

BRACKELAIRE Jean-Luc, « La personne en suspens. Singularisme moderne et courts-circuits dans la transmission », in *Histoire du sujet et théorie de la personne. La rencontre Marcel Gauchet – Jean Gagnepain*, sous la direction de Marcel Gauchet et Jean-Claude Quentel, Presses Universitaires de Rennes, 2009, pp. 123-144.

LA PERSONNE EN SUSPENS
SINGULARISME MODERNE ET COURTS-CIRCUITS
DANS LA TRANSMISSION

Jean-Luc BRACKELAIRE

S'il est une épreuve humaine devenue singulièrement problématique et souvent même désastreuse aujourd'hui, c'est à nos yeux celle de se confronter à l'autre, aux autres, à nous-mêmes, sous un astre commun. De circonscrire cet autre, et soi-même avec lui, pour le rencontrer comme un autre, en ennemis, en amis voire en chœur, mais en tout cas comme partenaires du jeu¹. Plutôt que sur un mode essentiellement déserté, désaffecté, factice, absent, fuyant, errant, clos, *autolytique*: impliquant une sorte de dissolution endogène. Partenaires et parties prenantes sur le fond d'une Altérité dès lors mise en jeu – et non en suspens – entre soi, reconnue comme telle, implicitement. De se relier à l'autre, à d'autres, à soi en fonction de nos lignes de démarcation implicites, remises en chantier dans ce lien, et donc pas non plus dans un rapport sans limites, entendons : sans délimitation, en une espèce de *fusion* entre l'un et l'autre, par effacement ou substitution, écrasement ou absorption. De s'inscrire avec toi, avec lui, avec moi, au singulier mais aussi au pluriel, au niveau des individus comme des collectifs, et donc par-delà cette opposition de l'individuel et du collectif, dans ce qui en devient de l'histoire, nécessairement conflictuelle et à la fois partagée.

Ces termes et idées portent la marque de notre modèle de référence et de l'hypothèse que nous soutiendrons ici. Le modèle sociologique de la *personne* proposé par l'anthropologie clinique de Jean Gagnepain et de son

1. Circonscrire simultanément l'autre, les autres et soi-même nous a paru une opération nécessaire pour être « sujet », à entendre dans le présent texte comme personne, et d'une façon particulièrement criante et éclairante dans le champ mondialisé des rencontres et chocs interculturels. Cf. BRACKELAIRE J.-L., « Circonscrire les autres pour être sujets », in *Transhumances V: Résistances au sujet - Résistances du sujet*, Actes du colloque de Cerisy-la-salle, Jean Giot et Jean Kinable (Eds.), Namur, Presses universitaires de Namur, 2004, 439-450.

mouvement de pensée² permet d'essayer de cerner le sort des processus humains spécifiquement en jeu dans ces rencontres qui échouent à se constituer, dans cette sorte de convergence sociale manquée, dans la désalliance et la désaffiliation qu'elles attestent, dans l'enfermement sous-jacent et conséquent à la fois en des identités et des rôles de stricte divergence, de pure forme, abstraites, vides, comme aussi du même coup dans les tentatives de créer politiquement de nouvelles figures – ou seulement des semblants – de liens et d'échanges. La personne y désigne en effet précisément ce processus dialectique « de convergence qui nous fait inlassablement transcender les divergences que, culturellement, nous ne pouvons cesser d'instituer »³.

Nous soutenons que ce que l'on appelle la modernité, dégageant de la transcendance cette acculturation des hommes par eux-mêmes, découvrant l'autoformalisation de leur vie sociale et historique, faisant ressortir l'instance humaine qui la fonde, sa rationalité propre, implique autant qu'elle provoque une abstraction de la personne. Il y a là, pensons-nous, une tendance dominante, non exclusive, qui opère par l'accentuation du pôle instantiel de sa dialectique, pôle que Gagnepain appelle *ethnique* et qui désigne l'analyse implicite par où les êtres humains ne cessent de s'abstraire de leurs conditions naturelles en définissant formellement leur être et leur devoir en termes d'identité et de responsabilité, par divergence, par rapport à l'Autre et à l'Autrui. On devine que c'est ici que nous nouons le dialogue avec Marcel Gauchet. Nous commencerons par exposer cette hypothèse générale en quelques-uns de ses tenants, pour la situer ensuite dans la perspective épistémologique qui lui donne ses repères, en spécifier certains aboutissants dans des formes de court-circuitage de la transmission et de suspension de la personne, qui se verront déployées en deux cas socialement et cliniquement révélateurs.

Singularisme occidental moderne

La modernité transforme culturellement le rapport au monde de chacun, individus et collectivités, sur ce plan de la personne. Elle transforme celle-ci non dans ses principes humains constitutifs mais dans sa figure, dans ses contours, et tout spécifiquement dans la polarisation de sa dialectique elle-même. En plaçant le monde en l'Homme, dans un mouvement d'inclusion anthropologique dont Gauchet a remarquablement rendu

2. Cf. p. ex. GAGNEPAIN J., *Du Vouloir Dire*, II; QUENTEL J.-C., *L'Enfant. Problèmes de genèse et d'histoire*, Bruxelles, De Boeck, 1993; BRACKELAIRE J.-L., *La Personne et la Société. Principes et changements de l'identité et de la responsabilité*, Bruxelles, De Boeck-Université, 1995; LE BOT J.-M., *Aux fondements du lien social. Introduction à une sociologie de la personne*, Paris, L'Harmattan, Logiques sociales, 2002.

3. GAGNEPAIN J., *Du Vouloir Dire*, I, p. 17.

compte⁴, elle implique une coupure par rapport au monde, pas seulement à l'égard de la nature, mais à l'égard de tout ce qui était naturel, entendons naturalisé, culturellement naturel, socialement naturalisé : une coupure générale, par rapport à la nature, à la surnature, la religion, mais aussi du même coup, par rapport à la « naturalité » de la vie politique et sociale, des autres, de tout autre, de soi-même, dont elle suspend les « données », le sens, comme Weber l'a si décisivement montré.

Ceci ne constitue pas en soi une individualisation (pas plus d'ailleurs que de collectivisation) de l'Homme, même si cela peut y conduire, et cela y a conduit, notamment. C'est plutôt, disions-nous, une *abstraction* de la personne, à l'égard d'un monde dont elle fait partie autant qu'elle le construit culturellement. Qu'entendre par abstraction ? Une focalisation sur l'analyse implicite que nous faisons de notre être en pure Altérité. À la différence des animaux, qui font la vie de leur espèce, les hommes n'ont de cesse de mettre eux-mêmes en forme leur condition, fatalement historique, divergeant par essence de ce qu'ils sont. Ceci implique une instance d'analyse de leur être et devoir être selon les rapports du Soi (Gagnepain dit de l'*Ego*) et de l'Autre, dans un mouvement de mise en question du monde, de l'homme dans le monde et du monde des hommes. La modernité s'accompagne d'une sorte de cristallisation sur ce mouvement d'abstraction. On l'accentue, on lui donne priorité ou encore on le relance constamment, à l'encontre et aux dépens du mouvement dialectiquement contradictoire et complémentaire, et toujours présent malgré tout à tout moment, de concrétisation, de réinscription de cette analyse dans la vie sociale, de réaménagement de soi dans une relation avec autrui.

Entendons bien que ce mouvement d'abstraction a toujours existé. Il fait l'homme, qui est ce qu'il est de ne pas coller au monde. Sa vie sociale est auto-formalisée⁵. Mais la modernité met explicitement en son centre le principe de cette auto-formalisation. Poussés à l'extrême, les risques pour l'homme, inhérents autant que conséquents, sont doubles. Ils résident d'une part dans le désancrage, c'est-à-dire dans le fait de se couper et d'être coupé des lieux, des temps et des gens qui font son environnement, son monde naturel et culturel, un risque donc de délocalisation, de déshistorisation, de désaffiliation et de désalliance. Et d'autre part dans l'incapacité, ou plutôt la difficulté, autolytique, de réinvestir dans une vie proprement sociale, c'est-à-dire avec les autres, partageable et partagée, dans les limites des places

4. GAUCHET M., *Le Désenchantement du monde*.

5. Jacques Laisis, dont la pensée inspire fortement les positions épistémologiques du présent texte, montre clairement ce qu'implique en sciences humaines, et en particulier ici en sociologie, la prise en compte radicale de ce principe de formalisation incorporée et de la circularité anthropologique qui s'en déduit (Jacques LAISIS, « De Pierre Perret à Jean Yanne », *Tétralogiques*, 17, Description et explication dans les sciences humaines, 2006, p. 99-135).

respectives, la pure altérité à laquelle chacun aspire, autrement dit la totale singularité par où l'on se coupe simultanément de soi-même et d'autrui.

