



HAL
open science

De l'automatisme mental à l'automatisme en politique : la radicalisation

Yorgos Dimitriadis, Laure Westphal

► **To cite this version:**

Yorgos Dimitriadis, Laure Westphal. De l'automatisme mental à l'automatisme en politique : la radicalisation. *Research in Psychoanalysis*, A paraître. hal-02911534

HAL Id: hal-02911534

<https://hal.science/hal-02911534>

Submitted on 3 Aug 2020

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.

De l'automatisme mental à l'automatisme en politique : la radicalisation

Towards the end of his seminar on psychoses, Lacan addresses the issue of automation and depersonalization - even in non-psychotic patients - in relation to the reviviscence of affective states: when for example, while recollecting some humiliation, we relive the said humiliation, or when, recalling some deceived illusion, we feel the need to reorganize our poise and our significant field, in the sense of social references. Starting from Lacan's observations regarding this type of experiences, we have put forward a hypothesis about a mechanism that could contribute to the radicalization and thus lead to the acting out that may result. Several authors have insisted on how important is a humiliating experience and a lack of hope as far as the radicalization process is concerned. Multiple levels (personal, social environment, political context) may be "in tune", in a particular moment, for a subject whose humiliating experiences, together with the loss or even the absence of symbolic bearings - owing to psychotic structure - may add up to a process that will escalate from depersonalization to acting out, and beyond, to eventually committing an action, possibly in the form of terrorist suicide.

key words : act, mental automatism, psychoanalysis, psychosis, radicalisation

Vers la fin de son séminaire sur les psychoses, Lacan se pose la question de l'automatisme et de la dépersonnalisation - même chez des sujets, non psychotiques - en rapport avec la reviviscence de certaines expériences affectives : quand, nous souvenant d'une humiliation, nous revivons l'humiliation, quand, nous souvenant d'une rupture d'illusion, nous sentons la nécessité de réorganiser notre équilibre et notre champ significatif, au sens où on parle de champ social. À partir de ce constat de Lacan sur ce type d'expériences, nous avons avancé une hypothèse sur un mécanisme qui pourrait contribuer à la radicalisation, et au passage à l'acte - qui peut en découler. Plusieurs auteurs ont insisté sur l'importance du vécu d'humiliation, et l'absence d'horizon d'espérance - en ce qui concerne le processus de radicalisation. Des multiples niveaux (personnel, milieu social, contexte politique) peuvent se trouver «en phase», à un moment donné, pour un sujet dont le vécu d'humiliation conjointement à la perte des repères symboliques ou, même, leur absence - du fait d'une structure psychotique - peuvent se cumuler pour aboutir à un processus qui ira crescendo, de la dépersonnalisation aux acting-out et, de là, à l'éventuel passage à l'acte, possiblement du type de suicide terroriste.

mots clés : acte, automatisme mental, psychanalyse, psychose, radicalisation

«Si le discours de toutes les personnes radicalisées semble être tenu par la même personne, c'est à cause de l'abdication d'une grande partie de leur singularité : le sujet cède à l'automate fanatique.»¹ (Benslama, 2016, p.80)

Introduction

Plusieurs théories ont été proposées sur les bases psychologiques du terrorisme². Dans cet article nous proposons une hypothèse quant aux processus psychiques qui peuvent conduire à la radicalisation et l'éventuel passage à l'acte terroriste par le biais de l'automatisme et, plus précisément, à partir de l'automatisme mental et la dépersonnalisation qui peut lui être relative. Un passage du séminaire de Jacques Lacan (1955-1956) sur les psychoses va être notre point de départ à ce propos. Il s'agit d'indiquer une voie d'élaboration - par la théorie psychanalytique - du thème complexe de la radicalisation, qui recense peu de travaux psychanalytiques actuellement³. Il est sûr que «les trajets, qui conduisent vers de tels engagements, n'obéissent pas à un modèle univoque» (Benslama, 2015, quatrième de couverture). Mais, comme le dit Alain Vanier, à propos de la radicalisation : «la singularité de chaque histoire objecte à toute généralisation, mais il doit être possible de dégager des lignes récurrentes, des formes insistantes dans la multiplicité des situations.» (Vanier, 2015, p.191).

Par la suite, nous allons aborder la question de l'humiliation, en exposant l'hypothèse - que propose Charles Strozier et Deborah Mart (2017) - de «l'expérience d'humiliation construite». Après nous allons exposer certaines hypothèses d'autres auteurs : de Fethi Benslama (2015), sur la blessure infligée à l'idéal islamique, par la chute du califat et celle de Farhad Khosrokhavar (2015, 2016) sur la victimisation et la perte de la dignité des musulmans des banlieues, qui partagent, selon l'auteur - dans une problématique différente - avec des jeunes de la moyenne classe, «une absence d'horizon d'espérance».

