Université Paris Diderot
UFR d'Etudes psychanalytiques
École doctorale « Recherches en Psychanalyse »

Corps, langue, image.
De l'esthétique au psychopathologique
Aux limites du traduisible

Document de synthèse de l'activité scientifique d'
Houriya Abdelouahed
en vue de l'obtention de l'Habilitation à Diriger des Recherches
sous la Direction du Professeur Alain Vanier.

Jury :
Pr. Alain Vanier
Pr. Laurie Lauffer
Pr. Fethi Benslama
Pr. Roland Gori
Pr. Patrick De Neuter
Pr. Basarab Nicolescu
Pr. Pierre Lory
Adonis

Année : 2012-2013

Houriya Abdelouahed

Corps, langue, image.
De l'esthétique au psychopathologique
Aux limites du traduisible

Pour mes enfants :

Azad et Shadî

« Et ce que je décris là, c'est évidemment ce qui a eu lieu au commencement du langage, c'est l'acte fondateur par lequel le signe a été extrait du flux des aspects du monde pour être offert en partage, dans l'orage incessant, à des présences furtives qui en devinrent des êtres, accédant à l'humanité, instituant une terre. »

Yves Bonnefoy, *L'autre langue à portée de voix*.

Introduction :

Alors que j'étais un jour en séance d'analyse en train d'évoquer mon rapport à la poésie et mon travail de traductrice, je fus saisie par l'émergence d'un souvenir qui fut pendant très longtemps enfoui dans cette contrée si lointaine et si proche nommée l'Arrière scène : élève en 4ème à Casablanca, j'écrivis mon premier poème que je soumis à un professeur de littérature arabe au collège. C'était un poème sur la vie. Il respectait la rime, mais pas le mètre (dont j'ignorais les règles qui n'étaient enseignées que plusieurs années plus tard). Loin d'avoir des paroles d'encouragement ou de félicitations, je fus sidérée de voir le professeur submergé par une une colère qu'il n'arrivait pas à contenir. Sa colère était visible, presque criarde. Je ne parvenais pas à trouver un sens quelconque à cette hostilité lors de cette rencontre-choc.

Quel sens donner ? Comment traduire ce qui dépassait mes capacités de compréhension ? Quels mots utiliser pour décrire et qualifier ce qui me paraissait insensé ?

Le poème sur la vie resta, ainsi, suspendu au fil d'un rejet qu'adolescente je ne parvenais pas à m'approprier comme événement psychique. Ce n'est que plus tard, alors que ma recherche avait comme axes : langue, image, corps et féminité, que j'ai pu lier l'interdit islamique d'écrire la poésie, œuvre subversive par excellence, et l'image du professeur barbu. J'ai compris quelques années plus tard qu'il y avait deux sortes de barbus dans le monde arabe : les islamistes et les marxistes (généralement plus jeunes). Le professeur, compte tenu de sa manière de s'habiller (traditionnelle) et de son âge, faisait probablement partie de la première catégorie.

L'interdit devenait double : Si la poésie est prohibée par le texte coranique, elle l'est doublement pour une jeune fille inscrite déjà dans un rapport subversif quant aux dogmes religieux et normes sociales. Si la poésie est plaisir esthétique, jeu avec la langue et le sexuel infantile, elle ne peut être que compromettante pour l'avenir d'une jeune fille.

Suis-je sortie indemne de cette rencontre-choc ?

J'ai écrit sur la langue, l'image, le corps et la féminité. J'ai traduit la poésie. Je suis devenue analyste et traductrice mais pas poète.

I- Traduire.
entre esthétique et psychanalyse

Communément, la traduction est représentée comme un moyen de communication entre différentes cultures, ou moyen de contact. Elle est définie comme un procédé permettant d'accéder à ce qui est dit, énoncé et écrit dans d'autres langues, et une manière de faire passer un énoncé, un dire d'une langue à une autre. Constat élémentaire, dira H. Meschonnic, qui masque un « fait tout aussi élémentaire : le fait que l'immense majorité des hommes n'accède à tout ce qui a été dit et écrit qu'en traduction, sauf pour ce qui est pensé dans la langue, grande ou petite, dont on est l'indigène, et les quelques autres langues qu'on peut connaître »[1].

C'est la représentation du langage qui se trouve ainsi mise au premier plan dans cette activité nommée : traduire. La théorie du traduire ne peut se dissocier de la théorie du langage. « La théorie du langage n'a pas, en ce sens, peut-être, de meilleur terrain que le traduire »[2].

Ainsi, loin de se borner à être un simple moyen ou instrument de communication d'une langue à une autre ou d'une culture à une autre, la traduction s'avère « le meilleur poste d'observation sur les stratégies du langage »[3]. Et loin de répondre à une visée empirique, ou de se limiter à un rôle uniquement pratique, la traduction s'avère passage (d'une langue à une autre langue) et traversée. Ce passage est celui d'un style individuel, un choix dans l'étoffe et la texture de la langue.

La traduction soulève également la question de l'altérité et les pulsations du désir - à travers le choix des mots - pour effectuer ce saut d'une langue à une autre. L'inter et la pluralité impliquent conflit, crise, tension, trahison, fidélité, infidélité, comme des couples qui s'aiment, qui se séparent, qui tendent l'un vers l'autre pour se séparer irrémédiablement, tentant de se joindre. Mais, ce qui arrive n'est pas le calque indéfectible de l'original. C'est une « étreinte amoureuse » comme le dit Paul Valery où les langues « comme les amants étreignent ce qu'ils ignorent ».

On connaît le rôle joué par le monde arabe dans la transmission de la philosophie grecque en

[1]H. Meschonnic, *Poétique du traduire*, Éditions Verdier, 1999, p. 17.
[2]*Op. cit.*, p. 10.
[3]*Op. cit*., p. 14

Occident médiéval. On traduira très vite Aristote, Platon, Galien, Hypocrate, Euclide ... L'histoire de la traduction devient histoire d'une transmission qui questionne, entre autres, ce qui se transmet et ce qui chute dans l'oeuvre de la traduction.

Au milieu du X ème siècle en Espagne commence la traduction de l'arabe au latin. Au XII ème siècle, la référence à Aristote implique une traduction latine d'une traduction arabe, elle même faite sur le syriaque qui traduisait du grec[4].

Averroës et Aristote

L'histoire est célèbre. Près du Guadalquivir à Cordoue, Averroës commentait Aristote. « Ce grec, source de toute philosophie, avait été accordé aux hommes pour leur enseigner tout ce qui se peut savoir ; interpréter ces ouvrages comme font les *ulémas* le Coran, était la difficile entreprise que se proposait Averroës »[5]

Après Ernest Renan, Borgès s'arrête sur ces deux termes mentionnés par le Maître : *tragoedia* et *comoedia*. Deux termes déjà rencontrés neuf ans auparavant dans la *Rhétorique* et qui ré-apparaissent dans la *Poétique*. Les deux termes se trouvent de nouveau convoqués. Après une longue discussion avec des convives, se trouvant de nouveau seul, « quelque chose lui avait révélé le sens de ces deux mots obscurs. D'une ferme et soigneuse calligraphie, il ajouta ces lignes à son manuscrit : "Aristû (Aristote) appelle *tragédie* les panégyriques et *comédie* les satires et anathèmes. D'admirables tragédies et comédies abondent dans les pages du Coran et dans les *moallakas* du sanctuaire" »[6].

Averroës faisait appel à deux corpus : le Coran et la poésie pré-islamique, deux sources à la langue commune, mais antinomiques dans leur construction de l'univers. Aussi le projet d'Averroës était-il confronté à ses propres limites : la présence du Coran comme texte et la doctrine comme référence première. Le religieux comme toile de fond s'avère toile d'araignée à laquelle l'intellectuel arabe ne peut se soustraire.

[4]H. Meschonnic, *op. cit*., p. 39.
[5]Borgès, « La quête d'Averroës », in *L'Aleph*, Gallimard, col. L'imaginaire, 1962, p. 118.
[6]*Ibid.*, p. 128.

Nous devons à Umberto Eco une réflexion aussi riche que subtile sur ces différents voyages que furent les traductions des textes d'Aristote. Traduction et commentaires deviennent voyages entre pays, époques et disciplines. Averroës n'était pas un traducteur, mais un commentateur. Il ne connaissait pas le grec, connaissant mal le syriaque et lisait Aristote dans une version arabe traduite du syriaque. « Lui comme ses sources ont du mal à rendre les différents aspects de la poésie et de la dramaturgie grecques auxquels se réfère Aristote, et tentent de ce fait d'adapter les exemples à la tradition littéraire arabe »[7], écrit U. Eco qui poursuit : « Imaginons alors ce que le lecteur latin pouvait comprendre d'Aristote, à partir de la traduction que Herman l'Allemand fait d'un texte arabe qui cherche lui-même à comprendre la traduction syriaque d'un texte grec inconnu »[8].

Herman lui-même, tentant de traduire le texte poétique arabe, remplace parfois les exemples poétiques arabes par des exemples latins empruntés à la tradition rhétorique, contribuant ainsi à entretenir la confusion, dit U. Eco qui reprend le texte de Borgès sur un Averroës tracassé par deux formes artistiques inconnues de la tradition arabe.

Mais arrêtons-nous un instant sur cette scène que relatent aussi bien Borgès que U. Eco sans relever l'aspect psychologique qui soutient et traverse la dite scène : Tandis qu'Averroës réfléchit à la traduction donnée à ces deux termes insolites (comédie-tragédie), des enfants jouent sous la fenêtre et incarnent un *muezzin* (celui qui appelle à la prière) et des fidèles. Les enfants jouent une pièce de théâtre. Averroës entend l'un des convives raconter une cérémonie vue en Chine, « la description permet au lecteur de comprendre qu'il s'agissait d'une action théâtrale – mais les personnages de la nouvelle n'ont pas cette perspicacité. À la fin de cette véritable comédie d'équivoques, Averroës reprend sa méditation sur Aristote et conclut qu' « Aristù appelle tragédie les panégyriques et comédie les satires et anathèmes. Les pages du Coran et les inscriptions du

[7]U. Eco, *De l'arbre au labyrinthe. Études historique sur le signe et l'interprétation*, Grasset, 2010, p. 124.
[8]*Ibid*.

sanctuaire regorgent de tragédies et de comédies admirables »[9]. Il ne s'agit pas d'une scène fruit de l'imagination de Borgès, mais d'une scène qui s'est effectivement passée ainsi et que Borgès a probablement lue dans *Historia de las ideas estética* en Espana de Marcelino Menendez y Pelayo.

Cette incroyable odyssée de deux termes qui restent obscurs, suspendus chez le commentateur d'Aristote, seront enfin traduits lorsqu'ils seront bercés et portés par un mouvement faisant bouger les tableaux. Le commentateur voit le fleuve couler ; son imagination erre entre Cordoue, Bagdad et le Caire ; les enfants jouent une pièce, parlent, rient, courent et crient ; les convives, heureux d'associer nourritures terrestres et nourritures célestes, mangent, boivent et discutent des coutumes de différents pays ; Averroës commente la poésie préislamique et reprend sa méditation. C'est dans la foule de tous ces gestes et paroles, ces voyages entre là-bas et ici, qu'Averroës trouve ou croit trouver dans le Coran et la poésie préislamique. "Trouver » équivaudrait dans ce contexte à "retrouver".

Cette scène que relatent Umberto Eco et Borgès désigne ce lien indéfectible entre corps et traduction. On peut dire que toute traduction suppose, voire engage le mouvement du corps : les enfants jouent et les convives mangent et discutent (le plaisir de la bouche dans la consommation orale cannibalique se transforme en une oeuvre de sublimation : la bouche dira la poésie et une réflexion sur la poésie). Mouvement des corps et de l'esprit qui voyage et traverse des contrées (la cérémonie en Chine), le jeu du scopique (c'est une scène vue), la rencontre avec l'autre et l'Autre (la Grèce à travers le texte philosophique d'Aristote et la langue d'Homère, la Chine et ses jeux de théâtre, et finalement le poète préislamique face à l'immensité du désert). La traduction nécessite, et c'est ce que nous dit la description de Borgès, le jeu et l'intervention du sexuel infantile (représenté dans cette scène par le jeu des enfants, l'oralité, le scopique...) Nulle traduction et nul plaisir des mots sans le sexuel infantile et la plasticité pulsionnelle mise en figuration par les enfants, et sans cette régression vers l'infantile. Le « sexuel infantile qui se

[9]U. Eco, *op. cit*., p. 126.

mêle de ce qui ne le regarde pas », d'un prime abord, comme le dit J. André.

Le sexuel avec ses ingrédients (bouche, jeu, oralité) est nécessaire à ce plaisir de traduire. L'oeuvre de traduction conduit à l'hypothèse de « la sexualisation. Elle est l'occasion pour l'infantile, le sexuel infantile, de se mêler de ce qui ne le regarde pas, d'investir des domaines que personne ne songerait à définir comme 'sexuels' »[10].

D'une langue à l'autre

La traduction pose également la question de l'identité et de l'altérité.

« J'écris depuis l'enfance sous le signe de la littérature française, de sa langue à laquelle j'ai été donné », écrit A. Khatibi dans « Surimpositions d'identités »[11].

Khatibi fait partie de cette génération d'illettrés dits : écrivains d'expression française. Il parle d'une expérience étrange et « peut-être radicale ». Comme beaucoup de francophones, Khatibi parle l'arabe et écrit dans une autre langue. Son œuvre est une œuvre de dissidence, dit-il. De résistance également. Son écriture ressemble à une traduction simultanée « par association rapide de signes et d'images », en évitant les néologismes, les scories et les télescopages des mots. Il préfère laisser la langue maternelle arriver, transformée.

La traduction suppose, donc, non seulement un aller vers un territoire nouveau, une terre d'accueil nouvelle, mais que la langue d'origine se transforme dans sa traversée vers le langue d'accueil, que le corps premier se laisse façonner dans son aller vers la langue étrangère.

Superbe rencontre où chaque langue se laisse transformer dans son aller vers l'autre. Aucune ne sort indemne de la rencontre. Chacune doit se laisser pétrir, façonner, se transformer, se déformer, se distordre... autant d'épreuves : intellectuelles, corporelles, physiques entre un départ et une arrivée. Rencontres amoureuses et guerrières. Et dans la rencontre, la séparation. Affolement, déstabilisation, doute, suspension...

Que laisse-t-elle ? Qu'est-ce qui reste ? Si la traduction suscite un éventail de vécus psychiques,

[10]J. André, « L'enfant de l'amour », in *L'artiste et le psychanalyste*, PUF, 2008, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, p. 154.

[11]A. Khatibi, « Surimpositions d'identités », in *Essais*, III, Éditions de la différence, 2008, p. 115.

c'est parce qu'elle confronte à la question de l'altérité et de l'identité, l'altérité dans l'identité. L'identité devient un exercice de l'altérité. Ou bien l'identité n'advient que par l'altérité. Faire entrer, comme le dit H. Meschonnic, une altérité dans l'identité. La langue devient non pas une propriété, mais le lieu « d'une identité qui se réincarne. Rien donc n'est assuré, donné ou accordé par avance, sans le risque d'une division active de soi. »[12]

Exil alors. Aller vers le dehors de soi avec une partie de soi. Un déplacement entre deux lieux : linguistiques, imaginaires, symboliques. Réveiller dans la langue mère d'autres formes du *Dict* (Khatibi). Construction d'une œuvre dans son déplacement. L'envol vers l'à-venir comporte les traces du passé. Dans une mélancolie du langage.

Être hérétique

Sous la Direction de Michel Chodkiewicz, j'ai commencé mes premières traductions du texte d'Ibn Arabi, en lien avec la question de l'image et du langage afin de travailler sur le matériau optique du nom. Traduction qu'on pourrait qualifier d'académique où je voulais étudier, à la lumière du texte mystique et en particulier celui d'Ibn Arabi, la fonction du visuel dans le langage. Ce travail pourrait être qualifié d'hérétique. Hérétique par rapport à une recherche classique, par rapport à la religion, et enfin par rapport aux exigences universitaires à l'égard d'une thèse en psychanalyse.

Contrairement à la Bible, qui n'a été connue et pratiquée comme texte religieux hors du judaïsme que dans des traductions qui ont été des « originaux seconds » (H. Meschonnic), Le Coran s'impose partout dans sa langue. La traduction du texte sacré impose un abord différent : la sacralisation du langage, contrairement à la traduction des textes de l'Antiquité, privilégie le mot pour le mot puisque le mot est doté du pouvoir du sacré. La traduction, se heurtant à la parole divine, dans une conception du calque, le mot pour le mot et donc une herméneutique

[12]Khatibi, *op. cit.*, p. 119.

particulière, engendre une limite du traduire et une hiérarchie des langues.

Traduire le texte sacré, c'est forcément s'instituer dans un rapport transgressif. Car la traduction achoppe sur l'interprétation. Et donc, la déformation de la parole divine. La traduction porte ainsi dans ses plis les risques d'hérésie[13].

Mon travail sur le texte mystique est triplement hérétique. D'abord, parce que la mystique s'institue dans un rapport subversif et transgressif par rapport au corpus théologique. Ensuite, parce la métaphysique convoquait sa traduction en métapsychologie. Enfin, dans cette démarche, il ne s'agissait pas d'appliquer la psychanalyse au corpus mystique, mais tenter de voir comment ce corpus pouvait-il éclairer la question du visuel et du langage en psychanalyse.

[13] Historiquement, l'Eglise au Moyen Âge s'oppose à la traduction de la Bible en langue vulgaire. En 1369, l'empereur Charles IV fait confisquer les traductions allemandes. Une première traduction en anglais vit le jour en 1382 et sera nommée The Lollard Bible car liée à la contestation religieuse et sociale des Lollards.

Rappel de mon parcours au travers le texte mystique
Traduire et l'expérience se fait langue.

La mystique musulmane est désignée par le nom de soufisme ou de *tasawwuf.* Nom verbal de la V° forme dérivée de la racine *s.w.f,* qui signifie « faire profession de soufisme », La racine étymologique fait dériver le terme « soufisme » de *souf* (laine), allusion à la coutume des soufis de se distinguer en portant des vêtements et un manteau de laine blanche. Une autre explication, qui n'a pas rencontré l'agrément des orientalistes, considère le mot comme une transcription du grec *sophos,* sage. Mais Birûni (IV/X^{e} siècle) en faisait état. Quoi qu'il en soit, tous les grands mystiques – Bistâmi (mort en 234 ou 261/874), Junayd (mort en 297/909), qui a porté le vêtement, Hallâj (le Christ musulman selon l'expression de Massignon) qui l'a jeté et qui fut condamné par Ibn Dâwûd, l'auteur de *Kitâb az-Zahra* (*Le livre de Vénus* ou *Le livre de la fleur* qui célèbre l'amour *'udhrite,* courtois. 309/mars 922), Ahmad Ghazâlî, l'auteur *Sawânih al-'ushshaq* (*Les intuitions des fidèles d'amour*), frère du théologien Abû Hâmid al-Ghazâlî, connu pour son *Tahâfut* qui lui a valu la réponse d'Averroës14, et avant Sohrawardî, Attâr, Ibn Arabî, Ibn al-Fârid qui, chantant l'amour de l'Un et les tourments du désir qui déchirent le corps – ont tous transformé la scène religieuse en scène érotique, bouleversant ainsi l'orthodoxie religieuse. Loin de reproduire les mots et les gestes de la doctrine, la mystique creuse la question de l'absence et en réorganise le discours. Elle est à ce titre une expérience de la limite et de la transgression. Non seulement parce qu'elle va au-delà des rites religieux et qu'elle appelle à leur destruction15, mais parce que l'essence même de la mystique va de pair avec ce qui dépasse les capacités langagières. Le « qui parle ? » va de pair avec « d'où ça parle ? » (M. de Certeau). L'auteur de la locution se présente au nom de ce qui parle en lui. Un je dont la fonction est de représenter ce qui parle. « Refondement d'un jeu qui dit l'absence parce qu'il a rencontré l'absence », l'absence comme « genèse de la parole, *poiesis* »16. Un je qui se substitue à

[14] Ghazâlî écrit *Tahâfut al-falâsifa (Autodestrution des philosophes)* et Averroës a répondu par *Tahâfut at-Tahâfut (Auto-detruction de l'auto-destruction).*

[15] « Que les minarets et les *medressehs* (écoles coraniques) s'écroulent pour que le soufisme fleurisse » (Rûmî, *Rubâ'iyyât,* trad. E. Meyerovicth et J. Mortazavî, Paris, Albin Michel, 1987, p. 24.

[16] M. de Certeau, *La fable mystique, op. cit.*, p. 245.

ce qui fait parler qui reste un secret à ne pas divulguer. Transgressant cet interdit, Hallâj ne fut pas seulement condamné par les théologiens, mais par les mystiques également, à commencer par son maître Junaïd. Rejetant le vêtement de *souf* (la laine), Hallâj signifiait que la mystique était une expérience interne, expérience d'exil, de perte, de deuil, d'indicible qui ne peut être réduite à l'apparence et à la réalité (matérielle) d'un vêtement. D'où la nécessité de redéfinir la notion de soufisme. Si, en guise d'humilité, les premiers mystiques de l'islam ont porté la laine, le geste de Hallâj (la rejetant) redéfinit la mystique comme expérience individuelle, singulière dans le rapport d'un sujet à ce qui le dépasse et qu'il cherche pourtant à atteindre. Expérience d'un individu (et non d'un groupe social) cherchant à nommer ce qui dépasse les capacités métaphoriques du langage. Accolant la mystique à un vêtement (*souf*, laine), la mystique musulmane ne risque-t-elle pas de perdre ce qui fait son essence, à savoir : exploration des limites, extase, dépassement du sens et du logos, et tentative de traduire une expérience singulière, expérience de l'être dans un rapport absolu à l'Absolu, en mots qui s'avèrent communs ?

Et à mettre l'accent uniquement sur l'expérience intérieure, on en vient à oublier le point névralgique de l'expérience subjective : c'est une expérience du langage.

À ce propos, Abû Hâmid al-Ghazâlî écrit : « Lorsque l'amour existe réellement, l'amant devient la nourriture de l'Aimé ; ce n'est pas l'Aimé qui est la nourriture de l'amant […] Le papillon qui est devenu l'amant de la flamme, a pour nourriture, tant qu'il est encore à distance, la lumière de cette aurore. »[17] Mais lorsque la lumière finit par le consumer, il emporte son secret avec lui[18]. Le secret s'avère une expérience du silence. C'est ainsi que se terminent le *Manticu uttaïr* d'Attar et l'odyssée des noms divins chez Ibn Arabî[19]. Ainsi, l'expérience mystique s'avère expérience de la langue, la langue dans son rapport au silence, au blanc et à l'écart. Écart par

[17] Cité par H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, *op. cit*., p. 281.
[18] F. Attâr, *Mantic uttair (Le langage des oiseaux)*, trad. Garcin de Tassy, Éd. d'aujourd'hui, 1863 ; Pour la parobole d'Attâr, voir H. Abdelouahed, « Des noms qui regardent », *Cliniques méditerranéennes*, n° 51-52, 1996, p. 145-155.
[19] H. Abdelouahed, « Les noms et les choses. La rencontre qui articule le monde », *Cliniques méditerranéennes*, 2003, 68, p. 109-122.

rapport au sens propre (métaphore, allégorie, trope, subtilité). Et cet écart signifie que la langue elle-même est ravie, émerveillée devant l'exil sémantique. La langue jouit, jubile, souffre, s'ouvre et se ferme… tel un corps pris dans le spasme amoureux. L'expérience mystique est celle d'un corps pris dans les affres du désir pour ce qui le dépasse et qu'il ne peut, dans cette épreuve face à l'Absolu, exprimer que dans le général. M. de Certeau a raison d'écrire qu'« au commencement de la langue mystique, il y a des mots d'auteurs qui répètent le geste adamique »20, à condition d'ajouter que ce geste est celui d'une langue poétique et que le jouir de la bouche qui nomme ouvre sur l'innommable. Fabuleuse est la mystique car transgressive, bouleversante, scandaleuse. Scandaleuse parce que jouissive.

Lorsque Narcisse étanche sa soif

À l'encontre de l'injonction de Muhammad : « Ne vous mirez pas dans l'eau », qui répète l'interdit pythagoricien, fuse la parole de Rûmî : « Seul celui qui n'est pas amoureux voit sa propre image dans l'eau. » Ou encore : « Nous t'invitons à boire de l'eau, bois-en autant que tu veux. »21 La fontaine cesse d'être lieu de perte car « si tu restes cent siècles en lieu caché, attendant de voir ton propre visage, tu ne le verras point »22. Attâr écrit : « Tu vois un reflet dans le miroir, est-ce voir véritablement ton visage ?» Le visage ne surgit « absolument réel » que lorsque, par-delà le miroir reconnaissant, comme l'écrit S. Le Poulichet, « quelqu'un a ici réellement vu son propre visage, sans préparation, sans qu'un prisme imaginaire et symbolique préalable ait accommodé cette perception »23. Prisme nécessaire pour que le miroir soit « une opération de division » (P. Legendre).

La mystique prolonge la pensée néoplatonicienne qui réhabilite le miroir. Plotin prône le retour de l'âme à la « source Une ». Les beautés corporelles ne sont que « des images, des traces et des

[20] M. de Certeau, *La fable mystique*, p. 185.
[21] Rûmî, *Rubâ'iyyât*, p. 184.
[22] F. Attâr, *Le livre divin*, Paris, Albin Michel, 1961, p. 407.
[23] S. Le Poulichet, *Psychanalyse de l'informe*, Paris, Aubier, 2003.

ombres ». Il faut « s'enfuir vers cette beauté intérieure dont elles sont les images »24. La démence de Narcisse réside, pour Plotin, dans le fait qu'il ait pris pour source, ce qui n'est qu'un reflet. Ne pas confondre source et reflet suppose une séparation d'avec soi, une perte ou « la béance d'un vide » (Lacan), comme négativité incontournable dans cette inadéquation entre le soi et l'autre de soi. La constitution imaginaire du moi trouve sa consistance dans un nouage du corps, de l'image et de la parole. Le matériau narcissique est impensable en dehors de l'objet. Et l'enlacement est enlacement de l'autre comme objet sexuel. Dérision serait alors l'absence de l'objet « qui est en dernier ressort l'objet sexuel »25. Donc, la « forme inouïe de démence » (Ovide) correspond à une forclusion de la représentation. Le mythe ovidien met en scène cette impasse narcissique qui équivaut à un mépris de l'amour. Aimer « c'est se rejoindre à travers l'autre », disait Jean-Pierre Vernant. Car l'investissement de soi nécessite l'investissement objectal. Intrication entre le narcissique et le libidinal.

La pensée mystique est une pensée de l'écart[26]. Écart entre le soi et l'autre de soi. L'assomption de l'identité passe par l'altérité. « L'Autre absolu signifie dès lors le point d'ouverture à partir duquel s'organise pour le sujet son lien narcissique. »27 Ce que Rûmî résume en disant ce magnifique vers : « Seul celui qui n'est pas amoureux voit sa propre image dans l'eau. » Bien que présent, Narcisse est dépassé au profit de l'incommensurable qui devient « métaphore du vide et de l'écart » (P. Legendre). L'Autre absolu institue le vide. Le discours mystique apparaît comme possibilité pour le sujet de mettre en scène l'Éternel comme « Objet spéculaire absolu » (P. Legendre), à savoir, un irreprésentable au cœur même de la représentation. L'Autre absolu de la division « devient figuration de l'Autre originel »28. D'où l'impossibilité pour le sujet de se confondre avec son image. Non seulement nul ne peut voir son visage, comme le dit Attâr, mais le miroir devenant celui de l'Éternel, le sujet peut boire autant qu'il veut.

[24] Plotin, *Ennéades*, trad.. E. Bréhier, Paris, Les Belles lettres, 1960, I, 6,8,8.
[25] J. Kristeva, *Histoires d'amour*, Paris, Gallimard « Folio », 1985, p. 147.
[26]H. Abdelouahed, « La source et l'écart », in *Cliniques méditerranéennes*, n° 73, 2006, p.115-127.
[27] P. Legendre, *Dieu au miroir*, Paris, Fayard, 1994, p. 56.
[28] *Ibid.*, p. 63.

Cette pensée de l'écart trouve son apogée sous la plume d'Ibn Arabi (1156-1240).

Quiconque lit Ibn Arabi est saisi par la puissance métaphorique et fictionnelle qui traverse son œuvre. Quiconque le lit est déconcerté non seulement par le foisonnement des thèmes, mais par la méthode : cette manière de déconstruire, de façon récurrente, ce qu'il a lui-même tissé, tracé, esquissé, dessiné.

Tel le mouvement de l'air, superbement dessiné par le texte *akbarien*[29], sa pensée est une pensée sur le mouvement, sans cesse en mouvement qui défait et défie toutes les règles de la linéarité.

Si l'air a toujours été défini comme le support de la parole, Ibn Arabi introduit une dimension nouvelle en intégrant le mouvement de l'air dans la définition du miroir. Dans le corpus arabo-musulman, c'est la première tentative de rassembler, dans un commentaire du texte coranique, le mouvement de l'air et la construction de l'image. Ibn Arabi ne fait pas fi de l'héritage mystique sur un cœur poli qui réfléchit la splendeur divine, qu'on traduit comme un rapport non dogmatique à l'Autre, mais un rapport subjectif où chacun voit selon sa capacité visionnaire. Reprenant l'enseignement platonicien, dans l'*Alcibiade*, où l'autre est défini comme celui qui me réfléchit ma propre totalité, Ibn Arabi ébauche également ce qui va être repris comme « le je est un autre ». Il écrit : « Sans l'intermédiaire de l'autre, l'homme ne verrait pas son image »[30].

L'oeil qui voit et qui rend visible ne peut se voir. Et afin de s'appréhender, l'homme a besoin d'orienter son regard vers l'extérieur, de rencontrer d'autres yeux. Ce qui ressort du texte de J. Lacan « Le stade du miroir »[31], c'est que dans ce rapport à l'imaginaire, le symbolique est déjà là[32]. Le « je m'aime » suppose que le je soit un autre. L'image n'est pas enfermée dans un pur spéculaire ou emprisonnée dans une aliénation moïque. Au « je m'aime » de Narcisse où s'abolit

[29]Terme qui désigne Ibn Arabî nommé le *sheikh akabar*, le *Doctor Maximus.*

[30]Ce point a été longuement analysé dans H. Abdelouahed, *La visualité du langage*, L'Harmattan, 1998.

[31]J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je », in *Écrits*, Seuil, 1966, pp. 93-100.

[32]Dans *Dieu au miroir*, P. Legendre écrit : « dans l'imaginal, le symbolique est déjà là » (Fayard, p. 54). Or, le terme d'imaginal, inventé par Henry Corbin, pour rendre compte du terme *khayâl* chez Ibn Arabi va plus loin que l'acception de P. Legendre.

l'espace de représentation, la parole mystique ouvre sur un point d'ouverture où « l'Image du principe d'altérité vient jouer comme médiateur métaphorique pour le sujet »[33]. Aussi ce dernier est-il dans cette impossibilité de rejoindre son image. L'accès à la représentation signifie l'accès du sujet à sa propre limite. « Ce mode d'accès à la limite est pour le sujet la confirmation, socialisée par le montage religieux, d'une condition de la vie : la séparation entre soi et son image », écrit P. Legendre réfléchissant sur le matériau narcissique et la Sainte Face[34].

Définissant ce montage spéculaire pour l'être de parole, Ibn Arabi introduit une dimension nouvelle en intégrant le mouvement de l'air dans sa définition du miroir. Outre l'héritage grec et le contexte intellectuel de l'Andalousie (Averroës, Maïmonide, Ibn Tufayl, Ibn Bâja (Avempas), Ibn al-Haytham (Alhazen)...), qui a exercé une influence indéniable sur Ibn Arabi, ce dernier se ressource, pour déconstruire le texte coranique, dans les ressources de la langue arabe, langue sémitique, à radicaux.

« Le mot arabe, écrit Massignon, est composé d'un corps de consonnes seules écrites en noir sur la ligne, et d'une âme, leur vocalisation »[35]. Ainsi, le verset coranique énonce au sujet d'Adam : « Lorsque Je l'aurais façonné et insufflé en lui de mon Esprit » (*Coran* 15:29 ; 38:72), sera repris par Ibn Arabî dans une lecture qui rompt avec la lecture théologico-dogmatique et interprète le verset de cette façon : « Ceci concerne la venue des voyelles sur les lettres après le façonnement de ces dernières. Elles réapparaissent alors dans une 'constitution' appelée mot (*kalima*), tout comme un individu de notre espèce se nomme 'homme ' et des vocables (*alfâz*) à partir du monde des lettres-consonnes »[36]. « Les lettres, poursuit-il, sont les éléments matériels (*mawâd*) des mots, comme l'eau, la terre, le feu et l'air pour la constitution de notre corps. »

Ibn Arabi décentre donc la conception d'un Dieu, pour l'arracher à la conception religieuse et dogmatique. Le Seigneur immuable n'est pas celui d'une conception théologico-religieuse, mais

[33]Legendre, *Dieu au miroir*, p. 56-57.
[34]P. Legendre, *op. cit.*, p. 59.
[35]L. Massignon, « L'arabe, langue liturgique de l'islam », in *L'Islam et l'Occident*, 1947, p. 160.
[36]Ibn Arabi, *Fut.*, I., 84-85 ; trad. D. Gril, « La science des lettres », in *Les Illuminations de la Mecque*, Sindbad, 1988, p. 482.

s'inscrit dans le cadre de la théorie du signe. Le signe est arbitraire mais nullement aléatoire. Le seigneur est immuable de par cette fixité du pacte originel qui fait que « l'homme ne peut rompre avec son humanité ni le roi avec sa royauté. Si une telle chose pouvait arriver, les réalités seraient bouleversées (…) L'ordre serait complètement perverti. Nous ne pouvons bouleverser l'ordre des choses bien établi »[37]. L'ordre rompu, c'est la déliaison dans le champ du langage, comme en témoigne l'aphasie où se perd le système de représentation de mots ou la schizophrénie (où se perdent plutôt les objets auxquels s'rattachent les représentations de mots).

Vers le matériau optique du nom

« Lorsque Dieu voulut voir les essences (*a'yân*) de Ses Noms les plus beaux et tu peux également dire : Dieu voulut voir Sa propre essence en un objet (…) Or, la vision qu'à l'être de lui-même n'est pas pareille à celle que lui procure une autre réalité dont il se sert comme d'un miroir. »[38]

Au sein du corpus arabo-musulman, c'est la première fois que se trouve liés miroir et nom. La venue dans le monde est le résultat d'une réflexion dans le miroir. Miroir dionysiaque où le multiple trouve son unification dans le miroir.

Mais la pensée d'Ibn Arabi va plus loin. Il ne se saisit du texte religieux que pour le défaire, le déconstruire, le mettre en pièces, déplacer la lecture, ébranler le sens commun, transgresser. Nous ne pouvons énumérer tous le exemples qui témoignent de ce rapport subversif au Texte. Nous nous contentons de donner deux exemple. Le premier est une reprise du *hadîth* : « Le croyant est le miroir de son frère le croyant ». Rûmi stipule que l'incroyant ne peut être le miroir d'un autre incroyant. Commentaire bref qui demeure énigmatique. Avons-nous réellement besoin de la croyance pour spéculer sur le miroir ? L'être parlant a-t-il réellement besoin d'une religiosité ou d'une quelconque croyance pour réfléchir sa totalité ?

[37]Ibn Arabi, *Fut., III*, p. 53.
[38]Ibn Arabi, *Fus., I.*, p. 48 ; trad. p. 21.

Ibn Arabi donnera une explication qui aura le mérite non seulement de dégager le miroir du terrain marécageux de l'objectivation dans lequel il ne cesse de s'enliser, mais de désanthropomorphiser le langage.

Considérant le vocable « frère » dans le *hadîth* ainsi que dans le verset coranique : « Les croyants sont des frères » (*Coran* 49:10), Ibn Arabi rompt avec la lecture théologique de son contemporain Fakhr ad-Dîn Râzî stipulant que « frère » serait une métaphore qui désigne la cordialité (*mawadda*) entre les gens d'ici-bas ou la quiétude de croyants dans les royaumes célestes[39]. Ibn Arabî opte pour une fraternité entre « le *maqâm* (degré) des noms divins ayant sur les possibles et celui qui joint les prédispositions déterminant la capacité des possibles. Ils sont frères d'un seul père qui s'appelle : *al-imân* (la croyance) »[40].

Et Ibn Arabi nous introduit dans un système non théologico-religieux, mais linguistique, philologique et sémantique. « Les frères sont des noms », écrit-il. Et lorsque le Coran ajoute : « Établissez la paix entre vos frères » (*Coran* 49:10), Ibn Arabi interprète : « lorsqu'ils se disputent dans le cas des *asmâ' mutaqâbila* (les noms contraires) comme *al-mu'izz* (Celui qui octroie la puissance) et *al-muzill* (Celui qui avilit) ou encore entre le nom *ad-Dâr* (Celui qui contrarie) et *an-Nâfi'* (Celui accorde le profit). »[41]

Que les noms se disputent, ceci est inévitable du fait que le nom tient sa valeur de l'opposition avec les autres noms. Les noms contraires sont *mutaqâbilûn,* dans un face à face, dans une pure spécularité. Chacun renvoyant, tel un miroir, l'image inverse. Mais Ibn Arabi ne s'arrête pas là. Il lie le nom à Eros. Les noms regardent et chacun des noms voit l'autre. Ce nom voit le modèle de la chose, en tombe amoureux, désire la rejoindre et se plaint de la séparation. « Qu y a-t-il de plus grave pour celui qui est puissant que de ne pas trouver une personne à vaincre et à soumettre à son pouvoir, pour celui qui est riche que de ne pas trouver un pauvre (qui ait besoin de sa richesse) et ainsi de suite ?»[42]

[39]F. Râzî, *Al-Tafsîr al-kabîr*, Beyrouth, 1990, vol. 19-20, pp. 152-154.
[40]Ibn Arabi, *Fut., III*, p. 135.
[41]H. Abdelouahed, « Des noms qui regardent », in *Cliniques méditerranéennes*, n° 51/52, 1996, pp. 145-155.
[42]Ibn Arabi, *Fut., III*, p. 135.

L'anarchie étant exclue de l'ordre du langage, les noms vont suivre un ordre bien déterminé, afin que chaque nom puisse épouser sa chose. Mais, comment le nom a-t-il pu voir ? Chaque nom est « vivant, oyant, voyant », répond Ibn Arabi[43]. Phrase d'une actualité époustouflante. Nous savons qu'en 1891, Freud, dans sa *Contribution à la conception des aphasies*, définit le mot comme « l'unité de base de la fonction de langage, qui s'avère être une représentation complexe, composée d'éléments acoustiques visuels et kinesthésiques »[44].

Le miroir et le souffle

« Il fut le premier locuteur (*qâ'il*) et je fus le premier auditeur (*sâmi'*) »[45]. La qualité qui a donné naissance au monde est la parole[46]. « Il fut le premier locuteur » opte pour une physicalité du mot, physicalité comme ouverture sur le corps de la langue. Le « *kun* ! (sois!)» s'avère violence inaugurale et fondatrice qui amène sur la scène l'éclosion des virtualités sous la force d'un Eros primordial. Et entendre la voix, rétablit le rapport d'altérité.

Le miroir est *hadrat al-imkân* (la présence des possibles ou des possibilités). Il s'y regarde. Quant à l'image, elle n'est autre que toi selon ta prédisposition ou ta capacité « soit ange, soit astre soit homme ou encore cheval »[47]. Le regard qui engendre la multiplicité des noms peut être désigné comme le point qui fonde le modèle de toute scène de l'origine. Scène matricielle où la construction optique de la présence au monde est portée par la verticalité du souffle qui porte la parole.[48] Un souffle indistinct de l'image, selon la belle expression de P. Fédida[49]. « Le sois ! » est l'équivalent d'un regard. Et chaque jour, Il est dans une forme nouvelle (*Coran* 55:29). Cette

[43]Ibn Arabi, *Fut., I*., pp. 100-101.
[44]S. Freud, *Contribution à la conception des aphasies*, PUF, 1983, p. 123.
[45]*Fut.*, III, p. 567.
[46]*Fut.*, II, p. 352.
[47]C'est ainsi que l'Émir Abdel Kader commente le passage des *Fusûs* d'Ibn Arabi sur le miroir. Ibn Arabi, *Fusûs al-hikam*, I., éd. *Dâr al-kitâb al-'arabî*, Beyrouth, 2ème édition, 1980, p. 48 ; l'Émir Abdel Kader, *Kitâb al-Mawâqif (Le livre des Haltes*), éd. *Dâr al-Yaqaza al-'arabiyya*, Damas, 1967, p. 1345.
[48]Cf. H. Abdelouahed, « Comme si tu Le voyais », *Artpress*, Spécial. Images et religions du Livre, n° 25, 2004, p. 44-47.
[49]P. Fédida, *Le site de l'étranger*, PUF, 1995, pp. 187-220.

forme, qui sort de la nuit du silence, lorsqu'elle parvient à sortir, sa vie ne dépasse pas le jour. Le jour est l'équivalent du souffle (*nafas*), dit Ibn Arabi. Le temps d'un souffle, d'une traversée phonatoire. La genèse de l'image est dans ce souffle qui fait sortir de l'opacité informelle de l'indéterminé. Le souffle ou son invisible verticalité.

D'une invisible verticalité

C'est dans un chapitre sur la science des lettres, fondée par Hallâj (858-922), qu'Ibn Arabi considère la question de la verticalité.

Hallâj fut le premier à forger les concepts d'horizontalité et de verticalité dans la science des lettres. Ibn Arabi va parler de *qayyûmiyyat an-nafas* (la verticalité du souffle). Les formes (langagières ou les images) obéissent à la hauteur de l'air de *phôné* disant. La vie de chaque forme n'excède pas le jour. Et la forme est aussi faite que défaite. Portée par le souffle, elle est défaite par l'air. Venant de l'obscurité, elle y retourne. L'obscurité n'est autre que ce moment de repos ou de silence d'où vient toute parole.

Ainsi se trouve révisée la position freudienne par rapport à la verticalité avancée dans la lettre 75 dite lettre sur le refoulement organique[50] et reprise aussi bien dans le *Malaise* que dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste*.

De la lettre 75jusqu'à *L'homme Moïse*, du redressement de l'homme, comme pivot du processus civilisateur, jusqu'à l'ultime aboutissement dans une réflexion sur le nom, la verticalité est pensée par rapport à cette dichotomie : sensorialité/spiritualité. Les deux pôles de l'intelligible et du sensible sont réfléchis en fonction de l'axe paternité/maternité. Si la mère est assurée par l'épreuve des sens, nous dit Freud, le père suppose une opération déductive et l'exercice intellectuel. La civilisation nécessite un mouvement ascensionnel qui consiste à dépasser le pôle sensoriel au profit des forces de l'intelligible et le règne de l'esprit.

[50]S. Freud, *Naissance de la psychanalyse*, PUF, p. 205.

Mais, est-ce à dire que la nomination, opération symbolique par excellence, confine à l'arrière plan toute sensorialité ?

Dans la lettre 75, Freud définit, en effet, le redressement de l'homme, qui confère à l'arrière plan le pouvoir excitant des odeurs, comme pivot du processus civilisateur. Dans le *Malaise*, le redressement postural s'accompagne d'un redressement optique. Et dans cette hiérarchie sensorielle, le pôle visuel sera privilégié par rapport au pôle olfactif[51].

Toutefois, la lettre 75 offre les assises théoriques qui permettent de réfléchir sur une sensorialité perdue de vue dans le *Malaise* et *L'homme moïse*. Du redressement de l'homme, naît la métaphore. L'éloignement du sol institue et devient écart au sein du langage. En levant le nez, l'homme quitte la littéralité d'un sol pour devenir celui qui fait « le dédaigneux, se tenir pour quelqu'un de particulièrement bien », écrit Freud dans la lettre 75.

Ainsi le mouvement de l'homme s'éloignant du sol sera mouvement de langue dans une distance et écart par rapport à la littéralité première. Le redressement postural devient le pivot du processus civilisateur car porteur de l'advenue de la métaphore. Ainsi au-delà du redressement optique, mentionné dans le *Malaise*, c'est l'écart au sein de la langue qui vient se nommer. Dans un décollement par rapport à la littéralité première, la langue relève d'une heuristique de la pensée. Lorsqu'Aristote note que l'homme est le seul animal qui se tient droit, et qu'il est le seul aussi « qui regarde de face et qui émet sa voix en face »[52], dans un seul mouvement, il (Aristote) lie la station debout ou verticale de l'homme à sa capacité de regarder en face et de parler. La métaphore (le décollement par rapport à la littéralité première) répond à l'axe vertical du processus civilisateur.

Le modèle freudien prôné dans *L'homme Moïse* (mère/sensorialité - père/spiritualité) pose un problème indéniable. La nomination comme aboutissement du processus de civilisation confine-t-elle à l'arrière plan toute sensorialité ?

La lettre 75 nous incite à poser cette question : Se servir des modèles du père et de la mère,

[51]M. Scheider, *Généalogie du masculin*, Aubier, 2000.
[52]Aristote, *Parties des animaux*, Les Belles lettres, 1956, 662a.

comme le fait Freud dans *L'homme Moïse*, pour penser la spiritualité dans une opposition par rapport à la sensorialité, n'aboutit-il pas à une anthropomorphisation de ce qui est en fait mouvement de déploiement de l'acte de nomination ? Un revirement freudien difficile à suivre d'autant plus que *L'homme Moïse* est un texte sur le nom.

Ibn Arabi nous aide à reproblématiser cette question. « La parole de l'architecte est un père. La réception chez le menuisier (de cette parole, le fait de recevoir cette parole) est une mère. Et la trace qui naît est un enfant »[53]. Le père n'est pas l'architecte, pas plus que le menuisier n'est une mère. C'est le matériau sonore du mot prononcé qui est un père. Le *qubûl*, le fait de recevoir le dit, la faculté réceptive du matériau sonore est une mère. Ainsi, l'air de *phôné*, qui exerce une action motrice, trace l'image d'un mot qui sera capté, dans toute sa sensorialité et sa capacité d'engendrement (il y a une trace) inhérente à l'acte de parole. La paternité n'est pas en rupture avec la maternité. Les deux opérations sont nécessaires pour et dans le champ du langage et de la parole.

La verticalité est dans l'acte disant. Le redressement de l'homme devient mouvement d'une langue se déployant dans l'acte de nomination. L'éloignement par rapport au sol s'avère distance dont la langue a besoin afin que le mot puisse avoir « la sensation verticale et sa possible figure »[54]. Le « langage relevé d'assaisonnement » (Aristote) est un langage qui dit cette rencontre sensorielle et jouissive entre le mot et la chose[55].

La psychose témoigne justement de cet effondrement du pôle sensoriel du langage, de sa désaffection. Lacan écrit : si Schreber est écrivain, il n'est nullement poète. En effet, il n'y a pas l'ombre d'une métaphore dans *Les mémoires d'un névropathe*.

Lorsqu'Ibn Arabi écrit : « Chaque mot est vivant, oyant, voyant »[56], il invite à un redressement. Toutefois, il ne s'agit pas d'un triomphe du lisible sur le visible, comme on a pu l'écrire, mais de

[53]Ibn Arabi, *Fut.*, I, p. 140.
[54]P. Fédida écrit : « L'air de phôné est cette qualité multiple du matériau brut de la parole, sans laquelle ses mots n'auraient pas de sensation de leur possible figure » (*Le site de l'étranger, op. cit*., p. 203).
[55]H. Abdelouahed, « Des mots qui peignent ou la garantie de la ressemblance », in *La vie sensorielle*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, p. 109-127.
[56]Ibn Arabi, *Fut.*, I, p. 101.

l'affirmation de l'existence d'un matériau optique du mot et d'un pôle sensoriel du langage. La visualité du mot qui « rend la chose au langage »[57] s'accompagne du matériau sonore qui dessine la physicalité du langage et qui définit la parole comme objet phonique.

Dire donc, à l'instar de Jean-Michel Hirt, que le lisible s'oppose au visible, c'est faire de l'image l'apanage du regard. Or, la métaphore a la capacité de placer sous les yeux, disait Aristote. Elle « fait image ». Et l'expression vive (P. Ricoeur) dépend justement de cette aptitude à faire image. Cette image qui est une « aurore de la parole » (G. Bachelard). La spiritualité du langage (thème si cher à W. Benjamin), à savoir sa capacité de nommer, ne signifiait pas la répudiation du pôle sensoriel ou une élévation par rapport à la sensorialité. Nommer, c'est laisser la chose, dans toute sa sensorialité, venir au mot.

Lorsque le mystique Sajestânî, dans une réflexion sur la croix, dit : « Point besoin d'une planche », cela signifie que la verticalité n'est pas une donnée spatiale, mais c'est son invisible structure qui conditionne l'opération de division, division entre les mots et les choses, leur écart nécessaire. Division également et écart d'un je qui se voit et se dit un autre. Verticalité et écart pour que le regard soit traversé par l'épreuve de la perte. La psychose illustre négativement ce temps de métaphorisation et positivement la défaillance de la verticalité, l'échec d'une hauteur de la liaison paralysant la négation et la figeant dans une clôture négativiste[58]. La verticalité est dans le souffle parlant (O. Khayyâm, Ibn Arabi, Paul Celan, André Du Bouchet...), dans le murmure des choses se disant.

Le principe qui permet la construction des champs sémantiques est celui-là même qui veille au décollement par rapport à la littéralité du sol. La métaphore est un moment logique rendant l'altérité présente à soi. Altérité, décollement et construction sont nécessaires pour que la pensée « regarde en entendant et entende en regardant » (M. Heidegger). Le mot, qui atteste de la spiritualité du langage, peint et s'amuse à peindre. Cette capacité métaphorique suppose ce

[57]P. Fédida, *op. cit*., 101.
[58]H. Abdelouahed, « La négation portée par sa verticalité », in *Le discours psychanalytique. De la croyance*, n° 24, 2000, p. 173-186.

pouvoir de « fonder le symbolique dans la parole » (P. Fédida).

La rencontre avec le féminin

Si la religion joue comme garant de la Raison « en ce qu'elle offre au sujet l'arrêt de la régression à l'infini dans la causalité (…) l'Autre originel devient l'Autre causal »[59], il n'en demeure pas moins que dans l'oeuvre d'Ibn Arabî, œuvre superbement hérétique, il s'agit d'un dieu de l'instant fort éloigné de la conception religieuse du divin. C'est un dieu de l'instant dans un changement perpétuel superbement illustré par l'exemple du Trône de Bilqîs.

La reine de Saba avait un trône « *'azîm* » (magnifique ou immense[60]). Lorsque Salomon exprima son désir de plier la reine à la religion de l'Un et de posséder le trône, un génie dit cette phrase qui restera mémorable : « Je te l'apporterai avant que ton regard n'ait eu le temps de revenir sur toi » (*Cor.* 27:38-40). À l'instant même, Salomon voit le trône devant lui. Le texte théologique retiendra le triomphe de Salomon (l'homme qui prône la religion de l'Un) sur Bilqîs (la femme païenne). Mais, c'est vers une autre contrée que nous invite le texte d'Ibn Arabi.

Bien que disparaissant du pays de Saba pour apparaître devant Salomon, écrit-il, le trône n'effectua aucun parcours terrestre. L'instant de la disparition est l'instant même de l'apparition. Nul déplacement, mais « une création nouvelle » car la disparition du pays de Saba et l'apparition devant Salomon était due au « renouvellement de la création par chaque souffle ». Phrase qui rompt avec toutes les explications anthropomorphiques des exégètes et théologiens[61] pour inscrire le transfert du trône dans le champ du langage et le déploiement de l'acte de nomination, ouvrant ainsi sur une « métapsychologie du souffle »[62]. Lequel souffle est *munâsib li*

[59]P. Legendre, *Dieu au miroir*, p. 64.

[60] Les exégètes feront couler beaucoup d'encre dans les description anthropomorphiques qu'ils feront de ce trône (trône en pierres précieuses, en or massif…).

[61]Cf. H. Abdelouahed, *La visualité du langage*, L'Harmattan, 1998.

[62]*Cf.* P. Fédida : « Le souffle indistinct de l'image » et « La théorie des lieux », in *Le site de l'étranger*, PUF, 1995.

'unsur al-hawâ', l'équivalent de l'air. Il est « franchissement du silence de l'air parlant »[63]. Ainsi « chaque jour, Il est dans une forme nouvelle » (*Coran* 50 :15). Et Ibn Arabi de commenter : « Le jour est l'équivalent du souffle » (*al-yawm huwa an-nafas*). Un souffle qui trace l'image du mot. À chaque souffle, il revêt une forme (langagière) nouvelle. La forme n'est autre que le nom.

« *Famâ thamma illâ asmâ'uhu wa laysat siwâhu* », Il n'est que Ses noms et ceux-ci ne sont autres que Lui »[64]. Ces noms qui le voilent, tels un masque, le dévoilent. Il est l'Un-Multiple, aussi bien le *nâfi'* (le Bienfaisant) que *ad-Dâr* (le Nuisible). Ainsi Ibn Arabi rompt-il avec la définition d'un Dieu causal pour définir l'aspect dionysiaque du langage.

Devant le triomphe d'une possession phallique, Bilqîs dit : « C'est comme si c'était lui » (*Coran* 27:42). Bilqîs définit, ainsi, la parole comme « ouverte sur sa respiration »[65]. Les images viennent et disparaissent « *hattâ waqt as-sahar* » (jusqu'à l'aube). Images évanescentes, se dessinant et s'effaçant au gré de l'air de la parole[66]. La phrase de Platon dans le *Cratyle* : « L'image c'est ici le nom », fait résonance chez Ibn Arabi qui écrit : « L'image n'est autre que le nom ».

Dans le matériau invisible (l'air phonique) sera taillée une image qui est « astre, homme ou encore cheval », dit l'Emir Abdel-Kader faisant penser à cette question de L. Marin : « Qu'en fera mon ciseau ? Sera-t-il Dieu, table ou cuvette ? »[67]. « Le tournant du souffle » (P. Celan) dessine l'image : Dieu, table ou astre, homme, cuvette ou cheval au gré d'un « sois ! » qui rend la création récurrente, éternellement permanente, nouvelle, co-naissante « à un perpétuel départ »

[63] P. Fédida, « Le souffle indistinct de l'image », in *Le site de l'étranger*, p. 196.

[64] Ibn Arabi, *Fut. IV.*, p. 403.

[65] P. Fédida, *op. cit.*, p. 189.

[66] Ce thème est illustré merveilleusement par Hero où le réalisateur Zhan Yimou rend saisissable le fait que c'est la parole qui peint et efface les images.

[67] L. Marin, « Trois gloses », in *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 44, automne 1991, p. 129.

(H. Maldiney) qui n'est autre que celle de la langue dans l'acte de nomination. Ce qui brise la représentation statique d'une création qui débuterait par un commencement et qui serait maintenant achevée.

Le trône apparaît sur un fond d'apparition et de disparition, de visibilité et d'invisibilité, de présence et d'absence. Le nom devient « le lieu des potentialités du figurable »[68]. Et la parole de la femme dira cet inachèvement qui fait que l'homme devient « contemporain de son origine »[69]. En outre, ce trône qui fut là-bas et qui vient ici est capacité de mémoire. Le « comme si s'était lui » est parole restituant une mémoire à l'image. Toutefois, la subtilité de la femme (Ibn Arabi m'a amenée progressivement à m'arrêter sur la question du féminin) lui fera dire que le devenir visible de ce qui (re)vient, dans l'action de nommer, est de l'ordre de la ressemblance. Disant : « C'est comme si c'était lui », d'un trône qui disparaît et qui réapparaît différent du premier, Bilqîs restitue cette vérité du *Fort-da* dans son versant mélancolique.

Que le jeu du *Fort-da* soit tentative de maîtrise, certes. Que la nomination vienne sur un fond d'absence, certes. Mais le retour n'est jamais celui de l'identique. « Tout comme le jeu du *Fort-da* instaure ou réinstaure le « retour régulier de ce qui est envoyé au loin, *fort,* la parole peut-être, elle aussi, le lieu d'un retour »[70], écrit M. Schneider. Seulement, comme le rappelle R. Gori, la perte est au cœur même de ce retour qui n'est restitué que par le *da.* Ainsi, c'est bien par une femme qu'est soulevée cette dimension mélancolique du langage.

Redéfinir la mystique.
La mystique n'est pas le mysticisme.

La mystique a souvent été lue et commentée à la lumière de ce qui répugnait à la psychanalyse :

[68] P.Fédida, *op. cit.*, p. 201.

[69] H. Maldiney, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Lausanne, éd. L'Âge d'homme, 1975, p. 94.

[70] M. Schneider, *Don Juan et le procès de la séduction*, Aubier, 1994, p. 41. & R. Gori, *La preuve par la parole*, PUF, 1996, p. 140.

le sentiment océanique, le mystère ineffable, l'indicible d'une quête du centre dans le sillage du Maternel. À titre d'exemple, le texte de G. Rosolato. Au nom d'une rationalité psychanalytique, il réduit la mystique à un ensemble de comportements qui rassemble pêle-mêle drogue, phénomène de groupe...La mystique est étudiée sur la base d'un fond érotomanique et mégalomaniaque. Elle se voit inscrite dans le champ de l'hystérie et de l'épilepsie, avec « le modèle du contenant maternel et de jouissance sexuelle » sans oublier « la fascination pour l'image narcissique »[71].

Je rappelle cette phrase du mystique persan Rûmî : « Seul celui qui n'est pas amoureux voit sa propre image dans l'eau ». Le regard, comme nous l'avons déjà souligné, ne précipite pas vers la mort et la perte et le miroir cesse d'être « la fontaine si amère et pleine de venin »[72]. La phrase de Rûmî montre que la perte narcissique est pour celui qui n'a pas accès au miroir comme « opération de division » (P. Legendre), qui fait l'écart entre le je et ce qui apparaît comme image, ni à l'altérité comme base de ce qui se révèle comme image, ni à l'écart qui notifie la perte. Le miroir est mortifère pour celui qui est pris dans les affres de « la misérable folie » (Ovide). Or, pour celui qui a accès à la division, « Tu vois un reflet dans le miroir. Est-ce voir véritablement ton visage ? »[73]. « Connais-tu quelqu'un qui ait vu son propre visage ? »[74].

La mystique n'est pas le mysticisme. La mystique est une pensée de l'écart. Elle sonde, examine et étudie les notions de l'écart, du reflet et de l'image. Nonobstant, il ne s'agit pas seulement de l'écart, mais comment penser l'écart, pas seulement du reflet, mais d'une théorisation du reflet, non seulement de l'image, mais d'une pensée sur l'image. Pensée qui connaîtra son point d'acmé avec un Ibn Arabi qui aura le mérite de sortir l'image d'une thématique de l'eau et fera de la source autre chose qu'un jaillissement de cours d'eau dans une déconstruction incessante de ce qu'il ne cesse de tisser, de tracer, comme … le mouvement de l'air.