Ce dégagement du principe instanciel, dès lors qu'il s'établit simultanément comme un dégagement de son articulation dialectique avec le politique, est pour nous un enjeu spécifique de la modernité, et son lieu problématique. C'est sur ce fond que peuvent être envisagés, symptomatiquement, par analogie au sens que la psychanalyse a ouvert pour ce terme, les figures changeantes mais persévérantes par lesquelles les collectifs autant que les individus modernes tentent politiquement d'échafauder un vivre ensemble qui résiste – et pourtant insiste – à rester l'envers interne d'eux-mêmes, autolytiquement, par enfermement ou encapsulement de l'Autre en Soi. Comment parvenir à se nier Soi et Autre pour tenter de se lier et s'altérer les uns les autres en une vie sociale qui ne consiste pas à s'en remettre à la situation? Aménager entre soi – se partager – le fondement implicite du politique: voilà la tâche humaine redoutable à laquelle nous sommes confrontés, passionnément, désespérément, inventivement, illusoirement, mais nécessairement.

S'en référer ici aux perversions et aux psychoses, ou plus exactement aux troubles de la personne, nous paraît indispensable. Mais pas sans une double précaution. Il n'est pas question pour nous de proférer, comme on l'entend quelquefois aujourd'hui, que nous serions tous principalement pervers ou psychotiques. Pas question non plus de projeter sauvagement un semblant d'interprétation psychanalytique sur la vie sociale. L'étude des perversions et des psychoses, où l'apport de la psychanalyse est crucial, nous enseigne sans cesse ce qu'il en est anthropologiquement des opérations constitutives de l'identité et de la responsabilité. Cet éclairage nous permet de repérer aussi les versants pervers ou psychotiques des façons d'être – de penser, de faire, de vouloir – que nous instituons culturellement et autour desquelles nous construisons notre vie sociale. La démarche que nous prôtons est plutôt de s'interroger précisément sur les dimensions perverses et/ou psychotiques des modèles culturels dominants dans nos sociétés, comme de leurs transformations, sans perdre de vue qu'il s'agit là d'idéologies, au sens où en parle aussi Louis Dumont⁶. Nous ne collons pas nécessairement ni entièrement aux idéologies, mais elles nous imprègnent et contribuent à la définition de ce que nous sommes et tendons à être. Elles nous déterminent jusqu'en nos essais proprement personnels ou au contraire nos efforts naturels, individuels ou collectifs, pour nous en dégager.

C'est à ce niveau, celui d'un schéma culturel dominant, que nous situons notre propos. Précisons, si besoin en est, que la culture n'est entendue ici ni comme un contenant, ni comme une extériorité, eu égard à la personne,

6. DUMONT L., *Homo Aequalis I: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, 1977; II: *l'idéologie allemande*, Paris, Gallimard, 1978; et *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1985.

mais comme l'envers de la même dialectique⁷. La focalisation culturelle aveuglante sur l'instance ethnique et égoïque implique une contrepartie personnelle de travail social crucial mais redoutable de constitution politique de soi-avec-l'autre, comme individus ou collectifs socialement construits et en construction, réciproquement délimités et en délimitation permanente, au-delà d'« individus » et de « collectivités » naturels ou naturalisés voire, plus nettement, déculturés, sans raison sociale et soumis dès lors à toutes formes de déraisons sociales. Diverses formes d'individualisme comme de collectivisme procèdent de cette coupure désocialisante des individus sociaux comme des groupes par rapport à l'instance qui les fonde, coupure que nous caractériserons, dans les figures exemplaires et extrêmes que nous choisirons, comme une suspension de la personne. On voit bien le défi fantastique en jeu dans cette contrepartie comme on mesure la défiance que méritent les risques encourus. Il y va de la création de nouvelles pratiques sociales comme de la mise à mal de la possibilité même d'une vie sociale.

Cette cristallisation culturelle sur l'instance ethnique se manifeste en effet par exemple dans les diverses formes de fétichismes identitaires et d'homogénéisation culturelle qu'elle provoque, dans la « culture du narcissisme » dénoncée par Lasch et « la schizophrénie, psychose ethnique » dont Devereux faisait une caractéristique du monde occidental, États-Unis en tête⁸. Politiquement, la question est de savoir comment, contre des figures autolytiques de ce genre, s'essayer à créer toujours à nouveau du lien et du contrat sociaux qui incluent et organisent différences et altérités. C'est dire combien l'enjeu, quand il est tenu, en vaut la chandelle. Mais dans une démarche d'analyse comme celle que nous suivons, ce sont d'abord les ratés qui nous révèlent la problématique intrinsèque au processus et le défi en question. Parmi ces ratés éloquentes, il en est deux qui nous ont particulièrement troublés, attirant notre attention et motivant nos recherches. Nous les évoquerons plus avant dans ce texte en ce qu'ils nous paraissent éclairer les enjeux et les dangers de nos modernités. Le statut de chacun est distinct, mais nous les prenons ensemble parce qu'ils sont chacun illustratifs d'un pôle du même processus étudié.

7. Nous développons ce nouage dans un texte en voie de publication sous le titre : « Il a mis ma culture à l'envers ! Essai sur le nouage entre personne(s) et culture(s) », à paraître à Bruxelles, chez Academia-Bruylant, dans un ouvrage en hommage à Robert Steichen.

8. LASCH C., *The Culture of narcissism – american life in an age of diminishing expectations*, 1979 ; et DEVEREUX G., « La schizophrénie, psychose ethnique ou la schizophrénie sans larmes » (1956), *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.

Histoire et anthropologie clinique

Un commentaire épistémologique s'impose cependant en préalable pour clarifier, quoique trop synthétiquement, notre position et la démarche qu'elle tente. On pourra en effet trouver abusif cette sorte de télescopage entre des concepts psycho- ou sociologiques et d'autres à référence clinique. De la même façon, on pourra juger grandiloquente et déplacée une démarche prétendant projeter sur la complexité de notre Histoire, la grille trop simple et atemporelle d'une dialectique sociale dite de la personne, dont deux seuls cas auraient en outre une vertu de révélation.

C'est que l'anthropologie clinique dans laquelle nous nous situons fait *patho-analytiquement*⁹ de la pathologie un lieu privilégié d'attestation des processus spécifiquement humains qu'elle tente d'analyser, qui relèvent de registres de rationalité ainsi dissociables. C'est en cela que dans le registre de la personne et de la vie sociale, la référence aux perversions et aux psychoses est essentielle : car elles mettent précisément en question les principes par où les hommes eux-mêmes analysent et organisent leurs identités et responsabilités réciproques. Or l'analyse de cette analyse consiste à expliquer le phénomène étudié en le rattachant à ces principes humains généraux qu'il met en œuvre et qui le déterminent, par-delà mais au travers à la fois de son aspect particulier et de sa figure culturelle toujours singulière¹⁰. Sur notre plan, cette analyse est dite par Gagnepain sociologique, et elle est clinique. Mais il faut bien voir qu'il redistribue épistémologiquement les frontières des disciplines établies en sciences humaines, qui croisent toutes cette sociologie. Et que le rapport de celle-ci à la clinique des processus dialectiques ethniques et politiques qui font la socialité humaine, dans sa problématique propre, est d'ordre fondamental.