Le but sera d'interroger ces hypothèses, à la lumière des idées de Lacan du passage mentionné, en essayant de tirer, de cette lecture, certains éclaircissements, quant à certains facteurs récurrents - parmi d'autres - qui pourraient entrer en ligne de compte - au plan de la subjectivité - dans le processus de radicalisation et le passage à l'acte violent qui peut en découler. Cela, bien entendu, en articulation avec des facteurs, qui relèvent de la structure de chaque sujet, articulation que Patricia Cotti (2015a, 2015b, 2015c) - comme nous allons le voir - indique à propos de Anders Behring Breivik - auteur de l'attentat terroriste de l'île d'Utoya, en 2011.

Enfin, nous allons essayer, aussi, d'articuler cette argumentation avec le processus qui peut amener du symptôme, à l'acting-out et, de celui-ci, au passage à l'acte.

Un automatisme par reviviscence d'une humiliation ou par la souvenance d'une rupture d'illusion

Vers la fin de ce séminaire, Lacan se pose la question de l'automatisme - même chez des sujets, non psychotiques - en rapport avec certaines expériences affectives. Quand est-ce que le sujet dépersonnalise son discours, se demande-t-il ? Et il propose la réponse suivante,

que nous citons dans toute sa longueur :

«Où, dans le signifiant, est la personne? Comment un discours tient-il debout? Jusqu'à quel point un discours qui a l'air personnel peut-il, rien que sur le plan du signifiant, porter assez de traces d'impersonnalisation pour que le sujet ne le reconnaisse pas pour sien? Je ne vous dis pas que c'est là le ressort du mécanisme de la psychose, je dis que le mécanisme de la psychose s'y manifeste. Avant de cerner ce mécanisme, il faut que nous nous exercions à reconnaître, aux différents étages du phénomène, en quels points le capiton est sauté. Un catalogue complet de ces points nous permettrait de trouver des corrélations surprenantes, et de nous apercevoir que ça n'est pas de n'importe quelle façon que le sujet dépersonnalise son discours. Il y a à cet égard une expérience à la portée de notre main, Clérambault s'en est aperçu. Il fait quelque part allusion à ce qui se passe quand nous sommes tout d'un coup pris par l'évocation affective d'un événement de notre passé difficile à supporter. Quand il ne s'agit pas de commémoration, mais bien de résurgence de l'affect, quand, nous souvenant d'une humiliation, nous revivons l'humiliation, quand, nous souvenant d'une rupture d'illusion, nous sentons la nécessité de réorganiser notre équilibre et notre champ significatif, au sens où on parle de champ social, - eh bien, c'est là le moment le plus favorable, note Clérambault, pour l'émergence, qu'il appelle, lui, purement automatique, de bribes de phrases quelques fois prises à l'expérience la plus récente, et qui n'ont aucune espèce de rapport significatif avec ce dont il s'agit. Ces phénomènes d'automatisme sont à la vérité admirablement observés - mais il y en a bien d'autres -, et il suffit d'avoir le schéma adéquat pour situer dans le phénomène d'une façon, non plus purement descriptive, mais véritablement explicative.» (Lacan, 1955-1956, p. 301)

Ainsi, il fait références à deux situations types, les humiliations et les ruptures d'illusions ; mais il y en a d'autres - dit-il - qui peuvent conduire un sujet, même non psychotique, à avoir des automatismes verbaux. À condition que le passage que nous avons repéré soit celui auquel Lacan se réfère, Clérambault (1992) ne fait pas référence à ces deux types de situations. Il s'agit, en fait, d'une lecture interprétative - de Lacan - du passage, dans lequel Clérambault s'efforce d'expliquer la combinaison de causes organiques et affectives, dans ce qu'il nomme «Reviviscences partielles» :

«Le problème peut être formulé ainsi : quels sont les causes et mécanismes du tropisme entre, d'une part, un influx artificiel, et, d'autre part, les agrégats idéo-affectifs préexistants? Un tel tropisme existe normalement entre les agrégats idéo-affectifs anciens et le sur-influx physiologique de l'émotion : une émotion forte réveille des souvenirs non analogues, mais qui ont été d'intensité équivalente (cris du cœur dans la joie et le deuil, rapprochements saugrenus dans la colère, etc.). Que des processus pathologiques soient superposables à des processus physiologiques, rien d'étonnant. Les évocations verbales arbitraires ont, elles-mêmes, nous l'avons montré, leur analogue à l'état physiologique : au cours d'une rêverie, un souvenir soudain vous irrite, et, surtout si vous luttez contre, vous articulerez à mi-voix les mots d'une enseigne ou affiche placée devant vous, ou encore, vue l'instant d'avant et non remarquée (mots jaculatoires émotifs).» (Clérambault, 1992, p.125)

Nous voyons que Clérambault ne parle pas de ces deux types de situations, mais essaie de trouver une intersection entre un mécanisme physiologique de l'affect et les «agrégats idéo-affectif» de l'expérience antérieure de l'individu, pour soutenir son dogme organiciste sur l'automatisme mental.