[71]G. Rosolato, « Présente mystique », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 22, automne 1980, pp. 5-36.
[72]Selon l'expression de G. de Loris et J. de Meun, *Le roman de la rose*, Gallimard, col. Folio, p. 341.
[73]Attâr, *Le livre divin*, Albin Michel, 1961, p. 406.
[74]Attâr, *op. cit.*, p. 407.

Je rends ici hommage à Pierre Fédida. Sans la liberté qu'il m'avait accordée, sans sa confiance, je n'aurais jamais pu m'atteler à une telle tâche. Sans l'amitié de M. Chodkiewicz qui m'avait fourni les livres d'Ibn Arabi, corrigé mes premières traductions, je n'aurais pas pu toute seule, encore jeune, m'aventurer dans des territoires aussi complexes et m'engager dans des travaux considérés non relevant du champ de la psychanalyse, travaux hérétiques par rapport au dogmes religieux, par rapport aussi à une vision trop classique et conformiste de la psychanalyse. J.-M. Hirt aurait dit : « infidèle ».

La régression hallucinatoire

Nous avons dans un premier temps travaillé sur le mouvement de l'air comme support de la parole, ensuite sur l'air dans la définition même du miroir, pour aller plus loin et suivre le texte jusqu'à ce point le plus reculé du langage.

Dans le chapitre 167 des *Futûhât*, Ibn Arabi débute par ce qu'on pense être une question d'alchimie puisqu'il est question de l'origine de l'or. Or, la généalogie dont il parle au début est celle du nom. Ensuite, le *sâlik* (le voyageur) opère une ascension qui est en fait une véritable régression jusqu'au centre qui ne contient aucune forme, et jusqu'à défaire l'air de ce qu'il porte comme virtualités langagières, et jusqu'à voir la physicalité du calame écrivant le texte chose.

Cette odyssée déroute en effet la démarche classique et invite à redéployer les contours d'une pensée fort complexe, d'en recomposer les configurations car les enjeux théorico-cliniques n'ont, à cet endroit, jamais été clairement définis. Cela nécessite un déplacement de registre (un mouvement) et une conceptualisation qui repose sur une référence métapsychologique. Dire, à titre d'exemple, qu'il y a dans la mystique une hiérarchie du dehors au dedans, certes. Mais, qu'elle est-elle ? Que le texte coranique opte pour une primauté du lisible ! Mais, ce lisible où nous conduit-il ? Qu'il y ait une trame symbolique qui soutient les images. Certes. Mais, on peut néanmoins continuer à « creuser le vers ». Le lisible conduit jusqu'à la « matérialité du matériau

psychique »[75]. La régression est telle qu'on voit le calame dessiner sur la Table d'écriture. Cette Table dont il est dit : « Elle contient toute chose » (*Coran* 7:145) et qui amène à réfléchir sur le texte comme texte de la chose[76]. La régression rend compte de cette vivacité matérielle, physique, corporelle de la parole. Le matériau phonique se donne à voir.

« Qui creuse le vers doit renoncer à toute idole », écrit M. Blanchot au sujet de Mallarmé. Le mouvement qui consiste à casser l'idole, même mystique, conduit Ibn Arabi vers « les sentiers de l'imagination sensorielle des mots » (expression de P. Fédida).

Celui qui à partir du Trône de Bilqîs parle du ruissellement perpétuel des noms, s'entretient avec qui ? Avec l'air.

Nous avons commencé notre travail par le trône de Bilqîs pour aller vers l'expérience des limites exprimée ici dans le texte *akbarien* par la rencontre du *sâlik* (le voyageur) avec la pierre qui parle. Ce mouvement ne relève pas, me semble-t-il, de la schizophrénie. Le mystique diffère du schizophrène. Le style de présence n'est pas le même. Le mot n'est pas désossé. Il n'est pas un cadavre ou un « sur-concept » (E. Bleuler). Pas de « faille de soi à soi »[77] mettant à défaut la

continuité psychique du sujet. L'ascension mystique n'est pas une dépossession[78]. Point que j'ai seulement frôlé, mais qui s'est mieux éclairé grâce au travail avec les enfants autistes et plus tard grâce à la rencontre avec la poésie.

Cette expérience (entendre la pierre) permet à Ibn Arabi de décrire un mouvement proche de cette capacité hallucinatoire chez l'analyste lorsqu'il cherche à recueillir la primitivité de la forme vivante. « En silence le thérapeute écoute et regarde le patient, écrit P. Fédida. En silence mais en contact avec lui. Il cherche à se donner empathiquement les matériaux de ces formes

[75]Expression de Pierre Fédida, *Par où commence le corps humain*, PUF, 2000, p. 7.
[76]P. Fédida, « Les stries de l'écrit. La table d'écriture », in *L'absence*, Gallimard, 1978, p. 28 ; H. Abdelouahed, *La visualité du langage*, L'Harmattan, 1998.
[77]Expression de H. Maldiney, *Penser l'homme et sa folie*, éd. Jérome million, Grenoble, 1997, p. 9.
[78]H. Abdelouahed, « La voix du minéral », *in Autour de Pierre Fédida. Regards, savoirs, pratiques* (sous la Direction de M. David-Ménard), PUF, 2008, pp. 179-195.

originaires »[79]. « Il donne à ces ébauches la capacité sensorielle motrice de potentialité de formes propres »[80]. La pierre qui a engendré la plus subtile des théorisations philosophiques, a inspiré la théorie psychanalytique autour de la régression et la capacité hallucinatoire de l'analyste. Entendre la pierre est du côté de « l'imagination métapsychologique » (P. Fédida). « Penser l'âme dans les termes d'une minéralité, écrit-il, est le seul moyen dont dispose l'imagination métapsychologique pour lui reconnaître sa réalité littéralement métaphysique. »[81]

Partir de l'image portée par le souffle « tournant » (P. Celan) pour arriver à la régression et l'imagination métapsychologique m'a fait rencontrer deux textes et deux hommes : le musulman briseur d'idoles (qu'elles soient théologiques ou philosophiques) qui a puisé dans le Texte et les différents textes de quoi bâtir un échafaudage déplaçant la question religieuse sur un terrain plutôt philologique et le juif athée dont la liberté de pensée lui fait dire : « La découverte de la psychanalyse a la justesse de l'acte irreligieux qui sait que rien n'est encore symbolique tant que le langage n'est pas le lieu des dieux. »[82]

[79]P. Fédida, *Crise et contre-tranfert*, p. 220.
[80]*Ibid.*
[81]P. Fédida, *Le site de l'étranger*, PUF, p. 231.
[82]P. Fédida, « Préface », in J. Forrester, *Le langage aux origines de la psychanalyse*, Gallimard, 1984, p. 12.

La poétique du traduire[83]
Le trauma et le travail de construction

Est-ce une rencontre ? Est-ce le retour du refoulé ?

Lors du premier congrès de psychanalyse de langue arabe organisé par Adnan Hubbalah à Beyrouth (2004), Moustapha Safouan me demanda de lire *Al-Kitâb* (*Le Livre*) d'Adonis. Adonis présentait justement une conférence intitulée : « Y a-t-il une subjectivité dans la culture islamique *salafite* ? » Cette conférence, qui souleva une tempête de protestation, me plongea dans une grande perplexité. Il parlait du corpus arabe en tant que poète. Mais sa parole faisait chanceler mes acquis théoriques autour de la religion et la dimension symbolique qui lui est intrinsèquement liée (à travers la question du nom et de la nomination). Ce travail de déconstruction auquel m'avait habituée P. Fédida revenait là de façon quasi scandaleuse. Je me suis présentée et lui ai fait part de mon désir de lui communiquer quelques uns de mes articles sur la langue, la féminité, l'image et la langue. Ce que je fis dès mon retour à Paris où je me suis procuré également *al-Kitâb*.

Adonis a lu avec une rapidité-éclair mes textes et m'a proposé de traduire avec lui une anthologie de la poésie arabe classique. Proposition qui me paraissait insensée. Le projet était risqué, pour ne pas dire fou. Ma recherche dans le domaine psychanalytique me tenait, apparemment, loin de la poésie, même si le travail de traduction ne m'a jamais quittée. Car ma thèse et mes articles nécessitaient que je traduise des passages du texte d'Ibn Arabi ou que je compare, par souci de rigueur scientifique, les différentes traductions du Texte coranique et celles des textes de la mystique arabo-musulmane.

Seulement, « l'univers poétique classique arabe représentait un lointain souvenir d'une contrée entr'aperçue, rapidement éloignée au profit d'autres intérêts. Seuls restaient quelques bribes et traces bien enfuies dans ma mémoire », ai-je noté dans *Le regard d'Orphée*[84].

[83]Titre que j'emprunte à H. Meschonnic.
[84]Adonis &H. Abdelouahed, *Le regard d'Orphée*, Fayard, 2009, p. 8.

En fait, la rencontre avec Adonis (et la poésie) eut lieu grâce à *al-Kitâb.* Ce livre, où le poète narre poétiquement l'histoire, est saisissant à plus d'un titre. Outre l'intérêt pour la nomination, la rencontre entre le mot et la chose, *al-Kitâb* suscita chez moi un véritable sentiment d'inquiétante étrangeté, comme l'envers d'une inquiétante familiarité. Le familier refoulé de mon histoire sortait de l'ombre provoquant ce sentiment d'inquiétante étrangeté. C'est la rencontre de la fille du disparu politique avec la reconstruction poétique du trauma collectif.

Plus qu'une remémoration, *al-Kitâb* est un véritable travail de construction restituant la part de vérité historique, qui vient dans la parole du poète, réoccuper sa place au lieu de la vérité repoussée ou déniée. La pulsion d'exhumer, qui va de pair avec la restitution des parts clivés de l'Histoire, témoigne d'une indéniable élaboration psychique qui fait que le deuil n'est pas la mélancolie, et qui fait qu'un analyste ne peut rester insensible à une telle œuvre.

« La pulsion d'exhumer »

La pulsion d'exhumer est cette tâche d'investigation, « entendue comme la recherche de vestiges, c'est-à-dire, selon le terme latin de '*vestigium*' qui signifie la plante des pieds, ce creux que laisse le passage de celui qui marche sur la terre meuble, l'empreinte »[85]. Déterrer un objet-vestige (S. de Mijolla-Mellor) suppose dans *al-Kitâb* un travail sur le déni, le blanc et enfin la nomination des disparus. L'écriture atteste de cet effet de l'après-coup. Réminiscence, ré-organisation des matériaux épars, construction et reconstruction.

Ce travail de mémoire et de construction s'avère un voyage dans l'Histoire des Arabes. Voyager dans cette Histoire, c'est rencontrer et accepter de traverser l'enfer. Non pas l'enfer de l'au-delà, mais l'enfer terrestre des Arabes depuis l'instauration du califat. Un enfer si âpre que « la mort l'est à peine ». L'image dantesque d'un « chien aboyant qui se calme quand il a sa pâtée sous la dent » renvoie, dans *al-Kitâb*, à un pouvoir anthropophage qui déchire, brise, dévore, saigne, extermine sans qu'une pâtée ne puisse le calmer, l'apaiser ni combler comme le dit cette parole

[85]S. de Mijolla-Mellor, « La pulsion d'exhumer », in *Topique*, n° 73, L'esprit du temps, 2000, p. 56.

du monarque : « Le plus délicieux des mets pour moi, une chair à laquelle tu appartiens. » Ou encore : « Ils en tuèrent des milliers/ parmi les gens d'Umayya/ placèrent sous eux des billots/- déployèrent des tapis, se restaurèrent./ Les morts tressaillaient sur les billots/ en dessous et agonisaient. »

Nous devenons les âmes tourmentées de l'enfer dantesque.

Le travail d'Adonis, guidé par cette pulsion d'exhumer, lie trauma et legs.

Quel legs ? Telle est la première question qui vient secouer la pensée ? Le lecteur découvre, dans la crainte et le tremblement, des pans entiers de l'Histoire qui sont traversés par des assassinats, des disparitions et une cruauté incommensurable. Les manuels relatant l'Âge d'or des Arabes relèguent à l'arrière plan le contexte historico-politique où vivait, pensait et tentait d'écrire l'homme arabe.

Le livre pose la question de la traduction du trauma : Comment narrer l'innommable ? Comment intégrer l'inintégrable, ce qui excède les capacités d'imagination et de représentation ? Ce qui eut lieu sans avoir lieu (de la pensée winnicottienne) ? Ce qui eut lieu mais qui se heurte encore à un blanc et de la pensée et de la représentation ? Comment faire avec les restes ? Quels vestiges ? Comment s'opère une humanisation face à l'horreur ? Comment s'approprier ou se réapproprier une subjectivité ? Comment dire non le refoulé, mais ce qui reste encrypté dans le mutisme ou le déni? Quelle écriture pour rendre compte d'une violence où la mort elle-même risque d'être assassinée. Quelle parole pour celui qui assiste à son propre enterrement ? Comment restituer une telle cruauté lorsque l'humain est assoiffé, exténué, humilié et déshérité ? Le patrimoine est hanté non par la mort mais par la série interminable des assassinats, par l'empiètement et l'épouvante. Les vestiges sont ensanglantés. L'organisation représentative vacille, elle est menacée d'effondrement comme cette « maison édifiée avec du sel » (*Al-Kitâb*).

La mort n'est pas la disparition. Cette dernière est un assassinat de la mort. Faire disparaître l'humain, le précipiter dans l'abîme sur un simple coup de dés, est le geste du monarque,

représentant de Dieu ou son ombre sur terre. S'y mêlent le religieux, le politique et le sacré.

C'est à ce niveau qu'on peut considérer *al-Kitâb* comme première tentative de mise en pièces du père dans le corpus arabe. C'est par le biais de la question du politique, qu'Adonis soulève la dimension du sacré et la sacralisation de la figure du représentant de Dieu. Le pouvoir reste indissolublement lié à l'insurmontable question du sacré (cela perdure jusqu'à aujourd'hui).

S'il est vrai que le pouvoir n'a de puissance que celle que lui accorde la servitude volontaire des sujets[86], dans l'Histoire des Arabes, le pouvoir jusqu'à aujourd'hui, reste arrimé à cette dimension religieuse qui fixe le sacré. Questionner, analyser, remettre en cause, penser, c'est se heurter à la question du sacré. Toute pensée devient blasphème. Aussi fallait-il une désacralisation et une véritable mise en pièces d'un legs jusque là intouchable pour qu'une tentative d'historisation dans l'après-coup soit possible et qu'elle permette d'entendre enfin ces paroles qui restèrent le long de notre histoire enclos, enfermés au fond des manuscrits et archives blanches d'une mémoire clivée.

Avec *al-Kitâb*, nous atteignons les confins de la désubjectivation et de la désobjectalisation.

Le corpus hérité sera ainsi mis « en pièces » par le geste du poète nous rappelant le travail de Freud dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste.*

Et le travail d'écriture – dans sa fonction de témoignage et de construction de la vérité historique à partir des restes – permet l'ensevelissement et autorise qu'un travail de deuil puisse enfin voir le jour. L'écriture peut prétendre à une fonction de symbolisation. Enterrer les morts dans la narrativité, disait avec force M. de Certeau, permet « de fixer une place aux vivants ». Se crée et se rétablit ainsi une continuité psychique chez les héritiers au lieu du blanc et de la violence. Le travail de construction dans *al-Kitâb* offre un emplacement symbolique en rétablissant la vérité historique et par la même réinstaure l'héritage. Le texte de cette construction s'institue en « texte-linceul » selon l'expression de Janine Altounian.

Al-Kitâb est un travail de reconstruction. Ce travail de reconstruction restitue « la part de vérité

[86]Moustapha Safouan analyse ce fait dans *Pourquoi le monde arabe n'est pas libre ?* Denoël, 2008. Et avant, Naguib Mahfouz dans *Malhamat al-harâfish* (*La chansons des gueux*).

historique » qui réoccupe sa place dans l'héritage et la mémoire collective. Restituer une humanité à celui qui fut un cadavre défiguré, banni de l'espèce humaine et damné sur ordre du monarque. Si l'idéalisation de l'âme se confond avec les figures multiples des dieux païens et avec celle de Dieu le Père, le monarque tout puissant de l'épopée arabe défigure non seulement le corps, mais l'âme qui perd son côté héroïque. L'âme gît ici-bas, incapable de s'envoler. Le poète, nommant les disparus, les condamnés et les mutilés, leur donne vie et libère l'âme, œuvrant ainsi pour la survivance d'un humain dans un autre humain.

Le propre du poète dramatique est de mettre en scène des actions qui vont comporter pour celui qui regarde, le spectateur, des possibilités d'expériences psychiques. Le jaillissement de la vie affective est ainsi lié à la puissance imaginative du poète qui non seulement ressent, mais traduit également des affects excédant les capacités psychiques de celui qui fut détruit ou celui qui reste sidéré. Freud liait le héros à l'origine de la poésie. Au-delà de l'acte, le récit et la réécriture. Un récit, qui s'ouvre sur des tableaux comportant une pluralité de voix et de personnages qui ne cessent de bouger, comme dans un théâtre. Or, le propre de l'expérience théâtrale, disait Aristote dans la *Rhétorique*, « est d'éveiller terreur et pitié » entraînant ainsi une purification des affects.

Réécrivant poétiquement l'Histoire et reconstruisant les traces des disparus, le poète traverse des contrées, habille l'horizon, essuie les larmes, regarde, touche, palpe, caresse, embrasse la femme et dessine dans la langue la mantille… Il est le poète-narrateur-artisan, rejoignant Walter Benjamin pour qui la narration n'est pas l'œuvre d'une seule voix. Dans la véritable narration, existe l'œuvre de la main. L'ancienne coordination de l'âme, de l'œil et de la main est la coordination artisanale, disait W. Benjamin.

Adonis, narrant, traduisant aussi, transforme la douleur en une épopée. Cette écriture-réécriture est proche d'une régression hallucinatoire qui imagine le disparu. L'imagination régressive restitue la fonction du Tiers permettant la construction de la scène psychique afin que l'irreprésentable puisse rompre avec le désabri et trouver une demeure. La douleur devient un chant qui restitue les morts dans la parole des vivants. Les disparus habitent désormais le chant

poétique. Le blanc de la mémoire devient silence nécessaire au surgissement du poème. Les morts nommés, sont désormais inscrits dans cette traversée de la vie.

La cruauté *via* la langue

La rencontre avec la poésie est en fait une rencontre avec *al-Kitâb* qui a sorti de l'ombre ce qui était refoulé. La traduction de la poésie d'Adonis a joué comme un retour du refoulé. Mais le sentiment d'inquiétante étrangeté n'émanait pas seulement de ce souvenir du professeur barbu désaprouvant l'activité hérétique de la petite adolescente, mais de ce qui constitue également, outre la question du dédoublement du moi et son redoublement, l'inquiétante étrangeté du langage et permit que se repense ce rapport de l'Arabe à sa propre langue, langue hautement poétique, mais dont la force poétique et musicale fait écran à la cruauté dite par le belle langue.

« *Ana ibn jalâ* »87, dite par l'un des plus grands orateurs de l'histoire des Arabes qui fut l'un des plus grands sanguinaires, est une phrase qui illustre cet enchevêtrement de la beauté et de la cruauté.

Petits et adolescents, nous avons tous appris par cœur des vers d'une beauté sans égale exprimant une cruauté sans limite et sans égale. La belle langue dit le cauchemardesque terrifiant des têtes qui chutent, des corps qui se brisent ou des membres qui volent en éclats. Cette langue d'une grande puissance poétique est mise par la puissance du monarque, ombre de Dieu sur terre, au service de l'assassinat, de l'extermination et la dissolution de l'humain. Rime et mètre racontent le glaive taché de sang. Et les poètes vont rivaliser, pendant des siècles, dans l'art de tisser les images les plus terrifiantes sur l'art sanguinaire d'un monarque puisant sa légitimité dans le sacré. Violence et langue deviennent indissolublement liées. Ainsi, ce qui fait la fierté des Arabes (nommés *ahl al-lugha*, Gens de la langue), à savoir leur langue, porte désormais la marque de la

[87] « Je suis le fils de l'Evidence ». C'est ainsi que commence le discours de menace qu'al-Hajjâj adressa au peuple d'Irak. Al-Hâjjâj ibn Yûsuf ath-Thaqafî fut un homme d'Etat et un grand orateur de l'époque omeyyade.

violence, devenue *via* la langue, sacrée.

Compte tenu de l'épouvante, ce qui sidère et fait vaciller l'organisation représentative et la pensée, le locuteur peut-il dire, raconter, sans s'absenter de ce qu'il énonce, sans être dans le clivage et le déni ? Comment s'opère une humanisation face à l'horreur ? Comment redonner une subjectivité et traduire ce qui reste encrypté dans les îlots blancs de la mémoire collective ? Comment dire l'irreprésentable, ce qui eut lieu mais reste en quête d'un lieu pour se dire ?

Telle est la trame d'*al-Kitâb* d'Adonis, livre habité par la pulsion d'exhumer : exhumer les restes encryptés dans les îlots blancs de la mémoire collective, comme nous l'avons déjà dit, les noms des disparus et la vérité sur l'Âge d'or des Arabes[88], transformant ainsi l'histoire-légende, en « histoire-travail » (selon l'expression de M. de Certeau).

L'inquiétante étrangeté

L'histoire-travail fait défiler des villes macabres, de désolation, villes sans cœur, villes d'effacement, poussiéreuses, profanées par l'odeur de la mort. Le lieu qui offre habituellement l'abri devient ici synonyme de désabri. Les humains sont des cadavres et les murs, tachés de sang. Les encriers sont secs, le meurtre du père est inexistant et les fils se suicident à défaut de tuer leur père, des fourmis se repaissent de la tête de l'assassiné, l'homme tisse sa vie dans le sable et la femme naît, vieillit et meurt sans vivre sa vie. Même le parfum se dresse contre sa rose, et la mère organise elle-même l'extermination de son propre fils. Tu ne vis dans ces villes que pour assister à la mort de la vie. Tu n'y vis que pour faire l'élégie de la vie. Y habiter, c'est expérimenter l'absurde. La violence est l'azur de ces villes. Ainsi, la ville sensée donner un abri devient synonyme de désabri.

Inquiétante étrangeté, désabri, angoisse, pulsion d'exhumer qui s'annoncent d'abord au début d'*al-Kitâb* alors que le poète souhaite retourner vers le natal. Toutefois, ce retour diffère de celui

[88]Cette question est soulevée dans la Préface du premier tome d'*al-Kitâb*, Seuil, 2007.

d'Hölderlin. Le *Heimkunft* (Retour) dans le poème d'Hölderlin est marqué par la rencontre avec le familier : « Les saluts qui s'échangent au passage paraissent venir d'amis » et « tous les visages semblent parents » (Hölderlin). Rien de tel dans l'épopée d'Adonis. Le *Heimkunft*, – entrer encore et davantage dans le pays natal –, est ici retrouvailles avec l'*Unheimlich*,– l'inquiétante étrangeté. Et le « Ce que tu cherches, cela est proche et vient déjà à ta rencontre » (Hölderlin) ne participe pas du scintillement et de la joie. Ce qui vient à la rencontre du poète au fur et à mesure qu'il marche, ce sont les *ashlâ'* (lambeaux) des humains, qui émergent du plus enfoui du pays natal, leurs odeurs nauséabondes, la cruauté de la parole du monarque réduisant à néant l'humain, comme si la parole perdait sa capacité d'être voile de la chose crue et nue.

Le thème de l'inquiétante étrangeté dans *al-Kitâb* ne cesse de se multiplier.

Le poète s'enfonce non seulement dans la géhenne de la mémoire historique, mais également dans la mémoire de la langue. Apparaît Abajad, l'orphelin, à vrai dire, le bâtard, celui dont la filiation est illégitime et dont le récit va être retranscrit par 'Alî ibn Dînâr, l'ami d'al-Mutanabbî. complété par Adonis. (quelle origine pour la langue?)'Alî n'est autre qu'Adonis confondu avec al-Mutanabbî. Le moi du poète se dédouble et se multiplie. Généalogie du récit et du nom. La voix, une fois de plus, est plurielle. Généalogie des langues dans la langue du poète se faisant le lieu de l'évènement et de la fiction : fiction d'un manuscrit, qui n'est que la métaphore d'une construction à partir de la fiction. Et Abajad, l'alchimiste, qui se présente comme lieu d'union des lettres (puisqu'il est formé des quatre premières lettres de l'alphabet), va se décomposer, *yatahallal*. Le terme arabe, *tahallala*, signifie cette opération chimique et alchimique de décomposition. Ainsi, la matière langagière et linguistique se décompose, se dilue, se sépare, se délie pour devenir lieux, villes : Alif, Bâ', Jîm...Ville qui se succèdent, macabres, lieux de l'immondice, du lugubre et du visqueux. Cependant, au-delà du thème de la charogne (Baudelaire) et du visqueux (Lautréamont), se profile, outre l'imaginaire arabe, un motif cher à la mystique, à savoir la science des lettres.

Et c'est justement dans ces passages qu'Adonis soulève la question de la Parole divine et de

l'angoissante figure de l'Ange. Si dans le premier tome d'*al-Kitâb*, Dieu est Celui qui cuve son vin, dans le second volume, Il est cette figure de la parole indécise (*naskh*[89]). Quant à l'Ange, il ne relève pas de l'éclaircie (comme chez Hölderlin ou chez Rilke), il ne témoigne pas des splendeurs divines désormais évanouies, mais devient une figure de l'inquiétant (il ligote le poète le privant ainsi de sa liberté). Le mot "Ange" se vide de son sens religieux. Adonis ne mentionne l'Ange que pour casser la mentalité religieuse.

La langue anthropophage

Si l'inquiétante étrangeté se résumait à la série d'assassinats, *al-Kitâb* ne serait pas *al-Kitâb*. L'inquiétante étrangeté est dans le moi du poète qui se dédouble, se redouble et se multiplie. Elle est dans la figure de l'Ange qui participe du carnage, d'un Dieu dont la Parole n'offre pas d'assises fiables, dans cette valse des lettres qui se matérialisent, dans des villes qui deviennent synonymes du désabri. Mais elle est également, et ce, depuis les *Chants de Mihyar le damascène*, dans l'inquiétante étrangeté de la demeure première. La vigne ne permet pas l'abri, le mur est fissuré, le pont est un pont de larmes. « Y a-t-il quelque chose de plus périlleux que le mot ?» « Guère », répond Heidegger. Et Adonis de poursuivre : « Y a-t-il une eau qui étanche la soif de l'eau ? » La poésie dit ce qui est inquiétant et angoissant dans les ressources premières et humaines de l'enveloppe langagière. N'oublions pas qu'*al-kalâm* (la parole) *huwa al-jurh* est la blessure. Et « Il est une terreur qui en nous creuse l'angoisse des mots », poursuit Adonis nous invitant ainsi à penser le négatif, l'angoisse, voire la détresse face à la familiarité effrayante de notre première demeure[90], « le plus précieux des biens » (Hölderlin), à savoir le langage, s'avère le plus dangereux des biens.

De la cruauté du monarque, on aboutit à la cruauté d'une langue qui avale jusqu'à ses propres aîtres (Chronos avalant ses enfants), et jusqu'à sa respiration et son propre souffle. Qu'est-ce qu'une parole sans le souffle ? La langue, puisque anthropophage, devient le lieu même de

[89]Abroger et annuler une loi.
[90]E. Gomez-Mango a exploré ce thème de l'inquiétante étrangeté dans *La mort enfant*, Gallimard, 2003, col. Tracés.

l'angoisse. La matière épique épouse la violence de la langue. De cette façon, l'inquiétante étrangeté cesse d'être celle que relate un thème (le semblable qui disparaît en tant que semblable et le retour de l'étranger en tant que familier) pour devenir l'inquiétante étrangeté au sein de la langue même : La plénitude enveloppante enferme des cassures. Et dans cette descente dans les entrailles de la langue, le moi du poète se dédouble. De la même façon que Dante s'adressait à son double (Virgile), Adonis parle à al-Mutanabbî, se confond avec lui, devient 'Alî, Ahmad, al-Mutanabbî, Adonis. Dédoublement, redoublement et multiplicité du moi du poète dans une expérience inouïe de l'inquiétante étrangeté.

D'une nécessaire cruauté

Et le poète, dans le désir de réorganiser les matériaux épars, de rassembler les membres éclatés, dans ce travail de construction, de reconstruction et de nomination, qu'est *al-Kitâb*, plonge dans les profondeurs infernales, nous invitant à partager, avec lui ou à notre tour, cette vision cauchemardesque. Quel style pour dire et comment restituer une telle cruauté ? Cette question sur la cruauté de l'histoire rencontre, pour se dire, la cruauté du poète qui nous met sous les yeux des vestiges ensanglantés. La cruauté du style et des images est telle que notre organisation représentative vacille, chancelle, comme cette « maison édifiée avec du sel » (dans *Al-Kitâb,* des individus sont enfermés dans une maison édifiée avec du sel qui s'effondre sur ses habitants qui meurent ainsi). Le comment raconter le trauma ? Quel style ? Le comment nommer l'innommable (et je renvoie aux textes de Janine Altounian), dans *al-Kitâb* va de pair avec cette exposition des corps en souffrance des semblables. Pour leur redonner intégrité et vie, le poète doit d'abord faire appel à une cruauté inouïe. Ses mots disent la chose dans sa nudité, crue. Touché, notre corps réagit à son tour par le désir d'excorporation, « l'expulsion réjéctrice » (A. Green) du mauvais.

Le poète parle de *sharâsa et wahshiyya* qui nomment également le travail du sculpteur. L'arabe,

en effet, dispose de plusieurs termes pour dire la cruauté : *qaswa*, wahshiyya, *darâwa*, *fadâda*, *sharâsa*.

Qaswa se définit par le négatif. Elle est l'équivalent de la dureté, par manque de tendresse, l'aridité, par manque d'irrigation. La terre est *qâsiyya* lorsqu'elle est dure, sèche et c'est ainsi qu'elle apparaît dans les sculptures de Selim. La nuit est *qâsiyya* quand elle est très sombre (par manque de lumière) ou très froide (par manque de chaleur). *Sharâsa* rappelle davantage la racine indo-européenne *kreu* qui exprime la chair saignante et le sang répandu. Elle renvoie, en arabe, à la dévoration et la sauvagerie animale, la férocité, l'arbrisseau à épine, donc ce qui blesse ou fait saigner (nous trouvons ainsi le *crudus* qui signifie « saignant » et qui dérive de *cruororis*, à savoir « la chair crue saignante ». Cruel est celui qui mange son semblable. *crudelis* qui se plaît dans le sang et qui donne une vision, au-delà de la peau, des boyaux, de l'œsophage… (Michelle Bompard-Porte rappelle que la langue allemande dispose d'un terme : « *Grausamkeit*, pour signifier la cruauté. *Grausam* désigne ce qui provoque le *"Grauen"*, c'est-à-dire l'angoisse, la peur, voire l'épouvante. L'étymologie allemande suggère que la cruauté puisse dériver de certains affects comme la peur. Autrement dit, le déploiement de la cruauté est l'un des potentiels ou des destins des peurs, terreurs, angoisses, etc. »91 Nous reviendrons sur cette question. Le *sharis* est l'affamé.

Wahshiyya renvoie, en outre, à l'incertitude du lieu. Le lieu est *wahish* signifie : non peuplé, désert, sauvage, incertain, inquiétant. Le vocable indique la sauvagerie et le lot d'inquiétude qu'elle engendre.

Le poète parvient-il à toucher cette « pointe de la jouissance »92, par quoi s'exprime le cru de la *wahshiyya*, la sauvagerie ?

Dans les *Trois essais*, Freud considère la cruauté comme composante de la pulsion sexuelle et fait partie des pulsions partielles et parle d'une pulsion « scopique et de cruauté ». Les deux sont

[91] M. Bompard-Porte, L'impossible cruauté, *in* S.de Mijolla-Mellor (dir.), *La cruauté au féminin*, Paris, PUF, 2004, p. 130.
[92] R. Dorey, Cette pointe extrême de la jouissance, *L'écrit du temps*, 1988, n° 19, p. 99-117.

liées. « On comprend intuitivement le lien entre le voir et l'emprise, qu'on l'envisage sous la forme d'une métaphore de contact où l'objet est enserré dans le regard comme il peut l'être dans la main qui se referme »93. La pulsion de cruauté sera liée à la musculature et à l'emprise.

Dominique Cupa distingue plusieurs sortes de cruauté. D'abord, une cruauté anobjectale qui appartient à la destructivité originaire : « Il s'agit d'un dynamisme primitif sans amour, ni haine, mais hostile. La pulsion de cruauté n'a pas de but sadique, elle est attaque, effraction des premiers contenants et contenus maternels par mesure d'auto-conservation. »94 Il s'agit d'un niveau « quasi biologique »95. Si la cruauté s'avère une forme originaire de la pulsion de mort, elle est à ce titre, « pur déversement », écrit-elle, « auto-conservateur », une destructivité au service de la constitution du Moi. C'est une cruauté de vie.

À côté de cette cruauté primaire, « cruauté de vie », dont la fonction intégrative est mise au service du moi, où l'objet n'est pas reconnu en tant que tel et où l'investissement est pré-ambivalent96, demeure une cruauté de mort ou cruauté meurtrière qui apparaît comme folie de puissance et de pouvoir. C'est ce dont rend compte le long poème d'al-Kitâb. « Les limites de l'autre sont brisées afin de s'emparer non seulement de ses contenus et contenants, mais aussi de son narcissisme, de son être. »97 C'est une cruauté sanguinaire, liée au plaisir suscité par le sang et et la vue du sang.

La cruauté de l'artiste me semble être plus qu'un dynamisme primitif qui attaque par mesure d'auto-conservation, mais pas cruauté *crudalis*, *wahshiyya*, qui vise le saignement de l'objet. Mais il s'agit d'attaques imaginaires qui endommagent l'objet, un objet vécu comme dangereux.

Le poète passe par cette attaque du corps et des corps des semblables jusqu'à les rendre dissemblables. Mais, à travers les corps des semblables, la cruauté du poète vise le corps-psyché de la mère. Mère évoquée par Adonis comme l'arrière fond silencieux nécessaire à l'émergence

[93] S. de Mijolla, « Femmes, fauves et grands criminels », *La cruauté au féminin*, op. cit., p. 29.
[94] D. Cupa, « La cruauté du surmoi féminin », *in* S. de Mijolla-Mellor (dir.), *La cruauté au féminin*, op. cit., p. 62.
[95] *Ibid.*, p. 62 (italiques de D. Cupa).
[96] D. Cupa, *Tendresse et cruauté*, op. cit., p. 48.
[97] *Ibid.*, p. 49.

de la parole poétique. Contenante, enveloppante ou « Gardienne vigilante et silencieuse, elle semble par sa seule présence maintenir vivante une tradition », disait Jacques Dupin au sujet de la mère de Giacometti[98]. Et pourtant... « Et hop, disait le sculpteur. Et hop, disait l'enfant d'autrefois, l'enfant cruel, mais sans sadisme « quand il écrasait l'aile de l'insecte, ou écrasait avec terreur l'araignée »[99].

L'araignée, ne représente-t-elle pas la mère dangereuse que l'enfant redoute ? L'araignée capture les petits animaux et les tue (La révolution). Dans le langage du rêve, les petits animaux sont les enfants. « Il y a bien le contact avec la toile, écrit K. Abraham, sa forme sont bien celles du sexe féminin »[100].

Justement, Giacometti écrit : « Notre souci (…) après la découverte de la pierre, fut d'en délimiter l'entrée. Elle ne devait être qu'une fente tout juste assez large pour nous laisser passer. Mais j'étais au comble de la joie quand je pouvais m'accroupir dans la petite caverne du fond ; j'y pouvais à peine tenir ; tous mes désirs étaient réalisés. » Érotisée, érotisante, objet aimé et haï à la fois.

[98]Y. Bonnefoy, Giacometti, Flammarion, 1991, p. 9.
[99]Y. Bonnefoy, *op. cit.*, p. 278.
[100] K. Abraham, « L'araignée, symbole onirique », *in Développement de la libido, O.C.*, 2, p. 145.

B- La chose au cœur du langage.

Les retrouvailles avec la poésie découlent de cette rencontre avec *al-Kitâb* d'Adonis qui produisit sur moi un effet d'inquiétante étrangeté. « On qualifie de *unheimlich* tout ce qui devrait rester … dans le secret, dans l'ombre et qui en est sorti », écrit Freud[101]. Et le « *Unheimlich* n'est en réalité rien de nouveau ou d'étranger mais quelque chose qui est pour la vie psychique familier de tout temps, et qui ne lui est devenu étranger que par le processus de refoulement »[102]. Le familier effrayant sortant de l'ombre, suscite ce sentiment d'inquiétante étrangeté.

Dans le second volume d'*al-Kitâb*, devant les atrocités cauchemardesques qui pétrifient jusqu'aux rêves et capacités langagières, le narrateur demande au poète de poursuivre, seul, le chemin vers la Géhenne du natal. « Le noyer aurait-il peur d'être mouillé ? » (al-Mutanabbî). Le poète devient son propre narrateur, achemine dans les ténèbres, seule condition pour le surgissement de la parole poétique. Nul blanc s'il n'émane du noir, nulle lumière si elle ne vient de l'obscurité. Et qu'est-ce la lumière si elle n'éclaire les ténèbres de nos jours et l'illusion de notre Histoire ? Les ténèbres de l'Histoire se mêlent à l'inconnu de la parole poétique. C'est ainsi que se poursuit la traversée et le ballet des thèmes et des styles.

Adonis renoue avec la mystique d'Ibn Arabi lorsque, réfléchissant sur le langage, elle défait cette unité indivisible (entre le mot et la chose). Le voyage que trace Ibn Arabi est celui du nom qui désire rejoindre le modèle de la chose. Ainsi rompt-il, avec le texte religieux postulant une Genèse pour réfléchir sur une origine qui trouve son fondement dans la naissance du signe. Le monde existe depuis que le nom a pu joindre sa chose. Les choses s'ignoraient de ne pas être nommées. Et les noms séparés de leur essence étaient dans un éprouvé de souffrance de par leur impossibilité d'exercer leur autorité. Le créateur manquait d'un créé, l'organisateur d'un organisé, le pourvoyeur d'un pourvu...La temporalité devient ainsi celle du désir. « La première forme du

[101]Freud, « L'inquiétante étrangeté », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Gallimard, col. Folio, p. 221.
[102] *Op. cit.*, p. 246.

temps » (H. Maldiney) revient à Eros. Mais il ne s'agit nullement du jeune Eros, fils de Penia, celle qui n'apporte au Banquet que son manque constitutif, mais de l'Eros primordial, comme principe de création qui implique abondance et dont le rôle consiste à arracher à l'obscurité, à manifester dans la pluralité distincte et séparée ce qui était enveloppé, caché et inscrit dans l'unité confuse. Il revient à J. Rudhardt le mérite d'identifier dans les cosmogonies orphiques de l'époque impériale cet Eros primordial[103]. C'est cet Eros qui revient dans la tradition musulmane sous forme d'un trésor caché qui aima être connu et qui créa les créatures. Le jeune Eros ne fit son entrée que dans un second temps, depuis que le nom a vu le modèle de la chose. Depuis cet instant, l'instant d'un regard, le nom qui tomba dans la toile d'araignée tissée par Eros, souffrant non seulement de la séparation, mais de ne point faire valoir sa suprématie. Naquit alors le désir de faire exister dans la nomination le modèle aperçu afin que le nom puisse exercer pleinement son autorité. Le souverain désirait rejoindre l'être dont il est était le seigneur. Sinon dans cette dialectique du maître et de l'esclave, l'un et l'autre demeuraient privés de réalité. Débute alors une véritable odyssée où l'on découvre qu'il n'y a pas d'anarchie dans l'ordre du langage. La structure langagière exigera que l'on désigne *al-Mudabbir* (l'Organisateur) pour organiser la chaîne signifiante et *al-Mufassil* (Celui qui coupe, le Séparateur) qui coupe dans la chaîne signifiante afin de délimiter le territoire de chaque signe. En effet, la structure du signe procède de cette coupure. « Il faut s'apercevoir que ce n'est pas avec un couteau que nous disséquons, mais avec des concepts », disait Lacan[104]. Le *Rabb* (le Seigneur) va intervenir pour assigner à chacun sa place et sa valeur sur l'échiquier du langage. Une fois la rencontre établie, le mot ne peut plus changer de chose. Ce qu'Ibn Arabi, dans une lecture transgressive du texte coranique, nomme le *mîthâq* (lien fermement établi) qui devient *muhkam* (fermement établi), à savoir ce point de suture ou de capiton qui va à l'encontre de ce qu'enseigne Hympty Dympty déclarant à Alice que le mot signifie exactement ce qu'il lui plait de signifier. N'en déplaise à *Hympty Dympty*, Ibn Arabi parle, au contraire, d'un « ordre bien établi ». Ibn Arabi rejoint F. de Saussure

[103] J. Rudhardt, *Le rôle d'Aphrodite et d'Eros dans les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, 1986.
[104] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre I., Les écrits techniques de Freud et dans la technique psychanalytique*, Paris, Seuil, 1978, p. 8.

écrivant : « Non seulement un individu serait incapable, s'il le voulait, de modifier en quoi que ce soit le choix qui a été fait, mais la masse elle-même ne peut exercer sa souveraineté sur un seul mot ; elle est liée à la langue telle qu'elle est »[105]. Nous ne pouvons franchir les limites de ce *mîthâq*, sans que l'ordre ne soit complètement perverti, écrit Ibn Arabi. « Le dieu ne serait plus un dieu ; le Vrai (*al-Haqq*) deviendrait créature (*khalq*) et celle-ci prendrait la place de Celui-là. Nous serions la proie du doute et nous perdrions confiance dans toute science quelle qu'elle soit. Le nécessaire deviendrait possible et l'impossible nécessaire. L'ordre serait donc complètement perverti. Nous ne pouvons donc bouleverser (l'ordre) des choses bien établies » »[106].

« Le bouleversement de (l'ordre) des choses bien établies » équivaut à la désorganisation dans le registre du langage telle qu'elle se dégage de la clinique des psychoses. Le déchaînement du signifiant est une rupture avec le *mîthâq*. Et Ibn Arabi de continuer : « chaque être n'a comme dieu que son seigneur en particulier. Il est impossible qu'il ait le tout »[107]. Le contenu, veut dire Ibn Arabi, est arraché à la plénitude informe dans son incessant devenir afin d'être individualisé, déterminé.

Toutefois, à parler de la structure signifiante, de la suprématie du nom, on serait tenté de réduire Ibn Arabi à un structuraliste. Mais la rencontre avec la poésie a réajusté cette position. La réflexion *akbarienne* porte sur la sensorialité du langage. Un langage non désaffecté et non déserté par la chose. La rencontre du nom et de la chose est sensuelle, jouissive. Elle fait notre plaisir, nous gens de la langue. « La rage de l'expression » (Francis Ponge) dit « le parti pris des choses » (F. Ponge). Et ce dernier définit le mot dans sa pleine sensorialité. Ce mot qui est vivant est fait de substance visuelle. Oyant, il est phonique. Ibn Arabi anticipe sur ce que Freud écrira dans son travail sur les aphasies : « Au mot correspond un complexe associatif compliqué où les éléments énumérés d'origine visuelle, acoustique et kinesthésique entrent en liaison les uns avec

[105]F. Saussure de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1919, p. 104.
[106]Ibn Arabi, *Fut.*, III., p. 53.
[107]Ibn Arabi, *Fus.*, p. 90.

les autres »[108].

Le mot *al-Mutakallim* (Celui qui parle)[109] définit la langue comme parlante plus qu'il ne la définit que parlée. Ce n'est pas la parole d'une personne dont il s'agit, mais de la parole qui **est** et qui parle. L'être aspire au silence pour être. La parole veut « être ». Le « c'est » dans l'expérience poétique de Mallarmé.

La réflexion d'Ibn Arabi dépasse le cadre d'une définition du langage-loi et va à la naissance même de la langue. Aller à la naissance de la langue suppose que soit défaite l'unité indissociable au profit de la tension d'avant l'alliance. Alliance dont F. de Saussure dit : « Cet acte nous pouvons le concevoir, mais il n'a jamais été constaté »[110]. Cet acte, Ibn Arabi le défait, le déconstruit et le divise. Il divise un acte qui se présente temporellement indivisible.

Toutefois, même si Ibn Arabi déconstruit le texte, même s'il défait ce qui se présente comme unité indivisible, c'est la poésie d'Adonis qui m'a permis, à travers les exemples des lettres-villes, de réfléchir sur cette division, sur les fissures de la langue, les failles de l'enveloppes premières et l'inquiétante étrangeté au sein de la langue.

Dans la poésie d'Adonis, la langue dit les lambeaux humains tachés de sang, l'odeur nauséabonde des têtes qui chutent et auxquelles on refuse l'acte des funérailles. Exprimant l'inquiétante étrangeté, la langue devient, elle-même, le théâtre de l'inquiétante étrangeté. La demeure première est le lieu même de l'inquiétante étrangeté. La langue est anthropophage. La langue est fissurée. La brisure est dans l'enveloppe première. Que ce soit dans *al-Kitâb* ou dans *Tombeau pour New York*.

Le poète, bercé depuis sa tendre enfance par les textes de la mystique musulmane devient un lecteur de Nietzsche. L'approche de la poésie d'Adonis et le travail avec lui ont permis qu'émerge une position critique par rapport à la religion et que commence un travail de réflexion non sur la dimension symbolique (qui traversait mes premiers articles et *La visualité du langage*), mais sur

[108] S. Freud, *Contribution à la conception des aphasies*, PUF, 1983, p. 123.
[109] Qui fait partie des 99 noms divins.
[110] F. Saussure de, *op. cit.*, p. 105.

les assises pulsionnelles de la religion musulmane. D'où la rencontre avec une autre violence dont m'avait protégée le travail sur la mystique, à savoir la violence vis-à-vis du féminin.

2- De la chose féminine vers l'inquiétante étrangeté du sexe féminin

La question de l'origine dans la tradition islamique soulève nécessairement la question du féminin. Travailler sur le féminin nécessite que l'on précise le lieu où l'on se situe.

Nous réalisons avec ce travail qu'il n'y a pas « de belle surface sans profondeur effrayante »[111]. En effet, lorsque nous nous aventurons dans « la région historique » de notre culture, nous découvrons un théâtre extrêmement complexe où le malaise dans la civilisation mérite d'être sinon analysé, du moins soulevé. Or, rares sont les études qui osent s'attarder, voire même soulever, la question de ces profondeurs effrayantes. L'incessant appel aux murmures doux d'un passé idéalisé, pure chimère de beauté et de bonté, fait l'économie d'une pensée du négatif et de l'inquiétante étrangeté. D'où la nécessité d'une ré-écriture et une transformation, de « l'histoire légende en histoire travail »[112] (selon l'expression de M. de Certeau), par « révision perpétuelle des contenus par approfondissement et rature »[113].

Il est vrai que parler du féminin nécessite que l'on précise de quel lieu on parle. Qu'il s'agisse du regard de l'homme, de sa parole et de sa place ou de celui et celles de la femme, il y a une grande différence. Je ne peux en parler que de ma place de femme arabe qui a le désir de contribuer, *via* l'intelligibilité psychanalytique, à transformer l'histoire légende en histoire travail. Ce qui nécessite l'acceptation de la perte, l'exil et le déplacement dans l'autre langue pour réfléchir sur la sienne. Déplacer sa position de sujet est nécessaire, écrit G. Didi-Huberman, « afin de pouvoir se donner les moyens de déplacer la définition de son objet »[114]. Plus que cela : c'est accepter l'ébranlement des assises identitaires au sens psychanalytique, à savoir « vivre

[111] Nietzsche, *Fragments VIII*, 89-91, cité par G. Didi-Huberman, *L'image survivante*, Minuit, 2002, p. 148.

[112] M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975, col. Flio, p. 340.

[113] Caivallès, cité par M. de Certeau, *op. cit*., p. 419.

[114] G. Didi-Huberman, *L'image survivante*, p. 43

dans sa chair le gouffre sur lequel risque d'ouvrir de tels moments »[115] est la seule façon de réfléchir sur l'inquiétante étrangeté de la première demeure[116]. « C'est paradoxalement lorsque l'individu n'a pas peur de se défaire qu'il le plus de chances d'atteindre réellement ce qu'il est » [117], écrit justement M. de M'Uzan. Faire travailler le Texte et les textes, traduire psychanalytiquement les mouvements sous-jacents et la texture de la parole, chanceler et défaillir, sont nécessaires pour que le travail de remémoration donne lieu à une construction, que la dynamique transférentielle, lors des rencontres avec des patients de la culture arabo-musulmane, s'ouvre sur cette expérience du dédoublement premier pour que puisse s'exprimer l'intime de l'étranger et que devienne pensable cette expérience de dédoublement et de l'inquiétante étrangeté dans la dynamique transférentielle. Transformer « l'histoire-légende » en « histoire-travail » suppose une décomposition du Texte et des textes, décomposition nécessaire afin que la perception du passé ne reste pas figée (perception linéaire : émergence de l'islam, l'Âge d'or, décadence), mais cède la place à la reconstruction d'un passé qui admet en son sein la complexité et l'enchevêtrement d'autres temps historiques et mythiques, d'autres histoires, d'autres légendes et d'autres langues, qui admet en lui ce qui s'éteint mais garde sa force de survivance[118]. Temps, « impur »[119], ouvert, anachronique.

L'œuvre testament de Freud qu'est *L'homme Moïse et la religion monothéiste* trace une inquiétante étrangeté dans « le territoire de l'historien », écrit M. de Certeau[120]. Non seulement parce que le roman historique est un « texte en pièces », mais parce que la figure même du

[115] J. Press, in « Avatars du spectre d'identité en psychosomatique », *La chimère des inconscients*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 2008, p. 16.

[116] Cette question traverse les textes de E. Gomez-Mango. Cf. *La mort enfant*, Gallimard, 2003.

[117] M. de M'Uzan, *De l'art à la mort*, Gallimard, 1977, col. Tel., p. IX.

[118] *Cf.* entre autres, G.Didi-Huberman, *L'image survivante,* Minuit, 2002 ; & J. Altounian, *La survivance*, Dunod,2000.

[119] G.Didi-Huberman, *op. cit*. p. 82

[120] M. de Certeau, *op. cit.*, p. 366.

fondateur de la religion juive est une « mise en pièces » (M. Moscovici). Le texte se trouve mutilé à plusieurs reprises à l'instar de l'homme Moïse, exilé et défiguré. Mutilation, défiguration, déchirure, transformation, re-transformation, ajout, effacement, inquiétante étrangeté… autant d'opérations nécessaires à la mise en place de la vérité historique et de la réalité psychique. Or, y a-t-il meilleure façon pour travailler sur l'inquiétante étrangeté, et ce qu'elle soulève comme angoisse, que le féminin ? Le nouage entre la religion et l'inquiétante étrangeté s'avère nouage entre le Texte et le sexe, lieu de refoulement ou de clivage, de fascination ou d'évitement, de reconnaissance ou de déni.

Certes, la religion islamique est liée à la question du féminin. Mais encore faut-il étudier la nature de ce lien. De quelle façon se présente-t-il ? C'est ce que *Figures du féminin en islam* et d'autres articles[121] se propose de révéler. Ce "chantier", qui a débuté avec l'ouvrage cité et se poursuit, se propose comme un lieu d'errance et d'altération, le début d'une odyssée qui rompt avec les firmaments d'un passé figé dans la psyché pour ouvrir sur la construction d'une origine à-venir. Ouverture d'un texte sur sa manière de dire le sexuel. Sachant que lire, c'est, comme le disait W. Benjamin, recommencer la lecture.

C'est par le biais du féminin et ses multiples figures, non seulement mythiques (comme ce fut le cas dans les premiers articles sur l'esthétique de l'image au travers le corpus mystique), mais historiques que nous nous proposons de travailler et de faire travailler le Texte. Creuser, déplier l'étoffe et la texture des mots et des scènes, couper, perdre, ouvrir… autant de termes empruntés à l'alchimie du corps et du sexuel pour penser le corps et le sexuel. Ce dernier ne peut se penser en dehors de la perte et de la castration. Et sans celle-ci, l'intelligibilité psychanalytique risque de rester engloutie dans les étangs maternels. Le travail d'arrachement est-il plus facile pour une femme ? Peut-être que la fille montre davantage d'agressivité à l'égard de la mère, là où le garçon demeure sous le charme de la séduction maternelle.

[121] H. Abdelouahed, *Figures du féminin en islam*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 2012 ; « Une manière de dire », *in Le champ psychosomatique*, n° 46, 2007, pp. 51-63 ; « La petite fille », *in Figures de la cruauté*, (sous la Direction de de G. Chaudye & D. Cupa) EDK, 2013, p. 153-163 ; « Une inquiétante familiarité », *in Cliniques méditerranéennes*, n° 87, 2013, p. 191-201.

Lorsqu'on entreprend ce travail, nous touchons à la cruauté non seulement au sein du psychisme humain, mais à la cruauté inscrite dans les fondements mêmes de la civilisation. Le traumatisme, comme choc effractant le pare-excitation, peut être un fil conducteur. Ce traumatisme qui a été ressuscité par la rencontre avec *al-Kitâb,* où le trauma dépasse le cadre de l'individuel pour s'ouvrir sur la dimension collective. Ce trauma (et ses multiples destins et figures) lié au collectif reste dans la tradition arabo-musulmane, de façon générale, non élaboré, non pensé car la dimension du sacré empêche que soit pensées la violence infligée aux femmes. À titre d'exemple, on ne s'arrête pas sur le mariage de la petite fille, Aïsha, qui devint à l'âge de 8 ans l'épouse du prophète (la confusion de langue) ni sur la cruauté du théâtre du féminin (on parle des épouses du prophète et non du harem). Or, le travail sur l'approche théologique révèle « un sacrifice du féminin, possible explication d'un éventuel refus du féminin »[122].

d'Agar à Shehrazade, le féminin reste lié à la dimension sacrificielle.

a) Agar la femme bannie, la mère porteuse.

Qui est cette femme qui court, haletante, pour sauver son enfant dans le désert de l'Arabie ? Agar, l'expulsée car la première accouchée.

Le rideau se lève sur la vieillesse d'Abraham, l'infécondité de Sara et une promesse divine. "Tu deviendras père d'une multitude de nations." Agar ne fera son apparition que pour pallier cette infécondité de l'épouse. Son corps d'esclave sera offert à Abraham. Mais, pour le plaisir éprouvé et la fécondité assurée, Sara exige un châtiment et Abraham de lui dire : "Voici ton esclave entre tes mains ; fais-lui ce que bon te semblera". Alors Sara l'humilia et Agar s'enfuit loin d'elle. Rien ne sera dit plus tard sur sa vie. Elle s'évanouit entre les dunes du désert. Le sable effacera ses traces de femme. Elle n'a vécu que pour enfanter.

Agar, Hâjar. Le nom a pour racine *H.J.R* qui signifie l'exil. Chassée, dans le texte biblique,

[122] D. Cupa & G. Chaudoye, « Introduction » à *Figures de la cruauté*, EDK, 2012, p. 19.

elle sera littéralement bannie du texte coranique. N'y figurent ni son nom ni son histoire. Seule allusion, ce verset : "Notre Seigneur, j'ai établi une partie de mes descendants dans une vallée stérile" (*Coran* 14:37). Le Texte ne mentionne que la descendance. La femme sera, ainsi, doublement Hâjar (l'exilée). Elle s'évanouira entre les dunes de l'Arabie. À peine apparue, elle disparaît. Elle n'a existé que pour enfanter.

À la recherche d'une trace, nous devons vivre l'exil. C'est dans la langue d'un autre texte, le texte biblique, que les Arabes entrevoient celle qui figurera comme mère d'Ismaël, et par conséquent leur mère. Curieux destin pour une mère qui n'habite même pas le corps du Livre fondateur, mais qui apparaît, dans les livres d'exégèse, comme la bannie en détresse, en quête d'une source qui puisse étancher la soif de l'enfant, qui puisse sauver son enfant. Pierres et sable se souviennent de cette insondable amertume des pas lourds de douleur, rapides dans leur affolement. Quelle est déchirante la route vers *Zamzam* ! Interminable lorsque l'enfant se meurt sur décret divin. Que le chemin est long, incertain !

Que reste-t-il de ce corps amoureux qui connut le spasme et le ravissement ? Il ne figurera, dans les textes, que comme corps mutilé, abandonné et meurtri, ou sale, puant. *Lakhna* (la puante), adjectif dont Hâjar ne peut se soustraire qu'au titre de la mère des deux prophètes (Ismaël et Mohammad). La mère de « deux hommes vertueux », écrit Ibn Qutayba, ne peut être puante[123].

Si la religion joue "comme garant de la Raison", pour quelle raison ce rabaissement du féminin? Quelle est cette éthique qui exige la blessure du corps féminin? Et pour quel motif l'archive monothéiste exige-t-elle ce trauma ?

b) Shehrazade ou une parole au féminin

« Ô père ! Je désire tant sauver les filles des musulmans ». Par cette parole, moi l'étrangère, j'introduis la figure de l'Autre comme sauveur et inscris l'altérité au cœur même de la fondation. Je renoue, ainsi, avec le mythe de l'Autre femme, Hâjar, qui donnera comme descendance, les

[123] Ce point est très bien analysé par F. Benslama, *Psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Champ Flammarion, 2002.

Arabes.

Chaque nuit elle raconte, jusqu'à l'aurore. L'espace du récit se ferme sur une ouverture qui laisse Shahrayar sur sa faim et qui donne à la femme encore …une chance de vivre. C'est ainsi que le récit combat le meurtre. Et c'est ainsi que Shehrazade sauve les filles des musulmans du verdict du roi, un verdict sans procès. Chaque parcelle d'un conte raconté, est une femme sauvée et un enfant (peut-être une fille) à-venir.

Le récit est devenu l'objet d'un autre récit. Le conte retrace un autre conte. « Il était une fois, une belle Shehrazade, qui de la douleur a su faire un rêve… et le verdict a été ajourné ».

La narration introduit, dès le début, la sexualité dans son lien à la mort. Et celle-ci, comme effet du discours, interroge la sexualité. Mort et sexualité habitent la parole. La narration et la mort « se fécondent », dira A. Khatibi. Ce n'est pas l'image qui est aliénante, mais le récit. A moins que ce ne soit les images du récit : démons, génies, ogres, humains, êtres hybrides, l'aérien et le monde souterrain, le céleste et le chtonien, les ombres et les fantômes. L'onirique du récit, ouvrant sur l'universel du mythe : Shehrazade parle désormais la langue d'Homère.