L'histoire s'y trouve saisie comme la résultante permanente ou plutôt intemporelle de cette dialectique. Elle désigne précisément la temporalité propre, et simultanément la spatialité et la socialité propres, historicisées, que les hommes construisent toujours à nouveau par la personne, par désappropriation et réappropriation historisantes de ce qu'ils sont et ont à être. Dans cette perspective-là en sciences humaines, rendre compte de l'histoire, la prendre pour objet, c'est tenter dans chaque cas de la ramener aux principes et processus humains généraux qui la fondent et qui, dans la situation particulière que l'on analyse, expliquent spécifiquement comment s'y pose

9. Selon le concept de *pathoanalyse* forgé par Schotte (SCHOTTE Jacques, *Szondi avec Freud. Sur la voie d'une psychiatrie pulsionnelle*, Bruxelles, De Bœck, 1990, p. ex. p. 174) pour désigner l'analyse du normal que réalise le pathologique, qui par ses désarticulations en manifeste les articulations cachées, suivant le principe freudien du cristal qui en se brisant révèle ses lignes de structure invisibles (FREUD Sigmund, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (1932), XXXI^e conférence : « Décomposition de la personnalité psychique », Paris, Gallimard).

10. QUENTEL J.-C., *Les Fondements des sciences humaines*, Toulouse, Erès, 2007.

et s'y résout le problème des rapports entre Soi et Autrui, à la fois donc dans la singularité et dans la transformation et la transmissibilité de cette histoire en construction dans un lien de transaction avec d'autres, au centre de qui le chercheur, qui met circulairement en jeu les mêmes processus, hors desquels il n'y aurait d'ailleurs tout simplement pas accès.

Cette circularité anthropologique se déduit de la mise en forme par les hommes de leur réalité, ici sociale¹¹. Elle oblige le chercheur à endosser son rôle dans l'histoire qu'il construit, construction dont il partage le principe avec chacun des autres acteurs, ceux qu'il étudie, dont il lui incombe précisément de reconnaître de la même façon le rôle d'édification de leur propre histoire, à leur façon, autre et toujours humainement partageable à la fois, notamment dans le désaccord. Le danger de ne pas répondre de cette qualité d'historien va de pair avec celui de ne pas prêter aux sujets étudiés la qualité justement correspondante. Le chercheur rate alors d'un seul tenant la rencontre avec son objet et avec lui-même. Autrement dit, le fait que le chercheur réalise qu'il met en œuvre dans l'exercice même de sa discipline les mêmes processus humains qui déterminent l'objet qu'il étudie est une condition de réalisation de toute science humaine. Sur notre plan, pas de sociologie sans prise en charge par le chercheur de son propre rapport à l'autre pour pouvoir l'étudier et recevoir réciproquement de son étude un retour de savoir à son propre propos.

Ceci nous enjoint à récuser, dans l'optique qui est la nôtre, ce que Gagnepain appelait « une explication de l'histoire par l'histoire elle-même », à partir du moment où elle implique une mise en suspens subtile mais massive de la personne des acteurs et des chercheurs, comme si ni les uns ni les autres n'étaient là, dans l'objet, dans la recherche. Et à préconiser un mode d'explication de l'histoire par ce qui nous en rend anthropologiquement capables – nous : chercheurs et sujets – et nous la rend du même coup toujours dialectiquement problématique. À défaut, le chercheur présuppose qu'il sait d'avance ce qu'est l'histoire, qu'elle est naturellement ce qu'elle est ou encore qu'elle va le lui montrer par l'étude qu'il en réalise. On comprend les périls d'une telle mise entre parenthèses des élaborations historiques propres aux scientifiques comme à chacun des acteurs concernés. Méthodologiquement, elle facilite la projection non réfléchie par le scientifique de son point de vue personnel sur une « histoire » qu'il construit rétrospectivement comme un développement qui n'est historiquement que le parcours narratif d'attestation de son hypothèse. Et elle donne plus difficilement la voix aux acteurs en question pour résister au sort qu'on leur attribue. Sociologiquement, le risque est celui d'un ethnocentrisme et d'un égocentrisme qui ne disent pas leur nom et refusent aux autres, non construits comme tels ou négativement voire destructivement, les attributs

11. Cf. LAISIS J., *op. cit.*; et QUENTEL J.-C., *op. cit.*

d'une altérité, d'une socialité, d'une historicité humaines qui ne pourraient être plurielles et tiendraient à la majuscule de notre histoire plutôt qu'à la personne.

Dans la démarche ici suivie, nous ne nous donnons donc pas l'histoire comme référence première mais plutôt ce modèle anthropologique et clinique de la personne. C'est à partir de lui que nous interrogeons l'épreuve humaine de construction de l'autre, devenue à nos yeux de plus en plus problématique; que nous tentons de formuler l'opération anthropologique en jeu dans la modernité; que nous nous risquons à établir un lien entre les deux; que nous nous incluons dans le processus, comme citoyen et comme chercheur, et pas seulement comme « objet » de l'Histoire mais comme « bricoleur » d'histoire. Repartons d'ici.

Nous avons à l'esprit que la dialectique de la personne implique une instance d'analyse dite ethnique ou égoïque de ce que nous sommes et avons à être, analyse négative, en absence, par divergence et altérité vis-à-vis de soi comme de l'autre, selon les processus de différenciation et de catégorisation qui mettent en forme abstraitement l'identité et la responsabilité. Et nous savons que certaines problématisations humaines de l'identité et de la responsabilité, parmi celles que l'on rassemble le plus souvent sous les noms de perversions et de psychoses, comme le fétichisme et la schizophrénie, se cristallisent sur ce processus d'analyse de notre condition. C'est d'ailleurs cette cristallisation autolytique qui atteste au mieux de ce moment d'analyse, par la sorte de création et d'isolation de l'Autre en Soi comme de Soi en l'Autre qui s'y produit avec excès, par coupure avec l'autre pôle contradictoire de la dialectique, de réaménagement de cette analyse dans une relation sociale entre soi et l'autre. Cet autre pôle, performantiel, de la dialectique est éclairé au mieux par d'autres perversions ou psychoses qui attestent, par défaut d'analyse, d'un rapport au contraire sans limites, entendons: sans délimitation, en une espèce de fusion entre l'un et l'autre, par effraction ou emprise¹², comme dans l'exhibitionnisme ou la paranoïa.

Nous avons proposé de voir dans ce qu'on a appelé la modernité une focalisation culturelle sur l'instance ethnique et d'établir un lien entre cette focalisation et les défis et difficultés dès lors conséquents dans la construction de la relation avec soi comme avec l'autre, telles qu'elles se présentent à nos yeux aujourd'hui. Cet aujourd'hui est vu comme une poussée des conséquences de la modernité, par-delà et à travers les transformations sociales successives de cet aménagement à la fois particulièrement problématique et potentiellement inventif de la relation entre soi et l'autre. C'est assurément une perspective généralisante, qui appellerait de nombreuses spécifications, mais dont le principal argument est le modèle anthropologique et clinique

12. Pour reprendre le terme proposé, dans le présent ouvrage, par Hubert Guyard et Clément De Guibert pour caractériser le mode de relation avec autrui dans la paranoïa.

de la personne auquel nous recourrons. Il pourra aussi s'en trouver éclairé. N'est-il pas un bel exemple de ce que l'on avance ici ?

Cette focalisation culturelle aveuglante sur l'instance ethnique implique, disions-nous plus haut, une contrepartie personnelle de travail social crucial mais redoutable de constitution politique de soi avec l'autre, comme individus ou collectifs socialement construits et en construction, réciproquement délimités et en délimitation permanente, au-delà d'« individus » et de « collectivités » naturels ou naturalisés voire, plus nettement, déculturés, sans raison sociale et soumis dès lors à toutes formes de déraisons sociales. Et nous avançons que diverses formes d'individualisme comme de collectivisme procédaient de cette coupure désocialisante des individus sociaux comme des groupes par rapport à l'instance qui les fonde.