Pourquoi Lacan parle-t-il, lui, du champ social en rapport avec l'évocation affective des événements? Si nous prenons en compte ce qu'il a dit, plus tard, dans son enseignement, que «l'inconscient, c'est la politique» (1966-1967, séance 20 mai 1967), l'évocation du champ social, dans ce paragraphe, en rapport avec l'humiliation et la rupture d'illusion, devient, peut-

être, moins énigmatique, et nous allons essayer de l'éclairer encore plus par un exemple : celui de la radicalisation et du passage à l'acte terroriste⁴.

La reviviscence d'une humiliation et la radicalisation

Strozier et Mart (2017), à travers ces exemples historiques variés de grande violence, du nazisme jusqu'aux attentats récemment commis au nom d'un islamisme radical, proposent une hypothèse qu'ils appellent « l'humiliation construite ». Selon ces auteurs, les situations de crise tendent à simplifier et à radicaliser les impératifs du «Soi groupal», terme qu'ils reprennent de Heinz Kohut. Dans ce contexte, une aspiration profonde - à des réponses apocalyptiques ou totalitaristes - se fait jour, et on voit émerger un chef charismatique, souvent paranoïaque. La certitude de sa propre mission – il s'agit presque toujours d'un homme – unifie la souffrance, la colère, la confusion et le désespoir du groupe. Il propose une explication - en révisant l'histoire - qu'il fait tendre vers un futur mythique et cosmique. Cette nouvelle histoire du passé est centrée sur un récit d'humiliation qui, s'il est construit sur un noyau réel, la réécrit et la redéploie, suivant une logique tellement dramatique, que le désir de la dépasser devient l'expérience fondatrice du groupe. Rien d'autre ne compte vraiment. L'humiliation explicitée par cette nouvelle histoire, désormais construite de manière à être aisément utilisable et facilement compréhensible, doit être vengée. Selon les auteurs, c'est de ce genre d'événements que sont nées certaines des violences les plus douloureuses de l'histoire humaine.

Fethi Benslama (2015), de son côté, constate que le monde musulman connaît aujourd'hui une guerre civile généralisée, dont l'objet est son sujet : le musulman, en tant que tel. Il propose de l'appeler «guerre de subjectivités», pour désigner des mondes antinomiques d'être sujet au nom du même Nom : les habitants d'un même pays, d'une même ville, les membres d'une même famille peuvent témoigner de divergences systémiques, quant à leur rapport à la mémoire et à la perception du présent, au savoir et à la vérité, au droit et à la souveraineté, à la jouissance et aux interdits, de sorte qu'ils sont exposés à des dissensions, voire des inimitiés - aux limites de la coexistence. Il situe l'accélération de cette divergence subjective, autour des années 1929-1930, lorsque la rencontre du monde musulman avec les Lumières, au début du XIX siècle, a abouti à une césure irrémédiable par l'abolition du califat, la fin de l'Empire ottoman et l'instauration de l'état laïque turc par Kemal Atatürk - déclenchant, par là-même, le déclin de son infrastructure juridique : *la charia*. Le trauma turc ne cessera de propager une onde mélancolique et vengeresse, dont on trouve l'écho dans les idéologies islamistes. La restauration du califat serait, en effet, l'un des buts princeps de leur combat. Plusieurs théories islamistes, comme celle de frères musulmans en 1928, sont, selon l'auteur, le recueil des effets traumatiques de l'abolition du califat, et de son inscription - comme blessure infligée à l'idéal islamique. Dans l'offre de recruteurs pour le djihadisme, la fusion des souffrances individuelles des candidats - avec celle de l'idéal blessé - est le ressort le plus puissant vers le sacrifice et la gloire.

Selon Farhad Khosrokhavar (2015, 2016), l'univers des jeunes «désaffiliés» - qui embrassent l'islam radical - est marqué par une haine de la société, due au sentiment qu'ils ont d'être victimes d'une profonde injustice sociale. Le mal, dont ils souffrent le plus, est la victimisation, et la certitude que la seule voie d'accès - aux aménités des classes moyennes - est dans la délinquance. Mais, chez une infime minorité, la déviance seule ne suffit pas ; ils ont besoin d'une forme d'affirmation de soi, qui combine plusieurs traits : le recouvrement de la dignité perdue et la volonté d'affirmer leur supériorité sur les autres, en mettant fin au mépris de soi. Avant la guerre civile en Syrie, parmi les djihadistes, il n'y avait qu'exceptionnellement des jeunes de classe moyenne. On compte, au moment de la rédaction de cet article (2016), 2000 à 4000 jeunes européens partis en Syrie, pour se mettre au service,

soit de l'état islamique, soit d'autres groupes djihadistes. À la différence des djihadistes des banlieues, ces jeunes de classe moyenne n'ont pas de haine pour la société. Leur problème est celui de l'autorité et des normes. L'autorité a été diluée par la famille recomposée, et les droits de l'enfant ont créé un pré-adulte. L'islamisme radical leur apporte le sentiment de se conformer à des normes intangibles, mais aussi, d'être l'agent de l'imposition de ces normes au monde. Le djihadisme serait la conséquence de l'éclipse du politique - comme projet collectif, porteur d'espérance. Entre un jeune des classes moyennes qui craint le déclassement social, et un jeune des banlieues qui ne croit pas en sa promotion dans l'avenir, le trait commun est l'absence d'horizon d'espérance.