Le récit rompt avec le rite et le religieux pour dire la complexité du monde humain : celui de la sexualité humaine où les pulsions se croisent et s'allient. La femme dit l'infinie complexité d'Eros : Eros dans les jardins luxuriants, Eros au fond des grottes, Eros qui vivifie, Eros qui engloutit. Elle dit le désir et la castration. Elle raconte comment « l'angélique animalité » (Adonis) côtoie la bestialité. Shehrazade raconte le fantasme et l'énigme du désir. Racontant, avançant, telle une Gradiva, Elle redonne à la sexualité sa dimension humaine.

Toutefois, c'est l'histoire d'un sacrifice qui ouvre les *Mille et une nuits*. La parole de la femme combat le meurtre. Shehrazade, promit de guérir le roi avec le pouvoir de la parole et la magie du mot. En racontant, elle lui offre un miroir où le roi, dès le premier conte, voit et réalise l'horreur de l'acte criminel. Désormais, la frénésie meurtrière n'est plus agie, mais, fera l'objet d'un conte ou d'un récit. Racontant, Shehrazade restitue à Shehrayar sa condition d'être mortel. La parole

de la femme aura pour effet de déplacer le drame vers un espace interne. Le drame devient construction. Et la puissance du verbe rend possible la transformation de l'affect en travail de deuil.

Tout en racontant au roi, tout en faisant l'éloge de la vie, malgré les douleurs que nous inflige la vie, Shehrazade s'éloigne petit à petit et s'arrache « à la croyance généalogique de son destin » de femme sacrifiée.

La parole s'institue depuis un site qui est au féminin.

Toutefois, cette dimension sacrificielle qui accompagne ces deux figures mythiques : Agar à Shehrazade, s'éclaire davantage à la lumière des autres figures historiques comme Aïsha (la petite rouquine) ou Fâtima (la fille du prophète, mélancolique et mise par le père dans une place impossible) ou Sawda qui nous invite à réfléchir sur la violence du sacrifice lié au masochisme ou encore Zaïnab dont les épousailles avec le prophète de l'islam bouleversent la Cité car liées à ce qui fait ravage encore aujourd'hui : le voile et le statut de l'adoption en islam.

« Creuser le vers » fait passer des textes mystiques qui glorifient le féminin à des textes (dont le texte coranique) qui, disent l'angoisse devant l'inquiétante étrangeté du sexe féminin, exigeant l'assise d'une Autorité qui, condamnant les femmes, tente d'atténuer l'angoisse que suscite ou provoque la rencontre avec le féminin.

Mon travail sur la mystique (le nom et la chose, Eros au cœur de la langue, le miroir et le souffle et le féminin comme le plus beau des miroirs) m'a protégée de la violence du théologique. C'est la rencontre avec des patientes de ma culture qui m'a incitée à réfléchir sur les soubassements pulsionnels de ma culture et les réponses du théologique devant l'inquiétante étrangeté du sexe féminin.

Le trauma restant un fil conducteur.

Conclusion de la partie :

La question du corps, de la langue et de l'image traverse mes premiers articles, leur conférant une dimension esthético-psychanalytique. La psychanalyse demeurait une référence interne dans le travail de réflexion sur le corpus mystico-philologique d'Ibn Arabi. Il ne s'agissait pas de faire de la psychanalyse appliquée, mais de confronter la théorie psychanalytique à d'autres modèles (esthétique, anthropologique, linguistique...)

Et le travail sur l'image à partir des passages des *Futûhât* d'Ibn Arabi a permis de réfléchir sur une vision inscrite dans les mots et les noyaux sémantiques de la langue, jusqu'au vocable : « arabe ». Le nom porte dans ses plis un matériau optique. Aussi la vision et l'image ne se résument-elles pas à celles esquissées par Ovide.

On peut dire également que le stade du miroir de Lacan a le mérite d'avoir attiré l'attention sur un dispositif optique depuis la parole. En revanche, le travail de Winnicott largement cité en psychanalyse[124] objective le miroir. Plus proche de Lacan que de Winnicott, P. Fédida parle d'un dispositif optique de la parole.

Toutefois, cette réflexion sur la chose qui habite au cœur du langage (tel que j'ai pu le travailler en m'appuyant sur les textes de la mystique et sur la poésie), n'aurait pu se faire sans une clinique auprès des patients psychotiques. Et la réflexion sur l'image et le corps de la langue, au fur et à mesure des rencontres cliniques, m'emmenait du côté de la psychopathologie psychanalytique.

Ainsi dans « Une manière de dire »[125], la question du corps sera centrale car traduit les méandres de la subjectivité et montre à quel point cet « enlacement entre sentir et senti » (M. Merleau-Ponty) témoigne de la complexité de l'opération psychique lorsque le développement libidinal a été entravé par un environnement chaotique. La question de la langue est également centrale car le travail (avec la patiente) débute par l'évocation d'une expression arabo-religieuse « *isma* » qui

[124] D.W. Winnicott, « Le rôle du miroir et de la famille dans le développement de l'enfant », *Jeu et réalité*, Gallimard, 1971, p.153-164.
[125] H. Abdelouahed, « Une manière de dire », *Champ psychosomatique*, n° 47, 2007, pp. 51-63.

sera utilisée par la patiente dans le sens d'une annulation rétroactive d'une force inouïe. La langue utilisée d'une façon esthétique et poétique dans les premiers textes vient remuer dans le dispositif et le travail clinique chez l'analyste cette question de l'angoisse et de l'inquiétante étrangeté dans le contre-transfert.

Angoisse et inquiétante étrangeté, au-delà de la vision tautologique ou croyante[126].

[126] « Vision tautologique » et « vision croyante » seront définies dans la seconde partie de ce travail.

II- Corps, image, langage.
La clinique des S.D.F.

Introduction :

Nous passons devant eux. Ils font partie d'un paysage devenu familier. Au quotidien, au coin des rues, dans le métro, sur des places, sur des trottoirs, notre regard croise les corps étendus des personnes défaites. On ne peut dire qu'on passe sans les voir. On les voit puisqu'on détourne le regard. On regarde ailleurs. Notre regard fuit le spectacle d'une déchéance, de ce qui dérange, de cet humain au bord du gouffre ? Au bord, ou "dans" ? Notre regard cherche un autre angle de vue. Mais quelque chose reste. Quelque chose de bouleversant qui interroge aussi bien l'homme de la rue que le philosophe, le sociologue, le psychosociologue et le psychanalyste.

Le regard et l'épreuve de la perte

La vision se heurte à « l'inéluctable volume des corps ». Ce nouage du corps, de l'image et du mot dont atteste les textes depuis l'Antiquité. L'*Alcibiade* de Platon ouvre sur la question de la représentation. La constitution imaginaire du moi, l'aliénation du sujet à son image, suppose cet alliage entre le regard et le volume du corps. « La logique des faits de la représentation », selon l'expression de P. Legendre[127] ne peut faire abstraction de ce « volume ». Mais le corps, premier objet de toute connaissance et de toute visibilité. Or tout « visible est taillé dans le tangible » et tout être tactile » est promis « en quelque sorte à la visibilité», écrit M. Merleau-Ponty[128]. Il y a empiètement, « enjambement, non seulement entre le touché et le touchant, mais aussi entre le tangible et le visible qui est incrusté en lui», poursuit M. Merleau-Ponty.

Ce corps voyant est visible. Mais l'acte de voir est supporté par l'épreuve de la perte.

G. Didi-Huberman, dans *Ce que nous voyons. Ce qui nous regarde*, revient sur ce passage de Dedalus où ce qui est à voir est regardé depuis un point qui est la perte de la mère[129], depuis « ce pouvoir inquiétant du fond »[130].

Ce champ du regard a été pensé à partir de deux positions, écrit G. Didi-Huberman : la vision tautologique et la vision croyante.

La première participe d'un arrêt sur « l'identité manifeste ». Aucun questionnement, aucune interrogation sur l'inquiétante scission entre voir et regarder. « Cet objet que je vois, il *est* ce que je vois. Un point c'est tout. » Temporalité de l'objet, sa métamorphose ou sa transformation, l'oeuvre du temps, le travail de la mémoire...se trouvent déniés devant ce qui est « évident ». « Récusés », dit G. Didi-Huberman. L'indifférence triomphe de ce qui est caché, présent, « gisant ». Attitude figée car pas de strates, pas de complexité, ni profondeur. L'objet que je vois devant moi ne me renvoie qu'à lui-même. Ni transcendance, ni métaphysique. L'angoisse se

[127] P. Legendre, *Dieu au miroir*, Fayard, 1994, p. 49
[128] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 177.
[129] G.Didi-Huberman, *Ce que nous voyons. Ce qui nous regarde*, Minuit, 1992.
[130] G. Didi-Huberman, *op. cit*., p. 13.

trouve ainsi colmatée, arrêtée dans son principe et dans sa fonction.

La seconde position relève de la vision croyante qui se veut dépassement de la question du voir et du regarder, dépassement de la scission « ouverte par ce qui nous regarde dans ce que nous voyons »[131] dans cette tentative de faire « du voir *un exercice de la croyance* ». « Une vérité qui n'est ni plate ni profonde, mais qui se donne en tant que vérité superlative et invocante, éthérée mais autoritaire (…) c'est l'affirmation figée en dogme, qu'il n'y a là ni un volume seulement, ni un pur processus d'évidement, mais "quelque chose d'Autre" qui fait revivre tout cela et lui donne un sens, théologique et métaphysique »[132].

Pour l'homme de la croyance, quelque chose demeure toujours au-delà de ce qu'il voit. Un imaginaire consolateur teinte sa vision, « déplie son regard, comme se déplierait la queue d'un paon, pour libérer l'éventail d'un monde esthétique (sublime ou redoutable) aussi bien que temporel (d'espoir ou de tremblement) »[133]. L'homme de croyance, au lieu du cadavre qui voué à devenir informe, de la chair qui se décompose, opte pour des images corporelles éthérées, sublimes. Manière d'en finir avec l'angoisse ou l'effroi ou l'épouvante, manière d'adoucir la mort et la haine qu'éprouve l'humain vis-à-vis du cadavre, l'horreur du cadavre et le danger que représente le mort, menace de contagion[134].

C'est cette violence, ces affects négatifs, cette ambivalence qui manquent et à la vision tautologique (je vois ce que je vois) et à la vision croyante (je ne vois que le sublime).

Or, la vision suppose déchirure, incision, césure, abîme. Dans cette phrase du grand mystique Attâr : « Avant tu me regardais, maintenant tu me vois »[135], se dit cette césure entre voir et regarder. Quelque chose d'insaisissable file témoignant ainsi d'une perte irrémédiable.

C'est à partir de la perte de la mère, des yeux clos de la défunte, que ce qui est à voir est

[131] G. Didi-Huberman, *op. cit*., p. 20.
[132] *Ibid*., p. 20.
[133] *Ibid*., p. 25.
[134] « Le mort est un danger pour ceux qui restent : s'ils doivent l'enfouir, c'est moins pour le mettre à l'abri, que pour se mettre eux-mêmes à l'abri de cette « contagion ». Souvent l'idée de « contagion » se lie à la décomposition du cadavre, où l'on voit une force redoutable, agressive (…) Le plus souvent, le mort lui-même, entré dans le pouvoir de la violence, aux yeux des survivants, participe de son désordre, et c'est son apaisement qu'enfin manifestent ses os blanchis. », écrit G. Bataille, *L'érotisme*, Les éditions de minuit, 1957, p. 53.
[135] F. Attâr, *Manticu attair (Le langage des oiseaux)*, éd. D'Aujourd'hui, 1863.

regardé[136]. Depuis, ce pouvoir inquiétant du fond.

L'image face à l'angoisse et l'inquiétante étrangeté

Les deux positions esquivent la question de l'angoisse, l'angoisse de savoir ce que mon corps deviendra dans la nuit, angoisse devant le vide, la mort, la déchirure, la décomposition, cette capacité de se transformer, de tomber en lambeaux, de disparaître.

De la disparition, Freud nous a livré un exemple extraordinaire sur un fond d'amertume face à la guerre (qui venait de prendre fin) et son lot de barbarie et de cruauté, les restes qu'elle a laissés, fond de douleurs pour les morts et d'angoisse pour les vivants.

Après avoir évoqué la névrose traumatique, Freud donne le fameux exemple de la bobine où la mise en jeu de l'apparition-disparition (de la mère) accompagnée par l'opération de nomination (*Fort-da*) est constituante du sujet en tant que tel.

La « jaculation élémentaire » (Lacan) révèle l'advenue du sujet dans l'opération symbolique. Or, cette opération symbolique liée à la dimension imaginaire sous-tend cette capacité d'altération. « et même d'auto-altération »[137]. La bobine peut disparaître, se dévider, se casser. Et l'enfant, tout en y étant attaché, l'envoie balader, meurtri de la voir disparaître, ravi lorsqu'elle ré-apparait. Il souffre, jubile, nomme, jette, tire sur le fil, rejette, regarde, constate, ouvre les yeux, les ferme, ouvre le bouche pour énoncer le *Fort* et le *da*, la ferme, et ainsi de suite dans un intervalle où se maintient la *dynamis*, le rythme et le pulsatif de l'objet qui se prête au jeu. Cette série d'altération est due au pouvoir de l'absence, de la perte, voire de la mort. L'Au-delà du principe du plaisir institue la mort comme le principe interne des processus de vie. Les voies qui

[136] G. Didi-Huberman, *Ce que nous voyons...*, p. 12.
[137] *Ibid.*, p. 55.

acheminent l'être du langage vers la mort ne sont autres que celles de la vie[138]. Nul symbole que sur fond de la mort. « Le symbole se

manifeste d'abord comme meurtre de la chose »[139]. Tout meurtre laissera un reste meurtri et la nécessité d'un deuil comme ce qui « met le monde en mouvement »[140].

« L'angoisse aux yeux ». C'est ainsi que Pierre Fédida traduit l' « *Augenangst* », terme qui vient sous la plume de Freud dans son article : L'inquiétante étrangeté[141]. L' «angoisse oculaire », expression adoptée dans les nouvelles traductions, doit retenir l'attention sur le danger qui fait de la vue l'organe de l'angoisse[142]. Inquiétante étrangeté car l'angoisse est angoisse de la castration. Et ce que pointe Freud dans son article et que soulève P. Fédida dans sa relecture c'est le fait que l'angoisse de castration acquiert « sa lisibilité à partir du sentiment d'étrangeté ».

Freud, qui a su rendre hommage à Charcot en pointant la dimension artistique de ce dernier[143], ne fera siennes ni l'hypothèse croyante (le corps est ce qui renvoie au sublime), ni l'hypothèse tautologique. La cécité hystérique témoigne du refoulement, le symptôme renvoie aux forces pulsionnelles et au conflit psychique...Au-delà de la surface, les profondeurs infernales, le démoniaque de l'inconscient, l'inquiétante étrangeté, l'angoisse de castration ou d'annihilation...

Et lorsque la patiente ouvre la bouche, c'est l' « horrible découverte. Celle de la chair qu'on ne voit jamais, le fond des choses, l'envers de la face (…) La chair dans tout son sort, au plus profond du mystère (…) vision d'angoisse, identification d'angoisse »[144], écrit Lacan dans une relecture du rêve de l'injection faite à Irma. Cette Irma-Emma qui a failli perdre la vie, sacrifiée

[138] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre II, Le moi dans la théorie freudienne et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, 1978, p. 102-103.
[139] J. Lacan, « Fonction et champ... », *Écrits*, p. 319.
[140] *Cf.* P. Fédida, « L'objeu », in *L'absence*, Gallimard, 1978, p. 107 & L. Lauffer, *L'énigme du deuil*, PUF, 2008.
[141] S. Freud, « L'inquiétante étrangeté », *in L'inquiétante étrangeté et autres essais, op. cit*.
[142] P. Fédida, « L'angoisse aux yeux », *in Par où commence le corps humain*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, p. 61.
[143] « C'était un visuel, un artiste », S. Freud, « Charcot », *Résultats, idées, problèmes,* I, PUF, 1984, p. 61-73.
[144] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre II., op. cit*., p. 186.

sur l'autel de l'homosexualité masculine[145].

La vision ne saurait se soustraire à l'abyssal. Depuis « Tête de Méduse » que la lecture soit freudienne ou ferenczienne, « l'effroi devant la Méduse est donc effroi de la castration »146. Et Ferenczi d'ajouter : « La tête de la Méduse comme le symbole effrayant de la région génitale féminine dont les caractéristiques ont été déplacées ″du bas vers le haut″. » « L'analyse des rêves et des associations m'a amené plusieurs fois à interpréter la tête de Méduse comme le symbole effrayant de la région génitale féminine », continue Ferenczi 147.

La tête de Méduse se substitue à la figuration de l'organe génital féminin qui est l'organe génital de la mère. La chevelure vipérine, bien qu'horrible, sert à atténuer l'horreur de la castration. Et puisque les yeux ne perçoivent pas seulement les modifications du monde extérieur, importantes pour la conservation de la vie, écrit Freud, « mais également les propriétés des objets par lesquelles ceux-ci sont élevés au rang d'objets du choix d'amour, leur attraits »148, l'organe de la vue devient le lieu de l'angoisse. Les mythes, les rêves et les fantasmes nous ont appris que l'angoisse de perdre la vue est un substitut de l'angoisse de castration. Et Freud de rattacher angoisse de castration et inquiétante étrangeté, *Unheimlich*. Or, Le *unheimlich* est en quelque sorte une espèce de *heimlich*, écrit Freud149. « *Heimich* est un mot dont la signification évolue en direction d'une ambivalence, jusqu'à ce qu'il finisse par coïncider avec son contraire, *unheimlich* », à savoir cette « variété particulière de l'effrayant qui remonte au depuis longtemps connu, depuis longtemps familier », mais qui est devenu étranger par le processus de refoulement. Lorsqu'il sort de l'ombre, il produit cet

effet d'inquiétante étrangeté. Serait « *unhemlich* ce qui aurait dû rester secret, dans l'ombre mais qui en est sorti ». La vue, à ce moment, est en prise avec la résonance angoissante du fantasme

[145] *Cf*. le magnifique livre de M. Schneider, *Blessures de mémoire*, Gallimard, 1980.
[146] S. Freud, « La tête de Méduse » (1922), *Résultats, idées, problèmes*, II, Paris, PUF, 1984, p. 49.
[147] S. Ferenczi, « Symbolisme de la tête de Méduse », *Psychanalyse 3*, *Œuvres complètes*, Paris, Payot, 1974, p. 200.
[148] S. Freud, « Le trouble psychogène de la vision » (1910), *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1981, p. 171.
[149] S. Freud, « L'inquiétante étrangeté » (1919), *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, « Folio », 1985, p. 223.

de la castration[150].

Freud, dans « L'inquiétante étrangeté », va tenter de mettre en lien l'inquiétante étrangeté, le retour du refoulé et les croyances animistes. Hélène Parat a raison de s'attarder sur le raccourci opéré par Freud expliquant l'angoisse de perdre la vue comme angoisse de castration, car il existe des angoisses plus archaïques comme l'angoisse de morcellement ou l'angoisse de mort151, sauf à dire que l'angoisse aux yeux, comme l'écrit Pierre Fédida, est l'angoisse qui vient par les yeux, touche les yeux qui voient. L'intérêt de l'expression freudienne « n'est pas seulement d'identifier par déplacement l'angoisse de castration sur ″l'organe le plus précieux″, mais d'avancer cette hypothèse que l'angoisse de castration parce qu'elle est affect de la vue, au sens où la vue est affectée par un fantasme. La qualification génitale de l'organe […] ne saurait se concevoir hors de cette détermination visuelle que vient réveiller l'angoisse jusqu'à la parole elle-même »152. Et P. Fédida de rappeler justement l'affolement du sujet et la folie du tournoiement qui, dans le conte d'Hoffman, « s'empare de la parole jusqu'au vertige du moi »153. Le « ce n'est que justice si tu ne vois rien »154 trouve une résonance particulière à la lumière de l'inquiétante étrangeté où le voir provoque l'angoisse non seulement de castration mais de mort.

Le semblable inquiétant

Ne serait-ce pas là la source de cette angoisse qui s'empare de nous lorsque nous rencontrons ces hommes, ces femmes sur le trottoir, dans le métro, ce semblable si dissemblable ? Inquiétante d'étrangeté, angoisse, énigme de l'humain et la complexité de la construction du psychique.

À ce moment, ce n'est pas seulement la perte ou l'absence, fût-elle celle d'une mère, avec

[150] Cf. la question du voile à la lumière de ces textes « L'inquiétante étrangeté », « La cécité hystérique », « Tête de Méduse ». Cette question a été soulevée in H. Abdelouahed, *Figures du féminin en islam*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 2012.
[151] H. Parat, « La prunelle de ses yeux. Le visage a-t-il un sexe ? », *Psyché, visage et masque*, Paris, PUF, 2010, p. 78.
[152] P. Fédida, « L'angoisse aux yeux », *Par où commence le corps humain*, op. cit., p. 61-62.
[153] *Ibid*., p. 76.
[154] S. Freud, « Le trouble psychogène de la vision » (1910), *Névrose, psychose et perversion*, *op. cit.*, p. 172.

« son fond de mise au monde et de perte mêlées »[155], qui inquiète. Mais, ce qui révulse mon regard, la chair d'Irma, qui n'apparaît que dans le rêve, vient dans la réalité de mon quotidien questionner l'abîme que je côtoie, sans poésie. La décomposition qui s'offre à mon regard, qui arrête toute parole. Que dire ? Quels mots ? Comment travailler ? Défi à la clinique, défi clinique. Cette forme qui me regarde depuis son informe s'avère défi, pour la pensée et la parole. La clinique, me confronte-t-elle au vide ou au plein du symptôme ? Et quelle définition donner au symptôme ? Toujours comme formation de compromis ? Comme réserve énigmatique, au-delà de la déchéance, de l'effondrement, et ce qui ne cesse de se défaire au fil des jours ? Comment accepter de voir autre chose d'autre au-delà de ce que je vois ? Cette forme figée, qui me glace, ou me questionne, au-delà du jeu de la bobine. Je ne joue pas avec la disparition qui me renvoie à l'instauration du langage et à l'advenue du sujet. Nulle « liaison amoureuse » , ni « mouvement ». « Par son jeu, l'enfant joue comme il rit. Peut-être dans leur vie, quand il rient, les humains laissent-ils voir de quoi ils seront morts », écrit P. Fédida dans « *L'objeu* »[156].

Nulle jeu ici. Nul semblant. L'enfant rit, jubile car il meurt. Mais il ressuscite la bobine et revit. Les humains laisseront voir de quoi ils seront morts. Bien entendu, avec cet intervalle entre le présent et le futur. Les pulsions de vie cheminent l'être vers la mort. Mais, ici ou là, où est la vie ? Ce semblable-dissemblable à quoi me renvoie-t-il ? Quelle est cette vie ? Quelle est cette mort ? Qu'en est-il des pulsions d'auto-conservation ? Du nouage pulsionnel ? Pourquoi ou comment ce triomphe des pulsions de mort ? Pulsions de mort ou instinct de mort ?

Questions qui amènent au cœur de la psychopathologie psychanalytique.

[155] G. Didi-Huberman, *Ce que nous voyons...*, p. 12.
[156] P. Fédida, « L'objeu », in *L'absence*, p. 186.

Lectures et réflexions

Véritable malaise dans la culture, la précarité et l'exclusion confrontent à une complexité psychopathologique et à un polymorphisme symptomatique prompts à éveiller ou à ressusciter un certain nombre de questions dans le champ de la clinique. Elles signent une ultime rupture dans l'existence du sujet, affecte son rapport au temps et au langage, interroge la question du lieu, l'exclu est défini comme le « hors lieu » ou « l'inassimilable ». Mais dans cette sémiotique de l'exclusion, ne devrions-nous pas renouer avec la sorcière métapsychologie quant à la question de l'inscription et du lieu ? De quel lieu s'agit-il ? Et quel est cet être inapte à l'inscription ? Exclu ? Ou jamais advenu ?

Nous réfléchirons sur les incidences subjectives de l'exclusion, mais également sur l'économie pulsionnelle de celui qui s'exclut. Nous pensons notamment à cette « passivité active » (expression de Ph. Jeammet) teintée de négativisme chez certains sujets dont la volonté inconsciente de désinvestissement porte aussi bien sur les liens et les relations objectales que sur les processus de pensée, les pulsions de mort n'empêchent pas seulement tout projet, mais la possibilité même d'investissement. À ce moment, l'errance ne peut plus s'appréhender du point de vue de l'adaptatif et cesse d'être d'être l'envers de la stabilité socio-professionnelle pour devenir une position subjective. Tenter de dessiner les configurations psychopathologiques de ce qui erre dans la psyché de par une impossibilité d'inscription revient à s'interroger sur les mouvements pulsionnels de base, la désintrication pulsionnelle, l'échec du processus représentatif... chez des sujets dont la parole est amputée de la dimension d'altérité, muette sur des trajectoires de vie brisée. Chaque rupture réactive d'autres ruptures et les deuils, d'autres deuils non élaborés. Celui qui part sans laisser d'adresse n'est-il pas en fait ce sujet dans une difficulté d' « hébergement psychique »[157] et en même temps dans une quête d'adresse qui puisse recueillir ce qui n'a pas pu s'inscrire.

[157] Expression de J. Altounian, « Sur l'hébergement psychique. Écrire la rupture réinstaure l'héritage », *L'inactuel*, n° 7, 1997, pp. 59-75.

Nous allons réviser une certaine littérature sur la question afin d'en évaluer la lecture et apporter notre propre contribution.

Le social et la psyché. Le commencement d'une question

La loi du premier décembre 1988 mettant en place le dispositif du R.M.I. (Revenu Minimum d'Insertion) et stipulant une politique dite d'insertion tant sociale que professionnelle, s'est heurtée à ce qu'elle n'avait pas prévu, à savoir l'importance du facteur santé comme entrave à la démarche d'insertion. Les « acteurs du terrain » se rendant compte de l'insuffisance des réponses pragmatiques et la difficulté à identifier clairement la problématique des personnes ou de leurs demandes, commencèrent à faire appel à des « psy » (les psychiatres dans un premier temps, les psychologues ensuite) afin d'évoquer la lourdeur des dossiers d'un nombre considérable de bénéficiaires du R.M.I. croisant ainsi deux sphères de compétences et d'interventions que sont le champ social et le médical. Tracer la limite et la légitimité des pratiques des uns et des autres devait nécessairement, pour ce faire, passer par la définition de la nature du lien entre précarité sociale et précarité psychique. La prise en charge allait de pair avec la définition de l'objet à prendre en charge.

Depuis l'instauration du dispositif du RMI, des plumes vont se mobiliser afin de tenter de cerner « un sujet sensible ou objet trouble » (Fabrice Dhume). Les écrits sociologiques vont s'atteler à la tâche de définir le lien entre modernité et précarité. Celle-ci, écrit Alain Touraine, nous laisse devant la béance « des dissociations par quoi se définit la modernité »[158]. Cette modernité qui n'est pas en crise « puisqu'elle est elle-même crise ». Loin de sonner le glas à l'ère chrétienne au profit du triomphe de l'esprit positif et de la raison, la modernité, poursuit Alain Touraine, signifie la perte « de l'unité de l'homme et du monde ». La loi du marché a triomphé des rêves des utopistes. Et le dynamisme de la société suppose une tension permanente car chaque construction sous-tend une rupture, et non une continuité, avec les précédentes. Alain Touraine parle d'une fragmentation de la société, une fragmentation au lieu des conflits structurels qui traversent une société donnée. Quant à la globalisation, elle induirait « un monde

[158]A. Touraine, « La ville coupée en deux », *L'inactuel*, n° 7, printemps 1997, p. 31.

purement instrumental et technique, placé au-dessus des sociétés au-dessous desquelles se trouveraient les exclus ou ceux qui s'excluent »[159]. Les élites communiquent au-delà des frontières, mais se séparent de la population urbaine, déchirement et ségrégation remplacent l'intégration et le conflit. « L'augmentation des inégalités dans de nombreux pays, l'hétérogénéité structurelle croissante de presque tous, qui conduit à une latino américanisation du monde, c'est-à-dire la juxtaposition d'un secteur « formel » et d'un secteur « informel » de l'économie et de la société, démontrent que la globalisation n'est pas seulement augmentation des échanges, mais qu'elle entraine aussi la concentration des ressources et une rupture entre économie et société encore plus profonde que celle que nous avons nommée au siècle dernier la prolétarisation »[160]. En outre, l'idée du politique est atteinte. L'ancien système de domination a cédé la place à un autre de contrôle et de manipulation. Aussi faut-il analyser la dégradation de l'économie et des cultures, « donc de la modernité dans son ensemble, dans une situation où n'existent plus de ponts entre les deux parties de la ville, de la société, celle des réseaux et celle des quartiers, celle des communications globales et celle des identités particulières. »[161] Crise alors car la société n'est plus capable d'articuler les deux univers, de garder les ponts qui reliaient jadis les deux « parties de notre expérience ». Et finalement, « le règne du marché favorise les groupes les plus puissants économiquement, mais aussi les plus homogènes culturellement »[162]. Crise car disparition d'un principe d'articulation et d'intégration des divers domaines de la vie sans qu'il soit remplacé par un autre. Rupture donc car chacun des domaines est laissé à lui-même. Le système scolaire participe de cette crise car renforcement des inégalités entre les élèves qui sont portés par un milieu fort et socialement élevé et ceux qui manquent d'étayage et se trouvent dans l'échec et la déscolarisation, le désespoir ou la violence.

[159] *Ibid.*, p. 23.
[160] *Ibid.*, p. 24.
[161] *Ibid.*, p. 26.
[162] *Ibid.*, p. 28.

La mondialisation :

Cette crise serait liée à la mondialisation (en anglais : *globalization*), à savoir le processus d'ouverture de toutes les économies nationales sur un marché devenu planétaire. Cette mondialisation serait-elle un instrument de modernisation ou un véritable danger pour les populations. Serait-elle un phénomène récent responsable des inégalités dans le monde et de l'exclusion ? Serait-elle ce qui détruit l'égalité et condamne tout espoir de justice sociale ? Dans le cadre de ce travail, nous n'allons pas nous attarder sur la mondialisation, mais rappeler comme le fait F. Bourguignon qu'elle est, en fait, un phénomène historique complexe qui ne date pas de ce siècle, mais s'étend sur plusieurs siècles, qu'il est indispensable de distinguer le niveau de vie entre pays et le niveau de vie dans les pays, que les revenus du capital s'accroissent plus vite que ceux du travail. Mais les inégalités mondiales sont supérieures aux inégalités nationales. Ceci étant, si l'on s'accorde pour dire qu'au cours de ces décennies, il y a un véritable retour en arrière, quelle est la part qui revient à la mondialisation et celle qui échoit aux facteurs nationaux spécifiques ? Comparer les écarts ou les inégalités entre riches et pauvres faisant fi des différences entre les pays s'avère exercice risqué. Car cet écart n'a pas la même signification en Inde et au Luxembourg. En Inde ou en Afrique (ex. l'Éthiopie) être pauvre signifie survivre difficilement, être menacé de famine. D'où le recours aujourd'hui à un seuil absolu de pauvreté. À ce titre, en Ethiopie (où l'inégalité est moins prononcée qu'au Brésil) le revenu disponible des 10% les plus pauvres est très en dessous du seuil de pauvreté de 1 euro par jour et par personne. Et les 10% des Éthiopiens les plus riches vivent en moyenne avec 1000 euros par personne et par an., soit le 6ème du niveau de niveau des 10% des Français les plus pauvres.

On peut « raisonner en termes absolus et juger que ce n'est pas tellement le rapport entre les plus pauvres et les plus riches qui compte, mais l'étendue de la pauvreté, c'est-à-dire le nombre total de personnes dont le niveau de vie est inférieur à ce seuil de 1 euro par personne et par jour. »[163]

[163] F. Bourguignon, *op. cit.*, p. 16.

Nonobstant, l'inégalité ne peut se dire qu'en des termes relatifs. Le seuil de pauvreté est en lien avec le niveau de vie médian du pays considéré. À ce moment, la pauvreté n'est pas propre aux pays pauvres mais « traduit surtout l'inégalité de la distribution des niveaux de vie. »[164]

On peut en revanche soulever le fait que la mondialisation a contribué, en raison de la grande spécialisation, à une augmentation des inégalités. Dans les pays en développement, la mondialisation a entraîné une éclosion de nouvelles entreprises sans augmentation du coût du travail, avec des taux élevés de profit. Et dans les pays riches en matières premières, ce sont les grands propriétaires qui ont profité de la hausse des prix et de la demande de produits de base.
« Telle est la photographie de l'inégalité mondiale aujourd'hui. Toute photographie est cependant marquée par l'instant où elle été prise »[165].

On pourrait traduire par : telle est l'image de l'inégalité aujourd'hui. Mais dire que toute image est marquée par l'instant où elle a été prise, ceci signifierait-il que cette image soit dépourvue de toute mémoire ? Est-elle seulement fille de l'instant, sans lien avec le passé ? Ni lien avec l'avenir ?

Or, regarder une image, c'est écouter, nous dit G. Didi-Huberman, sa teneur temporelle. Dire qu'il y a une fabrique des exclus, oui. Mais, les exclus n'ont pas vu le jour ces deux dernières décennies. Inclus et exclus ont toujours fait partie de l'histoire. L'exclusion est un vocable qui désigna, nous dit M. Foucault, à tour de rôle le lépreux, celui qui est atteint de maladie vénérienne, le fou, le vagabond, le pauvre qui viendra interroger « l'espace moral de l'exclusion ».

[164] *Ibid*.
[165] F. Bourguignon, *Op. cit*., p. 17.

Le regard de Foucault

À la fin du moyen âge, écrit M. Foucault, la lèpre disparaît du monde occidental. Les villes et les communautés que le mal a cessé de hanter s'ouvrent enfin. Pendant des siècles ces étendues appartiendront à l'inhumain. « Du XV ème au XVII ème siècle, elles vont attendre et solliciter par d'étranges incantations une nouvelle incarnation du mal, une autre grimace de la peur, des magies renouvelées de purification et d'exclusion »[166].

Pendant des siècles, les léproseries se sont multipliées sur toute la surface de l'Europe. Leurs cités étaient maudites. Dans la région parisiennes, on trouvait des léproseries à Bourg la Reine, Corbeil, Saint Valère, Charenton, Saint Germain et Saint Lazare. La fin des léproseries ne fut pas réglée en France avant la fin du XVIIème siècle. En Angleterre et en Ecosse, il y avait 220 léproseries. Mais au XIVème siècle, le vide commence à se creuser. En 1342, il n' y a plus de lépreux. Richard III attribue aux pauvres les biens de la fondation. On note la même régression en Allemagne. Les biens des lépreux sont transmis aux hôpitaux.

Cette disparition était-elle le fruit des progrès médicaux ou de l'évolution scientifique ? Que non. Elle fut le résultat spontané de la ségrégation. « La lèpre se retire », dit M. Foucault, mais ce qui va rester plus longtemps que la lèpre et qui se maintiendra à une époque où les léproseries seront vides, ce sont les valeurs et les images qui s'étaient attachées au personnage du lépreux. C'est le sens de cette exclusion, l'importance' dans le groupe social de cette figure insistante et redoutable « qu'on n'écarte pas sans tracer autour d'elle un cercle sacré »[167]. Ainsi la lèpre disparue, le lépreux effacé ou presque des mémoires, ces structures resteront. Dans les mêmes lieux, nous trouvons toujours les mêmes jeux d'exclusion. Pauvres, vagabonds et aliénés reprendront le rôle abandonné par le lande. Un partage qui équivaut à une exclusion sociale.

Le relais de la lèpre fut pris d'abord par les maladies vénériennes qui succède à la lèpre comme par droit d'héritage. On reçoit les malades dans les hôpitaux qui accueillaient les lépreux. Ils deviennent tellement nombreux qu'on leur construit de nouveaux espaces. Une nouvelle lèpre

[166] M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972, col. Tel, p. 15.
[167] *Op. cit.*, p. 18.

est née qui prend la place de la première. Et pourtant, ce ne sont pas les maladies vénériennes qui assureront le rôle que tenait la lèpre. Malgré les premières mesures d'exclusion, elles prennent place bientôt parmi d'autres maladies. On reçoit les malades (dont les vénériens) dans les hôpitaux dont L'Hôtel-Dieu. Les malades vénériens y séjournent et se mêlent aux autres malades. Ce qui change de la lèpre, c'est que la maladie vénérienne devient très tôt chose médicale relevant entièrement du médecin. Même si ce dernier est est pris dans tout un ensemble de jugements moraux, ceci ne modifie pas l'appréhension médicale de la maladie.

Ce n'est qu'à partir du XVII ème siècle, que la maladie vénérienne s'est détachée de son contexte médical et qu'elle s'est intégrée à côté de la folie dans « l'espace moral de l'exclusion »[168].

Toutefois, le véritable héritage de la lèpre ne doit pas être cherché du côté de la maladie vénérienne mais du côté de la folie. Mais, il faudra un temps de latence (deux siècles) pour que cette nouvelle hantise qui succède à la lèpre suscite comme elle des réactions de partage et d'exclusion. Esquirol écrit dans *Des établissements consacrés aux aliénés en France* (1818) : « Je les ai vus nus, couverts de haillons, n'ayant que la paille pour se garantir de la froide humidité du pavé sur lequel ils sont étendus. Je les ai vus grossièrement nourris, privés d'air pour respirer, d'eau pour étancher leur soif, et des choses les plus nécessaires à la vie. Je les ai vus livrés à de véritables geôliers, abandonnés à leur brutale surveillance. Je les ai vus dans des réduits très étroits, sales, infects, sans air, sans lumière, enfermés dans des antres où l'on craindrait de renfermer des bêtes féroces »[169]. L'enfermement répond à cette logique de l'exclusion. La circulation des fous se fait en fonction de la sécurité des citoyens. Le fou est enfermé aux portes de la ville. Son exclusion doit l'enclore. Il est mis à l'intérieur de l'extérieur.

En 1656 eut lieu le décret de la fondation à Paris de l'Hôpital général. Divers établissements qui existent déjà sont groupés sous une administration unique : La Salpêtrière, reconstruite pour

[168] *Op. cit.*, p. 17.
[169] Cité par M. Foucault, *op. cit.*, p. 71.

abriter un arsenal. Mais l'Hôpital général ne s'apparente à aucune idée médicale. C'est une instance de l'ordre. De l'ordre monarchique et bourgeois qui s'organise à cette époque en France. Il est directement branché sur le pouvoir royal qui l'a placé sous la seule autorité du gouvernement civil.

Mais ce qui est important à souligner, c'est le fait que pour peupler les anciens lieux de la lèpres, devenus lieux d'internement, on a désigné tout un peuple « étrangement mêlé et confus ». Ce geste (l'internement), dit M. Foucault, organise en une unité confuse complexe une nouvelle sensibilité à la misère et aux devoirs de l'assistance, une nouvelle réaction devant les problèmes économiques du chômage et de l'oisiveté, une nouvelle éthique du travail. « Un nouveau rapport de l'homme à ce qu'il peut y avoir d'inhumain dans son existence »[170].

Le pauvre et le misérable, l'homme qui ne peut répondre de sa propre existence seront amenés à connaître avec l'arrivée de la Renaissance une vie dépouillée de toute positivité mystique (la dimension du sacré disparaît). Apparaît un mouvement de la pensée qui ôte à la pauvreté son côté secouru. Surtout avec l'arrivée du protestantisme. Dans le monde de Luther, la misère n'est pas la Dame humiliée. Dieu n'exalte nullement le pauvre dans une sorte de glorification. Il l'humilie volontairement dans sa colère, dans sa haine. Pauvreté désigne désormais un châtiment divin. Le riche et le pauvre chantent tous les deux la toute puissance divine, mais le pauvre ne peut invoquer que le mécontentement du Seigneur. Et Calvin dira : « C'est par son commandement que le ciel s'endurcit, que les fruits sont mangés et consumés par bruines et autres corruptions »[171]. Et quand il y a grêle et tempête « cela aussi est témoignage de quelque punition spéciale qu'il exerce ».

Avec la Réforme dans les pays protestants, il y eut une laïcisation des œuvres. On ne parle plus de la glorification de la douleur, ni d'un salut commun à la charité et la pauvreté mais des devoirs de l'homme à l'égard de la société. Pourquoi ce changement est-il si important ? Parce que la misère et le misérable deviennent un effet de désordre, un obstacle à l'ordre. Il ne faut plus

[170] *Op. cit*., p. 80
[171] Cité par M. Foucault, *op cit*. p. 81.

exalter la misère mais la supprimer. Adressée à la pauvreté comme telle, la charité elle aussi est un désordre. Contribuer à la faire disparaître est une « tâche hautement nécessaire à nous autres Anglais, et c'est notre premier devoir en tant que chrétiens » (Sir Matthew Hale). Le soin sera confié aux officiers de justice qui devront établir des maisons de travail forcé. Personne ne devra plus mendier. « Et nul ne sera assez vain et ne voudra être assez pernicieux à l'égard du public pour donner à de tels mendiants et pour les encourager ».

Désormais, la misère n'est plus prise dans une dialectique de l'humiliation et de la gloire, mais dans un certain rapport du désordre à l'ordre qui l'enferme dans la culpabilité. Et la charité devient une faute contre la bonne marche de l'état. Ainsi, on glisse d'une expérience religieuse qui la sanctifie à une conception morale qui la condamne, écrit Foucault. Il y a un châtiment moral de la misère. Aussi l'internement devient-il justifié à plus d'un titre : à titre de bienfait et à titre de châtiment. Tout interné est placé dans le champ de l'éthique. Avant d'être objet de pitié, il est avant tout sujet moral. Depuis la création de l'Hôpital général et des bureaux de charité, on ne parle plus de Dieu sous les haillons du pauvre, mais d'un pauvre qui, pour entretenir sa fainéantise et sa mauvaise vie, ne veut point se soumettre à un ordre qui est saintement établi. Un arrêt du Parlement (en 1606) décide que les mendiants seront fouettés en place publique, marqués à l'épaule, la tête rasée, puis chassés de la ville. Mais avec la fin de la guerre de Trente ans, les problèmes de chômage, de la mendicité se posent à nouveau. Et c'est parce que le Parlement montrait beaucoup de tiédeur devant les émeutes des ouvriers que l'Eglise, intervient et assimile les groupements secrets des ouvriers aux pratiques de sorcelleries. En Angleterre, on remarque que le nombre des mendiants va en augmentant. On craint qu'ils n'engorgent le pays. On se propose de « les bannir et de les convoyer sur les terres nouvellement découvertes, dans les Indes orientales et occidentales ».

Un conflit opposera le Parlement à l'Eglise et la création de l'Hôpital général sera ainsi considéré comme une victoire du Parlement. Le mendiant peut désormais se nourrir aux frais de la nation. S'établit un système implicite d'obligation : le droit à être nourri, mais il doit céder sur

sa liberté. Il doit accepter la contrainte physique et morale de l'internement.

L'internement forme l'une des réponses données par le XVII ème siècle à une crise économique qui affecte le monde occidental. « Etrange surface portant des mesures d'internements. Vénériens, débauchés, dissipateurs, homosexuels, blasphémateurs, alchimistes, libertins : toute une population bariolée se trouve d'un coup, dans la seconde moitié du XVII ème siècle rejetée au delà d'une ligne de partage et recluse dans les asiles, qui devaient devenir, après un siècle ou deux, les champ clos de la folie. »[172]

Mesurée d'après leur seule valeur fonctionnelle, la création des maisons d'internement peut passer pour un échec, écrit encore M. Foucault car constitue un remède transitoire et sans efficacité, ou bien une précaution sociale assez mal formulée par l'industrialisation naissante.

À la lumière du livre de M. Foucault, on peut faire la remarque suivante : Dire, à l'instar d' A. Touraine, qu'une rupture (au sein de la société) remplace le conflit, équivaudrait à accréditer cette thèse selon laquelle le nouvel ordre mondial remplace un temps où « il ne fallait que tendre la main pour cueillir des fruits savoureux et toujours mûrs (…) où les désirs étaient réalisés sitôt conçus »173. Or, rappelons qu'un arrêt du Parlement (en Angleterre en 1606) décide que les mendiants seront fouettés en place publique, marqués à l'épaule, la tête rasée, puis chassés de la ville. Des exemples de la littérature, comme *Le prince et le pauvre* de M. Twain, montrent une précarité de la vie et une misère livrée à elle même (sans soutien de l'État) et qui touchait la majeure partie de la population.

L'Histoire n'est pas faite de linéarité. Cette dernière est le fruit d'une perception positiviste figée. Face à des ouvrages et des articles sur la crise, on a l'impression que cette dernière est la fille des temps modernes et post-modernes, qu'elle n'avait jamais existé. Or, chaque civilisation connaît ses moments de gloire et ses moments de crise. Le temps passé n'est idéal que pour celui dont l'imaginaire est empreint de nostalgie. Or, l'historien admet la complexité de l'histoire et

[172] M. Foucault, *op. cit*., p. 139.
[173] Selon les termes de R. Caillois dans sa description de l'Age d'or. Cf, *L'homme et le sacré*, Gallimard, col. Folio, 1950, p. 139.

l’enchevêtrement des temps historiques et mythiques avec d’autres histoires, d’autres légendes et d’autres langues. Le temps n'est ni linéaire ni pur, mais « impur »174, ouvert, anachronique, admet en lui ce qui s’éteint mais garde sa force de survivance175, ouvert et anachronique[176].

L'assommoir ou *Germinal* de Zola, *Le cousin Pons* de Balzac, ou encore *Le prince et le pauvre* de Marc Twain, à titre d'exemples, indiquent la complexité de la situation politico-économico-sociale et psychologique qu'on réduit aujourd'hui à l'effet de la mondialisation. On peut, en revanche, réfléchir sur la précarité à la lumière du système économique d'exploitation tel qu'il figure dans *Le capital*.

C'est ouvrage est précieux pour nous car il permet, outre l'analyse du capitalisme, de réfléchir sur des notions incontournables dans le champ de la psychanalyse comme : le travail, le matériau, l'oralité...

[174] G. Didi-Huberman, *L’image survivante*, op. cit., p. 82.
[175] Voir entre autres, G. Didi-Huberman, *L’image survivante*, op. cit. ; J. Altounian, *La survivance*, Paris, Dunod, 2000.
[176] J'apprends, alors que la rédaction de cette partie était presque finie, qu'une loi en France interdit la mendicité.

Retour sur Le capital de Karl Marx

Le capital est la suite de la *Contribution à la critique de l'économie politique* publié en 1859. Dans sa préface, Marx soulève le fait qu'il ne s'intéresse au capitaliste et au propriétaire foncier que comme personnification de catégories économiques.

L'ouvrage est d'un genre mixte. On peut le situer quelque part entre les grands essais polymorphes du XVIII ème siècle et les monographies scientifiques du XIX ème. Il fait partie de ces livres qui ont fait beaucoup de bruit car il demeure associé à un projet de révolution sociale radicale. Il décrit le capital comme système économique dans son fonctionnement technique et analyse la forme moderne de l'exploitation.

Avant de mesurer les convergences et les divergences avec les notions psychanalytiques et la tension entre les disciplines, d'interroger leurs concepts, arrêtons-nous d'abord sur la notion de travail.

Qu'est-ce que le travail ? C'est d'abord « un procès qui se passe entre l'homme et la nature, un procès dans lequel l'homme règle et contrôle son métabolisme avec la nature par la médiation de sa propre action. Il se présente face à la matière naturelle comme une puissance naturelle lui-même. Il met en mouvement des forces naturelles de sa personne physique, ses bras et ses jambes, sa tête et ses mains pour s'approprier la matière naturelle sous une forme utile à sa propre vie. Mais en agissant sur la nature extérieure et en la modifiant par ce mouvement, il modifie aussi sa propre nature. Il développe ses potentialités qui sont en sommeil. »[177]

Le premier chapitre où Marx analyse la notion de travail s'intitule : « Achat et vente de la force de travail », qui est en fait une sous-partie du chapitre 4 « Transformation de l'argent en capital ». Quelle notion utilise Marx dans sa définition du travail ? Il parle de « la force du travail ». Et par force de travail ou puissance de travail, « nous entendons le résumé de toutes les capacités physiques et intellectuelles qui existent dans la corporéité, la personnalité vivante d'un être humain, et qu'il met en mouvement chaque fois qu'il produit des valeurs d'usage d'une

[177] K. Marx, *Le capital*, p. 199-200

espèce quelconque »[178].

Mais la force de travail n'apparaît comme marchandise sur le marché que dans la mesure où son propre possesseur, la personne à laquelle appartient la force de travail, la met en vente comme marchandise et la vend. Et pour qu'il puisse la vendre, il faut qu'il puisse en disposer, qu'il soit donc le libre propriétaire de sa puissance de travail, de sa personne (ce que Zola illustre superbement dans *Germinal*). Le possesseur (de force de travail) et le possesseur (d'argent) se rencontrent sur le marché et entrent en rapport l'un avec l'autre avec toutefois une distinction importante à savoir que l'un est vendeur et l'autre est acheteur. Juridiquement : ce sont deux personnes égales et pour que ce rapport d'égalité continue, afin qu'il perdure, il faut que le propriétaire de la force de travail ne la vende que pour un temps déterminé, car s'il la vend en bloc, il se vend lui-même. Il cesse d'être libre et se transforme de possesseur de marchandise en marchandise. Ainsi, nous nous trouvons avec des cas où le possesseur, au lieu de vendre des marchandises dans lesquelles son travail s'est objectivé, se trouve au contraire obligé de mettre en vente comme une marchandise sa force de travail elle-même, « laquelle n'existe que dans son corps d'être vivant ».

Le propriétaire de la force de travail est mortel. Si par conséquent son apparition sur le marché est censée être continue, comme le présuppose la transformation continue de l'argent en capital, il faut que le vendeur de la force de travail se perpétue lui-même. Ainsi les forces de travail retirées du marché par l'usure et la mort se trouvent automatiquement remplacées par un nombre au moins égal de nouvelles forces de travail.

Mais, puissance de travail n'est pas travail. Il y a une différence et un écart entre les deux. Afin d'illustrer cette idée, K. Marx recourt à l'exemple de l'oralité. La puissance de digestion n'est pas la digestion. Ce dernier nécessite autre chose qu'un bon estomac. « Qui dit puissance de travail

[178] *Op. cit*., p. 188.

ne fait pas abstraction des vivres nécessaires à sa subsistance. Au contraire, la valeur de ces moyens de subsistance est exprimée dans sa valeur. Si elle n'est pas vendue, elle ne sert à rien au travailleur et il ressent au contraire une cruauté de la nécessité naturelle, que sa puissance de travail ait exigé un quantum déterminé de moyens de subsistance pour sa production et qu'elle exige sans cesse à nouveau pour sa reproduction. » « La puissance de travail n'est rien si elle n'est pas vendue ». Elle nécessite l'extériorisation de la force[179].

Mais acheteur et vendeur sont-ils sur le même pied d'égalité ? Ici, intervient la valeur temporelle pour séparer ces deux partenaires. La force de travail n'est payée qu'après avoir fonctionné pendant le temps fixé dans le contrat de vente, par exemple à la fin de chaque semaine. Le travailleur fait partout au capitaliste l'avance de la valeur d'usage de sa force de travail, il la laisse consommer par l'acheteur avant d'en toucher le prix. Le travailleur fait partout crédit au capitaliste.

Un autre point tout à fait important est développé par Marx et qui nous intéresse est celui du passage de la puissance à l'acte. Cette question est abordée dans le chapitre 5.

La force de travail n'est pas le travail. L'acheteur de la force de travail la consomme en faisant travailler son vendeur. Ainsi devient en acte une force de travail en action, alors qu'il ne l'était auparavant qu'en puissance. Dans ce chapitre 5, Marx tente d'affiner son approche du travail humain. Une araignée accomplit des opérations qui s'apparentent à celles du tisserand et une abeille en remontre à maint architecte humain dans la construction de ces cellules. Mais ce qui distingue d'emblée le plus mauvais architecte de la meilleure abeille, c'est que l'architecte construit la cellule dans sa tête avant de la réaliser dans la cire. Le résultat auquel aboutit le procès de travail était dû au commencement dans l'imagination du travailleur, existait déjà en idée et dans le désir (de fabrication).

C'est à ce titre qu'on peut lire Le capital de Karl Marx.

[179] *K. Marx, Le capital*, p. 195

Le travail psychique

« Tout matériau brut est donc objet de travail, mais tout objet de travail n'est pas matériau brut. L'objet de travail n'est matériau brut qu'une fois qu'il a subi une première modification par la médiation du travail », écrit K. Marx[180].

La théorie psychanalytique insiste sur la nécessité du travail. Par travail, on entend travail psychique. Toute connaissance intériorisée va de pair avec l'investissement du travail, écrit P. Aulagnier[181]. Lequel investissement amène nécessairement l'évocation d'Eros dont le but consiste en un travail de liaison, travail d'un « je pensant ». Un je qui « pour prendre connaissance d'un éprouvé, est dans l'obligation de l'interpréter c'est à dire de le lier à une cause qui se nomme désir »[182]. La mise en pensée, comme le rappelle P. Aulagnier, est une mise en sens.

C'est justement sur la question du travail psychique et le travail de pensée que sont engagées un grand nombre de textes psychanalytiques qui traitent de la précarité, l'exclusion et la clochardisation. Le diagnostic de la psychose est souvent posé. On peut citer à titre d'exemple cette phrase d'O. Douville : « l'exclusion peut être la forme comportementale de précaire stabilisation dans le social de certaines économies psychotiques »[183]. Ou cette phrase d'A. Elfakir : « l'errance est à la psychose ce qu'est l'erreur à la névrose ». Cet auteur, critiquant P. Declerck, écrit que la psychose est à repérer, non pas dans une référence à la sémiologie psychiatrique classique, mais à la lumière du sujet « dans la structure »[184], à savoir ce qui peut affecter l'ordre symbolique articulé au lien social. Lequel lien ne prend sens « qu'articulé très étroitement à l'aspect symbolique de ce dit lien »[185].

C'est vers une ouverture sur « une psychopathologie sociale » que tend également le

[180] K. Marx, *Le capital*, p. 201.
[181] P. Aulagnier, « Condamné à investir », in *Un interprète en quête de sens*, Payot, 1991, p. 243.
[182] *Op. cit.*, p. 255.
[183] O. Douville, « Notes d'un clinicien sur les incidences subjectives de la grande précarité », in *Psychologie cliniques*, Nouvelle série, n° 7, printemps 1999, p. 58.
[184] A. Elfakir, « L'erreur est humaine. L'errance entre névrose et psychose », in *Cliniques méditerranéennes*, n° 72, 2005, pp. 81-88.
[185] M. Benhaim, « Déliaisons sociales et désubjectivations », in *Cliniques méditerranéennes*, n° 72, 2005, pp. 103-112.

questionnement d'Yves Guerin qui fait remarquer que le manque de reconnaissance sociale conduit vers « la création d'une nouvelle conception morbide de la réalité ». « La logique de l'exclusion, écrit-il, crée-t-elle une symptomatologie conforme au modèle classique des psychoses ? » L'auteur note parmi les manifestations pathologiques : le repli narcissique, le déni de la réalité, la percellisation de la relation d'objet... Ce fonctionnement se trouve non seulement amplifié, mais imposé par les réalités « de sanction » et de rupture[186]. « Sanction » d'un social dit excluant, fragilisant de par l'insuffisance de structures alternatives et par les effets pathogènes de la précarisation. Cette dernière ré-ouvre des blessures antérieures non colmatées, et la fragilité relationnelle qui résulte des parcours de vie jalonnés de rupture, de deuils impossibles... se trouve réactivée par des difficultés économiques ou professionnelles. Ces vulnérabilités qui appartiennent à tout un chacun, ces « fêlures secrètes prêtes à rouvrir à l'occasion d'une crise» se trouvent dans l'impossibilité d'être surmontées. D'où, écrit V. de Gaulejac, la nécessité pour le système social de donner les moyens aux sujets afin que la rupture ne soit pas irréversible[187].

[186] Y. Guérin, « Le sujet de l'exclusion et la psychologie clinique. Une analyse des perspectives du travail », in *Psychologie clinique*, op. Cit., p. 75-80.
[187] V. de Gaulejac cité par L. Ridel, *Op. cit*., p. 37.

Le lien social dans tous ses états.

Pauvreté du lien social, carence du lien, problématique du lien, rétablissement du lien... L'exclusion et la marginalisation interrogent le lien individu/société. L'exclusion, dans un grand nombre d'écrits, est présentée comme le résultat d'une carence au niveau du lien social et *La fabrique des exclus* de J. Maisondieu pourrait se lire comme un appel de l'auteur au rétablissement du lien.

Nonobstant, c'est du côté du préjudice et son idéalisation que vont les réflexions de P.-L. Assoun[188]. P-L. Assoun rappelle que le préjudice est une notion juridique qui se réfère à un acte ou à un événement nuisible qui va à l'encontre du droit. Donc, un dommage ou un tort aux intérêts d'une personnes, à son intégrité physique, psychique et/ou morale. Ce préjudice devient « un style actualisé du malaise »[189] où « le sujet du malaise » conduit au « trauma idéalisé ». Le sujet organise une position que « l'on peut qualifier de *préjudiciée* »[190], à savoir qu'un discours sera organisé à partir de cette position subjective d'un sujet lésé demandant réparation. D'une plainte individuelle on aboutit à un préjudice « généralisé ». Lequel préjudice « généralisé » interroge l'idéal de civilisation (*Kulturideal*) et confronte la « sociologie de l'exclusion » à la « psychanalyse de l'exception ». L'auteur propose alors d'introduire « le syndrome – inconscient-d'exceptionnalité dans la sociologie de l'exclusion ». Aussi aborde-t-il la question de l'exclusion d'un autre angle de vue : « ni de l'extérieur – par la parole des maîtres du systèmes -, ni en faisant foi au vécu des "asservis" du même système-, donc en se plaçant dans la faille même de la fracture préjudicielle – celle qui montre "la fracture sociale" – image traumatologique au fond révélatrice, sauf à être configurée à la *spaltung* du sujet »[191].

[188] P.-L. Assoun, *Le préjudice et l'idéal. Pour une clinique sociale du trauma*, Éd. Economica, 2012 (2ème édition).
[189] P.-L. Assoun, *Op. cit.*, p. IX.
[190] P.-L. Assoun, *Op. cit.*, p. 2.
[191] P.-L. Assoun, *Op. cit.*, p. 18.