Courts-circuits dans la transmission et suspensions de la personne

Pour tenter d'aller plus avant dans la formulation des questions, c'est cette voie clinique de la déculturation et de la désocialisation que nous suivrons ici. Elle est clinique de partir de situations singulières qui nous convoquent dans la problématique humaine qu'elles mettent en jeu et nous obligent à penser. Nous verrons que la déculturation et la désocialisation en question impliquent aussi bien une « dépersonnation ». Les distinctions entre anthropologie, sociologie et psychologie, au-delà des mondes culturels scientifiques que chacune représente, ne sont pas pertinentes ici eu égard à un problème qui ne leur est pas seulement transversal mais nous paraît exiger leur dépassement et la réorganisation de leurs rapports.

Dans un texte antérieur, nous avons tenté de montrer comment cette cristallisation sur l'instance ethnique, qui nous abstrait de nos lieux, de nos temps, de nos liens naturels et naturalisés, force tous les enfants de la modernité à assumer une condition et une position nouvelles et sans cesse renouvelées, celles d'exilés, d'orphelins et de derniers survivants de leur culture d'origine¹³. Cet évidemment du temps, de l'espace et de nos relations constitutives avec autrui, qu'un Giddens par exemple présente si bien¹⁴, et cette immense difficulté, qui peut être aussi un exceptionnel défi, qui se radicalise avec la postmodernité, à faire culturellement œuvre commune, en consentant de faire avec soi et avec les autres, en s'altérant réciproquement, nous pouvons nous les rendre présents en nous confrontant aux aléas des rencontres manquées entre les « modernes » et les « autres », et recevoir de

13. BRACKELAIRE J.-L., « Exilés, orphelins et seuls survivants de nos cultures d'origine. Conséquences culturelles et subjectives de la modernité pour les occidentaux et pour les autres », *Cahiers de psychologie clinique*, 23, 2004, p. 199-223.

14. GIDDENS A., *Les Conséquences de la modernité* (1990), Paris, L'Harmattan, 1994.

ceux-ci notre propre personne sous une forme inversée. Nous étions partis alors, parmi mille autres possibles, de deux histoires classiques qui nous reviennent de la modernité et relatent le sort de deux Indiens du Nouveau Monde happés par la modernité à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e¹⁵. Ces histoires donnaient une figure à l'expérience à la fois quotidienne et dévastatrice d'une infinité de non occidentaux ébranlés chez eux par la modernité, comme de nombre d'immigrés, d'exilés, de réfugiés parmi nous dans nos post- voire hypermodernités. Elles témoignaient de la mise en question malheureusement sans cesse à relancer de la prétention civilisatrice et émancipatoire, universalisante et nombriliste, hétéro- et autodestructrice, de ces modernités, et elles interrogeaient les effets ravageurs à terme de tout désaveu et rejet de la personne d'autrui.

Dans les deux situations extrêmes, et à ce titre révélatrices et exemplaires, que nous choisissons maintenant d'évoquer, il y va selon nous d'une suspension de la personne. Cette suspension est à nos yeux une conséquence de la cristallisation ethnique mais se voit poussée dans ces cas à la limite de ses implications. La personne s'y trouve faussement échafaudée sur le mode d'un individu factice, non social, ou encore tronquée dans un collectif défait socialement par « dépersonnation », dans chaque cas hors confrontation politique, autrement dit sans transmission par définition réciproque de la personne entre des parties qui n'en sont pas. Que ces situations typiques, ou plutôt contre-typiques, émergent sur le fond de crimes d'une violence sans nom, n'est pas sans indiquer les enjeux et les risques de toute suspension de la personne. Elles confirment également le statut du crime comme révélateur anthropologique. Ces deux figures radicales de suspension de la personne se tiennent. Nous les épinglons autour de situations très diverses l'une de l'autre mais à nos yeux complémentaires dans les mécanismes qu'elles révèlent. Il s'agit de l'homicide de la famille Romand et du génocide des Tutsis au Rwanda.

Quand un homme que tout le monde pensait à la fois ordinaire et hors du commun fait disparaître tous les siens – épouse, enfants, parents – lorsque vacille le personnage fictif qu'il était jusque-là pour les autres, on est en droit de s'interroger sur ce que les autres étaient pour lui et ce qu'il était pour eux, Qu'en était-il entre eux de la personne, de sa construction et

15. HARPER KENN, *Give Me My Father's Body*, 1986. L'édition française, en 1997, a mis le titre en sous-titre, préférant : *Minik, l'Esquimau déraciné*. Une belle préface de l'anthropologue Jean Malaurie, fondateur et directeur de la collection *Terre Humaine* et grand spécialiste et défenseur du monde Inuit, permet de mesurer les enjeux de cette reconstruction historique, sous le titre « Au nom de la science ». Et KROEBER Théodora, *Ishi in two worlds*, 1961. Plon a préféré *Ishi*, en y ajoutant un sous-titre à sensation mais qui donne à penser : *Testament du dernier indien sauvage d'Amérique du Nord* (1968).

de sa transmission ? Et quand un peuple entier menace et se trouve menacé du dedans comme du dehors par l'autre partie de lui-même et s'entre-tue jusqu'à tenter de l'exterminer, nous ne pouvons manquer de nous demander ce que chacun est devenu pour l'autre. Comment la personne, c'est-à-dire la possibilité d'être et d'avoir à être quelqu'un, par et avec les autres, a-t-elle été minée entre les parties au point de ne plus pouvoir s'édifier et se transmettre d'une génération à l'autre et pouvoir subitement se réduire à rien dans l'acte d'anéantissement des autres ?

Pourquoi joindre ici ces deux situations si différentes ? À première vue, elles relèvent respectivement de l'individuel et du collectif. Mais ces catégories naturalistes sont insuffisantes pour différencier les cas, la violence qui s'y déchaîne et les constructions bancales qui la précèdent engageant essentiellement les rapports d'altérité créant les uns et des autres. C'est précisément sur la problématique du rôle des autres dans la construction et la transmission de la personne, ici de sa suspension, que nous nouons et interrogeons réciproquement les deux phénomènes. Et il y a lieu de se donner des concepts qui, dans le respect des grandes différences de situation, puissent rendre compte aussi de l'analogie des processus qui s'y jouent. L'individuel et le collectif auxquels on aboutit attestent plutôt dans chacune d'elles de la réduction de l'altérité humaine à la naturalité du vivant voire à la matérialité de l'organique.

Dans les deux cas, une violence sans nom déferle mortellement sur la scène d'une histoire qu'elle détruit du même coup. Un tel effondrement oblige après-coup à déconstruire les « histoires » que l'on avait montées jusqu'à l'« événement » et à (re)construire l'histoire à partir de ce point zéro. Ce sont des « histoires » où l'on ne sait plus qui est qui et où l'autre n'est pas reconnu ni sollicité, voire construit comme tel. Meurtres et massacres disent cette absence d'altérité véritable, de partage de la personne et l'angoisse terrifiante de ne plus exister voire de disparaître face à autrui. Ils disent l'échec de la transmission *entre* individus, *entre* groupes et *entre* générations, dans le réseau des pairs et dans le rapport partagé à la culture commune. Et ils appellent à œuvrer à d'autres formes opérantes d'altérité partagée et de transmission. Ces concepts d'histoire, de personne et de transmission nous aident à questionner les situations évoquées.

Certes, des histoires aussi étrangement humaines que celle de Jean-Claude Romand sont sans doute de toujours. Et le génocide rwandais n'est ni le premier ni le dernier événement catastrophique de cet ordre, où il faut reconnaître l'une des destinées humaines possibles. Mais de tels phénomènes nous interpellent singulièrement aujourd'hui en ce qu'ils révèlent à l'extrême la fragilité des liens et des responsabilités qui nous attachent les uns les autres. Ils donnent un visage criant à des ombres au cœur de notre vie sociale. La personne humaine, qui engage la dialectique

entre les autres et soi, s'y trouve radicalement en question, d'une façon qui nous touche tous, non seulement comme humains mais comme hommes d'aujourd'hui. Tantôt elle ne peut apparaître autrement qu'en un personnage factice qui se défait finalement de ceux qui font son histoire, tantôt elle disparaît dans une situation affolante où l'autre, réduit au contraire de l'un, doit être exterminé. D'un côté, le personnage en question est en deçà de sa personne ; de l'autre, les acteurs se voient massivement dépersonnifiés. La transmission n'opère pas. Nous voyons dans la transmission l'opération toujours résultante de la dialectique de la personne. Celle-ci ne se transmet plus entre les gens. Elle est en suspens. Que les prothèses de personne qui nous soutiennent alors en viennent à lâcher, et il ne reste plus qu'à s'en prendre aux corps, individuels et collectifs, fût-ce pour tenter désespérément, en les tuant, de garder vivantes ou de recréer nos fictions de personne.