Nous voyons qu'en essayant de synthétiser les propositions de ces auteurs, nous nous rendons compte qu'une condition plus générale, ou même historique, comme l'abolition du califat, peut s'articuler avec une condition d'un milieu plus spécifique, comme la situation de jeunes de banlieue ou de leurs congénères de la classe moyenne - selon les problématiques exposées, brièvement, plus haut.

Ces deux facteurs s'articulent à un troisième : la subjectivité.

Ainsi, Thierry Lamote et Fethi Benslama (2017) abordent⁵ la radicalisation comme une synthèse opérée par le sujet, entre deux registres anthropologiques, à la croisée desquelles il évolue - à savoir les dimensions civilisationnelles et culturelles : c'est là, dans la zone de frottement entre ces deux grandes plaques telluriques, souvent contradictoires - que sont la civilisation (mondiale) et la culture (locale) - que se produit l'adoption de discours radicaux, adoption qui aurait, pour le sujet, valeur de solution, de compromis, c'est-à-dire de symptôme. Lequel, selon ces auteurs, serait l'indice d'un «choix actif» (quoiqu'inconscient, en partie du moins) du sujet, qui va le construire, en le parant d'éléments anodins, empruntés à son environnement (expériences ordinaires, bribes de culture, religion etc.).

Nous allons essayer d'illustrer cela par l'exemple - donné par Patricia Cotti (2015a, 2015b, 2015c) - de Breivik, terroriste non djihadiste, dont le mouvement, vers le passage à l'acte terroriste, s'est fait par l'articulation de son sentiment d'humiliation, venant de son milieu social (affligé par l'immigration des musulmans) et d'un niveau plus général (le marxisme, le féminisme), en frottement avec certaines de ses expériences personnelles humiliantes - et cela, sur le terrain - très probable - d'une structure paranoïaque. Ces trois niveaux - de l'expérience d'humiliation - peuvent entrer en résonance, pour induire un décapitonnage et produire ce que Lacan appelait - dans le passage cité plus haut - une dépersonnalisation du discours, où le mécanisme de la psychose se manifeste, et cela, sans que cela se passe, forcément, sur le terrain d'une structure de psychose ; laquelle, a rendu, ici, les effets du processus beaucoup plus pernicieux.

Du vécu d'humiliation au passage à l'acte

Cotti (2015a, 2015b, 2015c) se penche, en fait, sur le cas du norvégien Anders Behring Breivik, qui est l'auteur du carnage de l'île d'Utoya, en juillet 2011. Il était aussi l'auteur d'un compendium de plus de 1500 pages, dans lequel il a exposé l'idéologie, dont il se réclamait, et ses idées politiques, pour sauver et restaurer la grandeur de l'histoire de l'Occident. Dans ce compendium, il présentait l'histoire d'un Occident chrétien «fort», qui a su repousser jadis les tentatives d'expansion musulmanes. Cependant, l'Europe -«affaiblie aujourd'hui par le marxisme et le féminisme» - se trouve privée de la personnalité autoritaire, sur laquelle reposent le système patriarcal et la famille traditionnelle. De plus, les marxistes et les féministes radicales favorisent l'immigration, imposant aux hommes européens, déjà affaiblis, de se soumettre à des musulmans, fiers de leur identité culturelle, et beaucoup plus virils que ne le sont les hommes norvégiens aujourd'hui. Il explique que sa famille a été ruinée par le comportement sexuel de sa mère et de sa sœur, et pense que les filles norvégiennes ne sont

qu'une commodité pour les garçons musulmans. C'est cette «facilité de pénétration des Norvégiennes», qui est la cause ultime de l'humiliation des hommes norvégiens.

D'autres éléments biographiques permettent de saisir qu'un changement s'est produit dans le fonctionnement psychique de Breivik, lequel explique, selon Cotti (2015a, 2015b, 2015c), l'origine de son sentiment de persécution. C'était la rupture avec son meilleur ami Ben, d'origine pakistanaise, occasionnée par une bagarre alors qu'Anders avait 16 ans : c'est sur ordre de Ben, qu'Anders aurait été agressé par un garçon pakistanais plus fort que lui, dans le but de le «soumettre». Breivik va se sentir rejeté par son ex-meilleur ami, qu'il va associer, lui et ses acolytes, à des principes islamistes. Il va alors se faire baptiser à l'âge de 15 ans, et rompre avec le groupe hip-hop auquel il appartenait. Cet incident, associé à d'autres expériences, à savoir, une arrestation par la police à cause de ses activités de tagueur, le rejet de son père diplomate, séparé de la mère et vivant en France, et ses déboires professionnels, malgré sa réussite initiale, ont entraîné Breivik à une claustration volontaire. Cela se passe dans l'appartement de sa mère, où il était retourné vivre à l'âge de 27 ans, et ceci, dans un état hypocondriaque, et se sentant persécuté.

