, par conséquent, nécessaire de porter l'accent sur le fait que le père réel comme agent de la castration doit être le point de cohérence et d'appui pour l'enfant migrant car sa position était dans la réalité le rapport à l'objet et ainsi le père pourrait consister en tant qu'émanerait de lui de l'objet pulsionnel comme regard et comme voix. A travers ce trajet pulsionnel il transmet l'expérience d'une perte produite entre le déplacement et la rencontre avec l'objet comme signe de sa traversée de l'épreuve de l'exil. L'effacement ou le retrait du père réel, lui, laisse un trou insymbolisable. Si le père se présente en anesthésie de tout désir et que le lieu social n'arrive plus à réfléchir sa présence que comme effraction énigmatique dans la cité, nous nous retrouvons alors devant l'une des figures majeures de l'im-passe de l'exil pour le père. Père qui n'ouvre pas le récit de l'exil au singulier et en même temps père qui rencontre que la cité devient le lieu du refus et non d'accueil des signifiants qui le représentent. Là encore l'expérience clinique nous enseigne deux positions subjectives où se joue le procès d'une énonciation concernant la fonction d'un père :

- *La première peut s'écrire ainsi : Où je réside, Je, ne désire pas produisant le registre du père dans son impuissance.*
- *La seconde : Où je désire, Je, ne réside pas formulant le registre du père dans son aphonie.*

Les deux positions rendent compte d'un non-lieu, ou d'une non-advenue où le désir devient métonymique de son aphanisis. Le père se propose de faire histoire là où il n'est pas présent et par conséquent n'œuvre aucunement à historiciser son existence dans le lieu de l'expatriement. Il y a là confusion chez et/ou pour le père entre la mémoire de l'origine et le lieu d'où il s'origine ; pris

dans cette capture il ne peut plus ouvrir et orienter l'expérience de l'exil vers la singularité d'une sublimation.

Une autre position, celle-ci aussi violente, est perceptible : si le père est sans cesse confronté, en tant que migrant, à la logique sociale de l'exclusion, de la haine et de la mise à mort subjective son dire comme nom se retrouve illégitimé et désinvesti, alors ne cessera plus de se fragmenter la possibilité de fiction que l'exil peut faire advenir ; une perte de d'estime du père pour lui-même se manifeste et se concrétise, elle vient mélancoliser ses descendants comme marque d'un héritage catastrophé de l'exil.

Dans *Clefs pour l'Imaginaire*, Octave Mannoni se penche sur la notion de croyance en explorant avec Freud la question du fétichisme où scintille un éclairage appuyé sur le mode spéculaire. L'on note avec lui que la croyance n'est nullement affaire d'inconscient, elle est plutôt un mode de rapport à la réalité, si on comprend ce rapport comme rapport à l'imaginaire. Aussi la croyance, les croyances ne subissent pas le refoulement.

La lecture que fait Octave Mannoni de « la croyance aux masques » chez les Hopi explicite pleinement cette proposition. Toute la cérémonie se présente dans son projet comme un nouage d'une croyance à une autre scène pour fabriquer de l'Altérité, la croyance y est présente comme mode d'accès et non comme identification. L'initiation des enfants et des adolescents parle d'un processus où la croyance va être délestée de sa forme imaginaire pour la nouer à un espace symbolique qui articule filiation et altérité. Octave Mannoni propose deux axiomes utiles pour penser la croyance : « Il n'y a pas de croyance inconsciente ; la croyance suppose le support de l'autre. » Ainsi si les Katcinas ne viennent plus danser dans la cérémonie comme autrefois, ils viennent cependant de façon invisible en habitant les masques que portent les parents les jours de danse. Les parents sont en position de support des masques afin que s'y logent les esprits, à savoir un acte comme initiation à une dimension du sacré. C'est un traitement des morts et du rapport aux morts afin que ceux-ci ne viennent plus hanter les vivants. A travers ce cérémonial le jeune Hopi est propulsé dans le désir que les esprits viennent dans les masques les jours de danse. Cette ouverture au désir est essentielle car elle le met en avec la logique du désir comme ce qu'il reçoit du côté du parental. Tout un dispositif est proposé où la croyance est récusée mais se retrouve dans un deuxième temps présente car elle a été traversée par une scène symbolique, scène où la dimension de l'incomplétude de l'Autre est initiée.

Lisant le texte d'Octave Mannoni : « Je sais bien mais quand même » dans *Clefs pour l'Imaginaire* où Mannoni porte son attention sur l'existence de deux croyances différentes, voire contradictoires et leurs traitements dans la cérémonie rituelle des Katcinas chez les Indiens Hopi, J.