Avant de poursuivre l'évocation de chacune de ces situations, il nous faut préciser cette idée d'une suspension. Quel est son statut ? Elle prend sens dans la perspective sociologique et clinique que nous adoptons. Il n'y suffit pas d'indiquer le caractère pathologique des deux cas. Qu'il s'agisse en apparence dans le premier de « psycho »-pathologie et dans le second de « socio »-pathologie place en effet d'emblée le problème à un autre niveau : celui de la localisation culturelle variable des processus humains spécifiques que nous étudions et de la « collocation » de leurs troubles¹⁶. Ces processus problématiques sont ici relationnels, ils engagent la dialectique de la personne et relèvent fondamentalement d'une sociologie mêlant autrement les objets que se sont donnés classiquement psychologie et sociologie. C'est leur pathologisation qui tend précisément à fixer ces processus dans la naturalité de l'individu ou du collectif.

Ceci conduit à formuler autrement la pathologie dont il s'agit. Un piège redoutable serait en effet d'individualiser le trouble individualisant de Romand et de collectiviser la problématique collectivisante du génocide rwandais. Un tel redoublement de la problématique par elle-même et la confusion concomitante du trouble et de son expression sont particulièrement instructifs. Ils illustrent un seul et même danger, celui qui nous occupe : la mise en suspens de notre implication dans chacun des deux troubles, par où justement ils nous troublent, d'y être pleinement en cause, personnellement. Or c'est exactement à ce titre qu'ils nous convoquent. Voilà qui nous offre une indication essentielle sur le processus en jeu dans la suspension qui nous concerne ici. Se demander alors si les pathologies impliquées sont individuelles ou collectives, si elles attestent d'une carence

16. Nous avons essayé de poser ce problème dans le texte « Où colloque-t-on culturellement la déraison ? Psychopathologie et société dans la théorie de la médiation », *Tétralogiques*, 13, 2000, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 27-39.

ou plutôt d'une déstructuration de la personne, si elles sont conjoncturelles ou structurelles, ne peut se faire au détriment de l'interrogation fondamentale sur les processus de suspension en cause pour nous dans tous les cas, comme processus humains généraux, certes, mais aussi comme particulièrement à l'œuvre dans un courant contemporain de la vie sociale, que les cas évoqués révèlent de façon symptomatique. Où l'on voit comment, dans une démarche d'anthropologie clinique, et plus spécifiquement ici de sociologie clinique, chacun des deux termes se doit d'interpeller l'autre indéfiniment.

Comment comprendre alors cette suspension de la personne, à partir de sa figure présente, sur le fond du singularisme culturel moderne poussé vers une limite ? Elle engage le nouage entre personne et culture, que nous avons à réenvisager. Nous pensons que la focalisation culturelle occidentale sur son propre fondement, dont la prégnance et l'accentuation en ses évolutions successives laissent toujours plus à découvert le labeur crucial et délicat de tissage social réciproque de l'autre et de soi, conduit aujourd'hui à des formes de suspension de ce travail. Que la fondation de notre mode d'être se cristallise culturellement, que son arbitraire se fasse nécessité, débouche sur une mise en demeure de la personne à se charger à part entière de la construction conjointe de soi et d'autrui sur le fond de cette auto-fondation proclamée comme modèle, ou au contraire à sa mise en suspens face à l'insoutenable d'une tâche qui peut se révéler terrifiante. Dans ce cas-ci, ce n'est pas le processus politique de construction qui se déroute et n'aboutit pas, parce que la dialectique de la personne s'y déstructurerait du dedans, par excès ou par défaut d'analyse ; c'est plutôt la dialectique même de l'altérité qui se trouve évacuée, exclue, sa possibilité même suspendue. Les deux cas que nous allons maintenant évoquer davantage en sont d'extrêmes effigies.

Un homme comme nous l'instituons

On sait que l'histoire étonnante de Jean-Claude Romand est celle de cet homme qui, le 9 janvier 1993, a tué sa femme, puis ses deux enfants et ses parents, avant de mettre le feu à sa maison et tenter de se suicider. Quelques heures après avoir découvert les corps, alors que Romand est encore dans le coma, les enquêteurs apprennent que cet homme que tout le monde croyait médecin à l'Organisation Mondiale de la Santé n'y a jamais travaillé et n'a pas obtenu son diplôme de médecine. Ce monsieur de 39 ans vit depuis 18 ans dans une sorte de mensonge. Mais il était bien inscrit en médecine à la faculté de Lyon et il suivait les cours, qu'il avait commencé à étudier avec celle qui deviendra sa femme. Après l'avoir bissée, il a réussi sa première année. Mais il ne s'est pas présenté à un examen de deuxième année, par

deux fois. Il a fait comme s'il avait réussi, collant à ce qui paraissait une évidence pour ses parents comme pour ses amis. Personne n'a mis en doute sa réussite. Il n'y avait pas de raisons de vérifier. Romand était un étudiant au-dessus de la moyenne et, auparavant, un élève modèle. Il a continué à s'inscrire en deuxième année pendant 11 ans, assistant aux cours, étudiant ses matières, prêtant ses notes aux moins consciencieux, montant d'année avec ses camarades, sans plus jamais présenter ses examens et sans participer aux stages. Après le cycle de médecine à Lyon, il choisira d'être reçu au concours de l'internat de Paris. Il se mariera et aura deux enfants, la famille s'installant dans le pays de Gex, près de la Suisse¹⁷.

L'hypothèse que nous avons construite collectivement est que nous avons affaire à quelqu'un qui demeure en deçà de la personne, n'émergeant pas à sa dialectique¹⁸, et non par exemple à une psychose ou un trouble narcissique¹⁹. Il s'agit bien d'un trouble de l'être, mais dans sa suspension : il n'est que par les autres, ne vit qu'en fonction de ce qui est attendu de lui. Romand trouve et cherche sa définition dans celle que les autres ont de lui et lui confèrent, et son rôle dans celui qu'ils lui attribuent. Il est porté par les liens qui le relient à leur personne et par leurs attentes à son égard. L'énigme de notre homme s'éclaire quelque peu lorsque nous considérons que ce qui est décisif chez lui, c'est l'absence de sa personne lorsqu'il n'est plus son personnage. Mensonges et escroqueries apparaissent alors plutôt comme des alliés au service de la fiction de son personnage professionnel hors du commun. Il tuera au moment où cette fiction élevée au regard des autres risquera de se démonter.