Selon Cotti (1915a, 1915b, 2015c), l'analyse du cas Breivik, donne un exemple de la lutte paranoïaque contre sa part féminine, dont il projette dans le monde la catastrophe interne, la béance, née de son dépit amoureux pour Ben, qu'il a vécu comme une humiliation. Le cas de Breivik partage quelques traits avec les descriptions de Ernst Kretschmer (1963) du délire de relations sensitif, mais avec une tendance nettement plus marquée pour le passage à l'acte. Dans ce type de délire, selon Kretschmer (1963), il y a contribution de quatre facteurs : une prédisposition endogène, un caractère sensitif, une expérience vécue spécifique avec sentiment d'humiliation - en rapport avec un conflit de la sphère éthico-sexuelle -, et un milieu, professionnel ou personnel, qui accentue l'antinomie propre à la personnalité des sensitifs (qui sont à la fois asthéniques et ambitieux), car il les incite à l'accomplissement d'un idéal, mais sans leur fournir les moyens pour y arriver⁶. Nous avons jugé utile de faire cette référence au délire sensitif, du fait de cette association - de cette mise en phase - entre divers facteurs, individuels et du milieu social, autour d'un vécu d'humiliation ; lequel est fréquent, en général, dans la paranoïa (voir McWilliams, 2010).

Mais, cette mise en phase, nous l'avons vue, aussi, plus haut, comme un des éventuels ressorts du processus de la radicalisation. C'est-à-dire, l'hypothèse que nous faisons est que, sous certaines conditions spécifiques, les sujets qui vont se radicaliser - du fait de l'évocation affective des événements de leur passé, difficiles à supporter, de l'ordre de l'humiliation ou de rupture d'illusion - subissent une dépersonnalisation de leur discours et sentent la nécessité de réorganiser leur équilibre et leur champ significatif, jusqu'au point de l'émergence chez eux de crédos, pris à l'expérience la plus récente ; de l'ordre de slogans religieux, nationalistes ou autres. Lesquels n'ont pas, forcément, de rapport significatif avec leur histoire personnelle, mais présentent une concordance avec leur vécu personnel, sur un point spécifique : celui du récit d'une humiliation. Ces discours - qu'ils vont acquérir dans leur environnement - sont, éventuellement, portés par un «leader», plus ou moins charismatique, ou un texte⁷, et servent leur réorganisation autour d'un idéal, lié à un raisonnement manichéiste : du Bien suprême et du Mal absolu. Ces effets peuvent les entraîner jusqu'au passage à l'acte terroriste, dont nous allons parler par la suite.

Venons-en, maintenant, au rapport qu'on peut supposer entre, d'une part, le symptôme et, d'autre part, l'acting-out et le passage à l'acte, dans le processus de la radicalisation. Mais, précisons que, tant que notre réflexion s'appuie sur quelques situations concrètes et des témoignages de sujets radicalisés, sans avoir le support de psychothérapies au long cours, voire de cures analytiques avec des sujets qui ont eu ce type de parcours, nos tentatives d'expliquer le processus - relatif à la radicalisation - ne peuvent que rester au niveau hypothétique. Alors - à ce titre - nous pourrions supposer que les agissements, en rapport

avec l'adhésion progressive au radicalisme religieux et au radicalisme politique, pourraient être considérés- en tous cas, pour certains sujets - comme des acting-out progressifs qui aboutissent, parfois, à des passages à l'acte terroriste. L'argument de Czermak - dans son séminaire sur *l'acting out et le passage à l'acte* - peut nous éclairer sur ces mécanismes. À la séance du 12 décembre 1984, il a dit à ce propos :

«J'avais amené, dans mon travail sur le déclenchement des psychoses, un exemple d'acting-out, qui montre bien comment on a affaire à une absence de dialectique, à une véritable impossibilité dialectique, à une carence radicale de dialogue qui fait que, dès lors que notre sujet reçoit une question inélaborable, il y répond dans le Réel [...]. Tout cela pour insister sur le fait que dans le Réel, ça peut répondre de diverses façons : il y a la réponse de l'hallucination, il y a la réponse de la conduite d'une action, il y a la réponse psychosomatique. Et on peut même voir ces différents modes de réponses dans le Réel s'associer, s'intriquer [...]. Autant l'acting-out concerne ce qui est mis inconsciemment en acte et reste pris dans une trame parolière et symbolique, autant l'acting-out, même comme équivalent psychotique, participe du symptôme névrotique, autant le passage à l'acte - sans spécificité - participe d'une articulation non symptomatique, si ce n'est au niveau où, pour chacun, il y a du Réel d'où ça peut répondre sans que, pour autant, l'on soit psychotique. Mais quand on est psychotique, les choses sont un peu plus sensibles.» (Czermak, 2016, p.7)

Nous voyons, dans ce passage, l'équivalence que fait Czermak, entre l'hallucination - et donc l'automatisme mental (dont nous avons parlé à l'instant en rapport avec les avancées de Lacan sur les vécus d'humiliation et de rupture d'illusions) - et des phénomènes d'action, tels que l'acting-out et, surtout, le passage à l'acte. À partir de ces équivalences, qui relèvent du mécanisme de la psychose - mais chez des personnes, aussi, non psychotiques - nous proposons quelques hypothèses supplémentaires sur le processus de radicalisation qui peut conduire à des passages à l'acte-suicide terroriste.