La question, écrit P.-L. Assoun, est de lui faire « réévaluer le *pretium doloris*. Car ce prix de sa douleur, il le réalise au prix d'une abdication de sa position de sujet. Il se subjectivise comme l'Objet du préjudice : agios symptomatique de sa misère matérielle. »[192]

Nous allons nous attarder sur un certain nombre de questions nées de la rencontre avec des patients rencontrés dans ce champ de la précarité, et suivis en thérapie dans un C.M.P. de la banlieue parisienne. Nous allons, aidée par l'effet de l'après-coup, ré-évaluer quelques approches de la précarité et quelques lectures à la lumière de notre approche clinique. Laquelle approche demande à être reprise et affinée. Ce travail lui en offre l'occasion et sera comme un carnet de questionnements ouvert, jamais fermé.

[192] *Op. cit.*, p. 19.

Approche psychopathologique

« Décrire leur monde est à la fois facile et presque impossible. Facile parce qu'il est tellement pauvre que la chose est vite faite. Presque impossible parce qu'il est tellement déliquescent que vouloir en appréhender clairement les contours est une chimère »[193].

Ne cédons pas à la facilité d'une description qui ferait rapidement le tour de par « la pauvreté de leur monde ». En parler, est-ce vraiment impossible car «déliquescent » et qu'il frôle la chimère ?

Quelles sont les concepts et les configurations qui nous permettent de s'approcher du monde des exclus ? Quelles catégories psychopathologiques nous aident-elles à les cerner ? Psychose ? Dépression ? Mélancolie ? Ou masochisme ?

[193] P. Declerck, *Les naufragés*, Plon, 2001, p. 22.

1- «À tout traitement possible de la psychose ».

Dans son article « L'erreur est humaine », déjà mentionné, A. Elfakir revient sur la question de la forclusion soulevée dans *Les nauffragés* de Patrick Declerc. « Ce qui frappe dans ce travail, écrit-il, c'est le défaut flagrant au niveau du repérage structural. La question de la psychose chez les sujets S.D.F. n'est d'abord abordée qu'à travers la sémiologie psychiatrique principalement, position qui lui fait effectivement dire que les sujets ne présentent pas de manifestations délirantes ou hallucinatoires franches ne relèveraient pas de la psychose. Non orienté ainsi par les indications précieuses pouvant lui permettre de repérer le sujet dans la structure et de se repérer avec lui dans son acte, l'auteur se trouve doublement égaré. »[194] Égaré, explique Elfakir, car P. Declerck met le S.D.F. dans une catégorie spécifique qui ne serait ni la névrose ni la psychose.

P. Declerck parle en effet d'un « syndrome de désocialisation » qui relève d'une clinique de l'extrême. Il dit ne pas écrire un ouvrage sur la psychopathologie des clochards qui nécessite un livre en soi[195], mais se contente d'avancer quelques éléments de lecture.

« J'entends par désocialisation, écrit-il, un ensemble de comportements et de mécanismes psychiques par lesquels le sujet se détourne du réel et de ses vicissitudes pour chercher une satisfaction, ou – *a minima* – un apaisement, dans un aménagement du pire. La désocialisation constitue, en ce sens, le versant psychopathologique de l'exclusion sociale »[196].

« Se détourner du réel et de ses vicissitudes » fait penser à la relecture faite par Lacan de l'article de Freud « La perte de réalité dans la névrose et dans la psychose ». Lacan dans « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose »[197], où il reprend l'essentiel de son

[194] A. Elfékir, « L'erreur est humaine », in *Op. cit.*, 82-83.
[195] P. Declerck, *Op. cit.*, p. 293.
[196] P. Declerck, *Op. cit.*, p. 294.
[197] J. Lacan, «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in *Écrits*, Seuil, 1966, pp. 531-583.

séminaire de 1956-1957[198], revient sur ce qui fait « le phénomène psychotique ». En effet, dans « La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose »[199], Freud revient sur ce qu'il a écrit quelque temps auparavant dans « La névrose et la psychose »[200]. Dans la névrose, écrit Freud, le moi en situation d'allégeance par rapport à la réalité, réprime un fragment du ça, alors que dans la psychose, il se retire de la réalité et se met au service du ça. Or, la névrose atteste également de la fuite hors de la réalité. « Névrose comme psychose sont donc l'une comme l'autre des expressions de rébellion du ça contre le monde extérieur, de son déplaisir, ou si l'on veut de son incapacité à s'adapter à la nécessité réelle. »[201] La névrose se distinguent néanmoins dans « le résultat final », à savoir que la névrose ne dénie pas la réalité, mais ne veut rien savoir d'elle, alors que la psychose dénie la réalité et cherche à la remplacer. Le problème n'est donc pas celui de la perte de la réalité, comme le rappelle Lacan, mais « du ressort de ce qui s'y substitue »[202]. Ce qui s'y substitue sera en lien avec l'échec du refoulement originaire ou avec la *Verwerfung* comme absence de cette *Bejahung* primordiale qui porte sur le signifiant. Après une révision des positions de Mauritz Katan, d'Ida Malcapine, d'Herman Nunberg et d'autres auteurs de langue anglaise[203], Lacan, dans le *Séminaire* sur *Les psychoses*, insiste sur « la dissolution imaginaire » et l'échec du langage, dans la psychose, à être métaphorique (« Schreber n'est nullement poète », dit-il).

« Pour que la psychose se déclenche, dit-il, il faut que le Nom-du-Père, *verwerfen*, foclos, c'est-à-dire jamais venu à la place de l'Autre, y soit appelé en opposition symbolique du sujet ». C'est ce défaut du Nom-du-Père qui va précipiter le « désastre croissant de l'imaginaire »[204]. Et « ce qui a été rejeté du symbolique reparaît dans le réel »[205] sur un mode hallucinatoire. Le langage se

198 J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les psychoses*, Seuil, 1981.
199 S. Freud, « La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose » (1924), in *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 4ème édition, 1981, pp.299-303.
200 S. Freud, « Névrose et psychose » (1924), in *Op. cit.*, pp. 283-286.
201 S. Freud, « La perte de la réalité... », in *Op. cit*., p. 301.
202 J. Lacan, « D'un traitement... », *Écrits*, p. 542.
203 *Cf. Le Cas Shreber. Contribution psychanalytique de langue anglaise*, PUF, 1979.
204 J. Lacan, « D'une question ... », p. 577.
205 J. Lacan, *Le Séminaire III. Les psychoses*, p. 57.

trouve, par exemple, pris dans « ce désastre » de « Je viens de chez le charcutier »[206]. Le désastre d'un signifiant qui tient un rôle autre que symbolique et qui se trouve éjecté de l'inconscient comme « truie » lorsqu'il y a un échec de la métaphore paternelle comme moment structural pour le sujet.

Vignette clinique :

Une patiente se plaint des douleurs aux mains. Le souvenir qui émerge est celui d'une petite fille prise dans les méandres de l'excitation sexuelle d'une mère ne cachant nullement le dégoût qu'elle éprouve vis-à-vis du père de ses enfants, et qui demande à la fille d'alléger ses douleurs physiques par des massages. Les petites mains s'évertuaient à masser matin et soir la mère qui, insatisfaite, ne trouvait, néanmoins, son apaisement que dans ce toucher caressant de la fille. Un jour, la patiente, devenue adolescente, est appelée à masser sa mère dans la salle de bain. Le corps nu de la mère et le toucher provoquent un tel émoi chez la jeune adolescente qu'elle décide d'arrêter ces massages. La mère lui dit alors : « Tu peux arrêter si tu ne te sens pas à l'aise ». L'excitation sexuelle prend cette valeur d'évènement pathogène traumatique que la patiente refoule, mais qui revient sous forme de symptôme hystérique. La mise en paroles de ces scènes d'excitation sexuelles détermine la levée du refoulement.

Si l'hystérique souffre de réminiscence, le corps se souvient et lui rappelle ce qu'il l'a affecté[207]. La parole délivre alors « le sens emprisonné » qui fut écrit sur « le sable de la chair »[208]. Les mots peuvent « engrosser l'hystérique, s'identifier à l'objet du *penis-neid*, représenter le flot d'urine de l'ambition uréthrale, ou l'excrément retenu de la jouissance avaricieuse ». Bref, ils sont «pris dans toutes les images corporelles qui captivent le sujet »[209]. Freud écrit dans le cas Elisabeth : « Les pieds commencèrent à parler »[210]. De quoi parlent-ils ?

[206] J. Lacan, *Le séminaire III. Les psychoses*, pp. 55-68 ; S. Freud, « L'inconscient », *Métapsychologie*, Gallimard, 1940, col. Folio, pp. 65-123.
[207] *Cf.* H. Abdelouahed, « Réminiscence du corps », in *Topique*, n° 109, 2009, p. 9-21.
[208] J. Lacan, « Fonction et champ... », p. 280.
[209] J. Lacan, « Fonction et champ... », p. 301.
[210] S. Freud, « Le cas Elisabeth », *Études sur l'hytérie*, PUF, 1981.

De la chose sexuelle.

Le corps dont parle l'hystérique est un corps traversé par le désir inconscient et la dimension fantasmatique. À l'écouter, nous découvrons que l'hystérique ignore les lois de l'anatomie. La sienne est fantastique car fantasmatique et construite. Et le corps qui est pris dans les rets du signifiant est tissé de mouvements pulsionnels. Aussi renvoie-t-il à l'érotique et ses impasses. Du corps physiologique nait le corps érotique de par une subversion libidinale des fonctions physiologiques et l'émergence de la sexualité. Aussi la psychologie à l'usage des neurologues laisse-t-elle à l'arrière plan le corps biologique au profit d'un corps construit, défini dans et par son érogénéité et son fonctionnement aussi bien fantastique que fantasmatique en lien avec la préhistoire du sujet. « Les phénomènes moteurs de l'accès hystérique peuvent être considérés, en partie, comme des formes réactionnelles ordinaires de l'affect lié au souvenir (…) en partie comme des mouvements exprimant des souvenirs. »[211]

Ainsi, cette phrase de Charcot : « une douleur vive, très vive même ; les malades ne peuvent supporter le moindre attouchement » se trouve mise à mal par l'attitude d'Elisabeth qui montre une satisfaction si l'on pinçait la peau ou les muscles hyperalgiques, ou si l'on exerçait une pression sur eux. Ses traits prenaient une singulière expression de satisfaction plutôt que de douleur, note Freud.

La réminiscence implique, en fait, désormais la chose sexuelle. Le corps demeure le gardien de ce que l'hystérique sait.

Tout autre est le rapport du psychotique au corps et au langage.

Que la phrase maternelle soit décortiquée puis convertie assez rapidement en une ou plusieurs langues étrangères, faisant ainsi du langage un langage « désossé » (G. Deleuze) comme chez Wolfson[212], ou que la patiente dise : « C'est comme s'il y avait une drôle de merde là-dedans qui va vers la gauche » pour exprimer : « Je sens que cette drôle de merde de

[211] S. Freud, *Op. cit.*, p. 243.
[212] L. Wolfson, *Le schizo et les langues*, Gallimard, 1970.

thérapeute, qui vient d'entrer dans cette pièce, est en train de devenir communiste »[213], ou que chaque syllabe devienne un poignard[214] (et nous pouvons multiplier les exemples), le langage témoigne du déchaînement du signifiant ou de sa prise dans le filet des processus primaires. Désarticulé, il n'atteste plus de son assujettissement à l'ordre symbolique[215].

Yohanne (18 ans dans un I.M.Pro) réclamait, avant son départ en sport d'hiver, un soutien gorge. Les éducateurs lui expliquaient qu'il n'en avait pas besoin car il était un adolescent de sexe masculin et que le soutien gorge était pour les femmes. Désespéré de se voir mal compris, Yohanne esquisse un geste qui montre que ce qu'il nommait « soutien gorge » était en fait ce qui servait à protéger la gorge. Les éducateurs comprennent alors qu'il parlait d'un col roulé.
Cet exemple montre également que le mot est pris à la lettre là où il s'agit de différentiation sexuelle et de castration symbolique.

Dans « Une question préliminaire... », Lacan soulève également la question du narcissisme. « Freud donnait la première théorie du mode selon lequel le moi se constitue d'après l'autre dans la nouvelle économie subjective, déterminée par l'inconscient »[216]. Lacan sous-entend ainsi cette image spéculaire dite de la relation narcissique qui est « liée comme unifiante à l'ensemble d'éléments imaginaires dit du corps morcelé »[217].

L'apport de « Pour introduire le narcissisme »

Dans « Pour introduire le narcissisme » (1914) où il s'agit d'un remaniement de la notion du moi qui cesse d'être le lieu de l'adaptation pour devenir « un miroir à mirage »[218], Freud rappelle les occurrences déjà esquissés dans les œuvres antérieurs : Le *Léonard*, l'analyse de Schreber et finalement *Totem et tabou*.

---

[213] H. Searles, « La communication schizophrénique », in *L'effort pour rendre l'autre fou*, Gallimard, 1977, p. 203-204.
[214] *Cf.* W.R. Bion, « L'hallucination », in *Réflexion faite*, PUF, 1983, p. 75-96.
[215] *Cf.* les différents articles sur le *mîthâq* (Le pacte primordial), H. Abdelouahed, *La visualité du langage*, L'Harmattan, 1998.
[216] J. Lacan, « D'une question... », *Écrits*, p. 542.
[217] J. Lacan, *op. cit.*, p. 552.
[218] O. Mannoni, cité par A. Vanier, *Une introduction à la psychanalyse*, Armand Colin, 2ème édition, 2010, p. 29.

En effet, le terme de narcissisme apparaît pour la première fois chez Freud en 1910 pour rendre compte du choix d'objet chez les homosexuels. « L'amour pour la mère ne peut pas suivre le cours du développement conscient ultérieur, écrit Freud, et tombe sous le coup du refoulement. Le petit garçon qui refoule son amour pour sa mère, en se mettant lui-même à sa place, en s'identifiant à elle, et il prend alors sa propre personne comme l'idéal à la ressemblance duquel il choisit ses nouveaux objets d'amour. Il est ainsi devenu homosexuel, mieux, il est retourné à l'auto-érotisme, les garçons que le garçon grandissant aime désormais, n'étant que des personnes substituées et des éditions nouvelles de sa propre personne enfantine. Et il les aime à la façon dont sa mère l'aima enfant. Nous disons alors qu'il choisit les objets de ses amours suivant le mode du narcissisme, d'après la légende grecque du jeune Narcisse à qui rien ne plaisait autant que sa propre image reflétée dans l'eau, et qui fut métamorphosé en belle fleur du même nom. »[219] Ainsi, les homosexuels « se prennent eux-mêmes comme objet sexuel ; ils partent du narcissisme et recherchent des jeunes gens qui leur ressemblent qu'ils puissent aimer comme leur mère les a aimés ».

Mais, dans *Le cas Schreber* (1911), le narcissisme sera un stade de l'évolution sexuelle intermédiaire entre l'auto-érotisme et l'amour d'objet, ce qui permet une première unification des pulsions sexuelles ; une phase intermédiaire indispensable où l'individu s'arrête d'abord à « soi-même, à son propre corps » vers le choix objectal. « Je crois qu'il n'est pas superflu ni injustifié d'essayer de faire voir comment la connaissance des processus psychiques que la psychanalyse nous a donnée permet dès à présent de comprendre le rôle des désirs homosexuels dans la genèse de la paranoïa. Des investigations récentes ont attiré notre attention sur un stade par lequel passe la libido au cours de son évolution de l'auto-érotisme à l'amour objectal. On l'a appelé stade du narcissisme ; je préfère quant à moi le terme, peut-être moins correct, mais plus court et plus euphonique de narcisme . Ce stade consiste en ceci : l'individu en voie de développement rassemble en une unité des instincts sexuels qui, jusque-là, agissait sur le mode

[219] S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Gallimard, col. Folio, p. 79-80.

auto-érotique, afin de conquérir un objet d'amour, et il se prend d'abord lui-même, il prend son propre corps, pour un objet d'amour avant de passer au choix objectal d'une autre personne. »[220]

M. Dayan soulève cette « transition propre à émouvoir des philosophes »[221], à savoir que le corps propre n'est pas identique à soi-même. « C'est précisément, écrit M. Dayan, l'intérêt de ce "soi-même" vers quoi convergent les pulsions auto-érotiques et qui est enfin "pris comme objet d'amour" de n'être ni simplement un corps ni déjà une "psyché" ; d'être plutôt la forme réfléchie de ce lieu indivisible – de cet individu – où s'entrecroisent et se rassemblent divers mouvements pulsionnels »[222].

Enfin, dans la 3° partie de Totem et tabou consacrée à « Animisme, magie et toute puissance des pensées », Freud reprend le schéma des *Trois essais* (1905) où il rappelle que les tendances sexuelles au début ne sont pas dirigées vers un objet extérieur. Chacune des tendances travaille, dit-il, à son compte, recherche le plaisir sans se préoccuper des autres et trouve sa satisfaction sur le corps propre de l'individu. C'est la phase de l'auto-érotisme, à laquelle succède celle du choix de l'objet.

Une étude plus approfondie a fait sortir l'utilité, voire la nécessité, d'intercaler entre ces deux phases une troisième ou, si l'on préfère de décomposer en deux la première phase, celle de l'auto-érotisme. Dans cette phase intermédiaire, dont l'importance s'impose de plus en plus, les tendances sexuelles, qui étaient indépendantes les unes des autres, se réunissent en une seule et sont dirigées vers un objet, lequel d'ailleurs, n'est pas encore un objet extérieur, étranger à l'individu, mais le propre moi de celui qui est, à cette époque, se trouve déjà constitué. Tenant compte des fixations pathologiques de cet état, qu'on observe ultérieurement, nous avons donné à cette nouvelle phase le nom de narcissisme. La personne se comporte comme si elle était amoureuse d'elle-même. »[223] Et Freud de continuer : « Bien que nous ne soyons pas encore en état de donner une caractéristique suffisamment précise de cette phase narcissique, dans laquelle

[220] S. Freud, *Les cinq psychanalyse*, PUF, 1976, p. 306.
[221] M. Dayan, *Les relations au réel dans la psychose*, PUF, 1985, p.130.
[222] *Ibid.*
[223] S. *Freud, Totem et tabou*, Gallimard, col. Folio, p. 104.

les tendances sexuelles jusqu'alors séparées se trouvent fondues en une seule, nous n'en pressentons pas moins que cette organisation narcissique ne disparaîtra plus jamais complètement. L'homme reste dans une certaine mesure narcissique après même qu'il a trouvé pour sa libido des objets extérieurs ; mais les forces qui l'attirent vers ses objets sont comme des émanations de la libido qui lui est inhérente et peuvent à tout instant y entrer.

Le narcissisme apparaît comme une phase qui ne disparaît jamais.

De ce bref survol, nous pouvons faire la remarque suivante : Le narcissisme est encore, comme l'écrit J. Laplanche, un point de resserrement du fait qu'en lui viennent s'entrecroiser des fils longtemps séparés et relativement indépendants : celui de la topique (puisqu'il s'agit du moi) et celui de la théorie des pulsions. Ce qui fait du narcissisme un point nodal où se croisent plusieurs lignes de pensée. Et J. Laplanche de rappeler la thèse freudienne : 1- Le narcissisme est un investissement libidinal de soi. 2- Cet investissement libidinal de soi passe chez l'être humain nécessairement par un investissement libidinal du moi. 3- Cet investissement libidinal du moi est inhérent à la constitution même du moi humain[224]. C'est ainsi que Freud se dégage des points de vue répandues de l'époque.

Rappelons qu'en 1898, Havelock Ellis trace plusieurs aspects du narcissisme : son aspect totalitaire et le fait qu'il se situe au-delà de la jouissance sexuelle localisée, auto-érotique. Le narcissisme se caractérise « par la tendance des émotions sexuelles à être absorbées et parfois entièrement perdues dans l'admiration de soi-même ». Mais lorsque Freud introduit le narcissisme par référence à la perversion, il n'a pas en vue une délimitation nosographique bien précise. Ce qui importe c'est la similarité affirmée du corps propre et du corps d'un objet sexuel. Mais la référence à l'homosexualité où Freud voit « le plus puissant motif qui nous contraint à l'hypothèse du narcissisme » s'éclairera mieux, dira Laplanche, dans la suite du développement lorsque sera introduite la distinction des deux types de « choix d'objet ».

[224] J. Laplanche, « Le moi et le narcissisme », *in Vie et mort en psychanalyse*, Champs Flammarion, 1989, p. 103-129.

Un autre point important dans cette étude sur le narcissisme et qui nous importe ici : la référence essentielle apportée par le narcissisme à la compréhension des psychoses. Dans la psychose, on note le retrait de la libido du monde extérieur (ou un désinvestissement du monde extérieur). Et d'autre part et corrélativement à ce retrait, la nécessité pour cette libido de se fixer sur un autre type d'objets, à savoir les objets intérieurs.

Ainsi, ce qui sort du texte de 1014 :

1- Le moi, dans le cadre de la théorie sur le narcissisme, se définit comme unité par rapport au fonctionnement anarchique et morcelé des pulsions partielles. 2- Ce moi s'offre comme objet d'amour à la sexualité au même titre qu'un objet extérieur. 3- de point de vue économique, le moi est considéré comme un réservoir de libido, réservoir d'où la libido est envoyé vers les objets et qui est toujours prêt à absorber la libido qui reflue à partir des objets.

Dans le texte de 1914, la question de l'homosexualité est marginalisée. Freud la mentionne au début de son article de façon très brève pour dire ceci : « Enfin l'on est arrivé à supposer qu'un certain placement de la libido, qui doit être désigné comme narcissisme, peut entrer en considération dans un champ beaucoup plus vaste et revendiquer sa place dans le développement sexuel régulier de l'être humain »[225]. Ainsi, le narcissisme n'est plus une perversion mais « le complément libidinal à l'égoïsme de la pulsion d'auto-conservation dont une part est, à juste titre, attribuée à tout être vivant ». L'accent dans ce texte sera mis une « une nouvelle action psychique » qui évoque comme le dit J. Laplanche « un moment d'instauration, une nouvelle mutation qui vient précipiter l'auto-érotisme dans la forme narcissique ». C'est par cette mutation que se trouve instituée la sexualité humaine, à savoir – comme le dit très justement M. Dayan – que c'est grâce à cette nouvelle action psychique qu'advient la sexualité d'un être humain « qui n'en finira de s'aimer lui-même qu'au jour où il perdra la vie – et non point au moment où il se mettra à aimer ses congénères, car il lui faudra au contraire continuer d'investir alors son propre moi, fût-ce en sourdine, pour pouvoir aimer ces êtres différents »[226]. La

[225] S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », *Op. cit.*, p. 81.
[226] M. Dayan, *Op. cit.*, p. 131.

perspective que nous offre Freud est la suivante : Il ne s'agit plus d'un accident de parcours, d'une phase dans le développement, mais de la constitution libidinale du moi à partir de cette nouvelle action psychique qui définit la sexualité humaine. Le moi n'est pas un moi perçu ou pensé mais un moi aimé. Dans « L'unique objet », J. André écrit : « Être, c'est être aimé »[227].

Retour sur la psychose à la lumière du narcissisme :

« La question se pose alors : quel est dans la schizophrénie le destin de la libido retirée des objets ? Le délire des grandeurs que l'on trouve dans ces états nous indique ici le chemin. Ce délire est, assurément, apparu aux dépens de la libido d'objet. La libido retirée au monde extérieur a été apportée au moi, si bien qu'est apparue une attitude que nous pouvons nommer narcissisme. Mais le délire des grandeurs lui-même n'est pas créé de rien ; comme nous le savons, au contraire, c'est l'agrandissement et la manifestation plus claire d'un état qui avait déjà existé auparavant. Ce narcissisme qui est apparu en faisant rentrer les investissements d'objet, nous voilà donc amenés à le concevoir comme un état secondaire construit sur la base d'un narcissisme primaire que de multiples influences ont obscurci »[228].

C'est ainsi, et donc par référence à la psychose, que Freud introduit le narcissisme primaire par rapport au narcissisme secondaire.

Dans *Le Séminaire* sur les psychoses et dans « Une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », la forme unitaire qu'est le narcissisme sera reprise en lien avec Le stade du miroir - connu depuis en 1936[229] - où Lacan reprend les observations de H. Wallon mais en leur conférant une vaste portée. Le stade du miroir n'a rien à voir avec la reconnaissance de l'enfant de son image devant l'appareil technique, concret du miroir. Le miroir n'est pas un objet. Il s'agit de la reconnaissance de la forme humaine par le petit d'homme et la précipitation corrélative dans l'individu d'une première ébauche de cette forme. Le stade du miroir, dit Lacan, est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation. Le stade du

[227] J. André, « L'unique objet », *in Les états limites*, 1999, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, p. 1-21.
[228] S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », *La vie sexuelle*, PUF, p. 83.
[229] J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je », in *Écrits*, p. 93-100.

miroir n'est pas un simple stade de développement qui va de six mois à dix-huit mois. Mais plutôt une « fonction exemplaire » car l'enfant qui n'a qu'une image corporelle morcelée, dispersée, reçoit du miroir l'image « qui le fait un » bien que ce soit sur le mode de la fiction. « Le corps morcelé trouve son unité dans l'image de l'autre qui est sa propre image anticipée », « il devance dans un mirage la maturation de sa puissance »[230]. Anticipation car l'enfant se trouve encore dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage. Or, c'est cette maturation, cette « béance biologique », qui sera la condition de l'aliénation imaginaire dans le miroir. L'enfant sur le plan mental anticipe la conquête de l'unité fonctionnelle de son propre corps. La reconnaissance est accompagnée par des signes de jubilation triomphante. Il y a donc une première captation de l'image où se dessine une identification à savoir l'identification de l'enfant à cette image. Donc la quête de l'identité est sous-tendue par la dimension imaginaire puisque l'enfant s'identifie à partir de quelque chose de virtuel, à savoir, l'image. L'autre trait sur lequel insiste Lacan est la question de la fascination. Celle-ci est absolument essentielle au phénomène de la constitution du moi.

Le stade du miroir apparaît alors comme une « identification au sens plein que l'analyse donne à ce terme ». Il constitue « la matrice symbolique où le je se précipite en une forme primordiale avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet »[231], constituant ainsi « la souche des identifications secondaires ». Cette *Gestalt* « symbolise la permanence mentale du *je* en même temps qu'elle préfigure sa destination »[232].

« Le stade du miroir » constitue la tentative la plus élaborée pour décrire « cette nouvelle action psychique » susceptible de faire passer de l'auto-érotisme au narcissisme. La « nouvelle action psychique » c'est la rencontre avec l'instance tierce.

Nous avons intérêt à reprendre certains textes comme « Le rôle de la mère et de la famille

[230] *Ibid*. p. 94-95.
[231] J. Lacan, « Le stade du miroir », *Écrits*, p. 94.
[232] *Ibid.*, p. 95.

dans le développement de l'enfant »[233] de Winnicott qui stipule que le miroir est le visage de la mère. Dire que le miroir est le visage de la mère, objective ce dernier. Lacan pense un « dispositif optique » (P. Fédida) depuis la parole et pose la dimension imaginaire comme arrimée au symbolique. La constitution de l'imaginaire ne peut faire fi de la dimension symbolique.

Nos travaux antérieurs traitaient ce dispositif optique de la parole et l'image d'un point de vue philosophique et esthétique. Ce n'est que tardivement, et par le biais de la psychose et la rencontre avec les S.D.F. que le travail sur la « matrice symbolique » ou « la *Gestatlt* » a pris une orientation plus psychopathologique[234].

De 1936 jusqu'à 1957, passant par « L'agressivité en psychanalyse », l'image spéculaire (de la relation narcissique) est pensée comme unifiante et « liée à l'ensemble d'éléments imaginaires dit du corps morcelé »[235].

Morcellement ou fragmentation qui apparaît dans le délire psychotique (ou dans les rêve). Rappelons que chez Schreber il y a une dominante tout-à-fait particulière du rapport au miroir, une saisissante fragmentation, dissolution de l'autre comme identité. Dans le délire schreberien, les hommes se répartissent en deux catégories : la catégorie des ombres d'hommes bâclés à la 6-4-2 et celle des personnages qui envahissent le corps de Schreber et qui sont des âmes.

Il y a chez Schreber, nous rappelle Lacan, une fragmentation de l'identité, l'autre est dédoublable, démultipliable. Fleschig sera fragmenté en Fleschig supérieur et fleschig inférieur, un Fleschig luminueux et la partie inférieure va être divisée entre 40 et 60 âmes. Schreber ne sera qu'un exemplaire second de sa propre identité. Il lit l'annonce de sa propre mort dans les journaux et se souvient de l'ancien Schreber qui était son propre collègue et qui était beaucoup plus doué que

[233] D.-W. Winnicott, « Le rôle de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant », in *Jeu et réalité*, Gallimard, 1977, p. 153-162.
[234] H. Abdelouahed, « Les mots qui peignent ou la garantie de la ressemblance », in *La vie sensorielle*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 2002, p. 109-127.
[235] J. Lacan, « D'une question ... », *Écrits*, p. 552.

lui.

Si l'hystérique (ou l'obsessionnel) a lui aussi abandonné dans les limites de sa maladie sa relation à la réalité, l'analyse montre qu'il n'a « nullement supprimé sa relation érotique aux personnes et aux choses. Il les maintient dans le fantasme. » Or, dans la psychose, le malade retire sa libido des personnes et des choses du monde extérieur sans leur substituer d'autres objets dans le fantasme. Lacan apporte un éclairage nouveau : Outre le retrait libidinal, nous remarquons une dislocation imaginaire ou la fragmentation du moi comme échec de la constitution de cette « matrice symbolique » qu'est le stade du miroir.

Si l'on revient à la remarque de A. Elfakir, portant sur le travail de Declerck traitant la question de la psychose selon la sémiologie psychiatrique qui fait oublier la structure au profit des symptômes (délire, hallucination), on peut dire que si la psychose témoigne de quelque chose c'est bien de la forclusion. Or, Declerck a pensé cette forclusion non du point de vue de l'organisation représentative, mais du point de vue du symptôme. Nous y reviendrons.

La potentialité psychotique

Or, Piera Aulagnier a avancé l'expression de « potentialité psychotique » et de « pensée délirante primaire ». « Par idée délirante nous définissons tout énoncé qui prouve que le Je relie la présence d'une "chose" – quelque soit cette chose – à un ordre causal contradictoire avec la logique selon laquelle fonctionne le discours de l'ensemble, relation qui reste de ce fait inintelligible pour ce discours »[236]. Quant à la potentialité psychotique, elle désigne non pas cette possibilité latente qui serait commune à tous les sujets, mais « une organisation de la

[236] P. Aulagnier, *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé,* PUF, 3ème édition 1986, p. 222.

psyché qui peut ne pas donner lieu à des symptômes manifestes mais qui montre, chaque fois qu'on veut l'analyser, la présence d'une pensée délirante primaire enkystée et non pas refoulée. Ce kyste peut réussir à faire éclater sa membrane pour déverser son contenu dans l'espace psychique : quand cela arrive on passe du potentiel au manifeste. »[237]

Potentialité psychotique et pensée délirante primaire restent étroitement liées. La potentialité psychotique n'offre pas toujours un exemple typique de la présence enkystée de la pensée délirante primaire. Néanmoins, l'analyse finit par révéler cette dernière comme le révèle cet échange entre P. Aulagnier et Mme C.

- « C'était la mère de votre père ou de votre mère ?

- Qu'est-ce que vous m'avez demandé ?

- Si c'était votre grand-mère paternelle ou maternelle ?

- Je n'ai jamais pensé que mon père pût avoir une mère »[238].

C'est la pensée de l'origine qui est forclose pour cette patiente.

La psychose et le pôle sensoriel du langage.

Bruno vient régulièrement à ses séances. Avec une voix blanche et un ton monocorde, il commence ou reprend son récit. Un récit blanc, sans affect. Il décrit des êtres de « surface », sans épaisseur, sans consistance. Se présentant comme le détenteur du savoir, il mobilise chez moi le fantasme de toute puissance. D'une intelligence inouïe, il pose constamment le piège de faire adhérer à ses rationalisations. Son goût pour la philosophie n'a d'égal que sa passion pour les mathématiques et la logique dans lesquelles il prend le soin de noyer celui qui l'écoute, l'obligeant ainsi à tenir fermement le fil d'Ariane afin de ne point se perdre dans les labyrinthes polaires d'une « pensée spatiale » (E. Minkowski). Sa conscience apparaît « comme une arène dans laquelle se succèdent et se combattent des principes abstraits »[239]. À chaque séance, il reprend le récit exactement là où il l'a laissé. Comme si le fil était ininterrompu et les séances

[237] P. Aulagnier, *Op. cit.*, p. 223.
[238] P. Aulagnier, *Op. cit.*, p. 257.
[239] E. Minkowski, *La schizophrénie*, éd. Payot, 1927-1997, p. 113.

infinies.

Il habitait chez sa tante maternelle. Son nom sur la boîte aux lettres (où étaient inscrits les deux noms : celui de la tante et le sien) induisait la confusion quant à la filiation. On pouvait penser à un couple ou à un frère et une sœur, ou à une tante paternelle et un neveu, une mère et son fils... Un fil ininterrompu de suppositions pour une filiation restée non élaborée par le patient.

Vivant avec son amie, dans l'imprévisibilité d'une rencontre narcissique, la mère sera fertilisée trois fois selon le même scénario par un inconnu qui n'accèdera jamais au statut du père. Son nom restera ignoré ainsi que son prénom. Trois rencontres de nuit, trois enfants qui porteront le nom de la mère. Le « comment naissent les enfants ? » se heurte à ce qui est forclos chez la mère.

Or, dans un fil qui paraissait ininterrompu, l'écoute saisit des cassures, des brisures dans le récit d'une vie hachée. Hachée comme cette première période de sa vie où le nombre incalculable de placements dans diverses institutions l'obligeait à des adaptations sans relâche. Les ruptures jalonnaient sa vie compromettant ainsi le « *being* » ou « le sentiment continu d'exister ».

Dans le blanc de Bruno, j'entendais le blanc de la mère quant quant à la question du père. Ce dernier ne sera ni connu, ni nommé, ni mentionné, ni reconnu. Et le nom patronymique donné aux enfants inscrira ces derniers dans une généalogie maternelle.

Plus tard, alors que le travail thérapeutique était bien engagé, Bruno me dit : « On n'a pas besoin d'un père ». À prendre au sens littéral. Non pas un : « ma mère a beaucoup travaillé pour nous nourrir. On n'a pas besoin d'un père pour grandir ». Non pas un : « Il nous a abandonnés. On n'en a pas besoin maintenant »... Mais un « On n'a pas besoin d'un père » comme cette subversion qu'impose Narcisse à Oedipe. Fantasme d'auto-engendrement disant l'échec de la métaphore paternelle, l'échec de l'organisation représentative et de la symbolisation comme prix exorbitant d'une alliance avec l'objet maternel.

Je sens sa pensée ligotée. Ligotée à l'instar de l'enfant Bruno ligoté, lui et son frère, par la grand-mère qui prend souvent cette précaution avant de prendre le car et aller dans la ville voisine « faire le tour des bars ». Bruno livre ces évènements sans la moindre émotion, sans la

moindre protestation. Il « dépose » avec une voix désaffectée le récit d'un incendie qui éclate alors qu'ils sont (son frère et lui) ligotés comme d'habitude. Un incendie éclate un jour, saccageant et détruisant la maison. Les voisins, connaissant les habitudes de la grand-mère, se sont précipités pour délivrer les enfants qui survécurent par miracle. C'est moi qui pense « par miracle ». Lui, ne formulera aucun jugement. Sa parole reste terne, ne dégage aucune couleur, aucune chaleur. Il ne formulera aucun jugement. L'interrogeant sur l'absence de réaction, il eut cette réponse : « Quand on est enfant, on s'habitue à tout ».

Les mots de Bruno décrivent mais ne peignent pas. C'est moi qui sens l'odeur du brûlé, entends le bois qui craque, qui imagine l'angoisse, au lieu de l'effroi, des enfants habitués « à tout ».

Si la psychose témoigne de quelque chose, c'est bien de l'effondrement du pôle sensoriel du langage, de sa désaffection. Si Schreber est écrivain, il n'est pas poète, écrit Lacan. Aujourd'hui, à la lumière de mon travail de traductrice, je formule cette question : Y a-t-il une écriture sans poésie ?

Lorsque je quittais le C.M.P., je me surprenais à penser à Bruno et à cette phrase d'Ibn Arabi définissant le pôle sensoriel du langage. « Chaque nom est vivant, oyant, voyant »[240]. C'est cette sensorialité du mot qui « rend la chose au langage »[241]. Quant au matériau sonore, il dessine une physicalité définissant la parole également comme objet phonique.

La métaphore initiale

Dans la *Poétique*, Aristote définit la métaphore comme le transport à une chose d'un nom qui en désigne un autre, transport du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, de l'espèce à l'espèce ou encore d'après le rapport d'analogie[242]. Ainsi, par transport, Aristote vise le mouvement consistant dans la transposition d'un nom étranger (*allotrios*) qui désigne une autre chose. Le

[240] Ibn Arabi, *Fut.*, I., p. 101.
[241] P. Fédida, *Le site de l'étranger*, PUF, 1995, p. 101 (cf. ?)
[242] Aristote, *Poétique*, Les Belles Lettres, 1985, 1465b.

mouvement consiste en un changement selon le lieu.

Cette définition indique pour nous une notion fort précieuse, à savoir celle de l'écart. Écart par rapport à un usage ordinaire ou « bas » (Aristote). La métaphore n'engendre un ordre nouveau qu'en produisant un écart avec l'ordre antérieur. Cette idée négative d'écart s'accompagne d'une idée positive d'emprunt. De par l'écart et l'emprunt, la métaphore échappe à la banalité en usant des mots étrangers à l'usage quotidien[243].

La métaphore procède par transgression. Mais cette transgression, si elle défait un certain ordre, c'est pour en inventer un nouveau, producteur lui aussi de sens. Ainsi, la transgression devient « l'envers d'une logique de la découverte »[244]. Cependant, dans la transgression et dans la tension de l'écart, la ressemblance est nécessaire. La dynamique de la métaphore s'appuie sur l'aperception de la ressemblance. « Bien faire les métaphore, c'est bien apercevoir les ressemblances » (*Poétique*, 1459a). Il y a une certaine proximité sémantique qui s'établit entre les termes en dépit de la « distance ». Des choses éloignées paraissent ainsi voisines. Aristote introduit la notion d'harmonie. « Le parent quant au genre » et « l'éidétiquement semblable » (*Poétique*, 1405 a) oeuvrent pour une certaine harmonie dans la tension de l'écart et de la distance. Aussi la ressemblance devient-elle une « catégorie logique » (P. Ricoeur). Et il revient à la structure de la métaphore de révéler la structure logique du semblable, un semblable qui est vu, perçu malgré la différence. La langue doit avoir à sa disposition aussi bien la ressemblance que la dissemblance. Ainsi, le pouvoir d'expression d'une tournure vient de sa différence et sa dissemblance avec d'autres tournures et d'autres styles. Le paradoxe de l'entreprise langagière suppose un « fond d'expressions apparentées, déjà établies, incontestées, et que sur fond la forme employée se détache, demeure assez neuve pour éveiller l'attention », comme l'écrivait M. Merleau-Ponty[245]. Changer ne signifie pas rupture, mais reprise dans le dépassement. Les langues « sont affamées de changement », disait Merleau-Ponty.

La métaphore reconnaît la logique de la ressemblance. Et le semblable dans la tension de

[243] Aristote, *Op. cit.*, 1458a.
[244] P. Rocoeur, *La métaphore vive*, Seuil, coll. Essais, 1975, p. 32.
[245] M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, 1969, p. 51.

l'écart n'est opérant que parce qu'il n'est pas l'identique. Par l'écart, le semblable n'est pas l'identique. Et la distance n'abolit pas la catégorie logique mais enrichit, au contraire, la catégorie de la pensée. Et qu'est-ce à dire, si ce n'est que la « ressemblance est plus construite que vue »[246] ? C'est à cette condition que la pensée « regarde en entendant et entende en regardant » (Heidegger).

Cette construction suppose la présence d'altérité en soi. Le langage d'organe ou « le col roulé » ou « on n'a pas besoin d'un père » témoignent de l'échec de cette construction et la non advenue de l'altérité en soi, condition pour que les mots peignent, assaisonnent, et que « cochon » vienne à la place de « je viens de chez le charcutier ».

Si la métaphore relève d'une « heuristique de la pensée » (P. Ricoeur), c'est parce qu'il y a, comme le suggère Gadamer, une « métaphorique » à l'oeuvre à l'origine de la pensée logique et à l'origine de toute classification. L'idée d'une métaphore initiale suggère que « l'ordre lui-même procède de la constitution métaphorique des champs sémantiques à partir desquels il y a des genres et espèces »[247].

La métaphore paternelle pourrait se concevoir comme cette métaphore initiale. Une symbolisation primordiale qui s'accomplit dans la substitution du signifiant paternel au signifiant phallique délogeant l'enfant de la position de l'être (le phallus) pour l'inscrire dans le registre de l'avoir (avoir le phallus). Refoulé, le désir de l'enfant (pour la mère) se trouve ainsi engagé sur le terrain d'objets substitutifs à l'objet premier, désormais perdu. Par le langage, l'enfant continue à nommer à son insu l'objet fondamental de son désir. Mais, il le nomme de façon métaphorique. La métaphore paternelle est ce qui permet l'écart entre l'objet primordial du désir et sa nomination dans le langage. Et c'est dans la parole de la mère, dont la propre psyché (ou lorsque la propre psyché) est marqué du sceau du refoulement que le tiers est posé. La parole de la mère convoque le signifiant père dans sa différence d'avec le signifiant mère. Cette différence faisait

[246] P. Ricoeur, *Op. cit.*, p. 248.
[247] P. Ricoeur, *Op. cit.*, p. 33.

défaut à Bruno. Le fait que le signifiant "père" soit englouti dans le blanc de la parole maternelle et que la figure de la compagne fût un simple *duplicata* de la figure maternelle, signa pour Bruno l'échec de la métaphore paternelle à savoir l'invalidation d'un accès au père en tant que signifiant ou tiers séparateur[248].

Son discours témoigne de l'échec du processus représentatif. Et le « quand on est enfant, on s'habitue à tout », dit la neutralisation de la pensée et une capacité de jugement qui est ligotée à l'instar de l'enfant Bruno. Sa voix racontant l'insoutenable de l'incendie ravageant, reste blanche. Le ton demeure d'une neutralité saisissante et dit l'échec historique de la mise en représentation. Ni révolte, ni tristesse, ni chagrin. Point de douleur, point de couleur. C'est moi qui pense les couleurs afin d'échapper au blanc. Il s'agit plus de neutralisation que de désaffection.

La « désaffection » est le terme utilisé par Joyce Mc Dougall pour parler de certains sujets atteints de maladies somatiques. Dans des circonstances particulières, certains patients « arrivent à pulvériser toute trace de sentiment profond, ce qui implique qu'une expérience qui a été à l'origine d'une émotion intense n'est pas reconnue comme telle et ne peut de ce fait être élaborée psychiquement »[249]. Une parole est désaffectée lorsqu'elle perd sa pulsionnalité, ou sa fonction de liaison pulsionnelle. Le discours peut être intellectualisé, mais dépourvu d'affect[250].
Or, dans la psychose, il s'agit de troubles de la symbolisation et de l'activité de pensée. À ce titre, l'apport de Roussillon s'avère indéniable.

La forclusion entre le structurel et le processuel

Pour R. Roussillon, la forclusion est envisagée d'un point de vue processuel et non structural. R. Roussillon s'appuie dans sa réflexion sur les travaux de Winnicott (l'agonie primitive), de B. Bettelheim (situations extrêmes) et de W. Bion (terreurs sans nom). La psychose est une modalité

[248] Lors d'un entretien avec le psychiatre, la psychologue et le chef de service d'un IMPro, la mère de Yannic (15 ans) sort son sein pour allaiter son fils. Ce dernier fut admis en internat et le retour chez lui tous les 15 jours était désigné comme un retour « chez maman », le père reste inexistant.
[249] J. Mc Dougall, *Théâtre du corps*, Gallimard, 1989, col. Folio, p. 167.
[250] J. Mc Dougall, *Op. cit.*, p. 175-176.

de « liaison primaire » ou une « solution » au traitement du traumatisme primaire. C'est une organisation défensive qui vise à protéger le sujet contre « une angoisse désorganisatrice »[251]. Il s'agit d'une défense contre l'agonie (la clochardisation serait-elle un échec de cette défense ?), et d'un « trouble identitaire de la réflexivité » qui affecte la manière de se sentir soi-même. Roussillon accorde une importance capitale aux processus « auto », processus d'auto-information et d'auto-représentation portant sur l'information et la représentation. La représentation implique la question de la réflexivité. « La psyché, conçue comme "l'organe" ou l'objet construit par nos épistémologies, doit être appréhendée comme la formation la plus spécialisée dans l'auto-information nécessaire à l'auto-régulation du vivant »[252].

L'identité devient à ce moment non pas une formation fixe, mais un processus. Les troubles identitaires affectent cette capacité humaine à se sentir soi-même, à s'entendre et à se voir. Ce trouble serait en lien avec une expérience de terreur agonistique non élaborée.

C'est un état de souffrance psychique extrême « mêlé à une terreur de cet éprouvé ou de la violence réactionnelle qu'il mobilise ». C'est une expérience qui est au-delà du principe du plaisir. N'ayant pas été symbolisée, ni métabolisée, elle est soumise à l'automatisme de répétition et revient compulsivement tant qu'elle n'a pas reçu de statut psychique.

L'expérience fait retour. Elle fait « retour avec les caractéristiques de son advenue ; elle apparaît de nouveau comme sans issue, sans représentation, sans fin ; elle revient "pour" être mise en représentation mais elle répète aussi l'échec historique de la mise en représentation »[253].

La quête d'un lieu où inscrire l'expérience

Christophe (35 ans) était chauffeur de camion. Il est venu me voir sur le conseil de l'assistante sociale. Il traversait la France de long en large. Vivant la nuit, parcourant des kilomètres, il voyait à peine ses deux enfants et sa femme qui, lasse de ces absences, décide de partir en Bretagne auprès de sa famille, laissant son époux « à ses kilomètres nocturnes ».

[251] R. Roussillon, *Agonie, clivage, symbolisation*, PUF, 2000, p. 147.
[252] R. Roussillon, *Ibid.*, p. 138.
[253] R. Roussillon, *Ibid.*, p. 143.

Très vite, Christophe raconte comment sa vie était tributaire des placements dans des familles d'accueil. Combien ? Il ne s'en souvient pas. Mais, « beaucoup », dit-il. Des placements qui se passent très mal. Des familles payées pour l'avoir comme enfant, dit-il. Il a connu maltraitance et insécurité. « Il y avait une famille ou deux gentilles. Le reste, c'était épouvantable ».

Il ne cessait de poser cette question : « Pourquoi m'a-t-on abandonné ? » Il fut déposé devant un hôpital et recueilli par une personne de la D.A.S.S. Plus tard, il apprit qu'il avait un frère et une sœur qui, eux, avaient grandi auprès de leurs parents. Le choc au sens de S. Ferenczi : « Le choc est équivalent à l'anéantissement du sentiment de soi, de la capacité de résister, d'agir et de penser en vue de défendre le Soi propre. »254

L'abandon (réel) engendre chez Christophe un vécu de souffrance extrême qui met en échec les capacités de liaison et un échec de traduction qu'il transporte avec lui le long des kilomètres. Parcourant ces kilomètres, cherchait-il la maison parentale au sens d'un lieu de tendresse et de contenance ou encore lieu d'inscription ? Si la famille n'est pas une donnée uniquement sociologique, mais la toile de fond qui permet que s'inscrivent les fantasmes originaires, la différence de générations, la différenciation sexuelle, le roman familial du névrosé, et si être c'est « c'est être aimé »[255], Christophe cherchait dans le réel le lieu d'une inscription qui a fait défaut, qui n'est pas advenue.

Ses capacités psychiques achoppaient sur ce qu'il n'arrivait pas à traduire. Quel sens donné à cet abandon ? Ses parents ne souffraient pas d'une situation précaire qui les aurait poussés à confier à la D.A.S.S. le soin d'élever leurs enfants. Parents dits «normaux », travaillant « normalement », élevant les deux autres enfants « normalement ». « Pourquoi moi ? » Quel sens donner à ce qui excède le sens ?

Sa question, restée sans réponse, il était incapable de s'inscrire en un lieu, de se sentir chez lui. Il cherchait son prénom. Les parents lui en avaient-ils donné un ? Sûrement ? Peut-on laisser un enfant sans prénom ? Mais alors quel est ce prénom ? Il a réussi à connaître son nom de

[254] S. Ferenczi, « Réflexions sur le traumatisme », *op. cit.*, p. 139.
[255] J. André, « L'unique objet », in *États limites*, *Op. cit.*

famille, mais ne pouvait le porter. Être père de famille réactivait la blessure narcissique (l'abandon et le fait de donner à ses enfants un nom donné par la D.A.S.S.), le traumatisme primaire et le vécu agonistique. Forclos est ce qui demeure non intégré dans la subjectivité.

Conduire devenait une forme de recherche et de fuite. Fuir ce qui le mettait face au retour de l'expérience agonistique. Il se sentait exclu. Exclu d'une famille, il ne pouvait fonder la sienne. Revenir au foyer, après les kilomètres traversés, devenait une tentative de s'approprier l'idée d'une «famille ». Mais chaque retour, qui tentait de mettre en représentation, achoppait sur ce qui restait non intégré dans la psyché. Le retour répète « l'échec historique de la mise en représentation » (R. Roussillon).

Un jour, sa femme est partie avec les enfants. Christophe n'a pas repris le volant. Sa vie s'est arrêtée. Est-il venu en consultations pour me rendre témoin « de ce qui s'est passé » au sens de « Il est arrivé quelque chose »? Ou pour que sa vie ne soit pas anéantie ? Ou pour répéter l'échec de la mise en représentation ?

Les quelques entretiens n'ont pas permis un travail d'élaboration autour d'un trauma qui a anéanti la psyché. Il deviendra S.D.F., sans domicile fixe. Ne l'avait-il pas déjà été, toujours été ? A-t-il eu un jour un domicile fixe ? Comment entendre le « *home* » ? Qu'est-ce qu'un domicile fixe ? N'avait-il pas été toujours exclu, jamais intégré, jamais fixé ? L'errance sur les routes était à la mesure de ce qui errait dans la psyché en quête d'inscription.

La question du lieu.
Porter son préjudice

S.D.F. Sans domicile fixe. S.D.S. Sans domicile stable.

Le social et le politique achoppent sur un problème de nomination. Fixe ou stable ?

« Stable, dit le *Larousse*, est ce qui repose solidement sur une base et dans une position d'équilibre bien assurée, qui se maintient durablement dans tel ou tel état. En chimie, se dit d'un corps qui ne peut être décomposé que par une forte élévation de température, ou sur lequel les réactifs chimiques ont peu d'action. En physique, se dit d'un équilibre présenté par un système qui, écarté de sa position d'équilibre, y revient ».

Fixe : qui ne remue pas, ne change pas de place, qui est arrêté par une position déterminé, qui a été réglé de façon durable, régulier, stable, constant (un revenu fixe). En mathématiques, se dit de ce qui est invariant par une application (Le *Larousse*).

Le *Larousse* soulève la question de la solidité d'une inscription (« ce qui repose solidement »), du corps qui résiste mais finit par se décomposer face à un agent extérieur très puissant (le choc). Toutefois, le vocable indique également l'idée d'un retour. Fixe et stable tendent à se rencontrer. Ce qui est fixe est stable, dit le *Larousse*, invariant.

Dans cette sémiotique de l'exclusion, la question du corps est centrale. Le corps résiste-t-il ou se décompose-t-il sous la puissance du choc ? Il peut résister, mais se décompose face à un agent extérieur puissant ou trop violent. La question de la stabilité et de la fixité, quant à elle, va de pair avec celle du lieu. Quel est ce lieu où nulle inscription durable, ou quel est ce lieu dont l'inscription est exclue ? S'agit-il de ce qui fut exclu ou jamais advenu ? Quel est cet être inapte à l'inscription ? Dans cette clinique de l'extrême, l'échec de l'inscription conduit à la désocialisation.

La désocialisation, symptôme ou syndrome.

P. Declerck parle d'un syndrome de désocialisation. La désocialisation est définie comme « un ensemble de comportements et de mécanismes psychiques par lesquels le sujet se détourne du réel et de ses vicissitudes pour chercher une satisfaction ou – *a minima* – un apaisement, dans un aménagement du pire. »[256] Généralement, plus le poids de l'exclusion est lourd, plus présentes ou criardes seront les manifestations de la désocialisation. La désocialisation constituerait « le versant psychopathologique de l'exclusion sociale »[257] ou familiale. Et la clochardisation est l'aboutissement extrême et caricatural d'un certain nombre de comportements et de processus, continue P. Declerck, « à bas bruit, en amont, chez des sujets plus ou moins déstabilisés dans leur existence et leur identité sociale et économique ».

« Déstabilisés ». Selon les termes du *Larousse* : qui ne se tiennent pas durablement, qui ne se reposent pas solidement sur une base. Déstabilisés dans leur existence. Nous avons intérêt à affiner les termes et les concepts afin de mieux saisir cette dynamique psychique de celui qui « se sent exclu » et qui organise sa propre désertion[258]. On notera la chute progressive puis brutale, comme dans le cas cité précédemment. De la perte des papiers jusqu'à la destruction de tout projet signant l'ouragan de la plus pulsionnelle des pulsions, à savoir la pulsion de mort.

Dans son chapitre sur la psychose, P. Declerck avance une notion qui mérite d'être re-soulevée : « la forclusion anale ». « Un dernier élément mérite d'être souligné, écrit-il, c'est celui de la perte anale. La perte angoissante des matières, morceaux merdeux morts et sales du sujet, qui le quittent à jamais, pour disparaître on ne sait où dans la nuit souterraine du monde (…) C'est l'ensemble de ces facteurs, conditions de possibilité de l'inscription du sujet dans la réalité, qui sont affectés gravement par la forclusion anale »[259].

Freud a soulevé la question de l'érogénéité de la zone anale. La signification de ce lieu est

[256] P. Declerck, *Op. cit.*, p. 294.
[257] P. Declerck, *Op. cit.*, p. 294.
[258] Ce point où il s'agit d'analyser la dynamique sous-jacente et la destructivité qui échoit au travail de la pulsion de mort sera repris plus loin.
[259] P. Declerck, *Op. cit.*, p. 312.

très grande, écrit-il, et « une part considérable de stimulabilité génitale reste encore conservée à cette zone pour toute la vie »[260].

K. Abraham a poursuivi les réflexions de Freud notamment « Érotisme et caractère anal ». Le refus des tendances actives est un symptôme lié au caractère anal, de même que l'association libre chez certains patients revêt la signification d'une évacuation psychique[261].

Toutefois, outre l'érogénéité de la zone, le contrôle sphinctérien s'accompagne d'enjeux symboliques : Le mouvement physiologique : Garder/éjecter est associé à l'ouverture et la fermeture, le dedans et le dehors, l'intérieur du corps et l'extérieur. S'ajoute à la dimension spatiale, une autre temporelle : l'alternance et le rythme, l'avant et l'après. Les troubles de ces différents facteurs seront nommés par P. Declerck « Forclusion anale ». Et Declerck de sauter de la forclusion anale au sadomasochisme anal au masochisme[262].

Dire qu'il y a une « forclusion anale », nous fait perdre la rigueur et la spécificité du concept de la « forclusion ». Si l'on parle d'une « forclusion anale », on peut également discourir en termes de « forclusion orale » ou « génitale ». Or, la forclusion signe un échec du processus représentatif et le processus de symbolisation et de l'activité de pensée. Cette forclusion peut s'accompagner de certains symptômes (relâchement anal) ou pas. Nous avons intérêt à envisager la forclusion en termes de « manque à être » plutôt que de « manque dans l'être ». Un « manque de manque », manque d'une « matrice de la négativité » (R. Roussillon) et des troubles des processus d'auto-représentation et auto-information. Il s'agit non pas de la perte[263], mais de la « non-advenue à soi ».

En effet, sur le plan clinique nous constatons des dérégulations de la capacité de se sentir soi-même. La psyché ne peut pas disposer, ou ne dispose pas, de la possibilité de traiter les différents problèmes de l'environnement et de la relation subjective à l'environnement, au corps,

[260] S. Freud, « Trois essais sur la théorie sexuelle », *Oeuvres complètes*, VI, PUF, 2006, p. 121.
[261] K. Abraham, « Compléments à la théorie du caractère anal », in *Développement de la libido, O.C. 2*, p.b.p., 314-331.
[262] P. Declerck, *Op. cit.*, p. 312-313.
[263] P. Declerck insiste sur la perte des papiers.

etc. Ce sont les « situations extrêmes de la subjectivité ». Subjectivité blessée, meurtrie suite à un traumatisme ou des évènements de vie restés enkystés.

La subjectivation « concerne l'instauration du noyau du sujet à partir du regard de la mère mais aussi de l'identification primaire ». Un échec de la subjectivation vient lorsque l'environnement dans lequel vit le sujet a rendu confuses des données capitales pour le sujet, comme la succession dans l'ordre des générations, ou lorsque l'ordre des générations a été vécu sur le mode de l'effraction, l'intrusion, la séduction, ou l'incohérence[264].

Le traumatisme et le préjudice

Sophie. 37 ans vient en consultations sur le conseil du Service social.

Alors que sa mère allait la chercher à l'école, le petit frère a lâché la main de la mère. Avant qu'elle n'ait pu le rattraper, le petit frère fut renversé par une voiture. La mère rendra Sophie responsable de la mort de son petit frère. Les vêtements ensanglantés de ce dernier seront soigneusement pliés et rangés dans une malle, comme relique et signe d'un deuil impossible. Sophie grandira dans une maison qui sent la mort. Outre l'environnement hanté par la mort et la culpabilité (la maison sensée offrir un abri devient synonyme de menace), un déni de la paternité du père dans le discours de la mère.

La mort du père fut douloureuse. Trop douloureuse pour elle. Il est décédée lorsqu'elle avait 13 ans. Elle allait au cimetière pour le voir et lui apporter à manger. D'un côté, il y a une reconnaissance de la mort du père, de l'autre, un déni de la mort. Une déchirure intrasystémique qui coupe le moi en deux. Une coupure à l'intérieur du système moïque qui se trouve écartelé entre deux représentations incompatibles entre elles : « Le père est mort/le père n'est pas mort ». Un clivage du moi[265] alimenté par la mère qui prenait soin de jeter la nourriture après que sa fille

[264] R. Cahn, « Origines et destins de la subjectivation », *La subjectivation* (sous la Direction de F. Richard et S. Wainrib), Dunod, 2006, p. 7-18.