L'impression générale et massive de mensonge qui transpire de notre homme renvoie en effet à ce qu'il n'est pas lui-même. Ce « lui-même » n'existe pas véritablement, si ce n'est comme pour un enfant et un adoles-

17. Après le drame et jusqu'au procès, la presse rendra largement compte de l'événement. Le romancier français Emmanuel Carrère, dans un livre remarquable, *L'Adversaire* (Paris, P.O.L., 2000), retrace l'histoire de Romand et essaye de comprendre « ce qui dans une expérience humaine aussi extrême m'a touché de si près et touche, je crois, chacun d'entre nous ». Cette histoire a également inspiré deux films, l'un réalisé par Laurent Canet : *L'emploi du temps* (2001), l'autre par Nicole Garcia (2002), dont le scénario s'inspire davantage du livre de Carrère, et en reprend le titre.
18. Nous avons développé cette hypothèse dans plusieurs articles dont : DE KEYSER Anne, RASTELLI Sandrine, BRACKELAIRE Jean-Luc, DIDIER Benoît, « Le roman de Romand ou l'histoire d'un menteur ? Leurte et horreur dans la construction réciproque de nous-mêmes et des autres », *Tétralogiques*, 15, 2002, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 183-223 ; et DIDIER Benoît, RASTELLI Sandrine, DE KEYSER Anne, BRACKELAIRE Jean-Luc, « Qui porte le symptôme ? De soi à l'autre : le couple comme créateur et gardien du trouble », *Cahiers de psychologie clinique*, 26, 2006, p. 177-203.
19. Ce sont les hypothèses intéressantes soutenues respectivement par Christine Le Boulengé (« Clinique du crime », in *Qui sont vos psychanalystes*, Paris, Seuil, 2002) et par Denis Toutenu et Daniel Settelen, psychiatres et psychanalystes, qui constituaient le troisième collège d'experts psychiatres ayant examiné Romand (*L'Affaire Romand : le narcissisme criminel. Approche psychologique*, Paris, L'Harmattan, 2003).

cent troublés, même s'il cherche désespérément à le trouver dans ce que les autres lui en attribuent, qu'il reprend pour lui. Ce n'est pas tant qu'il mente sur qui il est. Il ment sur ce qu'il n'est pas. Il est le roman d'autrui, qui le met en position d'idéal. Le personnage du Docteur Romand se présente comme un substitut de personne, un *ersatz* de l'être auquel il n'est pas advenu, comme une figure qui reste extérieure au petit Jean-Claude, non intégrée à lui, une baudruche flottant au-dessus de sa tête et qu'il s'essouffle à garder gonflée. C'est dire qu'il ne met pas sur pied à lui seul la fiction qui enserre sa vie. Il s'insère tout à la fois dans une fiction que d'autres érigent pour lui, qu'il fait monter aux autres pour lui et que lui-même confectionne pour les autres. Où l'on ne peut pas dire, justement, quelle est la part de chacun. C'est dire aussi qu'il ne continue pas la médecine uniquement par bluff, pour faire bonne figure, par peur d'être démasqué, pour ne pas avouer son échec, etc., mais pour se rapprocher de « lui-même », pour (r)attraper désespérément sa « personne ». Car il n'est que par procuration. L'ensemble de son « histoire » peut être lu sous ce prisme : son parcours vers son « métier » d'adoption, le duo de son « couple », les meurtres des « siens ».

Dans la tragédie finale, il tue en effet ses plus proches. C'est par eux et pour eux qu'il est devenu ce qu'il est, qu'il n'est pas, à travers eux que sa « personne » s'est construite et il ne peut supporter de se déconstruire devant eux. Que le montage se défasse et son monde s'effondre. C'est dire qu'en tuant les siens, il ne tue pas les témoins mais les acteurs de son histoire. Il tue ceux qui font son histoire, littéralement. Ceux qui le font être. Ces homicides sont un suicide ; mais il y a lieu de se demander si ce terme de suicide n'est pas abusif en absence d'altérité. Ses autres meurtres probables, de son beau-père et du propriétaire de leur maison, et sa tentative d'assassinat de celle qui fût la maîtresse, s'inscrivent en vérité dans une même logique. Ils indiquent qu'il s'organisait en sous-œuvre pour garder en vie le docteur Romand, pour continuer, en couvrant les détournements d'argent et les subterfuges qui soutenaient économiquement et socialement le système de sa « personne ». Il faut noter aussi que ces meurtres plausibles touchent des gens attenants et propriétaires d'un patrimoine qu'ils vont transmettre à Romand sans formalités, sans papiers, hors légalité. Il va en hériter anonymement, sans autre forme de procès.

Si on laisse résonner chacun de ces termes, on est sonné par la violence de l'enjeu. Voici une transmission de propriété, une transmission de personne, qui s'opère en l'absence des formes instituant et instituées qui structurent durement la vie sociale. Les meurtres de Romand occupent la place du lien et de la transmission qui fondent la personne et les relations humaines. Aux opérateurs tranchants qui taillent l'identité et la responsabilité de chacun à la mesure de l'Autre et de l'Autrui, Romand subroge des opérations meurtrières censées tenir debout sa distinction et son pouvoir.

Or ces personnes donatrices, il a bien fallu qu'elles le voient comme « quelqu'un », qui ressortait, avait ses entrées, en imposait et dont on devait attendre quelque chose d'important, quelqu'un qui n'occupait pas simplement notre maison ou une place dans notre famille mais qui allait s'occuper de notre patrimoine, de notre avenir, bref qu'ils le perçoivent comme celui que nous reconnaissons comme « le docteur Romand », tout entier en appel d'une personne, en attente d'un héritage, d'une propriété, d'une place et d'une fonction. Vus sous cet angle, tous ses meurtres ont également un même visage. Ils court-circuitent la transmission.

Les différentes dimensions de la personne et les personnes elles-mêmes semblent à la fois disjointes les unes des autres et collées l'une sur l'autre, sans dialectique et sans passages entre elles. Ainsi en va-t-il des dimensions d'enfance, d'adolescence et de personne adulte chez notre homme. Ainsi en va-t-il aussi des relations qui l'enlèvent et le collent à ses parents, sa femme, ses enfants, et puis tous les autres, y compris nous-mêmes. Enfant, il semble avoir été d'emblée un petit adulte et il l'est resté. Divers aspects de sa vie entière s'éclairent à cette idée d'un petit toujours à s'imprégner du masque d'adulte dont il est affublé. Son adolescence nous paraît être le temps critique de son histoire. Ce n'est pas simplement qu'il ait 21 ans lorsqu'il fait glisser son existence dans la virtualité. C'est plutôt la dimension de suspension du conflit qui paraît décisive. Il se dérobe quand il doit s'affronter lui-même. Tout se passe donc comme si Jean-Claude Romand n'avait pu passer par l'épreuve adolescente au monde de la personne, de son identité et de ses responsabilités propres, de la relativité de ses identifications.

Ceci nous touche particulièrement, pensons-nous, comme hommes d'aujourd'hui. La fascination et le trouble que suscite cette histoire conduisent à vouloir trouver ce qu'il en est de Romand et simultanément de nous-mêmes. Certes, le risque est d'y procéder à nouveau à sa place et de poursuivre ainsi son « histoire ». Mais l'enjeu est surtout de cerner cette implication des autres, dont nous sommes, dans cette non-construction de lui-même. Car il n'a pas été le véritable écrivain de son histoire mais plutôt le lecteur de ce que les autres ont inscrit pour lui, le parfait objet des projections de son entourage qui pensait dès lors si bien le connaître. Et nous voilà pris au piège nous aussi. Il est inévitable si on veut approcher cette histoire. Elle nous révèle l'envers de cette disposition de Romand à laisser les autres parler pour lui. Notre part dans la construction de son histoire, dans l'établissement de la condition historique de cet homme, est à la mesure de la suspension de sa personne, suspendue à celle des autres, comme elle l'est à la nôtre. Il met en évidence une tendance humaine extrême, qui nous habite profondément aujourd'hui, et qui crée ce trouble inquiétant : de nous demander en quoi nous pouvons être ou fabriquer, tous et chacun, et entre nous, des Jean-Claude Romand.

Un tel point de vue oblige à se questionner sur le monde qui nous construit, que nous pensons nôtre et que nous croyons partagé, notre « roman ». Il ébranle les fondements de nos personnes et de notre vie. Il fait trembler les identités et les fonctions que nous croyons posséder et partager. Car il met à nu les fictions professionnelles sur lesquelles nous fondons nos vies et surtout nos vies de famille et nos réseaux d'amitiés et de connaissances. Il fait éclater au grand jour les montages financiers et économiques sordides qui soutiennent souvent nos systèmes sociaux et en permettent la reproduction. Il nous met en contact avec la violence meurtrière inscrite en creux ou en faux dans notre culture et nous force donc à penser notre malaise commun. Fondamentalement, son cas nous parle ainsi de notre temps parce qu'il interroge la possibilité même de créer de l'histoire commune entre les gens, sans que les uns ou les autres n'y disparaissent.