Clavreul avance l'idée « que la solution perverse, au contraire, permet que se maintienne la coexistence de deux croyances ». Ce qu'en effet ponctue le texte de Mannoni est l'autre version d'une même question à savoir en s'appuyant sur un fait anthropologique, le statut qu'occupe les Katcinas chez les Indiens nous livre une autre plan, une autre fonction qu'on peut nommer ainsi : l'invention d'une version, d'une père-version comme mode de passage et d'inscription des enfants dans une filiation. Là où le sujet pervers maintient en suspens les deux croyances contradictoires comme déni de la castration, pour l'enfant Hopi la cérémonie des Katcinas ouvre la voie à un rapport à une autre scène et à un registre de l'Autre décomplété de sa jouissance. Pouvons-nous alors avancer que certains adolescents se logent dans un mécanisme de démenti que ne conteste aucune contradiction : solution perverse d'une lecture de l'altérité.

L'exil se comprend comme une sorte de transmutation, de traduction des problématiques de la paternité, du féminin et des phénomènes de croyance et des signifiants de la filiation. Or le temps adolescent est un temps où se sont interrogées les fictions subjectivantes concernant le lien à l'origine. Une certaine confusion peut naître entre origine, culture et tradition, entre croyance religion et identité et vient habiter le trajet que parcourt l'adolescent pour se tenir debout dans le monde. Certains enfants de la migration, en bute avec une absence de traversée de l'expérience de l'exil de leurs parents se retrouvent propulsés dans des dérives où les solutions les plus meurtrières les fascinent, les enveloppent, les emportent.

Cette confusion fait symptôme dans l'actuel concernant certaines dérives parfois meurtrières des adolescents. Comment s'approprier ce à quoi on a été confronté pour se donner un destin en évitant de basculer dans une déliaison du fait de la nécessité de constituer des liens nouveaux. Ce processus adolescent met en jeu une combinatoire du corps pris dans un tressage entre l'urgence de la pulsion sexuelle et le rapport à l'Autre. C'est au savoir de l'Autre que s'adresse l'adolescent afin que s'ouvre de nouveau le rapport à l'origine et les nouvelles capacités métaphoriques qu'ont recueillis les parents par leurs migrations. Néanmoins Ils peuvent tout autant se retrouver dans une impasse où ce qui se présente à eux de l'expérience parentale n'est que tradition et modalités de croyance le plus souvent religieuse comme masques d'identité. Or la question de la croyance est au cœur du devenir homme ou femme des adolescents. On entend souvent dire des adolescents qu'ils ne croient en rien, ni en personne tant ils se sentent trompés ou peur de se tromper eux-mêmes. Au cœur de l'adolescence scintille la dimension de la croyance – d' où cette propension chez certains de verser corps et biens dans la croyance religieuse comme pourvoyeuse de sens. Peut-on parler de la question de l'amour, de la quête sexuelle chez eux sans se référer à la croyance : comment croire à l'objet d'amour est une des énonciations adolescentes ? De fait la croyance soutient là une articulation de l'amour de soi avec l'autre et devient nécessaire pour

asseoir une place parmi d'autres. Elle est centrale car elle accompagne le temps de la désidéologisation du parental. Quand chute l'image sublimée du père il faudrait un père, ou un trait du père en qui, en quoi croire. A quoi, en quoi peut-on croire et ce que la réalité sociale vous met à disposition oriente le chemin. Croire en un père vient suture la déliaison, qui pourrait venir après la désidentification, père qui décline le sillage d'un dire, d'un désir et d'une énonciation émanant de lui. Qu'est-ce croire en quelqu'un si ce n'est le faire exister en soi comme signe d'une division qui éloigne d'une auto-fondation. La rencontre avec la dynamique de l'Idéal comme trait symbolique, trait qui dit le désir à l'œuvre reste incontournable à l'adolescence. La rupture de la dynamique du trait à laquelle ne serait plus associé le travail du désir d'Altérité produit, chez les enfants de l'exil, une résolution spéculaire mimétique comme glissement vers une identification à une croyance religieuse se voulant un imaginaire pris comme symbolique - aucun nouage n'est opéré là entre les deux registres - , opération qui ne suture pas l'angoisse du devenir du sujet car elle est masque grimaçant d'un savoir abîmé comme impasse dans la transmission de la filiation.

Déclin, décadence, nihilisme sont les signifiants qui scandent le contemporain. Cela suppose un état antérieur d'autant plus idéalisé qu'il est fantasmé comme une enfance de l'être sans malaise. Du fait d'une propension, dans l'actuel, à une jouissance consumériste totale où la satisfaction par les objets est présentée dans les discours qui disent le lien social comme réalisation de soi, tout dysfonctionnement ouvre un sentiment de détresse et de précarité. Des mutations brutales nous font signe à travers des vocables tels que : individu, communauté, histoire et tradition, profane et religieux opérant une confusion qui nous déroute dans notre appréhension ce qu'est le commun. Ces mouvements sont difficiles à qualifier et à éclairer sans verser dans une pathologie ou une négation de la part énigmatique de l'autre comme semblable. Une certaine hâte, symptôme d'une angoisse, devant ce qui échappe là comme commencements, une inhibition se produit dans notre pensée et nous accable et qui nous ramène à ce que Freud a théorisé comme pulsion de destruction, haine de l'autre et rapport au meurtre dans la mémoire psychique humaine.