[265] S. Freud, « Le clivage du moi dans les processus de défense », *Résultats, idées, problèmes,* II, PUF, pp. R. Roussillon préfère parler d'un clivage au moi, *Agonie, clivage, symbolisation*, p. 21.

quittait le cimetière, essuyait les assiettes et les remettait à côté de la tombe. Elle le lui dira longtemps plus tard, lorsque la fille commence son travail de thérapie. Sophie, bien que psychotique, ne présentait pas les symptômes décrits plus haut : perte de papiers, manque de contrôle sphinctérien...

Sa psychose s'avère une figure et un destin du traumatisme.

Le traumatisme primaire.

Vers une révision de la théorie de R. Roussillon.

Évoquant la question du traumatisme, R. Roussillon recourt aux trois temps (X-Y-Z) de D.W. Winnicott qu'on peut résumer ainsi.

Temps X : L'appareil psychique se trouve menacé par un afflux d'excitation qui menace son intégrité soit à cause de son immaturité, soit du fait de l'intensité des quantités engagées. La psyché va mobiliser ses ressources internes afin de tenter de lier ou de décharger l'excitation grâce à la satisfaction hallucinatoire du désir, à l'auto-érotisme ou encore à la motricité.

Si ces ressources s'épuisent ou échouent, se trouve déclenché un état de désaide (*hilflosigkeit)* comme état de déplaisir intense. Si la tension engendrant le déplaisir se trouve apaisée par l'intervention de l'objet, ce dernier sera investi comme objet du manque. Et sur la base d'un contrat narcissique, il sera aimé pour sa présence, haï pour son absence et sera donc l'objet d'un conflit ambivalentiel. Mais, il arrive que l'objet fixe des conditions draconiennes pour le maintien du contrat entrainant ainsi des modélisations pathologiques, comme les organisations dites en faux-self (D. W. Winnicott). L'échec de la mise en place de ce contrat signe le passage au temps X+Y+Z.

Le temps Z signe l'au-delà du supportable pour la psyché. L'état de manque se dégrade pour laisser la place à un état traumatique primaire. L'insupportable souffrance produit un état d'agonie (D. W. Winnicott) ou état de terreur sans nom (W. Bion). Ces état sont des états de détresse sans représentation ni issues internes ou externes qu'on peut qualifier d'états de désespoir[266].

Or, il me semble que la notion de traumatisme, sous la plume de R. Roussillon, reste fixée aux temps winnicottiens et mérite d'être affinée.

Mais nous allons reprendre, d'abord, la question du traumatisme dans la théorie analytique

[266] Nous résumons ainsi la lecture de R. Roussillon, *Cf. Agonie, clivage, symbolisation*, pp. 16-20.

Freud/ Ferenczi

« *Was hat man dir armes kind getan* (Qu'a-t-on fait, toi, pauvre enfant?) »

P.-L. Assoun se saisit de cette phrase goethéenne pour réfléchir sur « un certain préjudice à l'origine »[267]. Préjudice supposé avoir été infligé à un enfant. « C'est d'un enfant, toujours, qu'il s'agit, jusque dans les formes les plus « adultes » de dommages inconscients »[268].

Le trauma Mignon, l'enfant-fille, qui donne son nom à « un trauma obscur », trauma qu'elle « incarne de sa personne et de sa vie désastrée » est ce qui va illustrer, pour P.-L. Assoun renouant avec le questionnement freudien sur le réel traumatique, la question du préjudice, : « Qu'est-ce qu'on t'a fait » ? Évènement ou fantasme ?

Rappel.

« Un adulte et un enfant s'aiment : l'enfant a des fantasmes ludiques, comme de jouer le rôle maternel à l'égard de l'adulte. Le jeu peut prendre une forme ludique, mais il reste toujours au niveau de la tendresse, il n'en est pas de même chez les adultes », écrit Ferenczi269.

Il revient à Freud d'avoir soulevé la question du traumatisme et à Ferenczi d'avoir approfondi le concept. Pour Ferenczi, le trauma ne résulte pas seulement d'un fantasme de séduction ou de castration, mais trouve son origine dans l'action effractive d'une excitation sexuelle. Effractive, car prématurée 270. Et prématurée car elle confronte à deux niveaux hétérogènes de la sexualité. Elle est à ce titre excessive et violente et prend la valeur d'une commotion psychique. Le mot *« Erschütterung »* (commotion psychique) vient de « *"Schutt"* = débris ; il englobe l'écroulement, la perte de sa forme propre et l'acceptation facile et sans

[267] P.-L. Assoun, *Le préjudice et l'idéal, Economica/Anthropos,* 2ème édition, 2012, p. 1.
[268] P.-L. Assoun, *Op. cit.*, p. 8.
[269] S. Ferenczi, « Confusion de langue entre les adultes et l'enfant », *Psychanalyse IV, OC*, Paris, Payot, 1981, p. 130.
[270] S. Freud écrit dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905) : « Leurs buts sexuels ont connu une atténuation et ils constituent maintenant ce que nous pouvons désigner comme le courant tendre de la vie sexuelle », *in Œuvres complètes*, VI, Paris, PUF, 2006, p. 137.

résistance d'une forme octroyée, ″à la manière d'un sac de farine″ »271. Une psyché anéantie par la violence du choc. « Le choc est équivalent à l'anéantissement du sentiment de soi, de la capacité de résister, d'agir et de penser en vue de défendre le Soi propre. »272 S'ensuit un grand déplaisir qui ne peut être surmonté, à savoir que le sujet affecté par le trauma utilisera comme l'une des stratégies de défense une mise à l'écart de la cause du trouble (réaction alloplastique), ou l'anesthésie psychique qui lui permet de ne pas ressentir le trouble comme tel273. Ce que Freud soulève déjà dans l'un de ses premiers textes : « Le moi rejette *(verwift)* la représentation insupportable *(unerträglich)* en même temps que son affect, et se comporte comme si la représentation n'était jamais parvenue jusqu'au moi »274. Le rejet de l'affect équivaut à une mutilation psychique ou à un défaut d'inscription, « défaut inséparable d'une autre impuissance : impuissance à investir ce qui advient »275.

Il est vrai que le renoncement à la *neurotica* ira de pair avec la découverte du fantasme, de la sexualité infantile et de la réalité psychique. Il constitue, à ce titre, la véritable naissance de la psychanalyse. Toutefois, Ferenczi ne nie pas la sexualité de l'enfant pervers polymorphe, ni ne plaide pour une innocence originelle d'une enfance dépourvue de toute teinte pulsionnelle, mais soulève la question des tentatives de survie psychique chez un patient/enfant confronté à l'hétérogénéité problématique de deux sexualités : la sexualité de l'enfant et celle de l'adulte. La pulsion est dangereuse car excède les capacités psychiques de l'enfant. Cette immaturité de la sexualité infantile de l'enfant, face à la sexualité de l'adulte « commande la mise en œuvre de ″solution″ préorgasmique, de modalité de liaison primaire de l'excitation qu'il ne peut valablement décharger, ni satisfaire »276. Ce que l'enfant ne peut faire sien, ce qu'il ne peut intégrer menace les processus d'intégration. Ainsi, la confusion de langue devient « confusion

[271] S. Ferenczi, « Confusion de langue… », *Op. cit*., p. 130.
[272] S. Ferenczi, « Réflexions sur le traumatisme », *Op. cit*., p. 139.
[273] *Ibid*., p. 140.
[274] S. Freud, « Les psychonévroses de défense » (1894), *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1981, p. 12.
[275] M. Schneider, *La part de l'ombre*, Paris, Aubier, 1992, p. 93.
[276] R. Roussillon, *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*, Paris, Dunod, 2008, p. 202.

entre les deux morts : ″la petite mort″ qui rend la mort potentiellement tolérable et la mort »277. F. Gantheret a raison d'écrire : « Ce que l'adulte impose à l'enfant n'est pas seulement en écart avec la tendresse enfantine : c'est cet écart lui-même. »278 Le traumatisme est le fruit de cet écart. « Fruit » est justement le terme que Ferenczi utilisera pour décrire la prématurité pathologique comme inéluctable destin.

Face à l'effraction (Freud, dans le modèle de 1920, parle de l'effraction du pare-excitations), le moi se dépouille des qualités du vivant pour rendre l'inscription « non advenue ». Et afin de se protéger de l'excitation pulsionnelle effractante, le moi devient lui-même « agent de dépulsionnalisation »279, ce qui n'est qu'une autre variante de la pulsion de mort. On pense aux fruits qui « deviennent trop vite mûrs et savoureux, quand le bec d'un oiseau les a meurtris, et à la maturité hâtive d'un fruit véreux »280.

L'au-Delà de la neurotica

« Le geste originaire de Freud consiste à se laisser ressaisir par la question de Mignon, répercutée à ses « hystériques », un (e) par un (e) : « et toi, que t'a-t-on fait, *comme* enfant ?», sans éliminer l'interrogation par la compassion ni la fascination, en se laissant quand-même « impressionner »[281], écrit P.-L. Assoun.

Or, le mot qui s'impose ici est : « hystériques ».

Nul doute que l'hystérique vient condenser la question phallique, la question oedipienne et la résurgence de la sexualité infantile perverse et polymorphe. La séduction perverse relatée par l'hystérique revient à la nature même de la sexualité infantile.

Or, il y a à distinguer entre les deux affections : la névrose hystérique et une psyché en prise avec

[277] *Ibid*., p. 203.
[278] F. Gantheret, « Les nourrissons savants », *Nouvelle revue de psychanalyse. L'enfant*, Paris, Gallimard « Folio », 1979, p. 224.
[279] R. Roussillon, *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*, op. cit., p. 207.
[280] S. Ferenczi, « Réflexions sur le traumatisme », *op. cit*., p. 113.
[281] P.-L. Assoun, *Op. cit*., p. 7.

le choc. Ce que l'enfant ne peut faire sien, ce qu'il ne peut intégrer menace les processus d'intégration. Et rappelons cette phrase de François Gantheret : « Ce que l'adulte impose à l'enfant n'est pas seulement en écart avec la tendresse enfantine : c'est cet écart lui-même. » Le traumatisme est le fruit de cet écart.

Le traumatisme entre l'économique et le topique

Il est vrai que la notion du traumatisme est l'une des notions les plus indécises de la psychanalyse. Énigmatique, elle est également équivoque car, soulevant la question de l'excès, de l'effraction du pare-excitations, d'un dedans par rapport à un dehors, elle amène à affiner au sein de la théorie freudienne la notion du psychisme, ce dernier étant dans un entre-deux, c'est-à-dire à l'intérieur de limites.

Dans L' « Au-delà du principe du plaisir », Freud qui définit le traumatisme comme « effraction étendue du pare-excitations », l'aborde du point de vue de l'économique. La détresse du nourrisson sera le paradigme de l'angoisse (non comme signal), mais de ce qui déborde, submerge et envahit le sujet. C'est un échec du signal d'angoisse car le pare-excitations ne permet plus au moi de se protéger de l'effraction quantitative. C'est ce débordement économique qui sera central dans la conception freudienne du traumatisme et qui amènera sur l'échiquier l'automatisme de répétition. Dans le jeu de la bobine, la répétition ou l'automatisme de répétition intervient pour lier l'expérience déplaisante. Et Freud de noter : « Même sous la domination du principe de plaisir, il existe plus d'une voie et d'un moyen pour que ce qui est en soi déplaisant devienne l'objet d'un souvenir et de l'élaboration psychique. Ces cas et ces situations qui ont un certain gain de plaisir comme issue finale pourraient faire l'objet d'une esthétique d'orientation économique »[282].

Qu'en est-il alors de la compulsion de répétition, cette manifestation de force du refoulé ?

[282] S. Freud, « Au-delà du principe du plaisir », *Essais de psychanalyse*, p.b.p. p. 55.

Quel est son rapport au principe de plaisir ? Il est clair que la majeure partie des expériences que la compulsion de répétition fait revivre ne peut qu'apporter du déplaisir au moi. « La compulsion de répétition ramène aussi des expériences du passé qui ne comportent aucune possibilité de plaisir et qui même en leur temps n'ont pu apporter satisfaction, pas même aux motions pulsionnelles ultérieurement refoulées. » [283] Les névrosés « répètent et font revivre avec beaucoup d'habileté toutes les circonstances non désirées et toutes ces situations affectives douloureuses », écrit Freud. La compulsion de répétition se place dans un au-delà du principe du plaisir.

Le traumatisme convoque la notion de l'excès et de l'effraction et a pour effet de provoquer une rupture des processus de liaison, l'ébranlement des assises narcissiques, l'effondrement... de par cette prévalence de la force sur le sens et, donc, la difficulté d'élaborer un après-coup. On verra, que comment traumatisme engendre des blessures narcissiques comme véritables hémorragies narcissiques mortifères désorganisatrices et comment elles produisent un effet mortifère sur l'analyste et la situation analytique. Nous reprendrons, alors, la notion freudienne de l'automatisme de répétition en lien avec la pulsion de mort.

Dans *Figures et Destins du traumatisme*[284], C. Janin parle d'un noyau traumatique des processus psychiques. Rejoignant Freud lorsqu'il écrit dans « Pulsions et destins des pulsions ») que l'objet nait dans la haine, il rappelle que la constitution du premier objet interne ne se fait que parce que l'objet réel est, bien entendu, absent. Il rappelle également la théorie de la séduction originaire de J. Laplanche.

J. Laplanche s'appuie sur *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926) pour réfléchir sur la théorie de la séduction originaire, ou la séduction généralisée. Il évoque l'introduction de la sexualité par la mère dans le monde de l'enfant. La mère serait la première séductrice. J.

[283] *Op. cit*., p. 60
[284] C. Janin, *Figures et destins du traumatisme*, PUF, 1996.

Laplanche évoque ces messages chargés de sens sexuel dont l'enfant ignore le sens. C'est de cette manière que se trouve implanté le sexuel dans le psychisme de l'enfant. Cette séduction originaire est ce que C. Janin nomme le traumatisme originaire, aussi inévitable que nécessaire. Le traumatisme ne requiert pas la seule acception négative. Le traumatisme originaire a une fonction positive et serait un traumatisme « avec fin ». En revanche, lorsqu'il revêt une fonction négative, il équivaut à un «traumatisme sans fin », à savoir cette effraction de l'excitation qui révèle une prévalence de la force – force excitante – sur le sens. Force effractive car incapable d'échapper au court-circuit moteur pour venir s'intégrer dans une signifiance permettant le déploiement d'un après-coup.

Nous nous trouvons, alors, devant un véritable enkystement (et non pas un refoulement). Enkystement, parce que les imagos restent figés, intouchables.

Serge Viderman avance une métaphore qu'il appelle « la métaphore du grain de sable ». Le grain de sable, dit-il, est l'évènement ou sa trace. À partir de cet évènement ou de sa trace, les fantasmes vont pouvoir se développer (l'auto-érotisme par exemple). Seulement, dit C. Janin, si le fantasme est la perle, le devenir-perle est un destin qui n'est pas toujours certain. Et incertain parce qu'il existe un grain de sable de l'évènement qui ne donne jamais de perle, c'est-à-dire qui demeure non symbolisable, non inscrit dans la psyché, non intégrable lorsqu'il s'agit d'un excès dans le trop ou le pas assez. Le devenir perle dépend de la qualité de la rencontre.

Notre rapport au réel est construit à partir d'une double caractéristique de la réalité. L'objet psychique se construit toujours par étayage sur les caractéristiques réelles de l'objet. Et il y a une re-duplication dans la réalité du fantasme de la séduction. Nous retrouvons ce que A. Green a nommé dans *Le Discours Vivant* les malheureuses rencontres. Malheureuses rencontres entre évènement et fantasme. Lorsqu'il y a un traumatisme, il y a une confusion car l'espace psychique et l'espace externe communiquent de telle façon que l'appareil psychique ne peut plus assurer sa fonction de contenant du monde interne. C'est ce que C. Janin nomme un « collapsus de la

topique interne », qui considère le traumatisme du point de vue topique et non seulement économique.

Si Freud parle d'une excitation venant ébranler le système du pare-excitation, C. Janin ajoute que le sujet, face au co-lapsus de la topique interne, est dans l'incapacité d'identifier l'origine de l'excitation : Vient-elle de l'intérieur ou de l'extérieur. Est-elle endogène ou exogène ? Le sujet dans les situations de « collapsus topique » ne peut plus constituer l'épreuve de réalité.

Or, dans *Complément métapsychologique à la théorie du rêve* (1917), Freud définit l'épreuve de réalité ainsi : « l'organisme en détresse a la capacité de se procurer, grâce à des perceptions, une première orientation dans le monde en différenciant « à l'intérieur et à l'extérieur » selon la relation à une action musculaire »[285]. Et « il est précieux pour l'individu de posséder un tel signe caractéristique de la réalité. »

Même si l'organisme est en détresse (lorsqu'il n' y a pas un « collapsus interne »), il continue à faire la différence entre le monde interne et le monde extérieur en recourant au modèle de la musculature. En revanche, s'il y a un collapsus, la distinction entre dedans/dehors devient trop difficile, voire impossible.

Les situations de collapsus sont génératrices d'une perte du sens de la réalité.

Retour sur le préjudice

Il serait plus approprié à la lumière de ce qui précède de ne pas rabattre la question du traumatisme sur le modèle de l'hystérie. Et nous verrons dans la seconde partie (à la lumière de l'exemple de la petite fille) que le « Qu'a-t-on fait, toi, pauvre enfant ?» demande à être analysé à la lumière du texte de Ferenczi. En outre, le "on" ne signifie pas qu'il n'y a pas eu de traumatisme réel, mais que la figure de l'abuseur ou du tortionnaire, de par le collapsus, perd sa "clarté", devient anonyme, figure interne obscure. La poésie d'Adonis relatant les assassinats et les traumatismes engendrés par la cruauté du bourreau ne parle de ce dernier qu'en forme

[285] S. Freud, « Complément métapsychologique à la théorie du rêve », in *Métapsychologie*.

d'impersonnel[286].

Et la question que pose en clinique (ou dans *al-Kitâb* d'Adonis) le sujet traumatisé est : Comment reconstituer l'enveloppe effractée de son psychisme ?

Je pense à cette patiente extrêmement difficile qui refusait le cadre car tout cadre évoquait pour elle sa soumission à la volonté de l'adulte (sa mère) lorsqu'elle abusait d'elle. Comment se mettre à l'abri de ce que la réalité extérieure peut avoir de déstructurant et de ravageant ? Si la maison est synonyme d'un abri, d'un contenant[287], elle représente pour Christine la menace qui annihile ses capacités de penser, de sentir et de fantasmer. La maison est le lieu où elle est exposée, en l'absence du père (après le divorce des parents) à la séduction maternelle narcissique qui va jusqu'au passage à l'acte. Elle est le lieu de l'emprise, du débordement, de l'effraction et de l'excès. Christine quitte la maison familiale pour errer d'une maison à l'autre.

Cet excès d'excitation rend inintelligible et inintégrable le passé historique du sujet et voit le déchainement de la pulsion de mort et l'automatisme de répétition comme force négative et, en même temps, comme tentative paradoxale d'inscrire ce qui échappe à cette historisation.

Pour Christian, le choc vient de ce que sa psyché ne peut intégrer : pourquoi m'a-t-on abandonné ? Pourquoi moi ? Quelle est cette folie qui fait jeter l'enfant ? Pour Christine, comment penser la sexualité si la sexualité est ce qui anéantit la psyché et non pas ce qui ouvre les chemins du désir et du plaisir ? L'un est jeté hors la demeure familial et finira S.D.F., l'autre était sur le point de le devenir car la maison représentait la menace, l'excès d'excitation, l'abus sexuel et le désabri, car le lieu où elle se trouvait chaque jour, chaque soir, avec la folie maternelle.

[286] Adonis, Al-Kitâb, éd. Dâr as-Sâqî, Beyrout, 1995 ; traduction et préface H. Abdelouahed. Le Livre, Seuil, 2007.

[287] Mon travail à l'Hôpital de jour auprès d'enfants psychotiques consistait à construire avec eux « la maison ». Elle représente dans le travail un contenant, une enveloppe, le lieu où vit une famille. Et donc, construire avec l'enfant ce qui est une toile de fond à l'advenue de la différence sexuelle, la différence des génération, les fantasmes originaires...

Le préjudice

M. B. a un accident sur son lieu de travail (une entreprise de voitures). Accident qui provoque un traumatisme. Il demande donc à l'entreprise de le dédommager de l'accident. Le médecin de travail le déclare apte à continuer à travailler et l'entreprise refuse de l'indemniser. À l'aide de l'assistante sociale, il recourt à la justice faisant valoir ses 25 ans de travail et de labeur (se lever très tôt, jamais d'arrêt maladie, sa conscience professionnelle...)

Le procès reconnaissant le traumatisme psychique engendré par l'accident débouche sur une indemnisation. Le chèque d'indemnisation est envoyé à L'Espace territorial. L'assistante sociale contacte M. B. et lui demande de venir chercher son chèque. M. B. arrive à l'Espace territorial, prend le chèque et, au grand étonnement de l'assistante sociale, le déchire. On le retrouvera, quelques semaines après, mort, corps inerte dans la neige.

Désirait-il une réponse pragmatique ? Ou voulait-il surtout soulever sa problématique de sujet, relancer la question de la faille subjective antérieure ? Le préjudice actuel (l'accident) rappelle un autre (la fuite d'un pays de dictature). Il voulait une réparation, une reconnaissance du préjudice. Lequel ? Les deux condensés, et le second rappelant le premier. Le premier sous-jacent, jamais refoulé, mais errant dans la psyché. Une réponse de champion. Sujet de l'exception, selon la formule de P.-L. Assoun ?

Le trauma (l'accident) vient s'inscrire dans une histoire jalonnée de fractures aussi bien familiale que politique et relancer la douleur d'une faille narcissique où le moi se trouve constamment confronté, voire harcelé par son idéal. Un moi qui se vit dans la honte.

Maria, lors d'un accident à domicile (chute en lavant le chien dans la maison où elle travaillait), se fracture le poignet. Ce qui nécessite une intervention chirurgicale (installation d'une plaque pour ressouder l'os) qu'il fallait faire enlever après quelques mois. Ce dont elle était incapable. Car cela supposait qu'elle aille à l'hôpital et qu'elle subisse une anesthésie. Ne va-t-on

pas l'exterminer comme on a exterminé son père dans un hôpital en Grèce ? L'employeur qui l'a licenciée après cet accident ne répétait-il pas la figure du totalitaire ? Maria porte plainte pour un préjudice. Elle a passé trop de temps dans cette maison à s'occuper des enfants de l'employeur au lieu de rester avec les siens. Elle les a aimés comme s'ils étaient ses propres enfants. « Ils étaient ses enfants ». Lors du premier entretien elle me dit : « J'ai perdu mes enfants ». Comment peut-on la licencier après cette chute ? Comment ose-t-on lui enlèver ses enfants ? Ne suffisait-il pas qu'elle tombe en s'occupant d'un chien ? Image dégradante d'une femme qui tombe, qui chute, qui s'effondre, et qui se trouve mise dehors, en dehors du circuit professionnel, familial, de reconnaissance. Se trouve réactivé le traumatisme de la mort du père opposant politique, dans des conditions mystérieuses.

L'accident devient cette rencontre avec ce qui existait déjà, avec ce qui fut une rencontre malheureuse dans la vie du père. Le rapport du sujet à l'autre devient synonyme de menace, d'inimitié et de persécution. Elle recourt à la justice et demande réparation.

Un deuil qui réactive un autre deuil non élaboré, un événement traumatique qui ressuscite un autre, une faille d'aujourd'hui qui rappelle l'autre faille. L'Autre est interpellé alors à la place du justicier face à l'autre vécu comme usurpateur, trompeur, avilissant et assassin.

Ce qui n'a pas été symbolisé de « la mauvaise rencontre » revient sous forme de clivé questionner le sujet.

À la lumière de ces exemples cliniques, on peut dire que le traumatisme ne saurait se réduire à la *neurotica* abandonnée par le père de la psychanalyse ou à l'absence de la mère provoquant la détresse de l'enfant et le sentiment du désaide (Temps X,Y, Z), comme nous l'avons vu et la psychose ne s'exprime pas toujours chez le sujet par des symptômes bruyants.

Certaines situations sociales (exil, situations précaires, père de famille sans emploi, dettes et surendettement, des familles vivant entassées dans des espaces réduits et insalubres, ou dans des situations où le social précaire côtoie la précarité psychique) invitent à réfléchir sur un

traumatisme au-delà de l'absence traumatisante de la mère.

Après Auschwitz, la guerre des Balkans (La terreur de la population en Bosnie), le Soudan (Darfour), la Syrie aujourd'hui et toutes ces horreurs de guerres, la notion de traumatisme ne peut se réduire au modèle de la *neurotica* et à la notion du traumatisme primaire, tributaire des temps X-Y- Z. Un jeune psychologue raconte comment il a failli s'effondrer en écoutant le jeune adolescent, réfugié en France, qui a fui Darfour après qu'on lui ait ordonné de jouer avec la tête coupée de son père. « Qu'a-t-on fait, toi, pauvre enfant ? » Ce n'est plus la remémoration du souvenir refoulé en lien avec le fantasme de séduction mais comment traduire ce qui dépasse les capacités d'intégration du sujet et comment construire face à l'horreur ?

Le traumatisme peut prendre plusieurs figures et connaître plusieurs destins. La psychose est l'une des figures. Nous verrons qu'il y en a d'autres.

3. Quelques autres destins du traumatisme

La neutralisation ou l'autoconservation au prix d'un gel

Dans l'un de ces lieux où le regard est happé par la vue de ce qu'il ne peut soutenir, où le visible vient d'emblée se désigner comme ce qui peut mesurer et juger de la gravité des troubles psychopathologiques, avant même que l'écoute ne puisse saisir des bribes ou des pans entiers de ce qu'il en est des difficultés d'être, dans ces lieux où la vision ne peut être ni croyante ni tautologique, je reçois un patient extrêmement négligé, au sourire inqualifiable. Il dit venir en consultation sur le conseil de l'assistante sociale qui « s'occupe de lui ». D'ailleurs, continue-t-il, ce n'est pas logique qu'elle s'en occupe autant. Son désir (à elle) de l'insérer se heurte à son immobilité à lui, qui au demeurant est désespérant pour elle et « ce n'est pas logique ». De cette « absence de logique », il sera longuement question : qu'à son âge, il continue à vivre chez ses parents (il a 35 ans), qu'il dorme autant, qu'il reste suspendu au système d'aides sociales, qu'il déserte toute activité...

En l'écoutant parler de cette « logique illogique », je lui pose, à mon grand étonnement, cette question : « Qu'est-ce qui n'est pas logique dans votre naissance ?» Sa surprise est de taille. Sa mimique change brusquement, son sourire disparaît et j'ai l'impression que je n'ai plus en face de moi le même visage. Après un long silence, il commence à relater ce qu'il ne parvient pas à traduire, ce qui n'arrive pas à avoir un sens pour lui, ce qui demeure « illogique », ou ce que nous traduirons comme relevant d'une autre logique, celle de l'inconscient. Le septième d'une fratrie nombreuse, il porte le prénom d'un frère décédé, prénom qui signifie en arabe : l'immortel ; l'immortel comme figure inarticulable du désir parental, dirait Serge Leclaire.

En effet, face à une difficulté de mise à mort ou d'un travail de deuil, les parents confient au second le soin d'immortaliser le premier. Seulement ici, c'est au quatrième né qu'échoit le commandement d'être le consolateur et le substitut vivant de celui dont l'ombre ou le fantôme continua à rôder tant que les trois garçons nés après sa mort étaient voués à poursuivre leur

marche sur les sentiers de la vie. Et c'est au quatrième né que revient la tâche d'annuler la disparition. Est-ce logique ? De la mort, il sera longuement question. Son état de santé – juste après la naissance – nécessitait une longue hospitalisation. Les médecins étaient formels, sentence à l'unanimité : il ne survivra pas. Il survécut. Est-ce logique ? Son père lui relatant cette histoire ponctue : « Les médecins disaient tous que tu allais mourir, et tu n'es pas mort. Ce n'est pas logique » Pendant son hospitalisation, la mère n'allait jamais le voir. Depuis, dit-il, il dort. On ne prendra pas le temps de le réveiller. Et il « ne fera que la moitié d'une scolarité ».

Ces évènements de vie seront relatés sans la moindre émotion. Il ne se plaint pas. Le ton n'est pas celui des lamentations. Ni tristesse, ni chagrin. Tout semble forclos : le plaisir aussi bien que la douleur. Lentement, il dit l'immobilisme, le manque de vie, le froid. Un froid qui commence à l'interroger. Il dit ne se poser des questions que pendant les séances. « C'est seulement ici que je pense à tout ça ».

Alors que le travail thérapeutique est engagé, il relate un événement récent. Il a rencontré sa mère - dame âgée et épuisée par les aléas de la vie et un grand nombre de grossesses et d'accouchements - portant un lourd panier. Il l'a regardée. Pendant la séance, cette pensée surgit : « Je n'ai pas eu pitié d'elle. Je ne l'ai pas aidée. Je n'ai rien senti. Je l'ai regardée et rien. »

Le travail thérapeutique auprès de ce patient va ouvrir sur cette figure autoconservatrice de la mort et met en évidence cette « mise en conservation du vivant » (P. Fédida) sous forme inanimée. Le potentiel inné, qui devient grâce aux interventions de la mère et de l'environnement – continuité d'être, a rencontré ce que Winnicott nomme « l'autre terme de l'alternative », à savoir « la réaction qui interrompt cette continuité d'être » et l'annihile[288].

Dans la parole du patient, la rencontre avec la mère – comme pare-excitations – fit défaut. Et loin de panser la blessure d'une telle brèche, la parole du père redoublait la violence et n'offrait pas de cadre pour qu'un désir de vie puisse s'inscrire.

[288] D.W. Winnicott, « La théorie de la relation parent-nourrisson », in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, 1969, p. 369.

« Celui qui augmente sa science, dit l'Ancien Testament, accroît sa douleur ».

Afin que la douleur ne le transperce pas, pour ne pas être foudroyé par « l'empiètement de l'environnement » (Winnicott), pour se conserver, ses potentialités psychiques se sont gelées. Et afin de demeurer vivant, l'enfant devait rester inanimé sous l'effet d'une glaciation le privant de toute animation psychique. Ce que F. Tustin nomme : la stratégie de « la conservation des émotions par le froid ». Ainsi, celui qui est sans vie, ne risque pas de mourir.« Pour mourir, dit-il, il faut vivre d'abord », dit le patient.

Le voyant confiné dans son immobilité, l'assistante sociale – chargée du suivi social pour le maintien du R.M.I. (Revenu Minimum d'Insertion) – tentait de réanimer désespérément celui qui choisit pour sa conservation le gel psychique.

Le gel. Un destin particulier

Afin de survivre, le sujet se retire de l'expérience traumatique en se coupant de sa propre subjectivité. C'est l'une des issues du traumatisme. Le paradoxe est le suivant : le sujet assure sa survie en se coupant de sa propre vie psychique. Il y a un retrait de la subjectivité. C'est une défense extrême dans le sens où le moi se clive d'une expérience à la fois qui a eu lieu et en même temps non constituée comme expérience du moi. Le clivage du moi ne correspond pas *stricto sensu* à la définition freudienne d'un moi entre deux représentations incompatibles entre elles, mais c'est un clivage qui déchire la subjectivité entre une partie représentée et une autre non représentable.

Ces traces de l'expériences traumatique primaire sont dans un au-delà du principe du plaisir. Ce qui veut dire qu'ils vont être régulièrement réactivées sous la poussée de la contrainte de répétition, qu'elles vont tendre à être hallucinatoirement régulièrement réinvesties (R. Roussillon). Mais, ce réinvestissement va tendre à menacer la subjectivité et le moi d'un retour de l'expérience traumatique : le clivé tend à faire retour. Et dans la mesure où il n'est pas de nature représentative, le retour du clivé n'est pas non plus de nature représentative. C'est en

acte qu'il risque de manifester ses effets, c'est-à-dire qu'il risque de reproduire l'état traumatique lui-même. Le clivage ne suffit pas, il va falloir répéter ou organiser des défenses contre le retour de l'état traumatique antérieur. Ce sont les défenses complémentaires, mises en œuvre par la psyché pour tenter de lier et de juguler le retour du clivé. R. Roussillon fait appel au contrat narcissique avec l'objet, à savoir un retour vers un contrat aliénant, à savoir que le sujet accepte de s'amputer d'une partie de lui-même qui reste alors en souffrance errant dans la psyché, non advenue à soi. Et R. Roussillon de continuer que certains pactes dénégatifs (Kaës), certaines formes du masochisme, certaines formes de relations incestuelles (Racamier) se nouent sur la base du choix de l'objet aussi aliénant qu'insatisfaisant plutôt que le retour de l'agonie.

La zone concernée par la proximité avec la zone traumatique restera relativement rigide et fixée, menacée par un retour à l'agonie dès qu'une séparation d'avec l'objet ou que les conditions du pacte seront en péril. Ceci étant, nous pensons que le recours constant de R. Roussillon à l'objet maternel, s'il est opérant pour une certaine clinique, exerce ici un effet réducteur.

Nous préférons, à la lumière de certaines situations cliniques et au contact de certains patients, parler d'une neutralisation qui protège la vie psychique du retour du clivé, les emmenant à restreindre les investissements d'objet et les relations qui risquent de réactiver la zone traumatique primaire, ou réveiller ce qui fut protégé par le recours au froid.

En effet, dans *Vue d'ensemble des névroses de transfert*, Freud parle de la glaciation, du gel. Comme si ce gel était une modalité de la conservation dans l'état (auto-conservation) et en même temps une neutralisation d'une catastrophe identitaire.

L'apport de P. Fédida à la notion du gel psychique :

Dans *Les Bienfaits de la dépression*[289], Pierre Fédida rappelle que la dépression sollicite

[289] P. Fédida, *Les bienfaits de la dépression. Éloge de la psychothérapie,* Odile Jacob, 2001.

cette imagination, chez l'analyste, d'un paysage glaciaire : froid, silence et disparition apparente de toute vie. Comme si la terre était « dépourvue d'êtres vivants », comme si la vie avait déserté le vivant. « Sorte de déshumanisation glaciaire »[290].

Et quelques années avant, dans son article intitulé « Il ne se passe rien », P. Fédida parle du destin de la glaciation et « l'extrême dénuement auquel il a contraint la primitivité de l'homme »[291]. La névrose met en œuvre d'extraordinaires moyens pour maintenir en vie l'humain. Ferenczi parlera de l'importance des « empreintes profondes laissées par l'ère glaciaire » sur le psychique. En fait, il ne s'agit pas d'une fiction spéculative, mais des manifestations de la vie inanimée généralement amputées à l'immobilité dépressive. Dans *Les bienfaits de la dépression*[292], P. Fédida parle de cette sensation quasi physique d'anéantissement. « Cette sensation est à peine un affect qu'on éprouve, et elle paraît très éloignée de la perception d'une souffrance par le sujet. Elle s'apparente plutôt à une immobilisation, à un empêchement de ressentir les moindres mouvements de la vie interne et extérieure, l'abolition de toute rêverie et de tout désir ». Et « la pensée, l'action et le langage semblent *pris en masse* par une violence du vide. », écrit P. Fédida dans l'avant-propos.

Le gel porte aussi bien sur l'affect que sur la pensée.

Pour imaginer la dépression, les métaphores qui apparaissent sont celles qui sollicitent le froid, la glace, l'immobilité, la disparition manifeste de la vie à l'image de ce paysage glaciaire décrit par Anderson dans *La reine des neiges*.

Le psychanalyste rencontre la violence du vide. Ni goût, ni intérêt pour rien. Notons la différence

entre une dépressivité inhérente à la vie psychique[293] et l'état qui représente une sorte

[290] P. Fédida, *Op. cit*., p. 35.
[291] P. Fédida, « Il ne se passe rien », in *L'inactuel*, n° 7, printemps 1997, pp. 33-38.
[292] P. Fédida, *Les bienfaits de la dépression.*
[293] La capacité dépressive chez M. Klein, concerne la constitution de l'expérience de la perte et la transformation du vécu psychique par celle-ci, ou encore le jeu de la bobine, déjà soulevé, dont l'alternance et la rythmicité d'un faire apparaître et disparaître qui va de paire avec l'intériorisation de l'absence.

d'identification à la mort ou à un mort. Etat d'immobilité apathique qui confère à l'humain l'image de l'inanimé, un figement de la vie psychique. « Etre mort immortel dans l'angoisse de mort »[294].

« La dépression est cette expérience de la disparition et cette fascination par un état de mort – qui serait la seule capacité de rester vivant inanimé » (P. Fédida). Une anesthésie qui assure une fonction d'autoconservation qui protège le sujet contre les excitations trop intenses menaçant de l'intérieur. C'est à dire que l'identification du vivant au vivant ne suffit plus à maintenir du vivant chez le vivant. Moment de chaos, qui crée une forme psychique marquée par la porosité entre le vivant et le mort, entre l'animé et l'inanimé. La vie se trouve menacée par sa propre vie en mouvement. D'où la nécessité de respecter ce gel, écrit encore P. Fédida. Car cette sorte de déshumanisation assure une certaine protection.

La Reine des glaces d'Andersen montre admirablement et métaphoriquement l'odyssée et le sacrifice d'une partie de l'appareil psychique qui tente de se porter au secours pour réanimer la partie anesthésiée par le froid et le gel. La partie blessée de la psyché, représentée par Gerda, tente de reprendre contact avec la partie clivée et gelée qui se trouve enfermée dans le palais des glaces pour la ramener vers la vie[295].

Seulement, cette réanimation doit se faire avec tact. La réanimation de l'immobilité psychique conservatrice court le risque d'engendrer une « hémorragie » si l'on précipite violemment vers la vie « ce sommeil d'hibernation » protecteur.

[294] P. Fédida, *Les bienfaits de la dépression*, p. 27.
[295] R. Roussillon, *Agonie, clivage et symbolisation*.

« I would prefer not to ».

C'est le non respect de cette phrase qui va précipiter, dans la nouvelle de Melville, Bertleby vers la mort.

Bertleby est affecté comme copiste chez un Maître Chancelier dans l'État de New York. Au début, Bertleby montre un dévouement dans le travail. Le premier arrivé au travail, le dernier parti, il « fit un nombre extraordinaire d'écritures. Tel un homme longtemps affamé de copie, il semblait se repaître de ses documents. Il ne prenait pas le temps de digérer, travailler jour et nuit, copiait à la lumière du soleil et à celle des bougies »[296].

Mais la phrase : « J'aimerais mieux pas », qui fut la réponse à une demande concernant la collation de certains documents et qui se répéter provoquant incompréhension, révolte, indignation, moquerie et haine, signa le début de l'effondrement.

À la menace de son supérieur : « Vous êtes donc décidé à ne pas satisfaire ma requête ? », Bertleby fournit toujours la même réponse : « J'aimerais mieux pas ». Incompréhension non seulement parce que Bertleby s'opposait à un supérieur mais parce que ce refus était incompréhensible du fait que Bertleby était le premier arrivé et le dernier à partir.

On comprend petit-à-petit que son domicile fixe était le bureau. Le lieu du travail était converti en lieu de vie. Délogé, Bertleby meurt de faim, de solitude, du fait d'être délogé de ce qui le contenait.

Le supérieur hiérarchique lui proposa son aide financière, sa tolérance...Mais, Bertleby meurt d'avoir été précipité violemment hors ce sommeil d'hibernation vers un mouvement de vie qui lui était insupportable. Son mode alimentaire fut fort réduit, il écrivait d'une manière silencieuse, éteinte et mécanique et n'avait en dehors du bureau aucune existence personnelle. S'y ajoute l'immobilité qui le caractérisait. Le corps raide et absent, il se tenait immobile pendant un temps « qui ne passe pas », temps infini, figé, immobile.

[296] Melville, *Bartleby*, Paris, Flammarion, 1989-2012, p. 26.

Le « *I would prefer not to* », qui devient un *leitmotiv,* atteste de la cassure des liens libidinaux, le triomphe de « la massivité dépressive ». Il refuse toutes les propositions qui pourraient lui permettre d'être dans la vie. Le « ne ...pas » devient le signe d'un négativisme qui triomphe du ressort de la vie, mais pour la préservation de cette vie tellement précaire. Cette dernière bascule par la mise en mouvement qui ne respecte pas l'immobilité conservatrice. Du bureau où il se tenait immobile, droit et raide, il se trouve recroquevillé, sur la rampe de l'escalier, la journée. La pseudo-verticalité s'effondre. L'immobilité qui avait pour fonction de conserver la vie fut ébranlée par un mouvement violent porteur de menace ; « menace violente de la mort sur la vie »[297].

Bartleby meurt d'avoir été trop secoué, et arraché violemment à son « horizontalité autoconservatrice ».

« Ah Bartleby ! Ah humanité ! »

Des patients, que je suivais en thérapie, arrachés par le P.D.I. (Plan Départemental d'Insertion) à leur immobilité, au nom de l'insertion professionnelle, ont décompensé sur des chantiers d'insertion. L'immobilité conservatrice fut secouée par une précipitation qui ne respectait pas le rythme psychique et subjectif que nécessitait la réanimation du vivant par le travail thérapeutique. La brutalité d'un réveil forcé engendrait un agir violent. Beaucoup de psychologues cliniciens et de psychothérapeutes constatent la décompensation sur le plan psychique ou somatique, des personnes placées sur les chantiers d'insertion, du fait de cette brutalité du réveil. « Toute mise en mouvement est d'autant plus terrifiante qu'elle paraît entraîner dissociation et épuisement »[298]. D'où la nécessité de procéder « avec tact ».

Ce que R. Roussillon nomme : « neutralisation », au sens d'une tentative de neutraliser le

[297] P. Fédida, « Il ne se passe rien », *L'inactuel*, p. 38.
[298] P. Fédida, *Les bienfaits de la dépression*, p. 46.

retour du clivé par une organisation d'ensemble de la vie psychique destinée à restreindre autant que possible les investissements d'objet et les relations risquant de réactiver la zone traumatique primaire, éclaire jusqu'à un certain point cet état de conservation du vivant par le gel, à condition de ne pas objectiver le traumatisme en le fixant sur les temps W-Y-Z et l'accolant à l'absence de la mère. La neutralisation peut parfois paraître comme un arrêt de tout mouvement de vie afin d'éviter le contact avec le « traumatique » de la vie. Et l'imagination régressive du thérapeute/analyste imagine ce que « le vivant de la vie a de traumatique »[299]. Il me semble que Melville opte plus pour cette imagination du vivant sous forme inanimée et une conservation par le froid, qu'une objectivation qui trouverait sa raison d'être dans une description des relations avec les parents, l'entourage...sous forme de fixation pathologique.

Le manque de tact précipitera Bartleby vers la mort.

[299] *Op. cit.*, p. 36.

Masochisme ou mélancolie ?
Sur les voies du masochisme.

C'est en évoquant la « forclusion anale » que P. Declerck écrit : **«** L'angoisse sans nom qui accompagne la forclusion anale prend la forme d'un fantasme de recto-hémorragie chronique. Le sujet ne retient rien, n'accumule rien, ne conserve rien. Il se vide par-derrière, en s'épuisant. C'est alors qu'on voit apparaître une adaptation particulière et fonctionnelle du masochisme qui, en prenant des formes extrêmes et folles, va tenter d'offrir au sujet une mutilation tellement profonde que son sens en sera enfin incontournable. Il semble que l'on bascule ici dans une logique terrible par laquelle le sujet va, en quelque sorte, se lancer à la recherche du plus petit dénominateur commun de lui-même. Il va chercher une blessure radicale, radicale au point d'en être enfin réelle et indiscutable. C'est pour tenter de sortir de l'angoissante indifférenciation de leur fonctionnement mental que de tels sujets vont chercher à rejoindre enfin les rives du réel par le biais d'une mutilation du corps. »[300]

Qu'en est-il du masochisme ? Peut-on parler ici du masochisme ?

« On est en droit de trouver énigmatique du point de vue économique l'existence de la tendance masochiste dans la vie pulsionnelle des êtres humains. En effet, si le principe de plaisir domine les processus psychiques de telle façon que le but immédiat de ceux-ci soit d'éviter le déplaisir et d'obtenir le plaisir, le masochisme serait alors inintelligible. Si la douleur et le déplaisir peuvent être en eux-mêmes des buts, et non plus des avertissements, le principe de plaisir est paralysé, le gardien de notre vie psychique est comme sous l'effet d'un narcotique. »[301]

Le principe de plaisir est le gardien de notre vie. Aussi devrions-nous, continue Freud, étudier son rapport aux deux espèces de pulsions : les pulsions de vie et les pulsions de mort. Mais, une partie de celles-ci est déplacée vers l'extérieur sur les objets, et « ce qui demeure comme résidu

[300] P. Declerck, *Les naufragés*, p. 312-313.
[301] S. Freud, « Le problème économique du masochisme », *Névrose, psychose, perversion*, PUF, p. 287.

dans l'intérieur, c'est le masochisme proprement dit, érogène, qui d'une part est devenu une composante de la libido et d'autre part garde toujours pour objet l'être propre de l'individu. Le masochisme serait donc un témoin et un vestige de cette phase de formation dans laquelle s'est accompli cet alliage, si important pour la vie, de la pulsion de mort et d'Eros. »[302]

La libido a pour tâche de rendre inoffensive cette pulsion destructrice. Elle s'en acquitte en dérivant cette pulsion en grande partie vers l'extérieur grâce à la musculature, et en la dirigeant contre les objets du monde extérieur. Une partie de cette pulsion est placée directement au service de la fonction sexuelle où elle a un rôle important. C'est le sadisme proprement dit. En revanche, une autre partie ne participe pas à ce déplacement vers l'extérieur, mais demeure dans l'organisme où se trouve liée libidinalement à l'aide de la coexcitation sexuelle. C'est là que nous devons reconnaître le masochisme originaire érogène[303].

Le masochisme érogène primaire serait le moyen par excellence d'œuvrer pour notre conservation, d'empêcher la satisfaction de la pulsion de mort et par conséquent, notre destruction. Toutefois, dans « des circonstances déterminées, le sadisme ou la pulsion de destruction, tournée vers l'extérieur, projeté, peut de nouveau être introjecté, tourné vers l'intérieur, régressant ainsi à sa situation première. Il donne alors le masochisme secondaire qui se surajoute au masochisme originaire. »[304]

L'apport de B. Rosenberg à la problématique du masochisme est décisif. Le masochisme pose un double problème au principe de plaisir : d'une part, il s'agit d'un problème théorique qui est celui de l'intelligibilité du masochisme, d'autre part, d'un problème clinique car « Si la douleur et le déplaisir peuvent être en eux mêmes des buts, et non plus des avertissements, le principe de plaisir est paralysé, le gardien de notre vie psychique est comme sous l'effet d'un

[302] *Op.cit.*, p.292.

[303] S. Freud, « Le problème économique... », p. 291.
[304] *Ibid.*

narcotique. »[305]

Or, une distinction est à faire entre le masochisme gardien de la vie, nous dit B. Rosenberg, et un masochisme mortifère. Si le masochisme est l'endroit limite où les choses se nouent ; c'est en nouant la pulsion de vie à la pulsion de mort que se constitue le premier nœud psychique durable. Ce n'est pas dans l'état de détresse, mais dans un état de détresse « érotisé » que se réalise le masochisme primaire érogène[306]. « Le plaisir devient une combinaison de plaisir et de déplaisir qui abrite en son sein une dose variable mais inévitable de masochisme. Ce plaisir-déplaisir, qui est le plaisir, est variable »[307]. Variable car le plaisir s'approche du plaisir pur, sa composante déplaisir tend vers zéro et lorsqu'il tend vers un déplaisir pur, ceci signifie que sa composante plaisir tend à s'effacer. Le plaisir-déplaisir est un processus complexe et unitaire qui comprend aussi bien l'excitation (déplaisir) que la décharge (plaisir).

Dans son texte sur *Les deux principes* (*Formulations concernant les deux principes du fonctionnement psychique),* Freud écrit : « On peut légitimement objecter qu'une organisation qui est l'esclave du principe du plaisir et qui ne tient pas compte de la réalité extérieure est incapable de se maintenir en vie pendant le temps même le plus court, si bien qu'elle n'aurait pas pu se former du tout ». Cela signifie que l'appareil psychique ne pourrait fonctionner selon le seul principe de plaisir. Il serait détruit. Et B. Rosenberg, tire la conclusion suivante : ceci est important car le principe de plaisir se transforme en fonction du masochisme. L'existence et la durée de l'organisation psychique dépendrait du masochisme[308]. Le masochisme prend son acception large à savoir la capacité de l'appareil psychique à supporter le déplaisir. Le principe de réalité impose l'ajournement du plaisir et la capacité de supporter le déplaisir. Autrement dit « c'est parce que le principe du plaisir englobe le plaisir masochique, c'est parce qu'il implique

[305] S. Freud, *op. cit.,* p. 286.
[306] B. Rosenberg, *Masochisme mortifère et masochisme gardien de la vie, Monographies de la Revue Française de Psychanalyse*, PUF, 1991, p. 79

[307] B. Rosenberg, *Op. cit.,* p. 63.
[308] B. Rosenberg, *Op. Cit.,* p. 65

la possibilité du plaisir

du déplaisir, qu'il peut se transformer en principe de réalité »[309].

La liaison des pulsions auto-destructrices devient précaire lorsque s'instaure un processus de désinvestissement libidinal. « La permanence du noyau masochique primaire dans le moi garantit la temporalité-continuité psychique en assurant le continuum de l'excitation et en empêchant ainsi, d'une part, le besoin de décharge immédiate et d'autre part, la présence d'un minimum d'excitation conservée au sein même de la décharge immédiate et, d'autre part, par la présence d'un minimum d'excitation conservée au sein de la même décharge, il évite que celle-ci soit d'un point de discontinuité, une rupture dans la vie psychique (…) *A contrario*, c'est dans les moments de vide intérieur, de rupture menaçante de la vie fantasmatique, que le sujet sent le besoin d'une souffrance masochiquement investie (masochisme secondaire) pour rétablir le gardien de sa continuité psychique »[310].

Avec le problème économique du masochisme, le masochisme qui était une voie de satisfaction libidinale, est devenue essentiellement le moyen de la non-satisfaction de la pulsion de mort. Mais, lorsqu'il s'applique à une autre pulsion que la pulsion de mort, à la pulsion de vie ou pulsion d'autoconservation, par exemple, il se transforme de masochisme gardien de la vie en masochisme mortifère.

Face à un traumatisme (une dépression maternelle, un environnement chaotique, des états d'insécurité...) se trouve compromise l'intrication pulsionnelle et mis en place un masochisme mortifère par une insuffisance de la projection. Car la projection constitue une défense par rapport à la pulsion de mort, car met à l'extérieur la plus grande partie de la pulsion de mort.

Ainsi, dans « certaines conditions » (Freud), la désintrication affaiblit l'organisation masochique du moi.

[309] B. Rosenberg, *Op. cit.*, p. 65
[310] B. Rosenberg, *Op. cit.*, p. 84.

Il me semble, que les traumatismes qui jalonnent la vie de certains patients réduisent au silence ce noyau masochique primaire. Et un travail reste à faire sur "la paralysie" de ce noyau masochique primaire sans toutefois confondre, comme le fait P. Declerck, le masochisme avec la forclusion qui est un échec de la symbolisation et l'organisation représentative.

La mélancolie

« La mélancolie est caractérisée, du point de vue animique, par une humeur dépressive profondément douloureuse, une suppression de l'intérêt pour le monde extérieur, par la perte de la capacité d'amour, par l'inhibition de toute activité et l'abaissement du sentiment de soi, qui se manifeste en auto-reproches et auto-injures, et s'intensifie jusqu'à l'attente délirante de la punition »[311].

Le tableau clinique du deuil et de la mélancolie montre un « état d'âme douloureux ». Mais « il est de fait qu'après l'achèvement du travail de deuil le moi redevient libre et non-inhibé »[312]. La réintégration de l'objet disparu au sein du monde de la représentation et des souvenirs fait défaut dans la mélancolie. Le mélancolique nous montre « un abaissement extraordinaire de ce sentiment du moi, un prodigieux appauvrissement du moi »[313]. Le malade nous dépeint un moi qui n'est digne de rien. Il s'exprime en « un discours apparemment dénué de représentations, autrement dit, en un discours purement formel dont la validité logique défie tout argument contradictoire de s'imposer. *De toute façon, rien n'a d'importance, il n'y a pas de sens ou de vérité dernière, alors pourquoi faire quoi que ce soit, etc.* »[314]

Ce négativisme qui donne le ton et la couleur à la mélancolie n'est pas sans lien avec l'agressivité contre l'objet perdu[315]. « Il (le mélancolique) se fait des reproches, s'injurie et attend expulsion et punition ». La conscience morale, séparée par clivage du moi, s'adresse contre ce dernier et le tourmente sans relâche, le fait souffrir, en en tirant une « satisfaction sadique ». La perte de l'objet devient perte du moi. Un moi qui s'accuse, fait l'objet des auto-reproches.

Mais, ces autos-accusations et auto-reproches sont des reproches adressés à l'objet. Freud, écrit K. Abraham, « fit un pas décisif dans la découverte du mécanisme de la mélancolie en montrant comment le patient perd son objet d'amour, et par la suite le reprend en lui par la voie de

[311] S. Freud, « Deuil et mélancolie » (1917), Métapsychologie, *Op. cit*., *OC, XIII*, p. 264.
[312] S. Freud, « Deuil et mélancolie », *O.C. XIII*., p. 265.
[313] S. Freud, « Deuil et mélancolie », p. 266.
[314] M. C. Lambotte, *La mélancolie*, Economica/Anthropos, 2007, p. 9.
[315] S. Freud, « Deuil et mélancolie », *Op. cit*. ; K. Abraham, « Préliminaire à l'investigation et au traitement psychanalytique de la folie maniaco-dépressive et des états voisins », *Développement de la libido, Oeuvres complètes, 2*, p.b.p., 1966, pp. 255-313 *;* M. Klein, « Contribution à l'étude de la psychogenèse des états maniaco-dépressifs » (1934), in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1967, pp. 311-340.

l'introjection en sorte que les auto-accusations mélancoliques par exemple s'adressent en réalité à l'objet perdu »[316].

« Je le hais car je l'aime. Et je le mets à l'intérieur » par le mécanisme de l'identification. Cette identification repose sur le mécanisme de l'incorporation cannibalique. Il s'agit donc d'une régression à l'identification narcissique. Et le rapport à l'objet est sous la domination du conflit ambivalentiel. « J'installe en moi sa part sublime qui devient mon juge tyrannique et nécessaire, ainsi que sa part abjecte qui me rabaisse et que je désire liquider »[317]. Ce que K. Abraham interprète ainsi : « Ainsi, on voit s'opposer dans le tableau de la mélancolie l'amour de soi, et la haine de soi, la surestimation et la sous-estimation, en d'autres termes, *les expressions d'un narcissisme positif et d'un narcissisme négatif* qui se font face sans nuance ni médiation »[318].

[316] K. Abraham, « Esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux », in *Oeuvres complètes*, II, p.b.p., 1966, p. 256.
[317] J. Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Gallimard, 1987, col. Folio, p. 21.
[318] K. Abraham, « Contibution à la psychogenèse de la mélancolie », in *O. C.*, II, p.b.p., 1966, p. 280-281.

4. Retour sur « la forclusion anale »
La dérobade de l'Autre[319]

P. Declerck soulève la question de la perte anale chez les S.D.F. « Sadomasochisme anal »[320]. Et « l'angoisse sans nom qui accompagne la forclusion anale prend la forme d'un fantasme de recto-hémorragie chronique. Le sujet ne retient rien, n'accumule rien, ne conserve rien. Il se vide par-derrière en s'épuisant. C'est alors qu'on voit apparaître une adaptation particulière et fonctionnelle du masochisme qui, en prenant des formes extrêmes et folles, va tenter d'offrir au sujet une mutilation tellement profonde que son sens en sera enfin incontournable. »[321]

Cette « forclusion anale » ne viendrait-elle pas signifier que le mot « perte » est inélaborable ? Le sujet qui se vide n'est-il pas le déchet évacué ? Objet sale expulsé, par identification à celui qui a "lâché".

K. Abraham divise l'érotique anale en deux faces. « L'ambivalence émotionnelle, écrit-il, est encore très marquée de sorte que la relation positive du sujet à l'objet consiste à se l'approprier, en le retenant, la relation négative à le refuser. »[322] Il attire ainsi l'attention sur la ressemblance existante entre la mélancolie et la névrose obsessionnelle, même si le mélancolique perd sa « relation psychosexuelle à l'objet » alors que l'obsessionnel « esquive ce danger ».

Identification au déchet, plus qu'au rien. Face à la catastrophe qui rappelle ou réactive la « catastrophe originelle », le sujet évacue le mauvais objet, l'objet haineux non transformable, l'expulse en s'expulsant, le jette en se vidant, se sépare sous ce mode de l'objet qui fit défaut à la relation de désir signifiant par là cette désertion du désir chez l'Autre. A. Vanier a raison de rappeler que ce « qui se joue dans le trauma, c'est la dépendance du sujet au désir de l'Autre »[323].

[319] Expression de M.-C. Lambotte, *Op. cit*., p. 50.
[320] P. Declerck, *Op. cit*., p. 312.
[321] P. Declerck, *Op. cit*., p. 312-313.
[322] K. Abraham, « Mélancolie et névrose obsessionnelle. Deux étapes de la phase sadique-anale du développement de la libido », *Op. cit*., p. 260.
[323] A. Vanier, « Avec Ferenczi et avec Lacan », *in Ferenczi après Lacan* (sous la Direction de J.-J. Gorog), Herman, 2009, p. 250.

Et le « désespoir qu'il "en reste toujours au fond", dans ce fond qui colle et dont il ne parvient jamais à se séparer tout à fait »[324] révèle, dans ce reste-déchet, le lien analité/mélancolie soulevé par K. Abraham.

L'être se dilue dans ce langage des organes. Le préjudice trouve ici sa résonance. L'Autre s'est dérobé, il a déserté. La « désertion du désir de l'Autre à l'endroit du sujet »[325] à ce moment mythique qui lie la constitution du sujet à l'être. Ce moment qui voit se former la *Bejahung* [326]. Cette dernière faisant défaut, le sujet agit le négativisme.

Christian conduisant son camion et parcourant des distances infinies met en acte une quête désespérée de rencontrer l'Autre déserteur à l'endroit du désir. Et le négativisme qui frappe tout projet d'insertion, toute tentative de réinsertion trouve son écho et sa résonance dans ce qui se vit comme absence d'un destinataire de la demande.

Ils sont souvent mutiques, n'ont rien à dire ou à partager, comme si la parole perdait son destinataire. Je me souviens de ces séances longues, lourdes de silence ou de mutisme, blanches où nulle représentation, nulle pensée, nul affect. Je me souviens de mon malaise, de mon désarroi et mon désespoir.