« Ce génocide qui nous habite »²⁰

Le génocide au Rwanda est une situation toute différente. Mais un malaise en certains points analogue nous saisit face à lui. L'humanité au fondement de ce que nous sommes en sort vacillante. Il révèle par l'horreur une histoire tronquée, un montage maléfique de représentations fallacieuses et déshumanisantes d'autrui, un aveuglement douteux et en quelque façon complice des partenaires dits extérieurs, nous-mêmes inclus, le poids démesuré d'intérêts religieux, politiques et économiques sous-jacents, une violence explosive toute prête à se répandre même au service d'un projet d'extermination de l'autre. Pour un certain nombre d'entre nous, cette histoire commence au moment de son effondrement. Il n'est pas question d'évoquer ici dans sa complexité le phénomène de ce génocide des Tutsis en avril 1994 et dans les semaines qui ont suivi, ni de décrire et analyser les situations qui l'ont précédé ou celles qui l'ont suivi. Nous avons tous lu ou assisté à des documents qui en traitent, d'ailleurs de multiples façons, où la parole douloureuse des rescapés est centrale²¹. Les témoignages, qui glaçant d'horreur et imposent le silence et l'écoute, disent avec une force sans égale le basculement d'une histoire humaine dans l'inhumanité de l'anéantisse-

20. DE VULPIAN L., *Rwanda. Un génocide oublié ? Un procès pour mémoire*, Bruxelles, Editions Complexe, Coll. Questions à l'histoire, 2004.

21. De nombreux documents servent de base à cette partie ; en particulier les mémoires de Christine Lebon (*De la survie à la vie : l'errance psychique des survivants du génocide rwandais*, Mémoire non publié, Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, Louvain-la-Neuve, 1998) et de Darius Gishoma (*Les crises d'Ihahamuka au Rwanda. Présentation et pistes d'analyse des crises de « traumatisme psychique » d'allure collective autour de la période de commémoration du génocide des Tutsis*, Mémoire de DEA non publié, Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, Louvain-la-Neuve, 2007), et leurs thèses de doctorat en cours.

ment de l'autre. On assiste et participe à l'engloutissement de la famille, du voisinage, des lois humaines et transcendantes, de l'altérité partagée.

Le caractère terriblement humain des récits tient notamment à ce que l'humain émerge ou surnage sur le fond abyssal de sa destruction et de l'engloutissement de l'histoire dans un scénario mortifère implacable. Il nous rappelle qu'il y allait au Rwanda d'une histoire tronquée. Au-delà de la longue histoire guerrière et conquérante d'un royaume séculaire, les origines et l'identité d'un peuple ont été manipulées maintes fois, dans des directions contradictoires, par les Allemands et les Belges, notamment par les religieux, au service de leurs intérêts propres. Nous savons que ce que l'on a appelé le « piège ethnique » résulte en bonne partie de cette manipulation et de la dépossession du destin du peuple rwandais par l'Église et l'administration coloniale. Nous savons aussi que l'histoire de ce peuple après la colonisation, dans une tension soutenue et souvent hors contrôle entre « ethnique » et politique, débouche en 1994 sur une situation explosive. De ce contexte très complexe politiquement et humainement, nous ne voulons relever ici qu'une seule chose : le négatif menaçant que chacun était devenu aux yeux des autres et du même coup de soi-même. Dans la logique qui a précédé et préparé la catastrophe, la fiction historique commune ne tient plus et la relation est non seulement ramenée à un pur rapport de forces mais l'autre se trouve extrait de l'histoire partagée pour se voir situé comme pure altérité négative. Chacun menace l'autre ou se sent menacé par lui de l'intérieur comme de l'extérieur de toutes les frontières communes.

Après « les événements », selon des rythmes divers, toutes les personnes concernées, au Rwanda et à l'étranger, citoyens, presse, justice, écrivains, etc., tentent de reconstruire (de) l'histoire. Les récits recueillis auprès de Rwandais révèlent qu'il s'agit pour eux, dans le même mouvement, en un défi inestimable, de témoigner, de reconstruire et de se reconstruire avec l'autre, de se reconstruire comme personnes, tant la personne, dans la réciprocité qu'elle implique, s'est trouvée abolie. Qu'est-ce donc que les autres sont devenus pour tous ? Les autres appartenaient certes en majorité à l'autre groupe et les relations n'étaient pas sans conflits. Les événements dévastateurs du passé gardaient des blessures ouvertes, à fleur de peau, et les tensions politiques ethnicisées étaient vives. Mais ils étaient aussi des voisins, des collègues, parfois des parents avec qui on vivait des rapports humains. Ce qui frappe, c'est précisément que ce réseau de relations humanisées s'est vu suspendu. Une masse de Rwandais s'est trouvée emportée par un discours et une situation dépersonnalisants, leur enlevant la personne au moment où ils l'abolissent chez les autres. L'autre y est construit comme à éliminer en fonction de sa catégorie ethnique. Il s'y réduit, comme on se réduit soi-même à la sienne propre. Cette unification tue l'altérité et sa possibilité. Ce qui était différence – qui permettait que l'on se crée de la

similitude sur base des différences et que l'on tisse des relations avec ces contrastes – se pétrifie.

Que la destruction s'opère au service d'une planification et d'une entreprise, sous le couperet de fonctions, de tâches, de supérieurs et d'horaires à respecter, dit le plus brutalement le court-circuit de la transmission. Celle-ci n'implique-t-elle pas en effet toujours en son cœur l'épreuve continue de la prise en compte et du dépassement de la violence entre nous pour partager ensemble et d'une génération à l'autre la responsabilité du métier d'hommes ? À sa place : l'asservissement à un montage d'identités et d'obligations trafiquées suspendant et remplaçant les personnes des uns et des autres. Ils semblent vivre alors dans des fictions abstraites, imposées du dehors, abstraites des relations effectives entre eux, des fictions où chacun se voit comme victime potentielle de l'autre, qui cherche à l'éliminer, et où on s'animalise autant qu'on animalise l'autre espèce. La personne, qui n'opère jamais qu'entre les gens, se naturalise en se pétrifiant. Et on tue réellement la génération qui vient chez les autres, en place de tuer culturellement, pour qu'elle advienne, celle qui émane de notre rencontre avec eux.

Le court-circuit atteint d'un même coup le réseau des pairs et le système des générations, plongeant l'ensemble dans l'obscurité de la désalliance et de la désaffiliation. Il brouille les rapports entre les vivants et les morts comme entre les hommes et l'ordre des places et des fonctions où ils puisent leur forme humaine. Innombrables sont les survivants qui se retrouvent amputés d'une part essentielle de leur personne, de ceux avec qui ils la partageaient, de ce en quoi ils la déposaient, de leur histoire. Et l'on doit se demander si les mains qui ont tué étaient encore celles du voisin, du parent, du prêtre, du bourgmestre, du sous-préfet, du docteur... ? Servaient-elles encore, comme tout métier, au soin et à la transmission de l'humain ? Ces fonctions d'hommes ont volé en éclats. Leur transmission s'est trouvée court-circuitée. Après-coup, ce court-circuit nous somme d'interroger ses tenants et aboutissants, et les conditions de toute transmission. Le ratage dramatique que nous venons d'évoquer aura impliqué, pensons-nous, l'agencement entre une cristallisation ethnique tendant au plus haut point le lien avec l'autre et une suspension conséquente de la personne et de l'histoire.