Nous faisons, alors, le syllogisme suivant : dans le contexte de la crise des identifications symboliques de nos jours et le vécu anémique du monde (Lamote & Benslama, 2017) - en rapport avec la crise de la fonction paternelle et, en même temps, de l'incitation à une jouissance immodérée - la fonction du symptôme névrotique - comme compromis, entre une revendication pulsionnelle mais, en même temps, une limitation de la jouissance - est mise à l'épreuve.

Ceci est encore plus patent chez les plus jeunes - qui sont en quête d'identité. À défaut des symptômes «classiques» - dialectisables par la problématique de la castration symbolique - nous voyons surgir des transferts sauvages, vis-à-vis des instances paternelles idéalisées à l'excès et/ou, diabolisées, du fait de l'autorité symbolique qu'elles portent de la part de la société. Ces transferts, à défaut d'aménager des symptômes névrotiques, possibles encore dans certains cas⁸, peuvent se «scander» par des acting-out successifs : par exemple, dans le cas de la radicalisation, la mobilisation du sujet - qui va prendre cette voie - propulsé, par l'émotion de l'humiliation, dans divers processus initiatiques, y compris les fameux voyages en Syrie, dans le cas du djihadisme.

La structure des acting-out partage avec celle de la dépersonnalisation - qui peut les précéder - la contradiction qui est propre au désir, qui est en rapport avec la castration, laquelle a affaire, à la fois, à une interdiction et à une autorisation, à condition d'assumer la charge signifiante de celle-ci. Selon Jean-Marie Forget (2013), dans le cas de la dépersonnalisation, l'insistance du désir vient induire une désorganisation de la personne, laquelle est ressentie avec une conscience douloureuse qui est la trace de la prise en compte d'un compromis, dont la portée signifiante lui échappe. Elle y laisse, pourtant, pressentir le désir du sujet, dans l'incertitude et la vacillation de la trame imaginaire de sa personne (Forget, 1996). Tandis que, dans l'acting-out, la dimension de la contradiction est présente et

montrée, mais le sujet ne veut rien savoir. L'acting-out s'adresse à quelqu'un avec une portée symbolique et, de ce fait, il est une ébauche de symptôme. Mais, dans le cas d'une prise de direction de la radicalisation, il s'agirait, à ce moment-là, d'une monstration du phallus (par exemple, la Kalachnikov en main exhibée, qui y fait signe) enfin ainsi récupéré, faute d'en avoir acquis l'usage symbolique⁹.

Pour Vanier (2015), ces appels au père idéal ont une certaine logique de récupération de la jouissance, dans le meurtre de l'Autre. De même, pour Melman (2016), ce père n'est plus castrateur, mais donateur de toutes les jouissances, narcissiques y compris. Le passage à l'acte suicide terroriste consisterait en un sacrifice pour animer «ce père absolu», qui sera, en retour, pourvoyeur de jouissance¹⁰. Jouissance narcissique certes, par l'identification à une image au fils idéal, mais aussi, bien spéciale, car - en suivant le raisonnement d'Hélène Lheuillet (2009) - elle entraîne la fusion avec l'Autre primordial maternel. Selon Benslama, le djihadiste «ne désire la mort que parce qu'il est convaincu d'en triompher avec la perspective d'être un survivant éternel, jouissant d'une vie supérieure, celle du paradis» (Benslama, 2015, p.28).

Néanmoins, nous pourrions nous poser la question - encore avec Lheuillet (2009) - d'un mouvement plus général de notre époque, qui favorise l'émergence des mouvements nihilistes, lesquels iraient même au-delà de l'idée d'un calcul de jouissance, vers une jouissance absolue, bien sur, mortifère¹¹. Lheuillet a fini la présentation de son livre «Aux sources du terrorismes», à Athènes en 2015, par la phrase suivante : «Rien n'interdit de penser qu'une idéologie différente de l'islam, religieuse ou non, peut à l'avenir jouer ce rôle de pousser au terrorisme. Car, ce qui est en question dans la terreur est plus largement la fonction symbolique de la politique dans l'ordre humain.» (Lheuillet, 2015). Pour prolonger cette réflexion, vers une perspective, hélas, plus sombre, nous pourrions nous demander si cette crise du symbolique pourrait aller jusqu'à une violence émancipée complètement d'une idéologie quelconque, à une violence, justement, «anidéique».