Ils ne sont pas toujours bavards. Ils se taisent. Leur acte d'opposition montre, plus qu'il ne traduit, un négativisme opaque, sombre, criard. Certains disent : « À quoi bon », d'autres ne disent rien faisant penser à un retrait autistique. Ils n'accusent pas, ne s'auto-accusent pas. Mais agissent l'agressivité et la destructivité. Ils ne disent pas l'inanité de l'existence, la nullité de la vie. Ils ne sont pas philosophes, mais se laissent aller, se décomposer, se laisser partir, mourir dans la neige, dans la nature, mère froide, celle qui n'a pas su octroyer chaleur et douceur de vie, qui s'est

[324] P. Declerck, *Op. cit.*, p. 312.
[325] M.-C. Lambotte, *Op. cit.*, p. 49.
[326] *Cf.* H. Abdelouahed, « Des mots qui peignent ou la garantie de la ressemblance », in *La vie sensorielle*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, pp. 109-127. « Si la Bejahung vient à faire défaut, la *Verneinung* se fige en *Verwerfung*. La *Verwerfung* est, ainsi, ce qui coupe court « à toute manifestation de l'ordre symbolique, c'est-à-dire à la *Bejahung* », J. Lacan, « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la " *Verneinung*" de Freud », in *Écrits*, Le Seuil, 1966, p. 387.

dérobée et a déserté. Le négativisme du S.D.F. est agi. Son refus adopté envers l'entourage social, médical, psychothérapeutique, le confine à une solitude et à un isolement grandissant qui lui confèrent l'assurance de l'impuissance des autres (puisque l'Autre a déserté) à soutenir les effets d'une vérité détenue par lui seul. Cette vérité sur la dérobade, la désertion de l'Autre qui permet que se construise un abri pour l'événementiel. Que l'événement devienne psychisable. À défaut, l'événement erre dans la psyché de par une difficulté d'inscription. Il parcourt des kilomètres à la recherche d'un lieu. Mais nul lieu que la psyché. La maison est « la petite maison de l'âme »[327].

[327] Le titre que donne L. Kahn à son très beau livre. *La petite maison de l'âme*, Gallimard, 1993.

L'errance comme traduction d'un alliage masochisme/mélancolie.

Vivant depuis deux décennies en France, Mme R. n'arrive toujours pas à assimiler la langue du pays d'accueil. Or, l'apprentissage de la langue française lui est nécessaire afin qu'elle puisse s'inscrire dans le dispositif de réinsertion sociale par le travail ; ce dont elle est incapable et raison pour laquelle elle vient, sur la demande du service social, en consultation. Elle lie elle-même son incapacité d'apprentissage à une saturation psychique. Elle décrit en détail toutes les tentatives effectuées pour garder une quelconque trace. Tentatives qui seront vouées à l'échec. Et le Centre de formation chargé de sa réinsertion professionnelle la menace d'expulsion.

Alors qu'elle tentait de dérouler le parchemin de sa vie, je fus frappée par sa manière de s'exprimer. Sa parole était massive, si massive qu'il était difficile de saisir ce que les mots voulaient énoncer. Au lieu d'être toute écoute, j'étais tout regard, tel un sourd-muet essayant de déchiffrer sur les lèvres de son interlocuteur ce qu'il ne parvenait pas à saisir. C'est comme si j'étais confrontée au langage des signes et que j'essayais de lire.

Des détails et des détails et encore des détails. Les plus infimes et les plus lointains se disaient dans une acuité et une actualité bouleversantes, faisant penser à ce que Régine Waintrater nomme l'« addiction au souvenir »328. Non seulement rien n'est oublié, mais tout reste actuel dans la massivité d'une parole qui défie les lois de la linéarité du langage. Michel Foucault rappelle, en effet, que le langage ne peut représenter la pensée en sa totalité : « Il faut qu'il la dispose partie par partie selon un ordre linéaire. » Or, l'extrême condensation dans la parole de Mme R. témoignait de la désorganisation engendrée par de nombreux traumatismes.

À peine âgée de quelques mois, Mme R. perdit son père, militaire au service de l'Espagne. Celui-ci mourut alors que son épouse était enceinte du second enfant. L'enjeu de cette grossesse était énorme car, selon la tradition, seule la naissance d'un enfant posthume mâle pouvait

[328] R. Waintrater, « L'addiction au souvenir. Défense ultime contre la désubjectivation », *Revue internationale de psychopathologie*, avril 2000, p. 175-186.

préserver sa mère et les siens de l'errance hors la demeure familiale329. Or, la mère accoucha d'une fille qui, dans cette ambiance tragique, préféra rejoindre « ce non-être individuel » dont l'enfant n'a pas encore été « éloigné par l'expérience de la vie »330. La petite fille ne perdit ainsi pas seulement son père et sa sœur, mais sa mère, qui sombra dans une grande dépression : ne pouvant procurer les soins nécessaires à la survie psychique de sa fille, celle-ci sera élevée par la grand-mère maternelle. Et, au fil des années et au gré des membres du clan maternel, notamment des oncles (selon l'usage de la tradition), elle sera amenée à changer de domicile. À l'âge de 13 ou 14 ans, elle se verra donnée en mariage à son cousin, le fils de l'oncle qui les a délogées, elle et sa mère, du foyer paternel. Elle aura un fils qu'elle donnera, dans un geste de rachat et de réparation, à sa mère. Ce fils sera son unique enfant : son corps, dorénavant vide ne pouvant accueillir et abriter d'autres enfants, sera *« mathqûb »* (troué), dit-elle. Selon les lois de la pensée magique, on doit opérer pour voir.

Le « voir » sera la tentative folle des hommes de la famille de saisir le mystère du corps féminin. Mme R. se décrira comme livrée, pendant ses années de mariage, à un homme qui fera de la transgression sa loi. Elle sera répudiée, puis reprise, puis répudiée, puis reprise, au-delà de ce qui est toléré par la loi musulmane (l'homme ne peut répudier sa femme au-delà de trois fois, sinon leur union revêt un caractère illégitime). Chaque reprise (chaque inscription dans le corps social) sera effacée par la décision du mari après le énième « constat d'infertilité ». Et ce qui demeure, à chaque fois, comme trace ineffaçable de ce geste de reprise d'avant la répudiation, c'est la violence que subit le corps de Mme R. livré à une multitude « d'opérations », dont la première fut exigée par le mari, sur le conseil de l'oncle maternel, qui eut lieu au Maroc et sera suivie, en France, par d'autres afin de voir ce qui a nécessité la première intervention. À l'entendre, son inscription comme épouse allait de pair avec cette blessure du corps féminin en panne de maternité. Mme R. ne vivait pas son corps comme morcelé mais comme littéralement troué. Je comprendrai plus tard que les trous, en France, étaient des endoscopies. Ce n'est

[329] Si la veuve n'a pas de fils, c'est le père de l'époux (lorsqu'il est vivant) et ses frères qui héritent des biens.
[330] Selon l'expression de S. Ferenczi, *in* « L'enfant mal accueilli et sa pulsion de mort », *Psychanalyse IV, Œuvres complètes*, Paris, Payot, 1982, p. 79.

qu'après un travail de longue haleine que la patiente commencera à déplier, énumérer, détailler, dater.

Refusant de rester avec son cousin-mari, sa mère mettra tout en œuvre pour consolider le mariage. Sacrifiée, la mère, à son tour, donnera sa fille comme objet du sacrifice. Et celle-ci offrira son fils à sa mère. Et dans cette généalogie sacrificielle, la femme s'avère double : victime, elle n'en demeure pas moins héroïne.

Lorsque le médecin français demanda à la patiente de porter plainte pour cette opération gratuite pratiquée à son insu dans un hôpital marocain, elle refusa. Sa dignité, dit-elle, refuse d'incriminer son ex-mari et son oncle maternel. Et c'est dignement qu'elle accompagnait son mari chez le juge et assistait à sa propre répudiation. Héroïque, elle restait droite et gardait son regard frontal. Le juge, dit-elle, louait cette dignité alors qu'elle passait du statut de l'épouse à celui de la femme répudiée (qui deviendra par la suite adultère). Le scénario fantasmatique prévalent : la prostitution à défaut de reproduction. C'est ainsi qu'elle résumait son être de femme.

La mère de Mme R. mettra tout en œuvre pour que sa fille reste mariée au cousin alors que le mariage avec le fils de l'oncle honni était vécu comme mortifère au lieu qu'il soit ouverture sur une scène de désir et promesse du plaisir. Mme R. donnera son unique fils à sa mère. Pour l'amour de la mère, elle donne le fils qu'elle n'a pas été, ce fils qui aurait pu sauver la mère. La part libidinale soustraite à la vie de par la succession des traumatismes et des effractions qui ont jalonné sa vie et qui ont condamné les voies d'élaboration internes, revenait sous forme d'auto-punition. Les réitérations des opérations, exigées par le mari, sont un signe de la compulsion de répétition qui échoit à la pulsion de mort. Accompagner, répétitivement, son mari chez le juge pour assister à sa propre répudiation, est une façon héroïque de s'offrir en holocauste. Or, « faire le mort », écrit Catherine Chabert, c'est survivre331. Le masochisme moral s'avère ainsi une

[331] C. Chabert, *Féminin mélancolique*, *Op. cit*., p. 76.

façon de réanimer ce qui fut affecté par la mélancolie. Elle semblait dire à sa mère : « Non seulement je te donne ce fils[332]. Mais, je souffre et je me tue pour que tu vives. Je te protège donc alors que tu m'as exposée au danger. » Elle s'offre comme victime, mais selon une modalité narcissique.

D'où l'intérêt du travail de B. Rosenberg, déjà cité, qui a attiré l'attention sur cette fonction du masochisme. Le masochisme demeure une tentative, voire une voie possible, pour une relibidinalisation : « Le masochisme est le meilleur rempart contre la destructivité, et en premier lieu contre la destructivité interne, mais il peut devenir son instrument privilégié. »[333]
La mère, plongée dans sa dépression, n'a pas pu offrir à sa fille les conditions nécessaires à l'intrication pulsionnelle primaire. Et le scénario héroïque (mélancolique) et masochique dans lequel elle s'était enfermée qui, bien entendu, signifie une faille au niveau du masochisme primaire, n'est-il pas une façon de réanimer le regard maternel[334] ? Donner l'enfant à sa mère, tout empreint de folie qu'est ce geste, est une façon de s'arracher à un trop-plein de réel au profit d'une construction fantasmatique.

Ses plaintes et ses tentatives de me faire souffrir à mon tour (attaquer l'analyste), expriment sa manière de maintenir, sadiquement, une excitation nécessaire pour elle.

Nous reviendrons sur la dimension transférentielle. Mais avançons pour le moment l'hypothèse d'un échec du masochisme chez certains S.D.F. Le masochisme permet de réanimer le noyau froid. Même sur le mode de la douleur et de la plainte, il permet que se maintienne une excitation. Ceux qui meurent en embrassant la neige, l'Autre froid, expriment par cet acte le triomphe d'une mélancolie qui fait suite à la dérobade de l'Autre.

[332] Dans tous les sens du mot et selon l'économie libidinale.
[333] E. Rosenberg, *Monographie de la Revue française de psychanalyse. Masochisme mortifère et masochisme gardien de la vie*, Paris, PUF, 1991, p. 91.
[334] Je comprends le surinvestissement qui était le mien lors des premières séances où j'étais tout regard.

« Ah ! Bartleby !». L'autoconservation par le froid ne suffira pas de par les secousses répétitives qui viennent de l'extérieur comme un choc pulvérisant, foudroyant. La mélancolie offrira une issue dans la mort. Un triomphe de la mort.

L'être et le néant.

Le corps commotionné par le traumatisme perd sa forme propre, jusqu'à une perte de fonction des organes essentiels. Les ressources psychiques internes s'épuisent dans la lutte pour la survie tel que Freud l'écrit L'Abrégé : « Une fraction d'auto-destruction demeure en tous les cas à l'intérieur de l'individu jusqu'au moment où elle réussit enfin à le tuer, pas avant, peut-être que sa libido soit entièrement épuisée ou désavantageusement fixée. Il nous est ainsi permis de supposer que l'individu meurt de ses conflits internes »[335].

Même si « le but de toute vie est la mort » et le « sans vie était là antérieurement au vivant »[336], il n'en demeure pas moins que « supporter la vie reste bel et bien le premier devoir de tous les vivants. »[337]

S'agit-il de l'épuisement des ressources internes du sujet ? Le masochisme alors, le reste de la pulsion de mort qui n'arrive pas à se déverser sur l'extérieur, masochisme mortifère, tout mortifère qu'il est, serait en fait, pour certains patients une tentative de réanimation. Réanimer l'inanimé de la vie psychique, ce qui fut gelé par le froid glaciaire de la dépression ou abandonné dans le retrait mélancolique ? **À ce moment, s'éteindre dans la neige, serait le signe d'extinction du masochisme mortifère comme gardien de la vie. L'échec de toute réanimation du sujet heurté par la catastrophe originelle. Le triomphe de la mort ou de la pulsion de mort signifie le triomphe sur l'érotisation de la pulsion de mort elle-même. L'effondrement du système narcissique. C'est aller vers la mort par le chemin le plus long. Un suicide long, lent. Regarder, assister (éprouver ?), vivre ? encore l'effondrement, la douleur jusqu'à l'extinction de toute douleur, l'extinction de toute excitation pulsionnelle, jusqu'à ne plus sentir la décomposition de son corps.**

Les mots manquent pour traduire l'extinction du vivant qui assiste à la fuite hors de lui de toute vie, où animé encore, il regarde sa décomposition. Qu'est-ce qu'un regard ?

[335] S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, PUF, 1973, p. 10.
[336] S. Freud, « Au-delà du principe du plaisir », *O.C.F XV*, p. 310.
[337] S. Freud, « Considérations actuelles ... », in *O.C.F XIII*, p. 157.

L'instinct de mort au cœur de l'humain. La liaison de l'excitation permet la décharge, écrit Freud dans l' « Au-delà du principe du plaisir ». Laquelle décharge engendre du plaisir. Le plaisir découle de cette liaison. Laquelle liaison dit la présence d'Eros. Dualisme pulsionnel où Eros lie l'énergie de Thanatos, Eros se combine à Thanatos. Or, nous dit Deleuze, il serait préférable de garder le terme d'instinct de mort, pour désigner « cette instance transcendante et silencieuse »[338]. « *I wood prefer not to* ». Parole négativiste, insensée tentative d'adresse d'un « ne...pas ». Adresse et en même temps refus d'adresse à l'Autre

Un être dans la négation de l'être ? Un être qui va jusqu'à l'anéantissement de l'être, qui demande à être sans être. Fragilité de l'être. « Et qu'est ce que la fragilité, sinon une certaine probabilité de non-être donné dans des circonstances déterminées ? Un être est fragile s'il porte en son être une possibilité définie de non-être », écrit Sartre dans *L'être et le néant*[339].

Eros et Thanatos se livrent un combat depuis la nuit des temps. Eros lie l'énergie de la pulsion de mort pour la soumettre au principe de plaisir. Or, pouvons-nous à la lumière du texte de G. Deleuze envisager un instinct de mort, pur, désexualisé où le fond sans fond est donné dans un silence où l'être n'est là que néant. Néant psychique. Nulle douleur physique, nulle énonciation d'un « je » qui souffre et qui témoigne de l'existence du libidinal même sous le mode de la douleur, non pas « là où ça fait mal, c'est moi », mais **le froid désertique de l'être et le fond qui monte à la surface, un fond de mort.**

Dans cette clinique dite de l'extrême (mais à distinguer de l'autisme, des addictions...), nous assistons à l'extrême d'un instinct de mort qui balaie toute vie. La vie n'est là que dans sa chute. Le langage butte sur ce qui le dépasse et les mots se dérobent lorsqu'on tente de parler d'un être qui se présente sur le mode de la mort, lorsque mon semblable ne me renvoie qu'au "dissemblable", lorsque je tente sans y parvenir de cerner une pathologie tellement complexe, tellement hétérogène, que le seul dénominateur devient : mort, décomposition, cadavre. « Y a-t-il

[338] G. Deleuze, « Présentation de Sacher-Masoch », in *Sacher-Masoch, Vénus à la fourrure*, Minuit, 1967, p. 100.
[339] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1976, p. 43.

un mot pour étancher la soif du mot ? » (Adonis). On peut dire également : « Y a-t-il un mot pour dire la fin du mot ?»

Le seul mode d'expression du sujet devient sa propre extinction. Seule s'exprime la plus pulsionnelle des pulsions, la pulsion de mort. L'instinct de mort.

5. Réflexions sur le cadre et le contre-transfert

Entre le socio-économique et le psychique

Les séances sont tempêtes ou désert, hurlement ou mutisme. Nous touchons à des zones blessées du narcissisme, à des souffrances identitaires, à des plaintes qui se disent sur le mode ontologique. Le manque à avoir s'avère manque à être. Le délitement symbolique croise et côtoie le désastre social. Nous sommes pris dans les rets du sensoriel, envahis par ce qui se donne à voir (la dégradation physique), par l'olfactif. Et le psychologue qui travaille dans ce cadre tellement difficile, où se côtoient et se croisent diverses souffrances, se trouve dans une situation également très précaire.

Je me souviens de cette psychologue qui venait me voir au C.M.P. pour « qu'on lui envoie des patients ». Elle paraissait extrêmement angoissée, souffrante, en détresse. Et devant mes propositions de l'inclure au sein d'un travail de réflexion (autour de la précarité) que nous étions en train de mettre en place, le psychiatre et moi-même, elle ne cessait de poser cette question : « Pourriez-vous nous envoyer des patients ?» Je ne parvenais pas à m'expliquer cette insistance. Et ma réponse affirmative ne parvenait pas à la calmer. J'ai appris plus tard que les subventions avaient été supprimées de par le nombre limité de patients, et que la psychologue avait perdu ses vacations. Le nombre de patients est « limité » signifie qu'il est en dessous de ce qui a été fixé par le Plan Départemental d'Insertion (le P.D.I.). Comment le Plan Départemental d'Insertion fixe-t-il le nombre des patients ? En fonction de quel critère ? Aucune réponse n'a été fournie.

Or, la situation urbaine et la politique de la ville ne facilitent pas l'accès à la santé. Dans la banlieue parisienne, la communication entre les villes est extrêmement difficile, en particulier pour des personnes démunies sur le plan financier (ne pouvant se procurer une voiture) ou psychique (phobie des ponts, repères difficiles...). D'une ville, du 78 par exemple, pour aller dans une ville voisine, il faut passer par Paris. Démarche coûteuse physiquement, psychiquement et

financièrement. Deux villes peuvent être proches l'une de l'autre, mais séparées par un pont. Ceux qui souffrent d'une phobie des ponts ne peuvent se rendre à un C.M.P. situé de l'autre côté du pont. Les assistantes sociales conduisent les patients vers leurs consultations. Mais, ceci court-circuite la démarche de soins. Qu'est-ce qui émane du désir de l'assistante sociale ? Et qu'est ce qui vient du désir du patient ? sans parler de l'impossibilité de se rendre à une séance en cas d'empêchement pour l'assistante sociale. Dans ce cadre, peut-on encore travailler sur la résistance du patient ?

Le travail thérapeutique bute sur des problèmes logistiques. Précarité de la prise en charge face à des patients si précaires. Problème en miroir.

Sophie dont les propos font penser à une éjection qui mêle oralité et analité, chez qui l'oral sert à évacuer, expulser, éjecter le trop mauvais menaçant de désorganisation, dit en arrivant au C.M.P. : « Ça pue ici ». Or, le C.M.P. était repeint et la peinture (bon marché) sentait très fort. La peinture était faite en hiver pour faire des économies (car en été, le P.D.I. devait embaucher une personne pour aérer, et veiller sur le C.M.P.)

Dire que la parole de Sophie ne traduisait que sa problématique anale ou la renvoyait uniquement à la réalité psychique serait une manière d'être dans le déni de la réalité. L'interprétation butait sur une réalité économico-socio-politique de la prise en charge de cette population si démunie, et qui empêchait la traduction de la phrase de Sophie en lien uniquement avec sa problématique psychique. Et les court-circuits engendrés par la précarité du cadre de travail étaient si flagrants que le médecin des pauvres, comme le disait Céline, devenait un pauvre médecin.

Non seulement, il y a des problèmes de *quotta*, mais on exigeait des psychologues, jeunes et désireux de s'installer dans la vie active, d'accompagner le sujet souffrant dans une démarche d'insertion professionnelle en l'aidant à faire ses CV par exemple. Le (ou la) psychologue se trouvait dans une situation de conflit psychique ou de clivage. Et je me souviens de cette jeune psychologue qui disait dans le groupe de paroles qu'elle nettoyait elle-même le centre (de

prévention) après le départ des jeunes. Interpellée par ma réflexion sur cette identité flottante de la psychologue, ce balancement entre un travail autour de l'advenue du sujet et son assujettissement, elle a répondu que ce n'était qu'à ce prix qu'elle pouvait maintenir son travail. Ou encore, lors d'un travail de supervision, cette jeune psychologue qui s'est déplacée chez « l'homme » qui ne pouvait (voulait) pas « venir ». Après sa visite, l'homme en question s'est suicidé. La psychologue, pleurant, associe sa visite au passage à l'acte du patient. Comme si elle disait qu'elle avait manqué de « tact » et provoqué cette hémorragie psychique chez un patient dont l'auto-conservation nécessitait le respect de l'immobilité psychique.

On peut multiplier les exemples.

Ces derniers incitent, néanmoins, donnent à réfléchir sur ces paramètres dans la prise en charge des personnes en difficulté psychique et matérielle. Une psychologue chilienne relate la séquence suivante : Dans un C.M.P. à Santiago un homme arrive en titubant et tombe presque évanoui. La psychologue ne se perd pas dans des considérations sur l'hystérie de conversion ou l'identification au mort[340]. Elle lui donne un morceau de sucre et invite l'équipe des infirmiers à lui offrir une boisson chaude. « On a pu travailler après », dit-elle.

Le travail clinique achoppe sur ces détails à prendre en considération : tel patient ne peut venir à la séance car il a rendez-vous au Secours catholique, tel autre ne peut se déplacer car l'assistante sociale a un autre engagement et ne peut pas l'accompagner...

On en vient même à oublier, face à cette précarité économique, que le concept économique de la clinique psychanalytique est le contre-transfert.

[340] cf. S. Freud, « Dostoëvski et le parricide », *Résultats, idées, problèmes,* II, PUF, p. 161-179.

Le luxe de la psyché.

La psyché achoppe sur des difficultés liées au cadre. Et la clinique devient une clinique « de rabais ». Une clinique de « rabais » alors que nous touchons à la limite, où le sens est aussi opaque que réfractaire, où l'insensé va à l'encontre d'un travail du sens, jusqu'à défaire la velléité d'interpréter.

Nous ne pouvons alors que montrer notre désaccord face à certaines positions trop confortables : « Dans la mesure où nous cliniciens, face à l'exclusion et ses incidences subjectives (…) nous ne sommes pas dépourvus de repères »[341]. Or, la précarité invite le clinicien pour survivre dans son travail clinique, à ne pas rester enfermé dans la « sclérose de ses références » (Ch. David). Et si, comme l'écrit D. Widlöcher, « l'avenir de la psychanalyse est lié à l'extension de ses applications d'une part et la capacité d'innovation et de découverte de la pensée qui l'anime de l'autre »[342], ce n'est pas l'exclusion qui doit être à l'épreuve de la psychanalyse, mais le contraire. Quel est l'effet de l'exclusion et la précarité sur le travail clinique et la théorie psychanalytique ? Par quelles transformations psychiques passe le thérapeute face à ce qu'on nomme « une souffrance qu'on ne peut plus cacher » ? La précarité interroge la modélisation métapsychologique : regard/écoute. Piège pour le thérapeute ? Défi pour la clinique ? Tentative de renouer avec l'observation clinique ?

Comme si les modifications psychiques produites par le patient sur le thérapeute émanaient avant tout d'un donné sensoriel ? Et lorsque le travail thérapeutique est bien engagé, le regard est également sollicité. C'est le regard, avant l'écoute, qui juge de l'émergence d'un travail de liaison psychique. Comme si le trouble devait être signifié par ce que le thérapeute capte au niveau de l'olfactif avant que l'ouïe ne s'ouvre sur le malaise du sujet. Comme si le dysfonctionnement psychique devenait affaire de regard[343], d'odorat, du sensoriel primaire et primitif.

---

[341] O. Douville, « Incidences subjectives des situations de la grande exclusion », in *Journal des psychologues*, oct 2001, p. 58-59.

[342] D. Widlöcher, « La chose en action », in *L'inactuel*, n° 7, printemps 1997, p. 171.

[343] Le recours à la photographie ne renoue-t-il pas avec cette grammaire du visible telle qu'elle s'est constituée à l'orée du XIXème siècle.

Si l'errance est un symptôme, elle doit être à ce titre considérée comme « réserve énigmatique de construction et puissance de transformation de modèles métapsychologiques »[344]. Afficher une attitude d'auto-suffisance vis-à-vis de ce qui fait symptôme revient à fermer la porte devant aussi bien « l'audace spéculative » (P. Fédida) que devant une inestimable ressource d'observation, d'interrogation et de reproblématisation. C'est se leurrer également sur le véritable sens de la technique, celle-ci n'étant pas seulement le savoir faire mais « la ressource dont l'analyste dispose pour connaître les besoins du patient dans les significations vitales les plus élémentaires »[345]. Lorsque la béance d'une telle faille narcissique achoppe sur l'auto-conservation, dans quelles ressources puise le thérapeute qui travaille avec les dits déshérités lorsque le besoin d'être aimé se mêle au besoin de se nourrir ? ai-je écrit dans un article précédent[346]. Aujourd'hui, nous reformulons : Lorsque le patient commence à élaborer autour du manque à être, et que les associations conduisent, dans le transfert, vers le bon sein, l'oralité donneuse de vie pulsionnelle, se mêle et pour le patient et pour le thérapeute, de façon indistincte : la sphère d'une oralité, comme stade primaire du développement de la libido et celle d'un présent précaire, lorsque la demande d'être aimé se mêle au besoin de se nourrir (d'être nourri), de se loger (être logé). Et que dire, comment traduire cette parole du patient : « je ne peux venir à ma séance car je dois me rendre au Secours catholique pour mes repas » ?

Si l'on fait nôtre cette formule à savoir que l'exclusion est une inscription solide dans un social précaire, on peut poursuivre que l'errance sociale peut être à la mesure de ce qui erre dans la psyché de par un échec de symbolisation et une incapacité d'inscription. Et ce qui ne fut point admis dans la psyché revient dans le transfert menacer de destructivité et porter atteinte à la situation clinique. Celui qui a subi un préjudice, « préjudicie » la situation clinique. Nous

[344] P. Fédida, *Crise et contre-transfert*, PUF, 1992, p. 9.
[345] P. Fédida, *Op. cit.*, p. 12.
[346] H. Abdelouahed, « Une logique de l'auto-conservation. Réflexion sur le cadre et le contre-transfert », in *Cliniques méditerranéennes*, n° 72, 2005, pp. 17-28.

pensons à ce que R. Roussillon nomme : le retour des expériences agonistiques « clivées de par leur inaptitude à être symbolisées ».

Dans le transfert, ces expériences agonistiques reviennent sous forme de destructivité adressées aussi bien à soi-même qu'au cadre clinique. Ne pas perdre le statut métapsychologique de ce qui erre de par cette inaptitude à la symbolisation est essentiel pour une clinique où le thérapeute est pris dans des stratégies de survie comme thérapeute. Dans un champ où l'on ne cesse de parler de l'économie et de l'économique, le concept économique essentiel qui me parait négligé est le contre-tranfert[347]. Parler de « la fraternité du discours », comme le fait O. Douville, au-delà de la séduction politico-idéologique, revient à ignorer ou à méconnaître le négatif, la haine dans le contre-transfert, mais la haine comme indice du fonctionnement psychique du patient.

Le social peut être un couvert sur le fonctionnement psychique du patient. « La fraternité du discours » traduirait un cramponnement à notre « omnipotence infantile » et un vécu de culpabilité. Laquelle culpabilité peut rendre le thérapeute/analyste aveugle devant le sadisme du patient. H. Searles écrit notamment : « Le patient contrecarre sadiquement nos efforts pour l'aider et prend un plaisir sadique à nous voir cogner nos têtes contre le mur de sa résistance »[348].

Il faut ajouter que dans leur désarroi, certains patients peuvent être tyranniques. Et dans un Centre où le signifiant devient "précarité", on se trouve dans un paysage qui rassemble pêle-mêle des individus de tous bords. Ce qui rend M. Foucault si actuel.

Le cas Aimé

Aimé. « Le trop aimé, le mal aimé ». Tel est, dit-il, son drame.

Avant de le rencontrer, l'assistante sociale, chargée de lui trouver dans l'urgence compte tenu de l'aridité de l'hiver un logement, m'a parlé de sa perplexité. Comme il porte des sous-vêtements

[347] *Cf.* P. Fédida, *Op. cit.*, p. 12.
[348] H. Searles, *Le contre-transfert*, p. 218.

féminins, il refuse, dit-elle, de partager une chambre dans un Foyer d'Urgence avec un autre homme. L'assistante sociale ajoute qu'il a une histoire très difficile qui nécessite un suivi thérapeutique. Je consens à le recevoir au C.M.P., mais je précise qu'il doit téléphoner lui-même pour convenir d'un rendez-vous. L'appartement qu'il squattait se trouvant dans une ville très loin de la ville du C.M.P., il vint à sa séance accompagné par l'assistante sociale.

D'une aventure thérapeutique, je garde le souvenir d'un malaise saisissant. Le doute du patient porte sur le père. Il ne sait si son père est l'ex-mari ou l'actuel compagnon de la mère. Aimé a grandi auprès de sa mère, son beau-père (ou père) et sa sœur (ou demi-soeur). Sa mère est décrite comme une femme aimant les « scènes » et le fouet. C'est tout ce qu'il peut dire de son histoire, dit-il. Rapidement, le patient glisse du fétichisme vers la description minutieuse de la sodomie. Il décrit des « scènes » où les membres de la famille se livraient à des orgies sexuelles brutes. Minutieusement, il racontait comment il sodomisait sa sœur, et les paroles qui commencent lentement s'accélèraient prenant l'allure d'un acte sexuel, rendant impossible toute ponctuation. Dès le début, je me suis sentie piégée par ce patient qui lançait un véritable défi à la thérapeute/analyste. Piégée, ne serait-ce que parce que j'ai accepté de le recevoir avec l'assistante sociale chargée du suivi de son dossier. Pendant qu'il parlait, je sentais que je reculais de plus en plus en poussant mon fauteuil vers le mur.

Après que je lui ai signifié, avec difficulté (compte tenu de son débit qui rendait difficile toute ponctuation), la fin de la séance, il dit qu'il veut remercier l'assistante sociale qui a été « si gentille » avec lui, qu'il tient absolument à lui dire combien il l'aime. « Je vous aime comme ma soeur », lui dit-il en la regardant. La sidération empêcha toute parole.

Il m'est difficile aujourd'hui de restituer son histoire, de tracer une anamnèse. Tout est englouti dans la description du magma sexuel familial. Les descriptions prenaient dans sa parole une telle intensité qu'il me semblait voir. J'étais réduite à un spectateur des scènes perverses. Plus que cela, je comprenais dans l'après-coup, le sens de mon geste de reculer lors de la première

séance. Sa parole, décrivant le magma pulsionnel et engloutissant jusqu'à la trace minime de l'écart, était visqueuse. La viscosité de cette parole me touchait telle une substance gluante, spermatique. La tactilité de cette parole, abolissant et annulant tout écart et toute frontière, détruisait ce qui définit la parole comme parole. La parole d'Aimé était soustraite à la puissance de l'interdit de toucher. Or l'attouchement, écrit Freud, est « le commencement de toute tentative de s'emparer d'une personne ou d'une chose, de l'assujettir, d'en tirer des services exclusifs et personnels »[349].

Même s'il côtoie la psychose, le pervers n'y sombre pas car du moment où il constitue ailleurs son champ de l'illusion, cet ailleurs étant le fétiche, son savoir, comme le rappelle J. Clavreul, est absolu. Toutefois, c'est la structure langagière qui porte les marques d'une telle implantation. Sa visée c'est de garantir l'Autre incastrable.

Contrairement au psychotique pris dans le déchainement du signifiant, le pervers a un langage logiquement structuré. Néanmoins, cette logique langagière est ce qui révèle en même temps « la déraison » de son désir, si l'on fait nôtre cette expression de P. Aulagnier qui écrit : « Le pervers est celui qui parle raisonnablement, génialement parfois -, de la déraison du désir »[350].

Si le névrosé fait appel à la négation comme forme voilée de la parole inconsciente, le pervers, lui, recourt au désaveu qui lui permet de présenter une nomenclature érotique nue. Lacan écrivait : « l'impudeur de l'un » fait « le viol de la pudeur de l'autre »[351]. On peut dire à ce moment que le viol de la pudeur émane du fait d'être au contact de ce qui doit rester voilé et qui se trouve mis à nu par le discours du pervers. La nudité de la nature première. En cela, le pervers effectue un coup de force contre le langage. Se saisissant de la formule d'Octave Mannoni : « Je sais bien mais quand même », H. Rey-Flaud exprime ainsi le clivage du moi chez le fétichiste :

[349] S. Freud, *Totem et tabou*, p.b.p., p. 45.
[350] P. Aulagnier, « La perversion comme structure », *L'inconscient*, n° 2, avril-juin, p. 14.
[351] J. Lacan, « Kant avec Sade », in É*crits*, Seuil, 1966, p. 790.

« Je sais bien qu'un pied est un pied mais quand même »[352]. Ce qui fait la singularité irréductible du fétichiste, c'est qu'en voyant l'objet, il voit également la Chose. Le désaveu et le clivage du moi lui permettent d'accéder à la chose dans sa nudité. La nudité est ici celle de la substance[353].

Cette question a été soulevée dans un article qui se voulait tentative de réfléchir sur la parole du pervers, à savoir qu'il utilise le langage pour pervertir ce par quoi s'énonce la loi. À savoir le langage. S'il respecte ordre et syntaxe, contrairement au langage psychotique, le langage pervers touche par la chose première. La parole a une origine, certes, pulsionnelle et un ancrage corporel. Mais, parce que le désir se fait parole, la satisfaction devient substitutive. La parole d'Aimé qui échappe à la puissance de l'interdit laisse voir que le plaisir n'est nullement métaphorique, ni la satisfaction substitutive. La parole d'Aimé s'avère un condensé d'inceste. Et le langage n'est structuré que pour énoncer la défaillance de ce qui soutient la structure langagière : l'interdit de l'inceste. Ce n'est pas la puissance nominative qui, à ce moment là, définit le langage, mais « l'énergie du vice ». L'outrage devient ce à partir de quoi se structure le langage. Ce que le geste pervers introduit dans le langage du sens commun, écrit P. Klossowski, c'est « le non langage de la monstruosité qui subsiste sous ce code ». Ainsi, « le geste singulier du pervers vide d'un coup tout contenu de parole, puisqu'il est à lui seul tout le fait d'exister »[354]. Le langage de Sade, bien structuré, devient le terrain de l'outrage. Ce dernier (sodomie, inceste, aberration...) devient ce à partir de quoi se dit la parole. R. Barthes écrit que Sade inverse la maxime freudienne lorsqu'il fait venir le sperme à la place du mot[355]. En fait, le sperme fait corps ici avec le mot. Le mot contient du sperme, est taché de sperme. Le mot touche, colle, tache, met mal à l'aise, embrouille le sens. Ce qui est exalté chez le patient ce n'est pas la magie du mot, mais la substance dénudée.

Dans ce contexte de précarité, il arrive que les demandes d'aide sociale dévoilent des

[352] H. Rey-Flaud, *Comment Freud inventa le fétichisme et réinventa la psychanalyse*, Payot, 1994, p. 100.
[353] *Cf.* H. Abdelouahed, « La tactilité d'une parole. Le pervers et la substance », in *Cliniques méditerranéennes*, n° 72, 2005, pp. 185-198.
[354] P. Klossowski, *Sade mon prochain*, Seuil, 1967, col. Essais, p. 33 et 34.
[355] R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, 1971, col. Essais.

problématiques autres que sociales. Le contact avec certains demandeurs révèle des fonctionnements qui dépassent les capacités d'intervention des acteurs sociaux (métier féminin). Lorsque le code déontologique stipule que l'assistante sociale doit accueillir toute personne demandeuse d'un suivi social, lorsque le code déontologique stipule que les conseillères en économie sociale et familiale doivent aller chez les personnes, le malaise peut être insoutenable face à des tentatives de manipulations, ou face à un fonctionnement limite ou pervers. Le *break down* économique peut, sous couvert d'une demande de prise en charge sociale, dévoiler des problématiques qui relèvent de la forclusion ou des pathologies narcissiques, des vécus agonistiques ou des aménagements pervers...

Les demandes adressées par certaines personnes à l'Espace territoriale peuvent être empreintes de haine, de destructivité, de désintrication, de déni de l'altérité comme répétition en acte de ce qui a échappé au sens et à la symbolisation. Tel sujet venant chercher l'assistante sociale, hurle face à l'absence de cette dernière (pour maladie, congé parental, travail à temps partiel). L'absence le met face à une détresse insoutenable. Comme si l'assistante sociale devait toujours être là, à la bonne place, jamais absente, comme un bon sein sous le contrôle omnipotent de l'enfant.

Dans cette relation à l'assistante sociale, femme, se joue une relation qui montre les failles dans l'élaboration de la relation précoce mère/enfant. L'Espace territorial ou la Circonscription sociale deviennent le lieu où le sujet agit l'utilisation de l'objet. Faisant, il montre les failles narcissiques et la fragilité identitaire.

La temporalité d'une parole

La question du cadre est liée également à celle du temps. Autre difficulté pour les psychologues et les psychothérapeutes travaillant dans ce champ de la précarité. Le Plan Départemental d'Insertion stipule que les prises en charge ne doivent pas excéder les six mois.

Vers la fin de sa vie, Freud revient dans « Analyse avec fin et analyse sans fin » sur une critique du modèle rankien et écrit : « L'expérience nous a enseigné que la thérapie psychanalytique, la libération d'un être humain de ses symptômes névrotiques, inhibition et anomalies caractérielles, est un travail de longue haleine »[356]. Et « la tentative de Rank était du reste née de son époque et élaborée sous l'impression du contraste entre la misère européenne de l'après-guerre et la "prosperity" américaine, et destinée à aligner le temps de la thérapie analytique sur la précipitation de la vie américaine »[357]. Mais « théorie et pratique de la tentative rankienne appartiennent aujourd'hui au passé – tout comme la "*prosperity*" américaine elle-même », conclue Freud.

Position que Freud a respectée tout au long de sa vie, puisque dès « Le traitement psychique », il définit le temps comme celui de formation des paroles dans leur pouvoir magique, paroles destinées au traitement psychique, dit « traitement d'âme »[358]. Ainsi, le silence du thérapeute « correspond au temps qui lui est nécessaire pour laisser se former en lui – à partir de ce qu'il écoute - une parole (d'interprétation et de construction) »[359].

Cette règle, qui est exigence de travail, est déniée par le P.D.I. Qui impose des thérapies courtes. Et l'explication freudienne est plus que judicieuse : « De tels efforts n'avaient besoin d'aucune justification, ils pouvaient se réclamer des motivations les plus sensées et les plus appropriées. Mais en eux agissait probablement, un reste de ce mépris impatient avec lequel une période antérieure de la médecine avait considéré les névroses comme des suites superfétatoires

[356] S. Freud, « Analyse avec fin et analyse sans fin », in *Résultats, idées, problèmes*, II, PUF, 1985, p. 231.
[357] *Op. cit*., p. 232.
[358] S. Freud « Le traitement psychique », *Résultats, idées, problèmes*, I, p. 1984, pp. 1-23.
[359] P. Fédida, *Crise et contre-transfert*, PUF, 1992, p. 124.

de dommages invisibles »[360].

Dès les premières séances, j'avais senti que le sujet objectivait en malaise social une réalité subjective, que le dégel psychique avait besoin de temps, que le désenkystment ne pouvait être que très lent et très progressif, qu'il nécessitait du « tact » pour éviter l'hémorragie psychique ou somatique. La brutalité d'un réveil pouvait entraîner un agir violent. Respecter le temps d'une parole s'ouvrant sur ce qu'elle va dire revient à mécontenter le P.D.I. L'exigence clinique achoppait sur l'exigence politico-économique.

L'impact des exigences du P.D.I. sur la liberté du travail du thérapeute et sa mobilité associative est de taille. Il s'avère difficile d'évaluer les modifications ou la traversée psychique.
« Tu es avec le diable et tu veux craindre la flamme », écrit Freud à Jung (cf. lettre 7/6/09 et 9/3/09). « Ce sont les risques du métier, pour lesquels nous n'abandonnons pas le métier ».
P. Guyomard nous rappelle le contexte de cet échange entre Freud et Jung au sujet du transfert[361]. Nous allons dans le cadre de ce travail nous contenter de soulever cette question en lien avec notre clinique : « Comment penser l'implication de l'analyste dans chaque cure ? Comment situer sa « réponse » au transfert ...? »[362]
Le 31 décembre 1911, toujours au même Jung : «Vous n'avez pas acquis la froideur nécessaire ».
La psychanalyse, comme le rappelle P. Guyomard, travaille avec les forces les plus explosives. Ici, dans cette clinique, l'explosif n'est pas l'apanage de ce que l'écoute va découvrir, mais ce qui foudroie d'emblée le regard, envahit le nez, ce qui renvoie à l'inquiétante étrangeté, ce qui me questionne dans mon identité humaine, mon appartenance à l'espèce humaine, et mon engagement dans la vie des humains.

À ces éléments qui rendent difficile la rencontre et le travail avec les patients, s'ajoutent, comme nous l'avons déjà mentionné, les injonctions du P.D.I. (nombre de patients, six mois de

[360] S. Freud, « Analyse avec fin... », p. 231.
[361] P. Guyomard, « Lacan et le contre-transfert : le contre-coup du transfert », in *Lacan et le contre-transfert*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 2011, pp. 11-75.
[362] P. Guyomard, O*p. cit*., p. 14.

traitement...) Le thérapeute qui travaille sous l'égide du P.D.I. est terrorisé à l'idée de « perdre un patient ». Cette capacité d'éprouver la perte dont parle H. Searles[363], dans le cadre d'un travail où l'exigence première ne porte pas sur la nécessité de respecter la structure psychopathologique du patient ou le respect du temps dont la parole a besoin afin de s'ouvrir sur l'inconnu de ce qu'elle va dire, mais sur un « maintien » qui fait penser à une fantasmatique anale (ne pas lâcher, retenir, garder, maîtriser...). Dans ce cadre, la perte renvoie à une spécularité qui affecte la situation clinique. Spécularité car celui qui censé travailler sur ce qui fait défaut à un travail de liaison et de symbolisation chez le patient, se trouve lui-même, quand il ne rentre pas dans le monde de la productivité, parmi les déshérités. Et l'extrême angoisse devant « la perte » rend le thérapeute prisonnier de son moi. L'associativité se trouvant ainsi en souffrance, ainsi que la dissymétrie qui est la condition et la garante de la situation clinique.

Dans cette clinique de l'exclusion, face à ces patients extrêmement difficiles, c'est le modèle imaginaire : mère/enfant qui est le plus cité. Et l'analyste se trouve interpelé dans sa propre personne, mis au défi de rester analyste. L'auto-conservatif mis constamment au devant de la scène. Et les aménagements sont en fonction de l'auto-conservation nourricière.

ce sont les configurations intrapsychiques d'un rapport mère-enfant qui organisent la dimension transférentielles (porter, donner, soutenir des patients dont les besoins élémentaires actuels traduisent des carences affectives. Réparer ce qui a été subi nécessite une identification à l'enfant en détresse. L'adulte préjudicié fait miroiter l'enfant lésé).

[363] H. Searles analyse de façon extrêmement fine sa confusion lors du déménagement de l'une de ses patientes et écrit : « Tout espoir réaliste non fondé sur le déni doit s'appuyer sur une capacité d'éprouver la perte », Cf. H. Searles, Le développement de l'espoir dans la relation patient/thérapeute », in *Le contre-transfert*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 225-249.

En guise d'ouverture.
Un travail pour la psyché.

Toute connaissance intériorisée va de pair avec l'investissement du travail, écrit P. Aulagnier[364]. Par travail, nous entendons évidemment : travail psychique. Ce dernier amène nécessairement l'évocation d'Eros dont le but consiste en un travail de liaison, travail d'un « je pensant ». Un je qui « pour prendre connaissance d'un éprouvé est dans l'obligation de l'interpréter, c'est-à-dire de le lier à une cause qui se nomme désir »[365].

La mise en pensée est une mise en sens. Et nous sommes condamnés, continue P. Aulagnier, « pour et par la vie à une mise en pensée et à une mise en sens ». La pensée ou l'activité de pensée va de pair avec une mise en son et l'investissement de la trace de plaisir. La réalité ne devient humaine que s'il y a un travail de pensée et de liaison. Mais si le propre d'Eros est de lier, la pulsion de mort consiste à délier. Le désinvestissement, et nous voyons cela régulièrement dans notre clinique, ne porte pas seulement sur un objet mais sur l'acte même d'investissement. Désinvestissement qui menace toute rencontre et toute expérience. Le désinvestissement porte sur la constance même du travail psychique.

Quand ils le peuvent, nos patients racontent des carences de soins, des expériences traumatiques. Ils disent l'insensé d'une rencontre avec un environnement provoquant le gel psychique ou la faille de l'organisation représentative. Au lieu de poser un diagnostic, nous préférons parler d'un fonctionnement psychique qui prend la figure d'un des destins du traumatisme. C'est dans la rencontre transférentielle (lorsqu'un travail peut être engagé) que s'actualise ce qui n'a pas pu être lié par la psyché. Ainsi, ce qui n'a pas pu être symbolisé, ce qui reste errant dans la psyché, fait retour sous forme de destructivité. Et la répétition des expériences agonistiques dans la relation transférentielle est inhérente, comme le souligne R. Roussillon, au processus intégratif. Ne pas perdre de vue le statut métapsychologique de ce qui

[364] P. Aulagnier, « Condamné à investir », in *Un interprète en quête de sens*, Paris, Payot, 2001, p. 243.
[365] *Op. cit.*, p. 255.

erre permet de réfléchir sur une clinique où le manque d'avoir débouche sur le manque à être, sur ce qui n'est pas advenu du sujet. **L'exclusion pourrait être une solide inscription dans un social précaire. Et l'errance sociale peut être à la mesure de ce qui erre dans la psyché de par une incapacité d'inscription.**

Si l'errance est un symptôme, elle doit être à ce titre considérée comme « réserve énigmatique ». Afficher une attitude d'auto-suffisance vis-à-vis de ce qui fait symptôme revient à fermer la porte devant aussi bien « l'audace spéculative » (P. Fédida) que devant une inestimable ressource d'observation, d'interrogation et de re-problématisation.

« La fraternité du discours » impliquerait, alors, une symétrie (toi mon frère, je t'aime) qui annule l'autre versant de la question que nous enseigne aussi bien la religion (un frère tue son frère), le mythe que la psychanalyse et annule également la situation clinique. Celle-ci se voit réduite à un réseau d'aide social qui ligote l'analyste en tant qu'analyste.

La précarité sociale ne doit pas occulter la nécessité du maintien de la négativité qui caractérise la situation clinique. Et du moment où l'on accepte de travailler dans ce champ, il est nécessaire de se souvenir de la parole de Winnicott, l'auteur des paradoxes : « On suppose trop facilement que la satisfaction et le sommeil suivent le repas, souvent c'est le chagrin qui suit cette duperie, surtout si la satisfaction physique prive trop vite l'enfant de son appétit »[366].

Le paradoxe devient important : Dans une clinique où l'on peut donner le morceau de sucre, il ne faut pas perdre de vue cette dimension de la négativité. Maintenir la dissymétrie, malgré la difficulté de la tâche, revient à ne pas céder sur cette négativité. C'est seulement dans « la tentative orale de la parole » (P. Fédida) que le patient rencontre la séparation de l'objet dont il attend la réponse.

[366] D.-W. Winnicott, « La position dépressive dans le développement affectif normal », in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, 1969, p. 238.

II- Les fondements pulsionnels de la culture à la lumière du féminin

Une re-lecture

« Si l'être humain était toujours vierge, il ne produirait aucun fruit. Pour qu'il soit fécond, il est nécessaire qu'il soit femme. Femme est le mot le plus noble qu'on puisse attribuer à l'âme, plus noble que vierge ».

Cette phrase de Maître Eckart trouve sa résonance chez Ibn Arabi écrivant : « Vain est tout lieu qui ne se féminise pas ». Ainsi « la femme est le plus beau miroir. »

C'est en travaillant sur le mot et la chose, « la rencontre qui fait le monde »[367] que progressivement, mais nécessairement, le féminin a commencé à émerger jusqu'à s'imposer comme axe de recherche.

La chose nécessitait un voile qu'est le mot. Jamais la chose ne se donnait dans sa nudité[368]. La rencontre entre le mot et la chose nécessite aussi bien la pensée de l'écart, de la différence que l'introduction d'Eros comme force de liaison. Or, lorsque le nom disant à la chose : « donne-moi cela », il eut comme réponse : « Comment te donner ce que je n'ai pas ? » Donner ce que l'on n'a pas. « il n'est pas d'autre don », écrit M. Blanchot. C'est la rencontre.

Mais, la pensée mystique chez beaucoup d'auteurs analystes a été assimilée et réduite au sentiment océanique, à une descente dans le monde de l'*Urmutter*. Or, les mystiques, que ce soit Ibn Arabi, Rûmî, Hallâj..., ont parlé surtout du féminin et non des Mères[369].

[367] H. Abdelouahed, « Le nom et la chose. La rencontre qui fait le monde », in *Cliniques méditerranéennes*, 72, 2005. p. 109-122.
[368] Dans son versant pathologique, le cas Aimé est exemplaire.
[369] Il ne sera question dans ce texte que de la mystique musulmane.

Masculin/féminin
La modernité d'Ibn Arabi.

Langue, image, depuis la parole de la femme

« Le trône de Bilqîs » est ce qui a permis la rencontre avec le texte d'Ibn Arabi. De *La visualité du langage*[370] jusqu'aux *Figures du féminin en islam*[371], passant par un certain nombre d'articles[372], La figure mythique de Bilqîs invitait à une lecture de l'image qui est d'une actualité saisissante. Lorsque Bilqîs voyant le trône devant Salomon dit : « C'est comme si c'était lui » (en parlant du trône), Ibn Arabi, comme nous l'avons mentionné au début de ce travail, rompt avec toutes les lectures anthropomorphiques des exégètes et écrit : « Bilqîs eut raison en disant : " C'est comme si c'était lui" si l'on considère ce que nous avons dit sur le renouvellement de création en des formes semblables"[373]. Et la disparition du trône de Bilqîs du pays de Saba et sa manifestation devant Salomon était dû à la création dans chaque souffle.

Les réflexions autour du trône de Bilqîs amenait un travail de réflexion sur le souffle qui dessine l'image et sur le temps du langage dans le présent de la parole, depuis la parole de la femme. Chaque présent est-il unique. Et chaque maintenant s'avère différent de tout autre. Il ne peut y avoir de répétition que du semblable et non de l'identique, car « l'épos de la mémoire sera alors la volonté de nommer les choses et les actes sans les répéter »[374].

Progressivement, l'intérêt pour l'image ouvrait sur le féminin. Le lien devenait indéfectible et conduisait vers d'autres textes où le féminin permettait toute une ré-évaluation de la question du langage et de l'image. Ainsi, dans l'article « Une image semblable à sa mère »[375], nous reprenions cette phrase *akbarienne* dans son interprétation du verset coranique : « De la même façon que nous avons procédé à la première création, nous la recommençons ». De la même

[370] H. Abdelouahed, *La visualité du langage*, L'Harmattan, 1998, pp. 171-183.
[371] H. Abdelouahed, *Figures du féminin en islam*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 2012.
[372] H. Abdelouahed, « Le trône de Bilqîs ou la matrice du souffle », in *Che voui ?*,n° 7, 1996, p. 193-203 ; « La voix du minéral », in *Autour de Pierre Fédida*, PUF, 2007, pp. 179-195 ; et aussi « Une image semblable à sa mère », *L'Évolution psychiatrique*, 73, 2008, pp. 127-134.
[373] Ibn Arabi, *Fusus al-hikam, Dâr Sâdir*, Beyrouth, 1948, p. 139 ; trad. T. Burchardt, *La sagesse des prophètes*,
[374] P. Fédida, « Passé anachronique et présent réminiscent », *L'écrit du temps*, 1985, n° 10, p. 24.
[375] H. Abdelouahed, « Une image semblable à sa mère. La Vierge et Jésus », in *L'Evolution psychiatrique*, 73, 2008, p. 127-134.

façon qu'Adam est né sans père, Jésus également, écrit Ibn Arabi.

Qu'est-ce à dire, l'image est-elle cyclique ? S'agirait-il alors de la répétition du même ?

Ce qui revient en fait n'est jamais le recommencement du même. Si le présent est scindé par la revenance d'un passé[376], ce qui revient, ce qui fait retour, ai-je écrit avant, n'est pas l'identique. J'ajoute aujourd'hui : ce qui revient, ce qui fait retour dans la parole et l'acte de nomination n'est jamais le même, n'est pas l'identique. La lecture d'Ibn Arabi du verset signifie qu'il n'y a pas plus d'évolution linéaire que de temps cyclique.

Ce qui revient, dit la femme, c'est une image dans la parole, jamais fixe, sans cesse mobile, sans cesse dans le mouvement. Mais cette image pourquoi revient-elle ? Parce qu'elle est dotée d'une mémoire. C'est une image qui se souvient dans l'acte de parole. Alors, son passé d'image ne peut avoir lieu que dans son présent. Son passé n'est pas un passé positiviste. C'est un « passé anachronique » (P. Fédida), passé de la mémoire et du « mémorial du langage » (P. Fédida). Et pour peu que l'on se souvienne de cette formule d'Ibn Arabi, dans l'une de ses élaborations autour du Trône de Bilqîs, « La forme c'est ici le nom », on peut dire à l'instar de P. Fédida que « le souffle est indistinct de l'image ».

C'est dans une pensée autour du féminin qu'Ibn Arabi dessine un présent de l'image qui se souvient dans le déploiement de l'acte de parole et l'acte de nomination. Quant au temps, il n'est pas celui de la remémoration mais de la construction. Le travail sur la figure de Bilqîs disant : « C'est comme si c'était lui », nous a fait rencontrer d'autres figures - dont Marie - et a permis que s'affine l'approche de l'image et du langage : De même que le langage ne se limite pas à la forme symbolique parce qu'il plonge ses racines dans le pulsionnel et qu'il traîne avec lui « une histoire d'amour et de sexe » (G. Deleuze), l'image ne demeure pas dans les sphères de l'intellect, car elle puise également dans l'opacité de la matière. Le souffle est en effet « indistinct de l'image » à condition de ne pas oublier que cette image, taillée dans le souffle vient également de la matière. Imbrication du sensible et de l'intelligible qui éloigne l'image de la conception

[376] G. Didi-Huberman, *L'image survivante. Histoire de l'art et le temps des fantômes selon Aby Warburg*, Les éditions de Minuit, 2002.

platonicienne de l'image.

Si Bilqîs nous invite à réfléchir sur le temps du langage, Marie, quant à elle, offre l'insigne mérite de ré-évaluer la question de l'image et son lien au corps, à la chair et au maternel.

Poursuivant notre travail sur l'image et le féminin, nous avons renouer avec le texte d'Ibn Arabi au travers une phrase qui paraissait énigmatique : « Elle fut créée à son image ».
On pense, bien évidemment, à la phrase biblique (« Faisons l'homme à notre image ») reprise dans la tradition musulmane sous forme de *hadîth*[377] (« Dieu créa Adam à son image » car il porte les noms divins, ajoutera Ibn Arabi378). Or, dans le texte d'Ibn Arabi, la particule « *hâ* » (la marque de l'absent en arabe, traduite par « son ») est au féminin et revient sur Eve. La phrase arabe : (*khuliqat 'alâ sûratihâ*)379 signifie qu'Eve fut créée à son image à elle.
Si Eve est créée à son image, ceci signifierait-il qu'elle trônait à côté de Dieu ? Elle fut créée. Elle n'a pas toujours été. Mais l'image première est perdue, comme la première Lilith, ce premier foyer, impure et sale. La seconde devient la contenante, celle qui porte, mais dont le nom (*Hawwâ',* la couleur rouille) désigne les vestiges d'un temps antérieur.

Dans le discours de Platon, l'image est liée au simulacre, a-t-on pris l'habitude de dire. Or, Jean-Luc Nancy rappelle que dans le discours de Platon, l'image doit être réglée « sur le vrai, sur l'Idée et sur le bien ». Elle ouvre l'espace, le déchire et « en creuse la béance »380. En ce temps de l'origine, la tension est ontologique. Ibn Arabi parle du *karab* premier, qu'Henry Corbin traduit en termes de compatissance, ou tristesse divine381, à savoir celle des noms cherchant à sortir. L'image serait, alors, ce qui donne forme au fond. L'image fascine. Elle nous entraîne dans

[377] Le *hadîth* est la parole de Mahomet.
[378] Image et nomination sont ainsi scellées. Le mythe de l'origine dessine le lien entre la sexualité, la nomination et la mort.
[379] Ibn Arabi, « *Kitâb al-alif* », in *Rasâ'il Ibn Arabi*, éd. *Dâr ath-turâth al-'arabî*, Beyrouth, p. 8.
[380] J.-L. Nancy, « L'image : mimésis & methexis », in *Penser l'image*, Les presses du réel, 2010, p. 72-73.
[381] H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion 1958, Aubier, 1993, p. 94.

cette « houle de sa profondeur faisant surface »382.

Néanmoins, cette phrase d'Ibn Arabi (« Elle fut créée à son image ») fait penser plus à l'image dans l'œuvre freudienne qu'à l'œuvre platonicienne. Dans le rêve, nous dit Freud, il n'existe pas de signification première ou dernière et l'image ne renvoie qu'à elle-même. « L'ombilic du rêve » est une image qui se dérobe. Ombilic qui ne se livre que par métaphore, celle d'une coupure d'avec un fond matriciel, peut-être une Lilith, opaque, impure, première créée, perdue mais laissant comme vestige une Eve, blanche mais dont les erreurs rappellent le fond, ce qui fait surface d'une houle de profondeur.