L'après génocide nous éclaire sur cette suspension de la personne, par ses effets et par le travail de reconstruction qu'elle implique entre toutes les parties, y compris des chercheurs. Ceux-ci, lorsqu'ils s'engagent dans une recherche avec des Rwandais, mettent en jeu et élaborent une histoire commune. Étudiant la transmission psychique du sentiment subjectif de survivance entre des parents rwandais ayant survécu au génocide et leurs

enfants²², Christine Lebon se voit conduite avec les parents qu'elle rencontre à repartir de la grossesse d'une « Histoire absente » (92 et sq.) : qu'elle prenne la forme d'une « histoire suspendue » tant les versions du passé sont tronquées et douloureuses, d'une « histoire idéale » projetée aux origines ou d'une « histoire figée » dans une dualité ethnicisée, chacun y est dépossédé d'un rôle qu'il peut en appeler désormais à jouer dans une (re) construction historique qui soit intersubjective et interculturelle. L'auteur montre comment les enfants rwandais qu'elle côtoie ouvrent la question des pères et de l'origine, notamment par la singularité de leurs fratries, et confrontent les parents, au-delà d'une dualité historique forcée, au défi de la transmission : « écrire familialement une Histoire de frères et sœurs *suffisamment bonne* à transmettre à leurs enfants afin que ceux-ci s'y appuient pour être » (111).

Rétablir le lien avec son histoire propre comme avec celle partagée et à partager avec les autres dans le monde culturel en mouvement et changement au Rwanda peut exiger de repasser également par le corps, à ré-habiter et re-concevoir, lorsqu'il s'est fait l'abri de l'inconcevable dans le génocide et de la mise en suspens de l'humain dans l'être²³. Darius Gishoma part, comme psychologue et comme chercheur, des symptômes qui bouleversent les corps dans le silence des survivants comme dans les crises revenant lors des commémorations annuelles du génocide. Ils témoignent de la voie suivie, dans le trauma, d'isoler la personne d'un corps qui ne lui appartient plus. « Le corps peut être atteint, mais la représentation de l'être reste protégée. Munyandamutsa²⁴ notait dans cette logique que le corps prend probablement une avance sur le psychique. Cette avance prise par le corps lui vaut l'honneur d'être le courageux protecteur de l'être. Mais cette avance lui vaut aussi le malheur de se faire le receveur des coups et le lieu d'inscription et de mémoire de ces coups. Ce corps devient plus tard une « voie narrative de l'indicible »²⁵ lorsque le sujet tente de retrouver le fil de sa vie et de ré-habiter son corps. Il arrive aussi que le corps, portant quotidiennement l'impensable en son sein, interpelle le fonctionnement psychique pour revenir de son exil et reprendre possession de lui-même

22. LEBON C., « Les enfants du Rwanda : au-delà de la dualité historique et sociale, une histoire de frères et sœurs à reconstruire », *Cahiers de psychologie clinique*, 27, 2006/2, p. 91-112.

23. GISHOMA D. et BRACKELAIRE J.-L., « Quand le corps abrite l'inconcevable. Comment dire le bouleversement dont témoignent les corps au Rwanda ? », *Cahiers de psychologie clinique*, 30, 2008/1, 161-183.

24. MUNYANDAMUTSA Naason, *Questions du sens et des repères dans le traumatisme psychique, réflexions autour de l'observation clinique d'enfants et d'adolescents survivants du génocide rwandais de 1994*, Genève, Éditions médecine & hygiène, 2001, p. 49.

25. Expression empruntée à KAREGEYA J.-P., « Rwanda. Le corps témoin et ses signes ». In Coquio C. (Ed.), *L'Histoire trouée. Négation et témoignage*, Nantes, L'Atalante, 2004, p. 770.

et de ce qui s'est passé du temps de l'horreur »²⁶. Il se fait témoin, voie et moyen de l'appel profond à une telle ré-appropriation par la personne de son histoire mise en suspens.

oOo

Ces cas n'attestent pas les hypothèses ouvertes mais se veulent des figures typiques et extrêmes, parmi bien d'autres, d'une suspension de personne dont elles doivent nous permettre de penser davantage les mécanismes, les effets, les enjeux. Qu'il s'agisse dans le cas de Romand d'une impossibilité, sans cesse relancée et manipulée entre lui et les autres, d'accéder à la personne et ainsi à la rencontre et au partage de l'altérité, avec soi et avec l'autre, ou dans le cas rwandais d'une manipulation et d'une dépossession de la personne, la précarité de celle-ci et de sa transmission est frappante. Elle éclaire, pensons-nous, la précarité plus générale qui fait aujourd'hui le fond des relations et de la transmission. Et elle nous oblige à œuvrer, sur ce fond, à la création de nos nouvelles formes d'être, contre une telle tendance à la suspension de la personne.

Cette suspension n'est ni individuelle ni collective mais engage la structuration implicite des rapports et l'organisation des relations entre les parties constituantes. C'est la suspension de cette dialectique socialisante de la personne qui conduit à une individualisation et une collectivisation pathologiques. Considérer le cas Romand comme une affaire individuelle ou le génocide rwandais comme la tragédie d'un collectif revient, en s'excluant de l'histoire en jeu, à en reproduire les conditions de production. Il n'est pas rare, comme on sait, que la psychologie et la sociologie se conduisent de cette manière. C'en est même une tendance constante malgré la présence en leur sein de courants critiques qui ne cessent de dénoncer ce danger, se construisant même contre lui, ce qui ne les en préserve pas mais les y confronte de façon avisée.

Comme Jean-Michel Lebot nous le fait judicieusement remarquer à propos de l'affaire Romand, « ce qui semble vertigineux dans cette histoire, pour le sociologue, c'est que, si une certaine sociologie qui insiste sur la seule socialisation et la construction des appartenances comme des identités dans les interactions avec les autres a raison, alors nous sommes tous des Jean-Claude Romand. Or le cas Romand montre que la sociologie classique est finalement insoutenable faute d'avoir posé l'hypothèse de quelque chose comme la personne. Jean-Claude Romand, en un sens, est parfaitement socialisé. Mais il ne résiste pas à cette socialisation et rien en lui ne vient en

26. GISHOMA D. et BRACKELAIRE J.-L., *op. cit.*, p. 161-162.

supporter les attentes²⁷, au sens de les assumer. Il montre en quelque sorte la béance théorique vertigineuse de la sociologie aujourd'hui. L'insuffisance aussi bien du fonctionnalisme que de l'interactionnisme ». La même remarque vaut pour toute psychologie se donnant un individu, son comportement social ou ses interactions sans « quelque chose comme la personne » qui soit au principe de la division et divergence avec soi-même comme avec les autres et fondatrice de leurs relations dès lors potentiellement réciproques, y compris à l'intérieur de soi, par la pluralité et le changement de point de vue sur le monde qu'elle permet. D'une façon analogue, ces remarques peuvent s'appliquer au génocide rwandais qui nous traverse jusque dans nos théorisations psychologiques et sociologiques lorsque, attribuant sans le savoir mais non sans violence à leur « objet » une figure culturellement singularisée de la personne et de l'altérité, à laquelle il n'a qu'à coller, elles refusent de voir que la personne se joue entre elles et leur objet, comme au sein de celui-ci, et participent à sa mise en suspens.

Nous rejoignons ainsi l'hypothèse en jeu dans ce texte. Les deux cas pris ici comme repères pour penser nous donnent des indications sur les façons dont une focalisation culturelle sur l'instance « égoïque » ou « ethnique » peut conduire à une suspension de la dialectique de la personne. Comment, en effet, entre générations et entre parties de la vie sociale la mise en œuvre de l'altérité se voit-elle suspendue ? La parentification et l'idéalisation dans le cas de Romand, l'infantilisation et la diabolisation dans le cas du Rwanda mériteraient de se voir approfondies de façon articulée comme mécanismes illustrant le processus en jeu. Ils impliquent, comme présupposé, une institution de soi et d'autrui cristallisés en des rôles et places définis implicitement en pure négativité contrastive, et comme conséquence, une difficulté redoutable à configurer l'autre comme tel, ainsi que soi-même, dans un échange constitué et constituant, et le risque d'empêcher entre les gens et les générations en présence la mise en œuvre de la personne et sa transmission. Les passions y tiennent alors d'autant plus de place qu'elles couvrent le désespoir de cette mise en suspens voire les traumatismes qui l'ont enclenchée, et qu'elles ouvrent l'espoir de leur résolution.

27. Cf. l'importance des attentes de rôle (*role expectations*) dans la sociologie de Merton.