Conclusion

Dans la veine d'une tentative de réflexion sur des faits sociaux et politiques - par des outils psychanalytiques - nous avons proposé une hypothèse, par rapport au processus qui conduit à la radicalisation (djihadiste, nationaliste, ou autre) et le passage à l'acte violent qui peut en découler ; ceci, en commentant un passage de Lacan, où il parle - inspiré par Clérambault - de l'automatisme mental - disons «normal» et, en tout cas, pas forcément chez des psychotiques» - qui peut nous arriver par la reviviscence d'une humiliation ou la rupture d'une illusion, lesquelles peuvent nous faire sentir la nécessité de réorganiser notre champ significatif - au sens du champ social. Nous pensons que c'est bien de parler à la première personne du pluriel - comme Lacan le fait d'ailleurs, ici - à propos de ce type de phénomènes, car personne et aucun milieu n'est exempt d'un tel processus. Plusieurs auteurs ont insisté sur l'importance du vécu d'humiliation, et l'absence d'horizon d'espérance - en ce qui concerne le processus de radicalisation. Des multiples niveaux (personnel, milieu social, contexte politique) peuvent se trouver «en phase», à un moment donné, pour un sujet dont le vécu d'humiliation conjointement à la perte des repères symboliques ou, même, leur absence - du fait d'une structure psychotique - peuvent se cumuler pour aboutir à un processus qui ira crescendo, de la dépersonnalisation aux acting-out et, de là, à l'éventuel passage à l'acte, possiblement du type de suicide terroriste. Donc, notre hypothèse est que même si le processus de radicalisation peut s'articuler à un symptôme névrotique, le mécanisme de la psychose peut s'y manifester - même chez des sujets non psychotiques. Tel est le processus auquel notre recherche est consacré.

Bibliographie

- Askofaré, S. & Sauret, M.-J. (2002). Clinique de la violence : recherche psychanalytique. *Cliniques méditerranéennes*, n°66, p. 241-260, DOI: 10.3917/cm.066.0241
- Baier, M. (2006). On the Psychology of Violent Christian Fundamentalism: Fighting to Matter Ultimately. *Psychoanalytic review*, vol. 93, n°2, p.301-327
- Benslama, B. (2015). L'idéal blessé et le surmusulman. Dans Benslama, F. (Ed.) *L'idéal de la cruauté* (p.11-28). Fécamp: Nouvelles Editions Lignes, 2015
- Benslama, F. (2016). The subjective impact of the jihadist offer, *Interdisciplinary. Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, Bd.3, p.75-85, DOI 10.14220/jrat.2016.2.2.75
- Cotti, P. (2015a). Deconstructing persecution and betrayal in the discourse of Anders Behring Breivik: A preliminary essay, *International journal of Psychoanalysis*. March 2015, DOI: 10.1111/1745-8315.12309
- Cotti, P. (2015b). On the Path of Election and Martyrdom: Some Psychic Mechanisms Involved in the Anders Behring Breivik's Determination as a Terrorist, *Psychoanalytic Review*, doi: 10.1521/prev.2015.102.4.551
- Cotti, P. (2015). De l'errance terroriste de Breivik, Entre idéologie antiféministe et psychopathologie. Dans Benslama, F. (Ed.) *L'idéal de la cruauté* (p.81-94). Fécamp: Nouvelles Editions Lignes, 2015
- Czermak, M. (2016). Acting-out et passage à l'acte, séminaire 1984-1985, inédit. *Le journal de bord*, n°5, p.4-9
- Dimitriadis, Y. (2016). Sur la crise en Grèce d'un point de vue psychanalytique. *Revue lacanienne*, n°17, p.118-125
- De Clérambault, G.G. (1992). *L'automatisme mental*. Le Plessis-Robinson: Les empêcheurs de penser à rond, 1992
- Forget, J.-M. (2013). *L'adolescent face à ses actes et aux autres*. Paris: 2013
- Forget, J.-M. (2016). La dépersonnalisation à l'adolescence. *Journal Français de Psychiatrie*, n°4, La dépersonnalisation, p.20-23
- Khosrokhavar, F. (2015). Le héros négatif. Dans Benslama, F. (Ed.) *L'idéal de la cruauté* (p.29-46). Fécamp: Nouvelles Editions Lignes, 2015
- Khosrokhavar, F. (2016). The new European Jihadism and its avatars, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, Bd.3, p.1-29, DOI 10.14220/jrat.2016.2.2.1
- Kretschmer, E. (1963). *Paranoïa et sensibilité*; Paris: PUF,1963
- Lacan, J. (1955-1956). Le séminaire, livre III, *Les psychoses*, texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 1981
- Lacan, J. (1962-1963). Le Séminaire, livre X, *L'angoisse*, texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 2004
- Lacan, J. (1966-1967). *La logique du fantasme*, séminaire inédit.
- Lamote, T. & Benslama, F. (2017). *La « niche écologique islamo-occidentale », matrice de la radicalisation islamiste*. *Research in psychoanalysis*, n°23, p. 15a-26a
- Lheuillet, H. (2009). *Aux sources du terrorisme, De la petite guerre aux attentats suicide*. Paris: Fayard, 2009
- Lheuillet, H. (2015). Le terrorisme : Enjeux éthiques, politiques, psychiques, conférence à Athènes du 24 mai 2015. Dans site des séminaires psychanalytiques : www.psy-s.gr.
- Melman, C. (2016). Questions sur la radicalisation - poussée, analyses et commentaires : Journée EPhEP, en ligne sur le site de l'EPhEP
- McWilliams, N. (2010). Paranoia and Political Leadership. *Psychoanalytic Review*, n° 97, p. 239-261.