Eve qui ouvre, depuis sa parole, la chair du désir, disant que l'autre d'elle n'est qu'un être de désir, creuse dans sa parole383, l'être de l'image comme l'idée d'un désir. Sachant qu'il est dans l'essence du désir d'être inassouvi, elle dit, par la même, cette béance lors de la rencontre. Du fond, sort l'image, mais non pas d'un être premier, puisque seule l'image peut dire qu'il y a eu un avant. Un avant d'une femme impure, savante, érotique et nommante. Et déjà, la voix dit l'Eros et la béance de la rencontre, comme elle dit déjà la transgression. Déjà la voix attire du lieu dont elle surgit.

« *Khuliqat* (elle fut créée) », signifie qu'elle n'est pas originaire. Mais, elle n'est première que par ce qui la manifeste. Et pour se manifester, l'image doit rompre avec un fond (matriciel) qui n'est que « l'apparence qui se dérobe » (Maurice Blanchot).

Par cette phrase - jamais travaillée, jamais reprise dans les textes anciens ou modernes -, Ibn Arabi casse la lecture théologique et montre une force transgressive sans égal au sein du corpus arabo-musulman. La force de la pensée d'Ibn Arabi a été d'arracher l'image à une pureté de l'*Eidos*. L'image porte en elle le mouvement d'un Eros et sa plasticité. Elle est du côté de la chair, trouble et impur.

Bilqîs invite à réfléchir sur le temps du langage, Marie, définit l'image dans le lien à la chair.

[382] *Op. cit.*, p. 82.
[383] Rappelant qu'elle dit : « afin que tu trouves l'apaisement auprès de moi ».

Quant à Eve, elle coupe avec la pensée platonicienne et situe l'image du côté du rêve, « en face d'elle-même »384. Furtive comme l'instant, elle est indistincte du langage. « La vue de toute image est ce franchissement du silence de 'l'air parlant' »385. Et tout air parlant porte en son sein le sexuel. L'image ne se rapporte qu'à un souvenir, une survivance, un passé qui n'est pas premier, mais anachronique386 qui donne, *via* l'image, une figurabilité. Les images se forment, se transforment, au gré de la parole qui reconstruit l'avant, un avant oublié. Ce qui retourne alors, c'est une image, comme croisement de la mort et du vivant. Evanescente et non visible. Sa non visibilité est la condition de sa lisibilté. L'image (*sûra*) est *sawt* (son, voix).

Dans la voix, l'image. Image d'une brise ou d'un souffle disant une origine toujours à construire, au fil du temps. Un temps psychique, temps de tissage et de parole. Depuis un lieu qui est … au féminin.

[384] P. Fédida, *Le site de l'étranger*, p. 187.
[385] P. Fédida, *Le site de l'étranger*, p. 196.
[386] Selon la belle expression de P. Fédida : « Présent réminiscent et passé anachronique », in *L'écrit du temps*, n° 10, automne 1985, pp. 23-45.

L'anthropologue et la psychanalyste
Relire la différence sexuelle.

De nouvelles orientations cliniques, la rencontre avec des patientes de ma propre culture, mon évolution personnelle m'a amenée à confronter le texte d'Ibn Arabi (en particulier et le texte mystique en général) avec des textes psychanalytiques ou anthropologues ou encore théologiques. Dans un premier temps en lien avec la question de l'image, ensuite en lien avec le féminin.

Lorsque la femme analyste relie Freud

Dans *Généalogie du masculin* et *Le paradigme féminin,* M. Schneider interroge la neutralité dont la psychanalyse « fait son cheval de Troie ». Pourquoi cette interrogation ? Car en ce qui concerne la différence sexuelle et le découpage masculin/féminin, la psychanalyse demeure inébranlable en imposant un système de références, toujours le même s'énonçant sur « un mode anhistorique comme si les données mises au jour par son enquête surplombaient les diverses sociétés ainsi que les évolutions culturelles »[387]. Et M. Schneider de poser cette question : La psychanalyse n'aurait-elle pas une position conservatrice ?

L'auteure insistera sur « L'anatomie c'est le destin ». L'anatomie devient le maître qui dicte sa loi et qui atteste de la fascination pour l'immobilité et la passion d'emprise qui peut caractériser « aussi bien l'homme de pouvoir que le chercheur ». Par « homme de pouvoir », elle sous-entend « Napoléon ». Normalement, poursuit M. Schneider, la psychanalyse aurait dû accepter de se trouver bousculer par les mutations qui affectent la progression historique. Du moment où la spiritualité est du côté du père, la sensorialité étant du côté de la mère, il y a un privilège du père de par la supériorité de la vie de l'esprit[388]. La paternité est basée sur le modèle anatomique et s'inscrit dans la thématique phallique. Quant au féminin, son inscription se fait

[387] M. Schneider, Généalogie du masculin, Aubier, 2000.
[388] *Cf.* S. *Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Gallimard, 1986, chap. « Le développement de la vie de l'esprit », p. 213.

seulement sur le mode du manque.

Dans le chapitre qu'elle consacre à la verticalité, M. Schneider soulève cette question : Comment un être particulier s'oriente-t-il vers le destin masculin ? Cette question ne peut être posée dans l'univers freudien dans la mesure où le masculin représente d'emblée une donnée promue au stade de référence. Alors que la question se pose pour la petite fille. Comme pour le garçon, le devenir homme se résout aisément dans l'identification avec le père, reste ainsi occulté le primitif « je = elle », équation qui équivaut pour les deux sexes, poursuit M. Schneider.

S'il est vrai que l'identité sexuelle exige un parcourt, une traversée, un temps, dans le système freudien, le masculin figure essentiellement comme repère, et non comme « élément lui-même emporté dans une évolution ». Le masculin est non pas dans un devenir. Il devient « ce qui balise l'itinéraire ». M. Schneider, afin d'analyser la dualité paternité/maternité, spiritualité/ sensorialité, fait remarquer que cette dualité existe dès le poème de Freud adressé à W. Fliess lors de la naissance de son fils (cité par M. Schur[389]). Mais dans ce poème, la fonction paternelle se trouve assimilée, à suivre le raisonnement de Freud, à une tâche contraceptive. Le père n'est pas un donneur de vie, mais celui qui aurait une fonction inhibitrice et qui endiguerait « la puissance du sexe féminin ». Le poème se termine par cette opposition des deux règnes : l'esprit (le calcul) et le changement de la vie où tout se désagrège.

Dans ce règne de la spiritualité, y a-t-il une place, écrit M. Schneider, pour un coït, une pénétration ? Car le souci de Freud porte non sur la rencontre, mais sur l'oppositions entre deux territoires antinomiques. La paternité se trouve ainsi nettoyée de tout résidu corporel. Le père se

[389] « Salut
Au fils vaillant qui, sur l'ordre du père,
Est apparu au bon moment
Pour lui être de secours et collaborer à l'ordre sacré.
Mais salut aussi au père qui, peu auparavant, tout au fond
du calcul a trouvé
A endiguer la puissance du sexe féminin,
Pour qu'il porte sa part d'obéissance à la loi ;
Non plus attesté par l'apparence familière, comme la
mère
Il en appelle, lui aussi, pour faire valoir son droit, aux
puissances supérieures… » (cité par Max Schur, *La mort dans la vie de Freud,* Gallimard 1975, p. 245-246.)

trouve soustrait aux contraintes de la matérialité. En fait, c'est la logique aristotélicienne qui vient se profiler ainsi dans son opposition de la forme et la matière. La paternité se réaliserait dans « la pureté de son essence. La participation paternelle doit ainsi « se trouver décantée de tout élément entaché de matérialité ».

Pour arracher la figure de l'homme à une vision purement spirituelle, M. Scheneider le met au contact avec le sensible. Seulement, l'hybridité, note C. Levesque, ne parvient pas à rompre avec deux essences parfaitement identifiables et antithétiques. « Le fait d'intervertir les termes d'une opposition n'annule en rien la présence d'un terme sur l'autre. Contre toute attente le schéma dichotomique auquel cherche à échapper l'auteur finit par contaminer la Généalogie, par imposer sa loi. En s'opposant à l'opposition, sans la dépasser, ne fait-on pas que la reconduire ? »[390]. Et « à la dévagination ou à l'évagination freudienne, Monique Schneider oppose une revagination »[391].

Le point de vue de l'anthropologue

La différence des sexes est de générations est au fondement de toute pensée. Cette dernière, nous dit Françoise Héritier, a un butoir ultime sur lequel est fondée une opposition conceptuelle : celle qui oppose l'identique au différent. Le « Nous vous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle (*min dhakar wa unthâ*) » (*Cor*. 49 :13) inscrit l'engendrement, la multiplicité d'un 1+ 1 = 3 à partir non de l'identique ou du même mais du différent énoncé en tant que tel dans la parole qui est au fondement de l'espèce en tant que celle-ci est parlante-parlée.

Seulement cette différence va être pensée et ce, depuis l'Antiquité en lien avec « l'anatomie c'est le destin » et se traduira en termes de hiérarchie, répartition des tâches et déploiement de l'espace interne et externe…

Dans *Masculin/féminin*, Françoise héritier écrit : « Il m'apparaît que c'est l'observation de la

[390] C. Levesque, *Par delà le masculin et le féminin*, Aubier, 2002, p. 59.
[391] *Op. cit.*, p. 59.

différence des sexes qui est au fondement de toute pensée, aussi bien traditionnelle que scientifique. La réflexion des hommes, dès l'émergence de la pensée, n'a pu porter que sur ce qui leur était donné à observer de plus proche : le corps et le milieu dans lequel il est plongé ».

Support majeur des systèmes idéologiques, le rapport identique/différent est à la base des systèmes qui opposent deux à deux des valeurs abstraites ou concrètes (chaud/froid, sec/humide, haut/bas, inférieur/supérieur, clair/sombre…), valeurs contrastées que l'on retrouve dans les grilles de classement du masculin et du féminin. Le discours aristotélicien oppose le masculin et le féminin comme respectivement chaud et froid, animé et inerte, souffle et matière, a raison de rappeler F. Héritier.

F. Héritier fait remarquer que les sociétés néo-guinéennes présentent des situations exemplaires de ce point de vue car le découpage n'est pas en fonction du sexe anatomique, mais du genre de l'âme-nom réincarnée. Les répartitions des tâches telles que nous les connaissons dans les sociétés occidentales ne sont pas des phénomènes à valeur universelle générée par la nature biologique, mais bien des constructions culturelles.

Dans le modèle Sambia, on ne naît pas homme, on le devient. La forme apparente ne suffit pas à faire une détermination sexuelle. C'est-à-dire que la détermination du sexe social n'est pas calquée sur le sexe biologique. Chez les Inuit, le genre est dissocié du sexe. Et chez les Nuer d'Afrique occidentale, la femme stérile devient frère ou oncle. Elle devient mari et a des épouses. Elle recrute un serviteur d'une autre ethnie qui féconde l'épouse ou les épouses. Les enfants nés sont les siens, l'appellent père. Ainsi, ce n'est pas le sexe, mais bien la fécondité, qui fait la différence entre masculin et féminin.

Anatomie et physiologie

Dans la pensée freudienne, l'importance accordée à l'anatomie a relégué à l'arrière plan le jeu de la physiologie qui accorde toute sa valeur au rythme et à l'alternance.

C'est justement dans le passage où Freud réfléchit sur l'hypocondrie, dans ce texte incontournable de 1914, qu'il cite l'exemple de l'organe sexuel masculin non pas dans une référence à l'anatomie, mais à la physiologie qui accorde toute son importance à l'alternance et au rythme (l'alternance rythmée) : « Nous connaissons le modèle d'un organe douloureusement sensible, modifié en quelque façon sans être pourtant malade au sens habituel : c'est l'organe génital en excitation »[392]. C'est justement cette capacité d'être modifié qui définit l'érogénéité. Le passage freudien résonne avec la conception ferenczienne : « L'érection elle-même n'est peut-être que l'aboutissement incomplet d'une tendance à détacher du corps l'organe génital chargé de qualité de déplaisir »[393]. Lequel déplaisir est ainsi décrit par Freud : « Il est alors congestionné, turgescent, humide, et le siège de sensations diverses »[394]. A ce moment, ne pouvant décoller ou détacher entièrement l'organe génital du corps, l'acte sexuel se contente de « se débarrasser de la sécrétion »[395]. Or, afin de « se débarrasser de la sécrétion », il faut une suite de pénétrations et de séparations, une succession d'états d'érection et de détumescence qui fait osciller l'être entre la vie et la mort. Il fonctionne par coup, sur le mode de la discontinuité, de la saccade[396], note F. Schott-Bilmann dans une réflexion sur l'alternance et le rythme. Elle poursuit : « L'homme va et vient entre le désir qu'il a du corps de la femme et la crainte qu'elle lui inspire »[397].

Cette modifiabilité de l'organe, qui va de pair avec la tension, le contact, la dépense, le plaisir, a été mise de côté au profit de l'anatomie. Quant au recours à la physiologie, il ne figurera qu'en termes de planification et de calcul (comme activité purement masculine afin de faire face à la puissance féminine comme dans ce poème où Freud salue l'arrivée du fils de W. Fliess). La

[392] S.Freud, « Pour introduire le narcissisme » (1914), in *La vie sexuelle*, PUF, 1969, p. 90.

[393] S. Ferenczi, « Thalassa », in *Psychanalyse 3*, Payot, 1974, p. 272.

[394] S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », in *La vie sexuelle*, p. 90.

[395] S. Ferenczi, *op. cit.*, 272-273.

[396] *Cf.* cette question in F. Schott-Bilmann, *Le féminin et l'amour de l'autre*, Odile Jacob, 2006.

[397] F. Schott-Bilmann, *Op. cit.*, p. 105.

paternité en sort comme épurée de toute tâche sensible. On peut s'autoriser cette remarque : quelle lutte et quelle dépense pour canaliser le féminin ! Cette épuration ne viendrait-elle pas, en fait, comme réaction contra-phobique vis-à-vis de la « puissance du sexe féminin » ?

A suivre la dichotomie freudienne, une dichotomie figée : père-spiritualité-activité/ mère-sensorialité-passivité, on oublie les figures complexes et les identifications labiles que nous offre la clinique. Que la mère soit dangereuse, elle l'est de par la promiscuité avec son enfant (comme elle peut l'être également par son retrait). D'où l'appel à la figure du père comme séparateur d'avec le corps de la mère. L'interdit de l'inceste sera l'opération symbolique pour l'humanisation de l'être en tant que sujet du désir et de la parole. Mais le père peut être également dans la forclusion et compromettre ce passage vers la dimension symbolique[398]. A insister sur la pure spiritualité du père, la mère reste nécessairement accolée au statut de la sainte ou celui de la gaupe.

Rompre avec le psychomorphisme

Et c'est là que l'apport d'Ibn Arabi s'avère précieux. Il articule la question du masculin et du féminin dans un dépassement de cette logique oppositionnelle en la dégageant de surcroit de tout psychomorphisme. Dans son œuvre, masculin et féminin sont des « positions » mobiles, interchangeables, caractérisées par une idée du mouvement. C'est ainsi que nous voyons se

dessiner dans les *Futûhât*[399], par exemple, la configuration d'une *quaternité*. Deux couples se dressent : Adam-Marie et Eve-Jésus. De même qu'il y eut un féminin existencié d'un masculin sans la médiation d'une mère, de même qu'il y eut un masculin existencié d'un féminin sans la

[398] *Cf.* les travaux de Gisela Pankow. Et à titre d'exemple : « le père et ses filles jumelles », in *Structure familiale et psychose*, Aubier, 1977, p. 83-86. Et aussi M. Tort, *La fin du dogme paternel*, Champs Flammarion, 2005.

[399] Ibn Arabi, *Al-Futûhât al-makkiyya (Les Illuminations de la Mecque*), 4 volumes, éd. *Dâr Sâdir* (sans date d'édition).

médiation d'un père. En la personne de Marie, le féminin est investi de la « fonction créatrice active ». Le rapport de Marie envers Jésus forme l'antitype du rapport d'Eve envers Adam. Jésus et Eve sont frère et sœur tandis que Marie et Adam sont les deux parents. Marie sera identifiée au principe premier.

Ibn Arabi rompt ainsi avec la logique aristotélicienne et avec la thèse de L. Marin.

« Quand "l'Esprit fidèle" (ar-Rûh al-amîn) qui est Gabriel, apparut à Marie, "sous la forme d'un homme harmonieux", elle s'imagina que cet un homme qui cherchait à la connaître charnellement et, sachant que cela n'était pas permis, elle "chercha refuge en Dieu contre lui". Et de ce fait, elle fut envahie par un état parfait de Présence divine, état qui s'identifiait à l'esprit intellectuel. Si Gabriel lui avait transmis son souffle à l'heure même, tant qu'elle se trouvait dans cet état, Jésus serait né tel que personne ne l'aurait pu supporter à cause de sa nature tranchante, conforme à l'état de sa mère lors de sa conception ; mais dès que Gabriel dit à Marie : "En vérité, Je suis l'Envoyé de ton Seigneur et je suis venu pour te donner un fils pur", elle se détendit de son état de contraction et sa poitrine s'élargit ; et c'est alors que Gabriel lui insuffla Jésus. »[400]

Ce passage d'Ibn Arabi nous invite à aller plus loin que la lecture de L. Marin tirant l'image du côté du modèle paternel. « Celui qui proclame "Jésus est le fils de Dieu", Dieu demeure en lui et lui en Dieu ». Ainsi le regard de la contemplation de Dieu se trouve-t-il médité et protégé par la généalogie de « la plus pure Image », écrit L. Marin. L'image se trouve ainsi inscrite dans un rapport exclusivement paternel. L'image n'a-t-elle qu'une réalité paternelle ? Qu'en est-il de son rapport à la substance, à la matière et au maternel ? « La plus pure Image ». Qu'est-ce qu'une pure image ou image pure ? Qu'est-ce à dire ? L'image ne tiendrait-elle sa pureté que d'une rupture d'avec le maternel ? Et si nous acceptions de nous défaire de nos certitudes philosophiques, que nos hypothèses soient modifiées, qu'elles subissent la remise en cause ? Et si l'on sortait l'image de ses références platoniciennes et néoplatoniciennes ?

Ibn Arabi rompt aussi bien avec la lecture platonicienne et néo-platonicienne qu'avec le

[400] Ibn Arabi, *Fusûs al-hikam*, trad. T. Burckardt, *La sagesse des prophètes*, Albin Michel, p. 122-123.

modèle aristotélicien.

Dans ce qu'il nomme « la confirmation des faits », Aristote définit le mâle comme un « principe et une cause ». Le mâle est caractérisé par une certaine puissance et la femelle par l'absence de cette puissance[401]. Les deux diffèrent donc par la puissance. Le mâle et la femelle se distinguent par une certaine puissance ou un certain manque de puissance. « Par principe, j'entends non pas l'origine d'où vient, comme d'une matière, un produit semblable au générateur, mais le premier moteur, qu'il puisse exercer cette action en lui-même ou dans un autre être. Au contraire, ce qui sert de réceptacle, mais ne peut donner une forme ni émettre du sperme est la femelle. » le mâle est doté d'une chaleur plus forte que la femelle, et l'engendrement des filles est ainsi le résultat d'impuissance partielle. « Les parents jeunes donnent plus souvent naissance à des femelles que les parents dans la force de l'âge et ceux qui sont âgés, encore plus : chez les premiers, la chaleur n'est pas encore parfaite, chez les autres, elle fait défaut. Le modèle parfait : un garçon, domination de la puissance générique, ressemblant à son père (domination de la puissance individuelle). La naissance d'une fille correspond à l'abaissement de la puissance générique et la ressemblance avec la mère, à l'abaissement de la puissance individuelle. »

Toute autre est la perspective *akbarienne* qui ose s'attaquer à l'une des questions les plus scandaleuses : une ressemblance qui passe par la mère sans qu'il s'agisse de l'abaissement de la puissance individuelle ou générique.

Ibn Arabi écrit : « Le corps de Jésus fut enfanté sous forme humaine à cause de sa mère et à cause de l'apparition de Gabriel sous forme d'homme : puisqu'il n'y a pas de génération dans cette espèce en dehors de la loi commune »[402].

« Il n'y a pas de génération en dehors de la loi commune » pose la question du vivant, de la génération, de la transmission et de la ressemblance. « Il n'y a pas de génération en dehors de la loi commune » sous-tend également la question de la différence des sexes qui est « le butoir ultime sur lequel est fondée une opposition conceptuelle essentielle : celle qui oppose l'identique

[401] Aristote, *De la génération des animaux*, Les Belles Lettres, 2002, p. 143.
[402] Ibn Arabi, *La sagesse des prophètes*, p. 122-123.

au même »[403].

Mais, cette loi de la différence des sexes a été exploitée dans des constructions qui attribuent une valence dominante au sexe masculin, l'inscrivant ainsi dans un rapport de force. Le langage que nous parlons est un langage de pouvoir. Notre discours culturel, hérité d'Aristote, fonde sur des différences biologiques un rapport social institué. D'où l'intérêt d'une lecture qui rompt avec les dogmes aussi bien philosophiques que théologiques.

D'un mouvement

« La parole de l'architecte est un père. La réception (*qubûl*) chez le menuisier est une mère. Et la trace qui nait de cette saisie est un enfant »[404]. Le père n'est pas l'architecte, pas plus que le menuisier n'est une mère. C'est le matériau sonore du mot prononcé qui est un père. Et c'est la capacité réceptive du matériau sonore qui est une mère. L'air de *phôné* trace l'image d'un mot qui sera capté dans sa toute sensorialité et sa capacité d'engendrement inhérente à l'acte de parole[405].

Autre exemple : Se saisissant d'un verset coranique « La nuit venant recouvrir le jour et le jour recouvrir la nuit » (*Coran* 7:53 et 13:3), Ibn Arabi rompt avec une lecture théologico-classique. « Chacun des deux, écrit-il, est à son tour mâle et femelle à l'égard de l'autre (…) Chacun des deux (le jour comme la nuit) est un "père" à l'égard de l'enfant qu'il engendre dans le sein de son conjoint, et il est une "mère" à l'égard de l'enfant qu'il engendre dans son propre sein. »[406]

Ou encore : « Trois choses (*thalâthun*) de votre monde me furent rendues dignes d'amour : les femmes, le parfum et la prière ». Ibn Arabi attire l'attention sur le fait que le conformisme grammatical subit ici une altération[407]. Si la phrase est incorrect de point de vue grammatical, elle atteste néanmoins une antériorité du féminin. Et le féminin est l'origine de toute chose.

[403] F. Héritier, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1996, p. 20
[404] Ibn Arabi, *Fut., I.*, p. 140.
[405] *Cf.* H. Abdelouahed, « Des mots qui peignent ou la garantie de ressemblance », in *La vie sensorielle*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 2002, pp. 109-127
[406] Ibn Arabi, *L'alchimie du bonheur parfait*, p. 77.
[407] Le prophète dit "*thalâthun*". Or ce terme désigne trois choses féminines. Pour parler de trois choses masculines ou de deux choses féminines et d'une masculine, nous disons "*thalâthatun*". Le prophète nommant le parfum (masculin), les femmes et la prière aurait dû respecter la règle grammaticale qui veut que le masculin l'emporte sur le féminin.

Les voies (x) du théologique

Notre travail au début cherchait à re-problématiser les modèles psychanalytiques (quant à cette question du masculin et du féminin) en les confrontant à des textes anthropologiques ou ceux de la mystique. Même si la psychanalyse était sous-jacente et traversait les lectures, il n'en demeure pas moins que la mystique a donné une orientation philosophico-esthétique à ce travail sur l'image, le féminin et la langue.

Mais les aléas des rencontres cliniques avec des femmes de ma culture et mon évolution personnelle en tant qu'analyste et clinicienne m'ont amenée progressivement à réfléchir non seulement sur l'héritage aristotélicien, mais à ce que je peux nommer : la violence du théologique.

D'une cruauté

Le texte mystique est un texte subversif. Immense est l'écart entre la vision théologique et les élaborations des mystiques. La grandeur de la mystique fait oublier l'autre aspect de l'islam, sa face théologique sombre qui constitue pourtant nos assises identitaires. La belle surface de la mystique voilait les profondeurs effrayantes de la source (la religion). « Il n'y a pas de belle surface sans profondeur effrayante »[408], disait Nietzsche. En effet, lorsque nous nous aventurons dans « la région historique » de notre culture, nous découvrons un théâtre plus complexe où le malaise dans la civilisation mérite d'être sinon analysé, du moins soulevé. Or, rares sont les études qui osent s'attarder, voire même soulever, la question de ces profondeurs effrayantes. L'incessant appel aux murmures doux d'un passé idéalisé, pure chimère de beauté et de bonté, fait l'économie d'une pensée du négatif et de l'inquiétante étrangeté. D'où la nécessité de transformer, comme l'écrivait Michel de Certeau, « l'histoire légende en histoire travail »[409], par « révision perpétuelle des contenus par approfondissement et rature »[410].

Y a-t-il un abord plus approprié que celui du féminin pour re-interroger, re-problématiser la question des fondements et de l'origine. Et il est vrai aussi que parler du féminin nécessite que l'on précise de quel lieu on parle. Qu'il s'agisse du regard de l'homme, de sa parole et de sa place ou de celui et celles de la femme, il y a une grande différence. Je vais en parler de ma place de femme arabe qui, parce qu'elle a rencontré l'autre culture, et parce qu'elle écoute les femmes de sa culture, a le désir de contribuer, *via* l'intelligibilité psychanalytique, à transformer l'histoire légende en histoire travail. Ce qui nécessite l'acceptation de la perte, l'exil et le déplacement dans l'autre langue pour réfléchir sur la sienne. Déplacer sa position de sujet est nécessaire, écrit G. Didi-Huberman, « afin de pouvoir se donner les moyens de déplacer la définition de son

[408] Nietzsche, *Fragments VIII*, 89-91, cité par G. Didi-Huberman, *L'image survivante*, Minuit, 2002, p. 148.

[409] M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975, col. Flio, p. 340.

[410] Caivallès, cité par M. de Certeau, *op. cit*., p. 419.

objet »[411]. Plus que cela : c'est accepter l'ébranlement des assises identitaires au sens psychanalytique, à savoir « vivre dans sa chair le gouffre sur lequel risque d'ouvrir de tels moments »[412] est la seule façon de réfléchir sur l'inquiétante étrangeté de la première demeure[413]. « C'est paradoxalement lorsque l'individu n'a pas peur de se défaire qu'il le plus de chance d'atteindre réellement ce qu'il est », écrit justement M. de M'Uzan[414]. Faire travailler le Texte et les textes, traduire psychanalytiquement les mouvements sous-jacents et la texture de la parole, chanceler et défaillir, sont nécessaires pour que le travail de remémoration donne lieu à une construction, que la dynamique transférentielle, lors des rencontres avec des patients de la culture arabo-musulmane, s'ouvre sur cette expérience du dédoublement premier pour que puisse s'exprimer l'intime de l'étranger et que devienne pensable cette expérience de dédoublement et de l'inquiétante étrangeté dans la dynamique transférentielle. Transformer l'histoire-légende en histoire-travail suppose une décomposition du Texte et des textes, décomposition nécessaire afin que la perception du passé ne reste pas figée (perception linéaire : émergence de l'islam, l'Âge d'or, décadence), mais cède la place à la reconstruction d'un passé qui admet en son sein la complexité et l'enchevêtrement d'autres temps historiques et mythiques, d'autres histoires, d'autres légendes et d'autres langues, qui admet en lui ce qui s'éteint mais garde sa force de survivance[415]. Temps, « impur »[416], ouvert, anachronique.

La fille et l'héritage

Nous reprenons le cas de madame C.

---

411 G. Didi-Huberman, *L'image survivante*, p. 43

412 J. Press, in « Avatars du spectre d'identité en psychosomatique », *La chimère des inconscients*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 2008, p. 16.

413 Cette question traverse les textes de E. Gomez-Mango. Cf. *La mort enfant*, Gallimard, 2003.

414 M. de M'Uzan, *De l'art à la mort*, Gallimard, 1977, col. Tel., p. IX.

415 *Cf.* entre autres, G.Didi-Huberman, *L'image survivante,* Minuit, 2002 ; & J. Altounian, La survivance, Dunod,2000.

416 G.Didi-Huberman, *op. cit*. p. 82

Cette patiente qui vit depuis deux décennies en France et qui vient en consultations car elle lie elle même son incapacité d'apprentissage de la langue française à une saturation psychique qui empêche toute inscription. Elle décrit par de menus détails toutes les tentatives effectuées pour garder une quelconque trace. Tentatives qui seront vouées à l'échec.

Alors qu'elle était enfant, son père mourut alors que son épouse était enceinte du second enfant. Enorme fut l'enjeu de cette grossesse. Car selon la tradition, seule la naissance d'un enfant posthume mâle, pouvait préserver sa mère et les siens de l'errance hors la demeure familiale[417]. La mère accoucha d'une fille qui, dans cette ambiance tragique, préféra rejoindre « ce non-être individuel » dont l'enfant n'a pas encore été « éloigné par l'expérience de la vie »[418]. La petite fille ne perdit pas seulement son père et sa sœur, mais sa mère qui, sombra dans une grande dépression ne pouvant procurer les soins nécessaires à la survie psychique de sa fille qui sera élevée par la grand-mère maternelle.

Au fil des années et au gré des membres du clan maternel (selon l'usage de la tradition), elle sera amenée à changer de domicile. À l'âge de 13-14 ans, elle se verra donnée en mariage à son cousin le fils de l'oncle qui les a délogées, elle et sa mère. Elle aura un fils, qu'elle donnera, dans un geste de rachat et de réparation, à sa mère. Son corps, depuis, ne peut plus abriter d'autres enfants. À cause de le constat d'infertilité (il ne sera question que de son "infertilité" à elle. Le mari ne subira aucun examen médical), elle sera répudiée, puis reprise, puis répudiée, au-delà de ce qui est permis par la loi coranique.

Pendant que je l'écoutais, je fus saisie par un court-circuit. Je me suis trouvée avec cette pensée : « Heureusement que ma tante, après les cinq filles, a eu le fils ». Le refoulé de mon histoire émergeait, sous forme d'inquiétante étrangeté, au contact du traumatisme de la patiente.

[417] Si la veuve n'a pas de fils, c'est le père de l'époux (lorsqu'il est vivant) et les frères qui héritent des biens.

[418] Selon l'expression de S. Ferenczi, in « L'enfant mal accueilli et sa pulsion de mort », *Psychanalyse IV, O.C.*, Payot, p. 79.

Le complexe de Mignon face au culturel.
La petite rouquine et le trauma.

La figure de la petite rouquine invite à une re-considération des assises pulsionnelles qui constituent les fondements de notre identité. Et la petite fille invite plus que toute autre figure à s'arrêter sur les profondeurs effrayantes du texte coranique et de la civilisation islamique.

Elle était petite et frêle, blanche avec des tâches de rousseur et jouait à la balançoire. Vertige du mouvement, au gré de l'air ou du vent. Excitée par le jeu du sexuel infantile, elle riait comme rit toute petite fille. Elle avait tout juste six ans, période de la vie où l'enfant est animé par « la pulsion de recherche et de savoir »[419], temps de latence marqué par le refoulement. Son corps n'était pas encore touché par la puberté. Mais, du plaisir vertigineux de la balançoire, elle fut propulsée vers le vertige de la promesse qui fera d'elle, trois ans plus tard, la Mère des croyants et la mémoire des musulmans.

Cela commence par une scène, cela commence comme dans une scène, mémorable.

- « Ô messager de Dieu ! Ne souhaites-tu pas te remarier ? », dit la femme.

- « Qui ? », répond-il

- « Je connais *aththîb* (celle qui n'est plus vierge) et la vierge ».

- « Qui est *ath-thîb* et qui est la vierge ? »

- « Sawda et Aïsha »

- « Va et demande pour moi les deux »[420].

La première fut veuve. Elle perdit son époux dans la première bataille qui opposa les musulmans aux polythéistes de la Mecque. La deuxième était Aïsha, la petite rousse.

Historiens, hagiographes, chroniqueurs, interprètes… s'accordent tous sur un fait : Aïsha avait six ans.

Seconde scène :

---

[419] S. Freud, *Les trois essais sur la théorie de la sexualité*, Gallimard, 1962, col. Folio, p. 90.

[420] La femme s'appelle Khaoula bint Hakimi. *Cf.* M.M. Shaaraoui, *Les femmes du prophètes* (en arabe), éd. *Al-maktaba al-asriya*, Beyrouth, 2006, p. 81.

« Après que le prophète vînt chez nous, raconte Aïsha, des hommes et des femmes s'assemblèrent autour de lui. Ma mère vint vers moi alors que je me trouvais sur une balançoire. J'étais essoufflée. Elle me lava le visage avec un peu d'eau, puis m'emmena vers la chambre. Lorsque ma respiration fut plus calme, elle m'introduisit auprès du messager de Dieu qui était assis sur un lit. Il m'a mise dans son giron. J'avais neuf ans.»[421] Et la jeune épouse de continuer : « Les premiers jours de mon mariage, le prophète entra tandis que je jouais avec des poupées, il me questionna et je répondis : 'ce sont mes filles'. Le prophète de Dieu rit aux éclats ».

La parole de l'épouse-petite fille, décrivant ces scènes où elle jouait avec ses poupées devant le regard amusé de l'époux-père, témoigne de ce clivage soulevé par S. Ferenczi comme effet du trauma. « Un adulte et un enfant s'aiment : l'enfant a des fantasmes ludiques, comme de jouer le rôle maternel à l'égard de l'adulte. Le jeu peut prendre une forme ludique, mais il reste toujours au niveau de la tendresse, il n'en est pas de même chez les adultes », écrit Ferenczi[422].

Nous avons déjà mentionné cette question de l'effraction chez la petite fille confrontée l'hétérogénéité problématique de deux sexualités : la sexualité de l'enfant et celle de l'adulte. Cette immaturité de la sexualité infantile de l'enfant, face à la sexualité de l'adulte « commande la mise en œuvre de 'solution' préorgasmique, de modalité de liaison primaire de l'excitation qu'il ne peut valablement décharger, ni satisfaire »[423]. Ce que l'enfant ne peut faire sien, ce qu'il ne peut intégrer menace les processus d'intégration. Ainsi, la confusion des langues devient « confusion entre les deux morts : 'la petite mort' qui rend la mort potentiellement tolérable et la mort. »[424]

Or, la Référence islamique sera énoncée par la petite fille qui deviendra la Mère des croyants et

[421] M.M. Sha'rawi, *Op. cit.*, p. 143-145 et B.M. Humami, *Nisâ' hawla ar-rasûl* (*Des femmes autour du prophète*), éd. *Dar al-Khayat*, Damas, 2003, p.92.

[422] S. Ferenczi, « Confusion de langue entre les adultes et l'enfant », in *Psychanalyse IV*, Payot, p. 1982, p. 130

[423] R. Roussillon, *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*, Dunod, 2008, p. 202.

[424] *Op. cit.*, p. 203.

la Mémoire des musulmans. Le prophète aimait sa vivacité d'esprit, sa grande science religieuse, mais tout en conseillant aux musulmans de puiser dans l'immense science d'Aïsha, il dit cette *humayrâ'* (la petite rousse)[425]. Au sein d'une tradition orale, la chaîne de *'an'ana*[426] s'arrête à Aïsha. Science intarissable, dit-on, mémoire prodigieuse, infaillible, non affectée par l'usure du temps, ni touchée par l'oubli. Mémoire louée par ceux-là même qui ne cessent de répéter : « *Sumiya al-insânu insâna li annahu yansâ* (l'homme s'appelle ainsi car il oublie). Le Texte ne dit-il pas justement : « Il efface ce qu'Il veut et écrit ce qu'Il veut » (*Cor*. 13 : 39)? L'œuvre de l'effacement est nécessaire pour que la mémoire soit acte d'écriture. Or, une mémoire affectée par le trauma ne peut opérer cette opération nécessaire qui s'appelle : le refoulement.

La parole de l'épouse-petite fille, décrivant ces scènes où elle jouait avec ses poupées devant le regard amusé de l'époux-père, témoigne de ce clivage soulevé par Ferenczi comme effet du trauma. « Une partie sensible, brutalement détruite, et une autre qui sait tout, mais ne sent rien, en quelque sorte »[427].

Des historiens modernes s'arrêtent devant l'exemple des poupées d'Aïsha. Ceci prouve la tolérance du prophète, disent-ils. Jusqu'à aujourd'hui, on relate qu'elle fut l'aimée de l'Amant de Dieu. Ne s'agit-il pas en fait du clivage, du déni (de l'effraction, de la confusion de langue) et d'un mouvement d'idéalisation commémorative qui protège le moi de l'éprouvé haineux et de la culpabilité ? La place héroïque dans laquelle elle était acculée (savante et mémoire des musulmans), venait dissimuler l'insupportable vécu traumatogène, à moins qu'on dise, à l'instar de Ferenczi, que sa parole de « récitante » des sciences religieuses taisait héroïquement son silence d'enfant traumatisée. Avec sa mémoire prodigieuse, elle était aussi ignorante qu'on lui demandait de l'être et d'être.

Le comportement des adultes à l'égard de l'enfant qui subit le traumatisme « fait partie du mode

[425] « Apprenez la moitié de votre religion de cette *humayra'* (la petite rouquine) », dit Mohammad.

[426] D'après tel qui dit d'après tel… et ainsi de suite.

[427] S. Ferenczi, *Op. cit.*, p. 106.

d'action psychique du traumatisme. Ceux-ci font généralement preuve d'incompréhension apparente à un très haut degré (…) L'expression hongroise à l'usage des enfants, « *katonadolog* » (le lot du soldat), exige de l'enfant un degré d'héroïsme dont il n'est pas encore capable. Ou bien les adultes réagissent par un silence de mort qui rend l'enfant aussi ignorant qu'il lui est demandé d'être »[428].

Si l'écoute analytique est à l'affût de « la détresse de l'enfant et sa jouissance secrète »[429], c'est parce que tout se joue dans les premières années de la vie. Si bien que les concepts fondamentaux de la psychanalyse : refoulement, répétition, fixation, régression… font tous appel à la survivance de l'enfant en chacun de nous. Comment l'enfant intériorise-t-il l'environnement ? Comment fait-il sien l'événement ? Procède-t-il par refoulement ou par clivage ? Et si l'enfant suit les chemins que les adultes ont tracés ou frayés pour lui, s'il obéit aux règles qu'ils lui assignent, c'est parce que l'adulte n'est pas seulement objet d'étayage, mais objet libidinal. Et c'est à ce titre que les imagos parentales sont constitutives de la réalité psychique de l'enfant. La psychanalyse, science du sujet, tend à faire de l'enfant sa cause, écrit A. Green qui poursuit : « C'est en ce sens que j'ai pu dire que tout débat le concernant avait une allure théologique. »[430] Ici, théologique est plus qu'une métaphore.

Aïsha, déjà épouse de l'aimé de Dieu, n'avait que 12 ans lorsque ce dernier prit pour épouse, Zaïnab, la plus belle des femmes de Quraïsh. Et l'adolescente de 12 ans dira le jour du mariage de son époux avec la belle Zaïnab : « Comment as-tu trouvé ton épouse ô messager de Dieu ? » (dans le sens : « As-tu bien joui de ton épouse ? »)

La façon dont les hagiographes relatent la scène montre l'effet d'anesthésie psychique, la

[428] S. Ferenczi, *op. cit.*, p. 141.

[429] J.-B. Pontalis, « La chambre des enfants », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, *L'enfant*, Gallimard 1979, col. Folio, p. 8.

[430] *Op. cit.*, p. 14.

désaffection qui habite la parole. Le sacré atténue-t-il la douleur de l'abandon ou la blessure narcissique ? Hagiographes, historiens, commentateurs du texte coranique et mêmes les analystes aujourd'hui parlent de l'amour du prophète pour Aïsha. Qu'il s'agisse du messager de Dieu fait oublier qu'il y a l'effraction de la petite fille. La promesse d'une vie meilleure, d'un au-delà prometteur pour la communauté appelle le sacrifice du féminin. **La grâce se nourrit non seulement de la servitude de la femme (et de la petite fille) sur le plan social, mais aussi et surtout de l'annihilation de toute capacité de remise en cause, de par la dimension du sacré. Le théologique se nourrit de cette cruauté exigeant de ces femmes qu'elles récitent des versets où elles notifient elles-mêmes leur arrêt de mort[431].**

Avec sa mémoire prodigieuse, la petite rousse répètera : « Et lorsqu'on demandera à l'enterrée vivante pour quel crime elle a été tuée » (*Cor*. 81:9). Une tradition qui existait, dit-on, avant l'islam où on enterrait les filles vivantes de peur qu'elles souillent plus tard l'honneur de la famille ou de la tribu[432].

Enterrée vivante ou nourrisson savant ? La petite rouquine, vivante pétrifiée, récite l'histoire d'un sacrifice.

La petite rouquine n'aura pas d'enfants[433]. Celle qu'on appelait « *Umm al-mu'minîn* » (Mère des croyants) n'enfantera pas selon la chair. Maternité spirituelle ? C'est encore plus complexe que cela. Elle était la Mère des croyants et non la Mère des croyants et croyantes. Par cette nomination, les épouses du prophètes ne pouvaient pas contracter un autre mariage une fois veuves. Et le face à face avec la mère se fera par déplacement. La jalousie d'Aïsha fut grande vis-à-vis de Khadija, « la meilleure des femmes du monde », aux dires de Mohammad. Et Aïsha de répondre : « N'était-elle pas qu'une vieille femme ? » Tentative de désidéaliser la figure

[431] *Cf.* le chapitre « Battez-les ! » et l'art du supplice.

[432] Nous avons peu de documents sur la période préislamique. Le verset coranique condamne cette pratique. Mais s'agit-il d'une réalité ou d'un imaginaire ? Ce sont les soubassements inconscients, en tout cas, qui retiennent notre attention. Dans sa thèse de Doctorat, Amal Alzahrani soutient l'existence de cette pratique avant l'islam. *cf.* Amal Alzahrani, *La fille enterrée vivante*, thèse soutenue en décembre 2010 à l'Université Paris XIII.

[433] Un travail sur cette question est en cours.

maternelle d'autant plus que Khadija fut non seulement l'épouse-mère, mais la seule épouse à avoir donné des enfants à Mohammad et à la communauté qui deviendra musulmane (elle fut ainsi la mère des croyants, l'épouse-mère et la première croyante). A ce moment, La bataille du chameau - où Aïsha, veuve[434], livra, une guerre contre le gendre du prophète, envoyant vers la mort des milliers d'hommes -, ne serait-elle pas une manière d'exprimer, par l'extermination des fils, l'hostilité et la haine vis-à-vis de la Mère ?

Etrange destin pour une Révélation, née dans les bras d'une épouse-mère, éteinte dans ceux d'une épouse-fille qui deviendra mère sans passer par la chair, nous laissant cette question : Si la paternité est une déduction, la maternité peut-elle se passer de la chair ? C'est ce que nous avons écrit dans *Figures du féminin en islam*. Aujourd'hui, une rectification s'impose : Etrange destin pour une Révélation, née dans les bras d'une épouse-mère, éteinte dans ceux d'une épouse-fille qui deviendra mère sans passer par la chair, nous laissant cette question : **Comment penser paternité et maternité au sein de l'islam lorsque la paternité devient celle de la chair (l'adoption est interdite en islam. La paternité passe par les liens du sang) et la maternité, uniquement spirituelle ?**

« Battez-les ! » et l'art du supplice

Le sacré empêche que soit réinterrogés des versets où il est question explicitement de la maltraitance des femmes fixée par un verset divin. Une maltraitance légiférée et notifiée par le Texte.

« Pauvre confidence d'une mourante, d'une vaincue méprisée, nous tenons le point de départ

[434] Elle avait 18 ans.

du *"votum sanguinarium"*, du serment de faire rendre justice à la faiblesse de l'innocence impunément insultée par les gendarmes de l'Ordre public », écrit Massignon au sujet de Fâtima, la fille du prophète435. L'islam légalitaire prôné par Omar se dressera contre Marie et Fâtima. Il n'admettait aucune possibilité pour la féminité de l'âme fervente de ressentir en elle une « grâce divine d'immanence » (Massignon), comme il lèvera son fouet sur la fille de son ami. « Qu'ils n'oublient pas que si, depuis tant de siècles, la jeunesse musulmane a été contaminée par l'uranisme, ce n'est pas seulement à cause de la promiscuité des esclaves domestiques, préfigurée dans l'accusation portée, selon les Pères, par Sara contre Ismaël (jouant avec Isaac) qu'elle fit chasser ; mais aussi à cause du mépris de trop de musulmans pour le rôle social de la Femme, mépris qui a commencé à Médine à l'encontre de Fâtima »436, écrit Massignon.

Mais est-ce bien le début ? Le mépris de la femme a-t-il été inauguré par le coup de fouet s'abattant sur Fâtima ? Massignon rappelle le lieu mais se trompe de date. Omar n'a fait qu'appliquer à la lettre le verset coranique (*Cor*. 2:259) qui dit : « Admonestez celles dont vous craignez le *nushûz* ; reléguez-les dans les chambres à part et frappez-les. »

Denise Masson traduit *nushûz* par infidélité. Or le *nushûz* aussi bien dans *Lisân al-'arab* d'Ibn Manzûr (XIII^{e} siècle) que dans tous les livres d'exégèse, dont le *Jâmi' al-bayân* de Tabarî, est le sentiment de fierté ou de supériorité. *Nushûz,* expliquent Tabarî et Râzî, est *al-isti'lâ'* (se sentir supérieur (e), c'est le sentiment de fierté et d'orgueil, voire d'hostilité, qui s'empare d'une personne). Curieux glissement de la part d'une traductrice qui traduit le *nushûz* par infidélité lorsqu'il s'agit des femmes (ce qui légitimerait la violence des hommes) et traduit le même terme différemment lorsqu'il s'agit des hommes dans la sourate 4 :128 (dans le second contexte, le terme est traduit par « abandon »). L'attitude de Fâtima vis-à-vis d'Omar peut être qualifiée de *nushûz*. Aussi ce dernier, qui aurait pratiqué, avant sa conversion à l'islam, l'enterrement de la fille vivante (ce qui en dit long sur sa haine du féminin), eut-il recours au fouet, comme symbole

[435] L. Massignon, *Opera Minora,* op. cit., t. 1, p. 596. Nous apprenons que le Muftî de l'Arabie Saoudite a jugé licite la destruction de la maison de Fâtima.
[436] *Ibid*., p. 598.

de puissance phallique, le fouet comme phallus pliant toute femme rebelle.

Le verset appartient à la deuxième période islamique, dite médinoise (la première étant la période mecquoise). Le prophète avait besoin d'alliances masculines pour ses conquêtes et dut céder aux demandes des hommes et à leurs exigences.

L'histoire que relate Tabarî est à ce titre exemplaire : un homme frappa sa femme sur le visage et celle-ci vint chez le prophète demander justice. Ce dernier voulut la venger, mais l'Ange lui révéla le verset : « Ne te hâte pas dans la récitation, avant que sa Révélation ne soit achevée pour toi »437, écrit Tabarî. Or, ce verset n'est nullement en lien avec les femmes, mais avec des réponses hâtives que le prophète aurait livrées aux juifs qui cherchaient à tester la solidité de sa science. D'où la suite du verset : « Dis : Mon Seigneur, augmente ma science. »438 Une autre version : une femme se présenta devant Muhammad pour se plaindre de son mari qui l'avait battue, Muhammad réprimanda l'homme et, suite à l'intervention d'Omar, l'Ange réprouva le prophète en révélant ce verset.

Une échelle sera alors établie dans cette taxinomie de la punition : d'abord les réprimandes, ensuite l'abandon (les reléguer dans leurs chambres) avant de les frapper si elles persistent dans la désobéissance. À quoi ? À Dieu et à leurs maris, répond Tabarî.

Au fur et à mesure qu'on avance dans les commentaires, on est frappé par le plaidoyer pour un art « quantitatif de la souffrance » (expression de M. Foucault). La punition est réglée (frapper avec un *miswak*, branche d'un arbre, ne pas frapper le visage car ce dernier est *majma'al-mahâsin*, le lieu de la beauté). Mais, ce qui apparaît, à première vue, comme compassion, s'avère cruelle affirmation d'un droit du pouvoir et de sa supériorité intrinsèque. L'homme, dans cette taxinomie du châtiment, adopte ce qu'il considère comme « la plus grande des humiliations », à savoir posséder la femme charnellement dans un mutisme voulu et absolu. Et Tabarî de continuer : « Persister à ne pas lui adresser la parole et la posséder, est très dur pour elle *(wa*

[437] *Cor*. 20 :14.
[438] *Cor.* 20 :114.

dhâlika ashaddu 'alayha). » Ou encore, l'homme la délaisse et refuse de partager sa couche jusqu'à ce qu'elle revienne vers lui, soumise, et fasse ce qu'il désire *(hattâ tarji'a ilâ mâ yuhibb)*, ou encore « jusqu'à ce qu'elle respecte l'impératif divin de se soumettre à vos droits »439 (il s'agit des droits des époux). Le respect de l'homme devient devoir divin et la loi divine se confond avec la loi de l'homme.

Trouver une technique pour y ajuster les punitions fera du corps féminin, dans cette « sémiotechnique de la punition »440, le personnage principal. Soit il sera châtié, soit abandonné, délaissé comme corps érogène en souffrance, traversé par le désir et l'appel à l'autre qui ne répond pas (ce n'est plus la femme qui accepte ou refuse les avances de l'homme, mais le contraire), ou pris dans l'avilissement. Ainsi, ce qui paraît relever d'une « esthétique raisonnable » s'avère une violence inouïe. Le corps est pris dans les méandres d'un pouvoir qui « s'exalte et se renforce de ses manifestations physiques »441. Le système punitif est à placer dans une certaine économie politique qui assujettit le corps féminin et opère sur lui « une prise immédiate » autant physique que psychique.

Dans la conception des exégètes des premiers siècles de l'islam jusqu'aux *fuqahâ'* (docteurs de la loi) d'aujourd'hui, le corps de la femme est soit productif (maternité), soit assujetti (ou les deux à la fois). Le mari jugeant de l'âme de sa compagne a le droit de la punir, sur décret divin. À ce moment, châtier devient un droit souverain transformant ainsi le pouvoir en « surpouvoir » (expression de Michel Foucault) car la justice risque de s'effacer au profit des aléas de l'arbitraire.

C'est justement dans la sourate *Les femmes* que nous trouvons ce verset : « Nous rejetons dans le feu ceux qui ne croient pas à nos signes. Chaque fois que leur peau sera consumée, nous leur en donnerons une autre afin qu'ils goûtent le châtiment » (*Cor*. 4:56). Attaque de l'enveloppe (la peau) comme modalité de la cruauté, *crudus*, inépuisable, perpétuelle, renouvelable, jusqu'à la fin des temps, sachant que, dans l'au-delà, le temps n'a pas de fin.

---

[439] Tabarî, *Jâmi' al-bayân*, op. cit., t. 5-6, p. 64.
[440] M. Foucault, *Surveiller, punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard « Tel », 1975, p. 22.
[441] *Ibid.*, p. 69.

Le mâle jouisseur

En face de l'insoutenable cruauté, se dresse le tableau d'une *janna* (le Paradis). Les commentateurs se hâtent de mettre le divin du côté du principe masculin. Leur élocution au sujet du Paradis et ce qui est promis aux hommes dans l'au-delà est, à ce titre, exemplaire. La *janna* s'avère une surenchère d'une sensualité, excès de lubricité, levée de tous les interdits. Le sexuel devient une orgie interminable et une jouissance masculine illimitée. Face au cortège interminable des houris, la virilité de l'homme, dépeinte comme absolue, compromet l'idée même du plaisir sexuel, puisque le sexe, dans cet imaginaire, reste constamment congestionné, douloureux, en perpétuelle érection, sans possibilité de décharge[442]. Suyûtî dépeint une verge qui ne se repose jamais, faisant de l'homme du Paradis le frère d'Ouranos. Si certains versets évoquent une certaine sensorialité primaire (fleuve de lait et de miel…) et la levée de tout interdit (les hommes auront des houris et des jeunes éphèbes), les exégètes, quant à eux, sont pris dans un discours sur les différentes manières de jouir. Le sexe devient un fait discursif, investi par toute une trame de discours : religieux, théologique, juridique… Il est stylisé, narré, objet premier des spéculations qui ne font que… s'en occuper.

L'image paradisiaque d'une jouissance masculine à l'infini trouve son répondant dans une langue, d'une richesse sémantique extraordinaire, qui demeure néanmoins prisonnière d'une société encore gérée par une conception archaïque de la vie et de la société. Le mot vierge '*adhrâ'*, à titre d'exemple, ne désigne que la jeune fille. Il ne se dit jamais au masculin, comme si l'homme était soustrait à tout devenir, à toute évolution et à toute historisation. On naît homme, on ne le devient pas. Aussi la lubricité interroge-t-elle la place accordée aux femmes dans l'imaginaire musulman. La femme reste un corps, possédé ici-bas et dans l'au-delà. La jouissance sera masculine et la femme, pour mériter le Paradis, doit faire preuve de soumission. Comment sera-t-elle récompensée ? Un voile sur sa sexualité de femme. Son destin se trouve ainsi scellé :

[442] « Et bien, nous connaissons le modèle d'un organe douloureusement sensible, modifié en quelque façon sans être pour autant malade au sens habituel : c'est l'organe génital en état d'excitation » (S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969, p. 90).

obéissance ici-bas et chasteté dans l'au-delà. Ainsi en va-t-il des femmes dans les traités de théologie.

Dans « Un enfant est battu »443, l'auteur du fantasme passe de la place du spectateur (dans la première scène) à celle de la victime dans la seconde scène. Être battu(e) par le père est la séquence féminine et refoulée. Être battu(e) enlace être aimé(e). On peut considérer ce fantasme, écrit Catherine Chabert, comme « l'une des traductions primordiales, peut-être la plus fréquente, du fantasme de séduction. Elle recèle les caractéristiques du fantasme originaire auxquelles s'ajoute l'appoint visuel nécessaire à la figuration de la scène »444. Or, le verset appris, dès la tendre enfance et véhiculé par toute une culture, peut confronter à un défaut de refoulement de la séquence seconde du fantasme de l'enfant battu et ainsi de son hystérisation le poussant vers un versant mélancolique ou masochiste. Le réel sociologique imprégné par le religieux (qui connaît aujourd'hui une recrudescence inquiétante) crée un court-circuit entre une séquence, pur produit de l'analyse, et une réalité matérielle, concrète, compromettant ainsi la construction fantasmatique.

S'il est vrai que la sexualité conserve son effet traumatique, qu'elle conserve cet effet traumatique car s'appuie sur la passivité du sujet, que la scène de séduction implique nécessairement la présence de l'autre assurant ainsi « la force de construction du fantasme »445, cette construction peut être endommagée par une effraction réelle sur le corps de la petite fille – court-circuit entre la petite mort et la mort446 – et par le traitement sociologique et l'injonction d'obéissance qui deviennent conditions historiques. L'homme paraît dans les textes et dans la société comme débordé, figure d'un père excité, et la femme comme une fille incestueuse qui provoque l'excitation du père.

Sophie de Mijolla-Mellor a raison d'écrire : « Le dispositif culturel qui fait de l'homme le

[443] S. Freud, « Un enfant est battu », *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1981, p. 219-243.
[444] C. Chabert, *Féminin mélancolique*, Paris, PUF « Petite bibliothèque de psychanalyse », 2003, p. 40-41.
[445] *Ibid.*, p. 37.
[446] C'est ainsi que nous pouvons entendre cette parole d'Aïsha sur le dernier baiser échangé avec son époux, baiser où se mêlent la mort et la sexualité.

demandeur en matière de sexualité épingle la femme dans une place où elle peut effectivement accepter ou refuser d'entendre sa demande »447. Mais c'est à nuancer dans un contexte où l'assujettissement de la femme est exigé par un texte divin et où toute contestation équivaut à un blasphème réactivant des angoisses archaïques (arrachement de peau, culpabilité…), sans parler d'un contexte de la polygamie qui rend difficile le refus de la « demande » de l'homme.

Du moment où il s'agit d'un texte sacré, même nos intellectuels se soustraient à tout questionnement. Les citations répétées de livre en livre relatent un temps fantasmatiquement paradisiaque, un vécu empreint de nostalgie mélancolique pour la grandeur du passé. Or, la violence était et est toujours, encore dans un grand nombre de pays, le lot quotidien de ces femmes qui assistaient à l'éclosion de l'islam. Le théâtre féminin (du harem et de la polygamie qui existent toujours) témoignait de la rivalité la plus draconienne, l'hostilité farouche, la haine entre femmes et la soumission à l'homme qui possède toutes ces femmes. Or, que peut ressentir une femme lorsque son amant se trouve dans les bras d'une autre ? Le sacré atténue-t-il la douleur de l'abandon ou la blessure narcissique ? Le fait qu'il s'agisse du messager de Dieu fait oublier qu'il y a aussi la femme. La promesse d'une vie meilleure, d'un au-delà prometteur pour la communauté appelle le sacrifice du féminin. La grâce se nourrit non seulement de la servitude de la femme (et de la petite fille) sur le plan social, mais aussi et surtout de l'annihilation de toute capacité de remise en cause, de par la dimension du sacré. Le théologique se nourrit de cette cruauté exigeant des femmes qu'elles récitent des versets où elles notifient elles-mêmes leur arrêt de mort.

Ces textes et la rencontre aussi avec des patientes de ma culture m'ont incitée à réfléchir sur l'envie du pénis, dans un contexte arabo-musulman. Dans le cas clinique qui ouvre *Figures du féminin en islam*, l'envie du pénis a une résonance particulière, car c'est la naissance d'un garçon

[447] S. de Mijolla-Mellor, « Femmes, fauves et grands criminels », *La cruauté au féminin* (sous la Direction de S. de Mijolla-Mellor), PUF, 2004, p. 35.

qui préserve la mère de l'errance et du désabri lorsqu'elle devient veuve. Si la femme perd son mari et qu'elle n'a pas d'enfant mâle, elle se trouve dépouillée de l'héritage qui va au clan des frères du défunt. Si l'envie du pénis, est « toujours l'envie d'un pénis idéalisé »448, le pénis dans ce contexte arabo-musulman revêt une valeur vitale et va au-delà, comme il peut être en deçà, d'une problématique bonnement œdipienne, me semble-t-il. On ne peut séparer le destin individuel du destin collectif.

Ce rapport à la femme et à la mère montre la complexité de l'islam. Si la religion de l'Un, le pur monothéisme, nécessitait un triomphe sur les déesses nommées communément « déesses-mères », il n'en demeure pas moins que le combat fut livré par un orphelin qui se désignait comme le fils des quatre mères sans compter l'épouse-mère et la fille-mère. À mettre la religion seulement en lien avec la dimension symbolique, comme nous l'avons fait au début de notre travail sur *La visualité du langage* et les textes qui ont suivi, on oublie les soubassements psychiques et pulsionnels, l'inconscient sauvage et indomptable. Qu'en est-il justement du rapport à la mère quand on a perdu la sienne par deux fois ?449 Quand on sait que la mort est synonyme, pour l'individu, d'abandon, on peut mesurer l'ampleur du désarroi de celui qui est dans la perte. Le retour triomphant de la mère sous forme du *hadîth* (« Le paradis est sous les pieds des mères ») témoigne-t-il d'un deuil jamais fait de la mère ou est-il une survivance de ces déesses-mères de la période antéislamique ?