Schneider, S. (2002). Fundementalism and Paranoia in Groups and Society. Group, vol.26, n°1, p.17-27.

Strozier, C. & Mart, D. (2017). La politique de l'humiliation construite, Perspectives psychanalytiques sur la guerre, le terrorisme et le génocide, Research in psychoanalysis, n°23, p.27a - 36a

Vanier, A. (2015). La radicalisation, un symptôme contemporain. Dans Benslama, F. (Ed.) L'idéal de la cruauté (p.191-200). Fécamp: Nouvelles Editions Lignes, 2015

Victoroff, J. (2005). The Mind of the Terrorist : A review and critique of psychological approaches. The Journal of Conflict Resolution, vol. 49, n°1, p. 3-42,

DOI: 10.1177/0022002704272040

¹T.d.A.

² Pour une revue de la littérature on peut se référer, par exemple, à l'article de Jeff Victoroff (2005).

³ Thierry Lamote et Fethi Benslama (2017), dans un article récent regrettent la pénurie de travaux à ce niveau : «Durant la dernière décennie, une profusion de travaux a été produite sur la radicalisation, aussi bien des études scientifiques que des préconisations d'experts, destinées aux politiques d'accompagnement et de prévention. L'état de l'art montre cependant que ces études, tant théoriques que pratiques, ne disent rien des mécanismes psychologiques qui fondent les convictions du sujet radicalisé, ni des processus qui conduisent au renoncement à ses convictions, ou qui aboutissent à leur résistance.»

⁴ Si ce type d'expériences nous amène - individuellement - à sentir la nécessité de réorganiser notre champ significatif et à avoir des automatismes verbaux, comme il a pu le dire Lacan, les peuples humiliés, ou en rupture d'illusion, peuvent - éventuellement, aussi - adopter des slogans, pris à l'expérience la plus triviale, et passer à l'acte - collectivement - de manière automatique. L'un de nous avait évoqué (nom de l'auteur, 2016) en rapport avec la crise en Grèce, ce qui semble avoir été, dans ce contexte précis d'humiliation et de rupture d'illusion du peuple grec, un passage à l'acte collectif. Nous pourrions ajouter, ici, qu'un passage à l'acte collectif «aspire» à un autre champ significatif en rupture avec celui qui l'a produit, acte qui produira un peuple transformé et aura des conséquences pour son avenir. Mais, ici, nous n'allons pas nous étendre sur les passages à l'acte collectifs, pour rester au niveau individuel du radicalisme dans ses croisements avec la vie collective.

⁵ Ils (Lamote & Benslama, 2017) l'expriment de manière argumentée, en disant que les processus psychologiques - qui nous intéressent - sont, à différentes échelles, des réalités humaines : les niveaux *macro* (civilisation contemporaine), *meso* (cultures locales, avec effets de «niche écologique») et *micro* (l'individu, le sujet).

⁶ La coïncidence de ces facteurs n'entraîne pas tous les sensitifs au délire car, selon Kretschmer (1963), il existe des névroses sensitives (distinctes des psychoses du même nom) qui sont proches de la variante obsessionnelle.

⁷ Le Coran, s'y prête, si on lui fait une interprétation étroite, quoiqu'il y ait d'autre type d'interprétations, bien différentes, par exemple celles qui ont été faites par les Soufis. Mais la Bible a été, aussi, exploitée dans un sens fondamentaliste, par exemple par certains mouvements du protestantisme radical américain (voir Schneider, 2002 et Beier, 2006).

⁸ Thierry Lamote et Fethi Benslama (2017), en apportent le témoignage par deux vignettes cliniques de ce genre.

⁹ Nous suivons ici aussi le raisonnement de Sidi Askofaré et de Marie-Jean Sauret (2002), quand ils disent qu'il y a de la violence qui participe à la mise en question du lien, à son réaménagement ou à l'institution d'un nouveau lien social : c'est la violence dans son statut d'acting-out. Tandis que la violence dans son statut de passage à l'acte défait le lien social et est sans adresse et n'appelle ni déchiffrement, ni interprétation. Les auteurs rappellent,

également, qu'il n'y a pas d'institution du lien social sans violence : c'est la violence dans son statut d'acte.

¹⁰Mathias Beier, dans un article sur le fondamentalisme chrétien, dit que «quand Dieu est identifié avec le moi du narcissisme primaire, aucun des hauts standards moraux de l'identification avec le surmoi ni celui de l'identification par empathie du narcissisme secondaire ne sont plus effectifs, car la seule moralité qui reste valide est celle qui justifie l'homicide, sur un niveau individuel ou global, afin de réaliser ou préserver l'illusion du narcissisme primaire du moi ou du groupe.». (Beier, 2006, p.324). T.d.A.

¹¹Il est, dans ce sens, un recours ultime à l'Autre et porte marque sur le corps, «car c'est toujours de notre chair que nous devons payer ses dettes». (Lacan, 1961-1962, p.255).