Malaise dans la culture

Complexe fut la configuration sociologico-religieuse de l'Arabie. La Mecque où jaillit l'islam était un lieu de pèlerinage. Carrefour commercial, les Arabes qui affluaient vers la Mecque apportaient leurs divinités (féminines) dont les plus célèbres sont *Allât* et *Al-'Uzzâ*. Lieu

[448] M. Torök, L'envie de pénis chez la femme, *in* N. Abraham et M. Torök, *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion « Champs », 1987, p. 136.
[449] Rappelons que, dès la naissance, Muhammad fut donné à une nourrice, et donc arraché à sa mère pendant deux ans. Il la perdra à l'âge de six ans.

des circumambulations rituelles, avant même l'avènement de l'islam, la Mecque fut lieu de rencontres entre les poètes. Et la *Ka'ba*, l'édifice symbolique, fut couverte par les *Mu'allaqât* (les Suspendues)450 écrites en lettres d'or. C'est dans la langue maternelle que la religion du Père s'est dressée contre les déesses-mères. « Battez-les si elles se montrent supérieures » : ne serait-ce pas une revanche sur les pratiques anté-islamiques où les femmes, appartenant à l'aristocratie, pratiquaient la polyandrie et avaient le droit de répudier leurs époux451 ? À moins qu'il ne soit une revanche sur le féminin angoissant, inquiétant et fatal ?

Toutes « les œuvres anthropologiques de Freud viennent montrer comment chaque destin individuel est tributaire dans ses enjeux libidinaux des enjeux libidinaux de la masse à laquelle il appartient, et comment la place qui lui est assignée en tant qu'élément organique de cet ensemble rend son destin inséparable du destin collectif », écrit Natalie Zaltzman452.

Le malaise dans la culture d'aujourd'hui est que l'interdit majeur porte sur la pensée. Prise dans les tourments du destin collectif, il m'arrive même d'oublier qu'au-delà de la détresse, ou à côté de la détresse de la petite fille, il y a la jouissance secrète de l'enfant.

Une histoire de sacrifice

À les entendre, des femmes de cette culture disent la même chose : une plainte du sujet qui s'évanouit au profit d'événements culturels qui dépassent le cadre de la structure familiale. Une collègue me dit un jour : « Lorsque j'écoute des patients arabes, je sens que c'est trop étranger. » Je fus surprise de m'entendre dire : « Et pour moi c'est trop familier. »

Le « trop » qui confronte l'écoute à ce qu'on peut appeler les limites ou les situations limites de la psychanalyse, à savoir ces conjonctures « qui portent l'analyse de l'organisation

[450] J. Berque, *Les dix grandes odes arabes de l'anté-islam*, Paris, Sindbad, 1995.
[451] A. Alzahrani, *La fille enterrée vivante*, op. cit.
[452] N. Zaltzman, *De la guérison psychanalytique*, Paris, PUF, 1999, p. 99.

transférentielle à sa propre limite »453.

Ces histoires bouleversent car interrogent ma neutralité (en moi la révolte de la femme arabe). Et la familiarisation de la parole « majore les représentations conscientes de la pensée », écrivait Pierre Fédida. L'analyste devient tel « un miroir clos captant les pensées comme des ombres et perdant alors son pouvoir de germination »454. Mais, si le travail de l'analyse consiste à permettre au patient de construire son histoire et de donner sens à l'héritage de son passé, comment travailler lorsque l'individuel est si lié au collectif, lorsque le sacrifice n'est pas seulement une histoire familiale, mais l'histoire d'une généalogie historique ? Lorsque le contre-transfert prêche par « un excès d'actualité »455, non pas seulement parce qu'il s'agit de ce que la patiente n'arrive pas à s'approprier comme une partie de son histoire, mais parce que le travail se heurte également à l'héritage collectif. Comment construire, alors, face à ce qui insiste, persiste, et continue à constituer les assises culturelles et religieuses, voire identitaires ? Lorsque la conjugaison des deux sphères si mêlées l'une à l'autre transforme la situation clinique en scène d'« un contre-transfert claustrophobique »456, comment dissocier le passé individuel du passé collectif, le présent psychique du présent historique et actuel, et le passé traumatique de ce qui ne cesse d'être traumatisant ?

Le malaise est non seulement toujours actuel, mais devient de plus en plus préoccupant. Et le travail sur le féminin ne peut se faire sans une réflexion anthropologico-psychanalytique sur la violence de la culture arabo-musulmane à l'encontre des femmes et les assises pulsionnelles de la Fondation islamique, depuis Agar, la servante jusqu'à Aïsha, le nourrisson savant de l'islam.

La psychanalyse comme science athée sollicite la pensée. Et sans liberté, nulle pensée. Elle sollicite également la liberté de parole[457]. Reconsidérer, dans une liberté de pensée, la place de la femme en islam. Meilleure manière de travailler sur les profondeurs effrayantes de la Fondation

[453] R. Roussillon, *Paradoxes et situations limites de la psychanalyse*, Paris, PUF « Quadrige », 1991, p. 239.
[454] P. Fédida, *Crise et contre- transfert*, Paris, PUF, 1992, p. 178 et 178-179.
[455] F. Duparc, « Les trois temps du contre-transfert », *Revue française de psychanalyse*, 2001, t. LXV, p. 713.
[456] *Ibid*., p. 714.
[457] « Donner la parole reste le point de départ de la démocratie ». *Cf.* P. De Neuter qui cite en exergue cette phrase de R. Gori. « Psychanalyse, institution psychanalytique et démocratie », *in Cliniques méditerranéennes*, n° 82, 2010, p. 159-182.

islamique.

Mère ou fille, mythe ou réalité. Une généalogie de femmes dans les tourments et les artifices du pouvoir. Un pouvoir non seulement terrestre, mais du ciel qui exige, dans cette construction du symbolique, l'assujettissement des femmes, leur docilité, voire leur mutisme. Ce qui peut s'esquisser comme geste de protestation est interprété comme un grand blasphème. Généalogie de femmes qui me confrontent dans mon travail avec les femmes de ma culture à ce sentiment d'inquiétante étrangeté. Il m'arrive même d'oublier qu'au-delà de la détresse, ou à côté de la détresse de la petite fille, il y a la jouissance secrète de l'enfant[458].

Réfléchir sur la condition féminine dans ces pays équivaut à une dépravation, une déviation, une transgression méritant le châtiment. Aussi les femmes n'osent-elles pas s'attaquer aux sources mêmes de leur assujettissement.

Le féminin et le meurtre du père.

Nous avons intérêt à reprendre ce qu'écrit Artaud : « Ce mot de cruauté doit être pris dans un sens large, écrit Artaud à l'attention de Jean Paulhan, et non dans le sens matériel et rapace qui lui est prêté habituellement. Et je revendique, ce faisant, le droit de briser avec le sens usuel du langage, de rompre une bonne fois l'armature, de faire sauter le carcan, d'en revenir enfin aux origines étymologiques de la langue (…) du point de vue de l'esprit, cruauté signifie rigueur, application et décision implacable, détermination irréversible, absolue »[459].

Si l'on suit le dessein d'Artaud (faire sauter le carcan et aller au-delà d'un sens usuel pour plonger dans les racines de la langue, avec pour dessein, la décision implacable, la détermination irréversible), nous nous heurtons à un paradoxe insoutenable. L'arabe, comme langue à racine fait penser à ce que Artaud définit comme un « sens oriental de l'expression » ce langage

[458] Cette dernière mérite un travail à la lumière du contexte que j'ai tenté de décrire de façon succincte.

[459] Artaud, *Le théâtre et son double*, Gallimard, 1964, p. 157-158.

« objectif et concret » qui « sert à coincer et à enserrer les organes »[460] . Enserrer les organes. *Qâla* est aussi bien aimer que tuer. La langue (l'organe) est *miqual*, ce qui tue ou *jâriha*, ce qui blesse. Le *kalâm* (parole), est la blessure. Le mot comme meurtre est inscrit dans la chair même du mot. *Lafz*, est un jet, au loin (P. Fédida parlait de l'amplitude phonématique de l'acte du son). L'opération signifiante dit le meurtre et la violence. *'Unf* (la violence) est non seulement au cœur de la langue mais dans la chair même du mot. Violence dès le commencement, puisque *'unfuwân*, est le début. « Au commencement était l'acte » (Freud après Goethe). Cet acte est le meurtre du père. Un parricide nécessaire pour que le fils rompe avec la l'idéalisation assujettissante. Nous avons intérêt à reprendre (dans le sens de réfléchir) cette remarque de Freud dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste* sur l'absence du meurtre en islam. L'islam confronte à cette absence de la mise en pièces du père. Face à cette langue de « la déflagration » (Adonis), se tient une tragédie humaine (par opposition à la divine comédie) où les ressources mytho-poétiques de la langue sont mises à mal par une injonction paradoxale : « Lis ! », dit le premier verset coranique, invitant ainsi au déchiffrement de la lettre, tout en bannissant en même temps le plaisir de pensée et les risque de penser.

Le destin individuel est tributaire, dans ses enjeux libidinaux, des enjeux libidinaux de la masse à laquelle il appartient. La place qui lui est assignée rend son destin indissociable du destin collectif. Qu'en est-il du féminin chez les hommes de cette culture confrontés à une image aussi humiliante de la femme ? Le refus du féminin, chez l'homme, n'est-il pas conditionné par ce mode de présence du féminin sur la scène religieuse et la scène sociale et ce, depuis la Fondation ?

« La psyché, écrit Freud, doit se résoudre à représenter l'état réel du monde extérieur et à envisager d'y apporter une modification réelle. Ce qui est représenté n'est plus ce qui est agréable, mais ce qui est réel malgré le déplaisir qu'il peut entraîner. »[461] Déplaisir et mise en

[460] *Op. cit.*, p. 141.

[461] Freud S., « Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques », In *Résultats, idées,*

pièces d'un corpus fort idéalisé sont la seule possibilité d'une transformation de « l'histoire légende » en « histoire-travail », selon l'expression de M. de Certeau[462], en procédant par « révision perpétuelle des contenus par approfondissement et rature » (Cailvallès) .

Ceci n'est possible que si l'on s'accorde la liberté de penser. Car pas de pensée sans liberté.

problèmes, I, PUF, pp.-135-143

[462] M. Certeau de., *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975, col. Folio, p. 340.

C'est sur ce chemin que nous souhaitons orienter notre travail de recherche. Les problématiques psychanalytiques : masochisme, envie du pénis, mélancolie féminine...dans un contexte anthropologique et culturel qui alimente, voire nourrit ces organisations psychopathologiques.

Un arrêt sur la question religieuse s'avère nécessaire et permet de re-réfléchir aussi bien sur les assises identitaires qu'à l'actuel malaise dans la culture.

Il me semble également que la question de l'inquiétante étrangeté dans le transfert auprès des patients de notre culture n'a pas été travaillée comme elle le méritait.

Inquiétante étrangeté du sexe féminin (universel) et inquiétante étrangeté dans le travail analytique à partir d'un retour du refoulé lié à la question du féminin dans notre culture et nos sociétés arabo-musulmanes.

S'impose un véritable travail sur la question du féminin dans le Texte et dans les textes qui façonnent notre identité et conditionnent notre façon d'être, travail également sur la place de la femme au sein d'une culture qui n'a pas encore vécu la séparation de la religion et de l'Etat. Cet axe, en cours, nécessite une rencontre avec les autres disciplines des sciences humaines, une plongée dans l'Histoire, la mémoire et la langue.

Pétrification et ressources hystériques.
La réserve figurative de l'hystérie.

Pendant un certain nombre d'années et avant que n'éclatent les évènements sanglants que connait aujourd'hui la Syrie, j'allais à Damas deux ou trois fois par an pour travailler avec des psychanalystes syriens. Ces analystes étaient accueillis au service culturel de l'Ambassade de France pour pouvoir travailler, sous forme de séminaires, sur des textes analytiques, études de cas... Lorsque je m'y rendais, je travaillais avec les syriens sur des situations de réfugiés irakiens qui avaient vécu des traumatisme de guerres :Expériences agonistiques, souffrances narcissiques, éradication subjective, psychoses post-traumatiques...

Lors du premier congrès franco-syrien (2011), une psychanalyste syrienne expose le cas de Malika, une femme de 37 ans adressée par une organisation humanitaire qui l'avait accueillie « à la suite de la guerre dans son pays ». Il s'agissait bien entendu de l'Irak. Son père et son frère furent enlevés et Malika devait payer la rançon. «Ce n'est pas seulement l'argent, écrit l'analyste, qu'elle a offert pour racheter sa famille, mais aussi son corps et elle considère cela comme son secret. Elle rapporte l'agression sexuelle qu'elle a subie avec des larmes amères, ne trouvant plus ses mots, qu'elle remplace par « des appels au secours adressés à Dieu ». La patiente rapporte : « Un des kidnappeurs est rentré dans ma chambre, après que je lui aie donné l'argent qu'il demandait. Il a braqué son revolver sur la tempe de mon petit garçon qui dormait, j'ai compris alors ce qu'il voulait, il voulait me violer. Je l'ai prié de ne pas toucher à mon enfant et de faire ce qu'il voulait de moi, alors, il m'a violée. » En pleurant, elle continue : « Imaginez-vous, il a couché avec moi au moment où j'avais mes règles, je ne suis plus une femme respectable, j'ai honte ». Elle n'a rien dit à personne, « craignant pour sa famille et craignant qu'on la tue ». « Que pouvais-je faire : le laisser tuer mon enfant ? »

Qu'elle ne fut ma surprise, mon indignation, entendant un analyste français se référer à Amphitryon.

Amphitryon.

Molière reprend la pièce de Plaute du même titre qualifiée de « tragi-comédie » par le premier auteur de la pièce. Jupiter reçoit les faveurs d'Alcmène qui pense les dispenser à son mari Amphitryon. S'ensuit un jeu de double et de quiproquos. Alcmène concevra deux enfants, l'un fils d'Amphitryon et l'autre, fils de Jupiter. Alcmène n'a pas mérité que « tu lui fasses des reproches ; c'est moi qui lui fait violence. Et maintenant, je remonte au ciel. » (Acte V, Scène II). Amphitryon répond : « Je suis bien aise, si je puis partager à moitié avec Jupiter. » Dans la pièce de Molière, Alcmène n'apprendra jamais qu'elle a été dupée.

Et Lacan de conclure dans *Le séminaire II* « qu'assurément notre femme doit nous tromper de temps en temps avec Dieu »[463]. Lacan rappellera que la femme est introduite dans le pacte symbolique du mariage comme objet d'échange entre non pas les hommes mais entre les lignées : lignées « fondamentalement androcentriques ». « C'est bien parce qu'elle est dans un rapport de second degré par rapport à cet ordre symbolique que le dieu s'incarne dans l'homme ou l'homme dans le dieu, sauf conflit, et, bien entendu, il y a toujours conflit ».

Dans *Amphitryon*, Plaute introduit Sosie. « Il y a un endroit où les moi ont tout naturellement la parole, c'est la comédie ». Sosie, c'est le moi. Le mythe nous montre comment se comporte le moi. Cela se passe sous forme de dialogue dans la nuit. Et « deux personnages qui sont ensemble sur la scène, se tiennent des propos dont chacun vaut par le caractère d'écho ou de quiproquo. »[464] Dans la pièce de Molière, Sosie vient au premier plan. Il ouvre la scène. Il arrive « avec les victoires de son maître »[465]. Il raconte la bravoure, les réussites d'Amphitryon. « C'est l'homme qui s'imagine que l'objet de son désir, la paix de sa jouissance, dépend de ses mérites. C'est l'homme du surmoi, celui qui éternellement veut s'élever à la dignité des idéaux du père, du maître, et qui s'imagine qu'il atteindra comme ça l'objet de son désir. Mais jamais Sosie ne parviendra à se faire entendre d'Alcmène, parce que le sort du moi, de par sa nature même, est de

[463] J. Lacan, *Le Séminaire. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Seuil, p. 301.
[464] *Op. cit.*, p. 307.
[465] *Op . cit.*, p. 308.

trouver toujours en face de lui son reflet, qui le dépossède de tout ce qu'il veut atteindre »[466]. C'est une question de sosies qui se mirent l'un dans l'autre, de gémellités, deux plans. Le « plein de gloire qui ne comprend rien à rien, rien à ce qu'on désire, qui croit qu'il suffit d'être un général victorieux pour l'amour avec sa femme »[467].

« Et ce doit à tes feux être un objet bien doux
De voir que pour lui plaire il n'est point d'autre voie
Que de paraître son époux,
Que Jupiter, orné de sa gloire immortelle,
Par lui-même n'a pu triompher de sa foi,
Et que ce qu'il a reçu d'elle
N'a par son cœur ardent été donné qu'à toi »[468] (Molière, Acte III, Scène 10)

Alcmène, dans la pièce de Molière, n'en saura rien :

« Sur telles affaires, toujours
Le meilleur est de ne rien dire ».

Le viol et le féminin.

Rien de tel dans le cas relaté par la psychanalyste syrienne. Dans un contexte de guerre ravageante (l'Irak), guerre civile, où les enjeux sont complexes, des hommes disparaissent, des assassinats sans fin, les hommes sont enlevés, les femmes sont violées, la femme dit : « Que pouvais-je faire ? Le laisser tuer mon enfant ? »

Ce que le viol montre c'est comment le sexe devient l'instrument et le lieu privilégié pour néantiser la femme. Pourquoi les soumissions les plus abjectes de la criminalité utilisent-elles l'imago féminin ?[469]

Le sexe triomphe ici du sexuel. C'est l'une de figures de l'extrême, en temps de barbarie, qui a toujours existé. En lien avec le masculin et le féminin, le désir et le plaisir, la vie et la mort, la temporalité (à travers la question de la filiation), le sexe se met ici au service de la violence,

[466] Lacan J., *op. cit*., p. 308.
[467] *Op. cit.*, p. 313.
[468] Molière, *Amphitryon*, Acte III, Scène 10.
[469] Ph. Bessoles, *Viol et identité*, MJW Fédition, 2008, p. 11.

l'emprise et non pas la mort, mais le mortifère. Le défi clinique est de taille : comment trouver ou donner un sens à ce meurtre insensé qui procède d'un lieu qui est naturellement le lieu du plaisir ? Re-sexualiser le sexe, reconstituer les enveloppes psychiques, c'est ce que cette femme venait demander à l'analyste.

L'écriture du cas et l'exposé de l'analyste syrienne traduisaient un transfert massif. L'analyste disait son impuissance d'autant plus que le nombre de séances (financées par La croix rouge ne devaient pas excéder les dix séances). Massivité car l'analyste se trouve mise au contact de cette pulsionnalité brute de l'homme. Elle était au contact non de la séduction mais des forces néantisantes de la psyché. Pris dans les rets d'une haine pour une mère à préserver, « le violeur a tout compris de la barbarie. En cela, il évite la séduction de l'autre comme si ce moment fondateur du lien à sa propre mère qui initie la dynamique du désir et de la satisfaction hallucinatoire, ne reflétait que du vide et les marges du néant »[470]. Le viol s'avère matricide déplacé.

La parole de la patiente disant : « Il a couché avec moi » disait le choc au sens de Ferenczi. Le choc « est équivalent à l'anéantissement du sentiment de soi, de la capacité de résister, d'agir et de penser en vue de défendre le Soi propre ».

Face à l'effraction (Freud, dans le modèle de 1920, parle de l'effraction du pare-excitation), le moi se dépouille des qualités du vivant pour rendre l'inscription « non advenue ». Et afin de se protéger de l'excitation pulsionnelle effractante, le moi devient lui-même, comme nous l'avons déjà signalé, « agent de dépulsionnalisation »471, ce qui n'est qu'une autre variante de la pulsion de mort.

Le viol engendre une « détransitionnalisation de la réalité ». « Il a couché avec moi » dit la réduplication dans la réalité du fantasme originaire de séduction. Nous nous trouvons devant une « malheureuse rencontre » entrainant un collapsus de la topique interne. Les deux espaces

[470] *Op. cit*., p. 23-24.
[471] R. Roussillon, *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*, p. 207.

(l'espace psychique et l'espace externe) communiquent de telle sorte que l'appareil psychique ne peut plus assurer sa fonction de contenant du monde interne. Malika ne sait d'où vient l'excitation. Est-elle d'origine interne ou externe ? Le sujet ne peut plus constituer dans ces situations de collapsus topique l'épreuve de réalité. Gommage des frontières. « Tomber en agonie n'est pas un artefact du langage »[472].

En effet, le terme arabe est *ightisaba* (violer). Il exprime cette dimension néantisante, la néantisation de la psyché de par cette violence d'effraction : *ightasaba*, prendre par la force (donc jeu de forces inégal). *Ightasaba*, c'est le fait d'arracher les poils à la peau jusqu'au saignement. L'acte s'inscrit dans cette dimension du *crudelis*, dont dérive la cruauté. Pour dire : « il l'a violée », l'expression arabe est : *Ghasabahâ nafsaha*, qu'on traduit par : « Il a néantisé son âme (*nafs*), sa psyché aussi (âme et psyché se disent *nafs* en arabe) ».

Lorsqu'elle était enceinte, Malika fit un rêve. Ali (le quatrième calife et gendre du prophète et qui fut assassiné, le père de Hossein dont la mort donnera naissance au chiisme) met sa main sur la tête de Malika et dit : « Tu vas avoir un garçon, tu dois l'appeler Ali et il sera grand. » La mère, devient désormais une Malika, (Malika signifie : la reine). N'est-elle pas reine car mère d'un beau Ali, l'enfant merveilleux. C'est pour ce beau Ali, l'enfant merveilleux, que la mère se sacrifie. Le sacrifice de la mère sonnera le glas à son plaisir et sa fierté d'avoir un Ali. La femme sera condamnée à l'exil. Elle quittera sa ville pour une autre, à l'errance aussi. Quittant la terre-mère qui n'offre plus d'abri, voire qui devient synonyme de désabri, elle maintient suspendue la question de l'inscription (m'inscrire en quel lieu?). (Je me souviens de ces femmes algériennes, alors que j'étais jeune psychologue, qui racontaient toutes des scénarios de viol, qui se trouvent divorcées (car désormais sales et contraintes à quitter le pays).

Héros et martyr. Pris dans les rets de l'ambivalence maternelle, le petit Ali n'en demeure pas moins, l'enfant à sauver. « Le laisser tuer mon enfant ? » Sacrifice et mise à mal du maternel ? La mère haïra cet enfant.

[472] Ph. Bessoles, *op. cit*., p. 29.

D. Cupa évoque des cas de cruauté dans ces attaques du maternel, comme dans le cas de cette femme bosniaque en 1996 : « Un jour, il (le tortionnaire) bande les seins d'une femme pour voir combien de temps son nouveau-né va survivre sans nourriture. Elle donne elle-même la mort à son bébé pour abréger ses souffrances. » D. Cupa parle d'une dématernisation qui peut être radicale face à une cruauté extrême, une cruauté de mort qui attaque la mère dans son essence et son pouvoir. Celle qui peut donner et maintenir la vie, se trouve face à une emprise cruelle qui la contraint à l'infanticide. « Le don de la vie est remplacé par le don de la mort », écrit D. Cupa[473]. Rejeter sa propre chair. La chair de la chair devient haïe et l'enfant à sauver devient l'objet honni. Malika, sauve son enfant, au prix exorbitant de sa vie et de son corps.

Le collègue parisien apostrophe l'analyste par rapport à sa sidération et analyse la situation de Malika dans le sens d'Amphitryon (je rappelle qu'Alcmène couche avec Jupiter qui prend les traits ce son mari pensant qu'elle se trouve dans les bras d'Amphitryon, son époux). Seulement, ce n'est pas Alcmène qui s'offre à la splendeur d'un dieu pris pour le mari. Ce n'est pas une ouverture du corps de la femme sur le plaisir des retrouvailles avec l'homme qui aime, mais avec celui, qui dans la haine, s'attaquait autant à la femme qu'à la mère. Il ne s'agit pas du leurre de l'amour ou du désir, mais de ce qu'A. Green décrivait comme : « le monstre froid et cruel de la destructivité (qui) va de pair avec les figures les plus traditionnelles du mal. Car le mal est insensible à la douleur d'autrui et c'est en cela qu'il est le mal »[474]. « Le plus tragique, c'est qu'ils ont réussi, par leurs méthodes sadiques et perverses, dit une femme, à tuer en nous toute sensation d'une vie humaine antérieure »[475].

Le ça est abandonné à la déroute de ses pulsions et la cruauté perverse prend plaisir à tuer la vie. Malika se trouvait dans cette situation où le crime est pour lui-même, une fin en soi. Elle se trouvait face à l'emprise mortifère, à cet « arrachage de la peau d'humanité » (D. Cupa). A.

[473] D. Cupa, *Tendresse et cruauté*, Dunod, p. 151.
[474] A. Green, « Pourquoi le mal ? », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*,n° 38, 1988, p. 239-261. p. 254.
[475] Cité par D. Cupa, *op. cit*., p. 152.

Green parle d'une « destruction pure et intégrale et, comme telle inanalysable. »[476]

Interrogée sur la massivité transférentielle, l'analyste syrienne, jeune femme et mère, s'entend dire : « Ça peut nous arriver à nous aussi » (situation en miroir). Elle se sent menacée par ces figures de l'extrême.

Depuis, la Syrie est devenue un brasier. Les femmes irakiennes ne peuvent plus se réfugier en Syrie. Ce sont les Syriens qui fuient vers l'Irak, une terre également menacée, quotidiennement explosive. « Ça » explose tous les jours, à n'importe quel moment.

Ce que la patiente ne dit pas, ce que l'analyste, décontenancée, ne relève pas : Le viol avait-il eu lieu à côté de l'enfant ? Loin de l'enfant ? L'enfant continuait-il à dormir ? S'est-il réveillé ? La patiente s'accroche à cette idée : « j'avais mes règles. » Perforation du corps psychique et porosité du Moi peau ? Ecoulement psychique ? Trouée corporelle ? Porosité de la peau et des organes ? Il y a cette sensation viscérale de l'effraction pénétrante. Sa plainte, dit une peau écorchée, au sens plein de *ightasaba*. Déchet, saleté. Auto-accusation. Prise à sa charge de la culpabilité (non ressentie) de l'agresseur. « J'avais mes règles » devient préoccupation obsédante d'un écoulement qui n'en finit pas. Blessure d'une mère qui se porte au secours de son fils au prix de se tuer comme mère. Dans sa parole, les autres enfants ne figurent pas, n'existent plus. Comment se prémunir contre l'érotisation de la pulsion de mort ?

La passivité de la femme (devant le violeur) est celle d'un sujet annihilé. Et sa réponse correspond à ce qui a déjà été décrit par Ferenczi. « Cette peur lorsqu'elle atteint son point culminant, les oblige à se soumettre automatiquement à la volonté de l'agresseur. »[477]

La plupart des travaux psychanalytiques envisagent le crime du point de vue du criminel. On note une fascination devant le crime (et le criminel), devant sa jouissance à tuer, rappelant les termes de Freud : « Il n'y a en nous pas la moindre répugnance à verser le sang. Nous sommes les

[476] A. Green, *op. cit.*, p. 254.
[477] S. Ferenczi, *O.C., IV*, p. 130.

descendants d'une immense chaîne de générations de meurtriers. Nous avons le plaisir du meurtre dans le sang » (Lettre du 16 février 1915). Fascination car le meurtrier réalise le fantasme de tout un chacun. On note l'échec du narcissisme (S. de Mijolla)[478], le lien au perceptif, à savoir que le criminel est figé dans une sorte de « conglomérat des contenus perceptifs et hallucinatoires qui va jusqu'à la fétichisation du champ visuel entier qui témoignent de l'échec d'un travail de transitionnalité (R. Roussillon)[479], un excès d'excitation débordant les capacités du moi et la sensori-motricité (A. Ciavaldini)[480], la cruauté de mort (Cupa)[481], l'acte est une sorte de défense narcissique majeure permettant de lutter contre une menace d'anéantissement (C. Balier)[482] ...

Il me semble que les travaux s'attardent plus sur la face criminelle que sur la face victimaire. Ou bien on lie le vécu traumatique à des expériences agonistiques ou traumatiques précoces inélaborables, ou encore on lit le vécu traumatique à la lumière des expériences agonistiques ou traumatiques précoces inélaborables, ou encore on rabat le vécu de déréliction post-traumatique sur des scénarios empruntés au champ du désir et du leurre lors de la rencontre, comme dans l'interprétation de ce collègue parisien qui rattachait le cas de Malika à l'histoire d'Amphitryon. Or, il s'agissait de viol, de traumatisme de guerre et de l'angoisse des Syriens qui connaissent parfaitement la fragilité de leur situation politique. La Syrie se trouve en effet dans une région dite « chaude ». Et les Syriens, plus au courant de ce qui se passait en Irak, relataient des récits où se disait la pétrification de ceux qui regardaient les Américains retourner violemment la terre. Comme si l'on s'attaquait à la terre-mère. Comme un désir matricide déplacé. Pleine de ces images, d'attaque de la terre-mère et de ce qu'elle portait dans ses profondeurs ou ses entrailles, la psychanalyste syrienne semblait pétrifiée, contaminée par l'angoisse de ce qui pourrait arriver. Le style, la présentation de la situation laisse voir une sidération, une pétrification.

[478] S. Mijolla-Mellor de., « Les trois figures de l'acte criminel », *Revue Française de Psychanalyse*, octobre 2012, tome LXXVI, p. 1003-101.
[479] R. Roussillon &M. Ravit, « La scène du crime : cette autre image des confins de la subjectivité » *Revue Française de Psychanalyse*, octobre 2012, tome LXXVI, p. 1037-1049.
[480] A. Ciavaldini, « L'agir violent sexuel », in *Actes et dépendances*, Dunod, 2006, pp. 111-169.
[481] D. Cupa, *Tendresse et cruauté*.
[482] C. Balier, Psychanalyse des c*omportements sexuels violents*, 1996, PUF.

Roussillon parle de l'impuissance, voire du désespoir de l'analyste face à certains patients présentant des pathologies narcissiques et identitaires. « Dans les conjonctures cliniques qui nous occupent, et c'est bien ce qui confèrent son caractère 'désespérant' au processus, l'expérience vécue dans le présent n'est pas représentée comme ré-édition du passé oublié, elle est actuelle, intemporelle, présente, elle n'est pas vécue comme transfert, elle est vécue hors temps. »[483] Ici R. Roussillon parle des patients présentant des pathologies narcissiques et identitaires. Et s'il nous indique des analyses précieuses quant au traumatisme primaire comme modèle, à savoir un « modèle de traumatisme qui affecte la construction première du lien à l'objet et du « contrat narcissique d'attachement »[484], comme nous l'avons déjà signalé, nous avons à élargir la notion de traumatisme en prenant en compte ces situations extrêmes qui provoquent un démantèlement des enveloppes psychiques, un état de déréliction, une espèce d'extérioralité psychique, de désabri, une menace permanente d'insécurité et ses effets dévastateurs (qui contamine l'analyste). Menaces néantisantes qui peuvent conduire jusqu'aux conduites ordaliques et les attitudes de dépossession de soi chez le patient, et à un état de sidération et d'extrême angoisse chez l'analyste.

La neutralité analytique disparaît, la capacité associative est paralysée et le silence n'est plus activité de langage abritant des formes, mais une masse d'affect. L'analyste devient tel « un miroir clos captant les pensées comme des ombres et perdant alors son pouvoir de germination »485.

Souvent, dans le monde arabe, les femmes violées se trouvent répudiées car considérées comme souillées, sales, souillant ainsi l'honneur de l'homme. La femme se trouve par deux fois violentée.

Re-sexualiser le sexe, élaborer (reconstruire) autour d'un meurtre qui procède d'un lieu qui est, naturellement, celui de la vie et du plaisir, reconstruire les enveloppes psychiques, tel est le

[483] R. Roussillon, «Agonie et désespoir dans le transfert paradoxal », *Le temps du désespoir*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 2002, p. 90.
[484] *Op. cit*., p. 91.
[485] P. Fédida, *Crise et contre- transfert*, Paris, PUF, 1992, p. 178 et 178-179.

défi clinique.

Après le texte sur l'amour du transfert[486], Winnicott a soulevé la haine dans le contre-transfert, jusqu'au désespoir dans le transfert (R. Roussillon).

La question qui m'occupe ici est celle de la pétrification de l'analyste. Ici, les élaborations de P. Fédida s'avèrent d'un grand secours « Lorsqu'un patient nous raconte des choses dont il explore l'horreur, écrit-il, nous avons à nous soumettre à ce défi de l'imagination, pour que précisément soit maintenue la reconnaissance du semblable. Sinon je refais l'acte de la disparition. »[487]

Cela suppose que nous (analystes) disposions d'une réserve hystérique. L'hystérique restera la figure matricielle de la psychanalyse. Et le paradigme de l'hystérie va nous permettre de nous dégager de la sidération, à savoir cette capacité d'être à l'écoute de la possibilité figurative pour que se réanime l'aporie des formes et des motions temporelles. Cette réserve de l'hystérie est nécessaire pour se défaire de « l'adhésivité mortifère » (Ph. Bessoles) qui lie le criminel à sa victime. L'hystérie est la ressource dont un analyste a besoin pour pouvoir se dégager de la sidération, de l'impuissance, de l'angoisse...

Lon peut penser aux *pathosformeln* d'Aby Warburg, à savoir des images qui ont un contenu émotionnel permettant d'y attacher des faits devenant dès lors pensables[488]. Se souvenir du modèle de l'hystérie, c'est renouer avec une éthique de l'image, non pas l'image photographique, mais l'image dans le souffle de la parole, l'image depuis la parole, l'image dans le langage. Et le langage comme réserve de silence abritant des formes.

Si dans l'hystérie, c'est le corps qui livre dans la douleur ses symptômes[489], dans notre propos, le symptôme est à prendre ici comme effet de la parole qui figure et met en scène. Et dans le contexte de la guerre, l'analyste a à réapprendre à écouter les trous dans la narrativité et de quelle manière la parole livre les états du corps (règles, douleur, hémorragie...), de quelle

[486] S. Freud, « Observations sur l'amour du transfert », *La technique psychanalytique*, PUF, 1953, p. 116-130.
[487] P. Fédida, *Humain/déshumain*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 2007, p. 25.
[488] Cité par S. de Mijolla-Mellor, *RFP*., p. 1005.
[489] G.-D. Huberman, *L'invention de l'hystérie*, Macula, 1982.

manière se disent les mouvements de l'âme dans le corps.

Face au contexte qui pétrifie, l'hystérie reste, pour nous, cette réserve des ressources imaginaires pour associer, psychiser et sortir d'un transfert claustrophobe.

Lorsque le collègue rattache le cas de la patiente irakienne à l'histoire d'Amphitryon, il s'agissait d'une défense contre l'horreur de la guerre qui défait la représentation, défense contre la désobjectalisation, la déliaison et le déchainement de la pulsion de mort. Il s'agissait d'un double déni : celui du contexte géopolitique et de l'histoire, et celui des ressources internes que nous pouvons nommer : ressource « mythopoïétique de l'image » (G. Didi-Huberman), à savoir non pas le corps de l'hystérie du côté de la rétine du savant (je fais allusion à l'art photographique qui a eu ses heures de gloire à la Selpêtrière), mais du côté de la plasticité de l'image dans la parole. Cette réserve de l'image dans le symptôme depuis la parole (« j'avais mes règles »). La ressource mythopoïétique de l'image est celle du langage. On parlera volontiers avec G. Didi-Huberman de l'art de « mettre en oeuvre », ou bien de l'art de mettre en mouvement. Mettre en mouvement suppose cette capacité d'hystérisation. Rythme, pulsation de l'image-symptôme, et une esthétique des forces du langage. Je me rends compte que c'est l'histoire de l'art qui me sert de références.

Lorsque P. Fédida évoque le texte de S. Ferenczi sur « L'élasticité de la technique psychanalytique », il revient sur cette règle fondamentale à savoir que l'analyste doit d'abord être lui-même analysé. Et P. Fédida d'écrire : « Cette audacieuse complication exclut de concevoir la métapsychologie comme une pure et simple recherche intellectuelle (de nature philosophique ou psychologique) et elle impose, en retour, que les modèles issus de la pratique clinique soient toujours fictivement transformables dans les cours des processus psychiques de l'analyste. »[490] C'est le mot « transformable » que je souligne ici.

La notion de tact prend ici toute sa valeur. « Cette capacité tonale à s'accorder aux sensibilités du patient » et « le tact dispose d'images à évocation quantitative pour prendre en compte ce qui relève de l'intuition des qualités ; et laisser celles-ci au seul pouvoir de l'intuition

[490] P. Fédida, *Communication et représentation*, p. 71

empirique porterait à cette confusion qui n'est pas très différentes de celle des langues dont il est question ailleurs »[491].

Lorsque l'analyste dit : « Ça risque de nous arriver », on peut entendre quelque chose de la forme survivante. Ici, pétrifiée. Or, « la forme survivante, au sens de Warburg, ne survit pas triomphalement à la mort de ses concurrentes. Bien au contraire, elle survit, symptomalement et fantomalement, à sa propre mort : ayant disparu en un point d'histoire, étant réapparue bien plus tard, à un moment où, peut-être, on ne l'attendait plus ; ayant par conséquent, survécu dans les limbes encore mal définies d'une « mémoire collective »[492]. Or, cette survivance fait « la ligne élastique où doit se régler l'intervention de l'analyste » (Lacan).

Les fatwas

« Le viol est un meurtre sans cadavre. Il tue dans l'incessante torture qu'il n'a de cesse d'entretenir. Il condamne à l'errance et à l'exil de son propre corps physique, psychique, social, familial, culturel et cultuel »[493].

Les récits viennent aussi toucher cet idéal de la cure. Le traumatisme de la patiente se heurte à ce qui devient le traumatisme chez l'analyste de la cure idéale. Ou de l'idéal de la cure (neutralité bien veillante, associativité...). P. Fédida rappelle que Lacan a indiqué que c'est du côté du langage qu'il conviendra de poser le problème de la technique psychanalytique. J'entends non seulement la dimension symbolique, mais l'image dans le langage. Et si G. Didi-Huberman pose le symptôme du côté non du visible, mais du visuel, c'est parce qu'il est dit, verbalisé, énoncé, pris dans un mouvement psychique porté par la parole du sujet, se renouvelle dans les associations. Je l'entends dans cette dynamique psychique qui prend cette tonalité émotionnelle afin qu'un travail puisse être possible.

[491] *Op. cit.*, p. 78
[492] G. Didi-Huberman, *L'image survivante*, p. 67
[493] Ph. Bessoles, *op. cit.*, p. 41.

L'analyste dit : « ça peut nous arriver ». C'est arrivé.

Aux terreurs de la guerre, les disparitions massives, les condamnations abusives, les souffrances du peuple syrien face à son tyran, s'joutent les *fatwas* des *fuqahâ'* saoudiens. Afin d'encourager les mercenaires d'aller en Syrie, les *fuqahâ'* saoudiens (payés par le Régime wahhabite et par Qatar) autorisent, par des *fatwas,* les hommes à prendre les femmes syriennes comme *sabâyâ* (captives de guerre). Retour en arrière : voile, lapidation, viol... sur décret divin.

Le retour à la barbarie prend la figure d'une haine des femmes.

Nos théologiens non seulement dénient, au nom de l'accrochage à la tradition, la charte des Droits de l'homme et les principes civiques parce que nés en Occident, mais opèrent, au sein de l'immense corpus arabo-musulman, une dichotomie confinant au silence mystique, poésie, *'ilm al-kalâm* (comme scolastique de l'islam), philosophie... Condamnant ainsi la pensée, ils poussent à une régression jamais égalée dans l'histoire des civilisations. Brandissant à l'orée du troisième millénaire sans cesse l'étendard de l'identité, ils s'opposent à un travail d'écriture au présent et condamnent la succession des générations ainsi que toute possibilité d'ouverture sur un avenir commun avec les autres. Or, le travail sur la source nécessite la béance d'un écart. Et l'identité est une construction, jamais achevée, toujours à venir, transformée par l'épreuve de l'étranger. Nos *fuqahâ'* (théologiens) à l'orée du troisième millénaire, ne cessent de multiplier les *fatwas* sur le démon qui ne cesse de harceler l'humain. Or, le démon n'est que la projection de cette part obscure de nous-mêmes. Et cette violence contre les femmes en dit long sur la non-acceptation de cet Autre en soi, le refus de la part féminine, opaque et énigmatique, que les hommes portent en eux-mêmes. La violence signe l'échec de cette capacité de se transcender soi-même «afin d'assurer son unité véritable» (selon l'expression de René Nelli).

« Le cœur de l'amant est tout entier roseraie », chantait Rûmî.

Pour nos *fuqahâ*', l'amour a déserté le monde, de même que toute capacité de sublimation et de métaphorisation. C'est comme si, désormais, le monde entier n'était que ronces.

Et aujourd'hui, les femmes tunisiennes sont en train de perdre leurs acquis. En Libye, dès le renversement de Kaddafi, Mustafa Abdel Jalil, alors président du Conseil national de transition, a promis l'application de la charia et le retour à la polygamie, comme si la fin d'une dictature militaire et politique devait nécessairement laisser la place à une dictature religieuse.

Que l'homme arabe veuille continuer à asseoir sa domination, ceci rentre dans la logique de « guerre et paix entre les sexes »[494]. Mais autoriser le retour à l'archaïsme barbare qui prône le viol et la possession des femmes comme captives, la destruction des sites archéologiques (le mausolée de Fâtima est un exemple parmi d'autres) sidère la pensée, et dépasse les mots et les capacités de traduction.

[494] C'était le titre d'un colloque organisé par J. Kristeva.

Cheminer avec la traduction

La question de la traduction, qui traversait mon travail aussi bien théorique que clinique et qui a commencé par la traduction académique du texte d'Ibn Arabi, a connu son véritable élan lors de la rencontre avec *Al-Kitâb* d'Adonis. Cette traversée de l'enfer d'ici-bas, que relate *al-Kitâb*, confronte justement à la question : comment traduire le trauma ? quels mots ? Quels restes ? Quel style ? Compte tenu de l'épouvante, ce qui sidère et fait vaciller l'organisation représentative et la pensée, le locuteur peut-il dire, raconter, sans s'absenter de ce qu'il énonce, sans être dans le clivage et le déni ? Comment s'opère une humanisation face à l'horreur? Comment redonner une subjectivité et traduire ce qui reste encrypté dans les îlots blancs de la mémoire collective? Comment dire l'irreprésentable, ce qui eut lieu mais reste en quête d'un lieu pour se dire? Telle est la trame d'*Al-Kitâb* d'Adonis, livre habité par la pulsion d'exhumer : exhumer les restes encryptés dans les îlots blancs de la mémoire collective et les noms des disparus.

(Tel est également le fil qui a traversé mon travail clinique auprès des adolescents toxicomanes, des S.D.F. ou des enfants psychotiques ou autistes. Comment traduire pour soi afin de restituer le sens au patient ? Comment ne pas être le thérapeute englouti dans la massivité d'un transfert qui empêche qu'une parole puisse advenir).

Le travail sur le texte d'Adonis interroge non seulement l'Histoire, mais les capacités langagières.

Ré-écrivant l'Histoire des Arabes, le poète laisse venir à lui la belle langue qui dit le cauchemardesque terrifiant des têtes qui chutent, des corps qui se brisent ou des membres qui volent en éclats. La langue arabe d'une grande puissance poétique est mise par la puissance du monarque, ombre de Dieu sur terre, au service de l'assassinat, de l'extermination et la dissolution de l'humain. Rime et mètre racontent le glaive taché de sang. Et les poètes vont rivaliser, pendant des siècles, dans l'art de tisser les images les plus terrifiantes sur l'art sanguinaire d'un monarque puisant sa légitimité dans le sacré. Violence et langue deviennent indissolublement liées. Ainsi,

ce qui fait la fierté des Arabes (nommés « *ahl al-lugha*, Gens de la langue»), à savoir leur langue, porte désormais la marque de la violence, devenue *via* la langue, sacrée.

Si au début de mon travail sur l'image, la langue et le corps, j'étais animée par le désir de "pénétrer" le corps du texte d'Ibn Arabi, d'en saisir le sens afin d'aller vers la langue de Freud, cet aller-retour entre le psychanalytique et l'anthropologico-linguistique passait par plusieurs traductions (entre deux langues : l'indo-européen et la langue sémitiques, deux univers : la mystique arabo-musulmane et la conception psychanalytique qui a vu le jour en Occident du XIX ème siècle. Confronter un texte médiéval à une conception moderne de la psyché) et la confrontation entre deux langues, deux conceptions, deux époques. Le travail depuis le début était traversée par un souffle et un désir de traduction. La traduction est là depuis *La visualité du langage*[495].

Néanmoins, si les premiers articles ont porté sur l'image, le corps (de la langue) et la langue de point de vue esthétique, petit à petit, l'intérêt pour la psychopathologie amenait un travail de réflexion sur le corps, l'image et la langue à partir des cas des patients. L'écriture nécessitait chez moi toujours un mouvement d'aller-retour entre les disciplines, les époques, les langues et les concepts.

Mais, ce travail de traduction de la poésie était intimement lié à la question : Comment dire le trauma ? Comment construire autour du trauma ? Quelle langue ? Qu'est ce qui se traduit ? Qu'est-ce qui résiste ? aussi bien devant le semblable qui devient dissemblable que le culturel à la lumière du féminin.

Traduire le texte d'Adonis était une suite logique et passait nécessairement par l'ébranlement que provoque l'exhumation des restes. La langue elle-même de l'auteur-poète subit une rétorsion qu'on peut voir, par exemple, dans *Agatha* de M. Duras[496] où la violence de l'inceste défait jusqu'aux capacités langagières.

[495] H. Abdelouahed, *La visualité du langage*, L'Harmattan, 1998.
[496] M. Duras, *Agatha*, éd. De Minuit, 1981.

Dans *al-Kitâb* d'Adonis, les atrocités cauchemardesques qui pétrifient jusqu'aux rêves et capacités langagières, se disent dans la langue crue. « Le noyé aurait-il peur d'être mouillé ? » Telle est l'image nue que donne al-Mutanabbî reprise par Adonis alors qu'il va poursuivre, seul, le chemin vers la géhenne du natal pour acheminer dans les ténèbres. Paradoxalement, c'est la seule condition pour le surgissement de la parole poétique. Nul blanc s'il n'émane du noir, nulle lumière si elle ne vient de l'obscurité. Et qu'est-ce la lumière si elle n'éclaire les ténèbres de nos jours et l'illusion de notre Histoire ? Les ténèbres de l'Histoire se mêlent à l'inconnu de la parole poétique. L'inconnu de la parole ouvre sur l'angoisse et l'inquiétante étrangeté.

Ainsi, le retour sur des textes arabes, textes dits fondateurs, ressemblait à celui d'un poète qui va vers le natal afin d'exhumer les restes. Or, ce retour diffère de celui d'Hölderlin. Le *Heimkunft* (Retour) dans le poème d'Hölderlin est marqué par la rencontre avec le familier : «Les saluts qui s'échangent au passage paraissent venir d'amis» et «tous les visages semblent parents» (Hölderlin). Rien de tel dans l'épopée d'Adonis. Et rien de tel dans la lecture du Texte et des textes d'exégèse. Le *Heimkunft*, – entrer encore et davantage dans le pays natal –, est ici retrouvailles avec l'*Unheimlich*, – l'inquiétante étrangeté. Et le « Ce que tu cherches, cela est proche et vient déjà à ta rencontre » (Hölderlin) ne participe pas du scintillement et de la joie. Ce qui vient à la rencontre du poète au fur et à mesure qu'il marche, ce sont les *ashlâ'* (lambeaux) des humains, qui émergent du plus enfoui du pays natal, leurs odeurs nauséabondes, la cruauté de la parole du monarque réduisant à néant l'humain, comme si la parole perdait sa capacité d'être voile de la chose crue et nue.

Et je repense à ce chemin, le mien, en suivant les pas du poète s'enfonçant dans la géhenne de la mémoire historique, mais également dans la mémoire de la langue, mon saisissement devant la figure d'Abajad, l'orphelin, à vrai dire, le bâtard, celui dont la filiation est illégitime et dont le récit va être retranscrit par 'Alî ibn Dînâr, l'ami d'al-Mutanabbî, complété par Adonis. 'Alî n'est autre qu'Adonis confondu avec al-Mutanabbî. Le moi du poète se dédouble et se multiplie. Généalogie du récit et du nom. La voix, une fois de plus, est plurielle. Généalogie des

langues dans la langue du poète se faisant le lieu de l'événement et de la fiction : fiction d'un manuscrit, qui n'est que la métaphore d'une construction à partir de la fiction. Et Abajad, l'alchimiste, qui se présente comme lieu d'union des lettres (puisqu'il est formé des quatre premières lettres de l'alphabet), va se décomposer, *yatahallal*. Le terme arabe, *tahallala*, signifie cette opération chimique et alchimique de décomposition. Ainsi, la matière langagière et linguistique se décompose, se dilue, se sépare, se délie pour devenir lieux, villes : Alif, Bâ', Jîm... Villes qui se succèdent, macabres, lieux de l'immondice, du lugubre et du visqueux. Cependant, au-delà du thème de la charogne (Baudelaire) et du visqueux (Lautréamont), se profile, outre l'imaginaire arabe, un motif cher à la mystique, à savoir la science des lettres.

Ma sensibilité devant ce texte correspondait à ce pas franchi, celui de penser librement le texte religieux, notamment ces passages sur une parole divine qui s'écrit, se corrige, s'efface pour affirmer le contraire de ce qu'elle avait énoncé, une parole indécise qui n'offre pas les assises pour une inscription identitaire possible. Dieu, dans le second volume d'*al-Kitâb*, devient cette figure de la parole indécise (*naskh*). Quant à l'Ange, il ne relève pas de l'éclaircie (comme chez Hölderlin ou chez Rilke), il ne témoigne pas des splendeurs divines désormais évanouies, mais devient une figure de l'inquiétant.

Le thème de l'inquiétante étrangeté traverse tout le *Kitâb* et ne se résume pas à la série d'assassinats. L'inquiétante étrangeté est dans le moi du poète qui se dédouble, se redouble et se multiplie. Elle est dans la figure de l'Ange qui participe du carnage, d'un Dieu dont la Parole n'offre pas d'assises fiables, dans cette valse des lettres qui se matérialisent, dans les villes qui deviennent synonymes du désabri. Mais elle est également, et ce, depuis les *Chants de Mihyar le damascène* (1961)[497], dans l'inquiétante étrangeté de la demeure première. La vigne ne permet pas l'abri, le mur est fissuré, le pont est un pont de larmes. « Y a-t-il quelque chose de plus périlleux que le mot?» « Guère », répond Heidegger. Et Adonis de poursuivre : «Y a-t-il une eau

[497] Adonis, *Chants de Mihyar le Damascène*, Gallimard/poésie, 2002.

qui étanche la soif de l'eau? » La poésie dit ce qui est inquiétant et angoissant dans les ressources premières et humaines de l'enveloppe langagière. N'oublions pas qu'*al-kalâm* (la parole) *huwa al-jurh* est la blessure. Et «Il est une terreur qui en nous creuse l'angoisse des mots», poursuit Adonis nous invitant ainsi à penser le négatif, l'angoisse, voire la détresse face à la familiarité effrayante de notre première demeure, «le plus précieux des biens» (Hölderlin), à savoir le langage, s'avère le plus dangereux des biens.

De la cruauté du monarque, on aboutit à la cruauté d'une langue qui avale jusqu'à ses propres aîtres (Chronos avalant ses enfants), et jusqu'à sa respiration et son propre souffle. Qu'est-ce qu'une parole sans le souffle? La langue, puisque anthropophage, devient le lieu même de l'angoisse. La matière épique épouse la violence de la langue. De cette façon, l'inquiétante étrangeté cesse d'être celle que relate un thème (le semblable qui disparaît en tant que semblable et le retour de l'étranger en tant que familier) pour devenir l'inquiétante étrangeté au sein de la langue même : la plénitude enveloppante enferme des cassures. Et dans cette descente dans les entrailles de la langue, le moi du poète se dédouble. De la même façon que Dante s'adressait à son double (Virgile), Adonis parle à al-Mutanabbî, se confond avec lui, devient 'Alî, Ahmad, al-Mutanabbî, Adonis. Dédoublement, redoublement et multiplicité du moi du poète dans une expérience inouïe de l'inquiétante étrangeté.

Louis Massignon, dans un superbe texte sur la langue arabe comme langue liturgique de l'islam, écrit : «D'elle-même la langue arabe coagule et condense avec un certain durcissement métallique, et parfois une réfulgence hyaline de cristal. » Dans mon premier travail sur l'islam, j'ai en effet, suivi cette voie, celle des orientalistes que j'appelle aujourd'hui la belle surface qui tait les profondeurs infernales. Le texte d'Adonis restitue son intensité et sa puissance de langue atténuées par les préceptes. Et «Homme, nul n'a sondé le fond de tes abîmes» (Baudelaire) entre en résonance avec ce qui constitue l'être du poète, à savoir sa langue. Aussi l'abîme de l'histoire se transforme-il en une exploration poétique de «l'ouvert des mots» (expression de Y. Bonnefoy)

jusqu'à l'abyssal de la langue, passant par la reconstruction d'un dictionnaire qui nous fait penser à «la besogne du mot» de G. Bataille, et jusqu'à la plénitude dans le désœuvrement qui fait l'acte poétique à travers le blanc, le silence, l'absent et le muet. À ce sujet, Ibn Arabi écrit : «Il y a un nom qu'on quitte et un nom vers lequel on arrive, et entre les deux, il existe un nom invisible, c'est le *huwa* (littéralement lui) qui circule dans les êtres, d'une telle subtilité que personne ne s'en aperçoit comme la ligne qui sépare l'ombre du soleil (*ka'l khatti al-fâsil bayn ad-dill wa ash-shams*)»

Renouant avec son intensité et sa primitivité, la langue retrouve sa hauteur poétique. Nous gardons l'image d'un tourbillon qui nous engloutit avant de retrouver la joie de l'éclaircie, la nuée, la fleur et la lumière, le ruisseau et le visage d'Ishtar, pour plonger de nouveau et replonger encore dans les profondeurs abyssales et ainsi de suite. Sonder la langue, c'est accepter de s'enliser dans le «labyrinthe de l'être» (R. Barthes).

Le poème dit, raconte, restitue, se souvient et construit. Et dans cette construction, la physicalité des lettres devient architecture, montée et descente, descente et ascension comme un mouvement de vagues : apaisantes, angoissantes, réconfortantes, inquiétantes, vagues qui portent et transportent. Adonis réécrit Abû Nawwâs, Sibawayh, Jâbir, Abû al-Hudayl... Il réécrit et redonne la parole à l'alchimiste, au poète, au grammairien, au philosophe et au rebelle... Tous ceux qui étaient dans l'amour de la langue et l'amour de la pensée. Et dans la réécriture, la genèse des récits. La genèse inlassablement s'écrit. Mais la source n'existe que dans l'écart. Le poète s'achemine et l'œuvre poursuit librement son chemin. Une genèse jamais définitive et une identité inlassablement en marche.

Et au cœur du poétique, Éros.

Éros et nul ange, nulle femme céleste. Même si elle rappelle la Béatrice de Dante, Beatriz de Borges, ou Nizâm chez Ibn Arabi, la femme demeure superbement terrestre.

Dans les *Chants de Mihyar le damascène*, à l'instar de Nietzsche, Adonis s'écrie : «Dieu est mort». Si pour Nietzsche, le christianisme est la manifestation historique, séculière et politique

de l'Église et de son appétit de puissance, pour Adonis, le monothéisme est un coup d'État politique. Adonis dit avoir voulu faire au sein de la culture arabe ce que fit Nietzsche au sein de la culture occidentale.

Adonis, narrant, traduisant aussi, transforme la douleur en une épopée. Cette écriture-réécriture est proche d'une régression hallucinatoire qui imagine le disparu. L'imagination régressive restitue la fonction du Tiers permettant la construction de la scène psychique afin que l'irreprésentable puisse rompre avec le désabri et trouver une demeure. La douleur devient un chant qui restitue les morts dans la parole des vivants. Les disparus habitent désormais le chant poétique. Le blanc de la mémoire devient silence nécessaire au surgissement du poème. Les morts nommés, sont désormais inscrits dans cette traversée de la vie.

C'est la fille du disparu qui a traduit *al-Kitâb*. Lisant *al-Kitâb,* elle traduisait pour elle le trauma. Traduisant, elle nommait, ré-écrivait dans son style, avec ses propres mots, les paroles du poète. Ce n'était plus le poète face à ses restes, mais la traductrice. L'enjeu devenait non seulement tentative ou capacité à exhumer les restes mais la puissance d'élaboration et de reconstruction. Reconstruire à partir des restes suppose un travail de traduction : traduire pour moi dans ma propre langue (langue double) les émois gelés, la pensée sidérée, brisée ou pétrifiée, sachant que l'écriture est la seule manière d'offrir un linceul au disparu. S'élève alors un chant qui restitue les morts dans la parole des vivants.

La traduction nécessite le rassemblement des matériaux épars et leur transformation dans une autre langue, poétique. La traduction est la création d'une nouvelle langue non dénouée de poésie puisqu'elle tend à dire l'essence poétique du premier texte, qu'elle vit mot après mot les transgressions poétiques. Et le traducteur, comme le dit Yves Bonnefoy, est mieux placé que

personne d'autre pour devenir un « penseur de la poésie, un témoin du vouloir de la poésie »[498].

Toutefois, La femme analyste n'aurait jamais traduit les paroles du poète si ces paroles n'étaient pas là pour permettre aux disparus d'être, poétiquement. Reconstruire à partir des restes suppose un travail de traduction : traduire pour moi dans ma propre langue (langue double) les émois gelés, la pensée sidérée, brisée ou pétrifiée, sachant que l'écriture est la seule manière d'offrir un linceul au disparu. S'élève alors un chant qui restitue les morts dans la parole des vivants. nommés. Nommés, ils s'inscrivent ainsi et désormais dans cette traversée de la vie.

[498] Y. Bonnefoy, L'autre langue à portée de voix, Seuil, 2013, p. 83-84.

Ouvrir et non conclure

Axes de recherche

À lire Platon, l'image est imbriquée à la mémoire. Ce qui a été imprimé, dit-il, nous nous le rappelons et « nous le savons aussi longtemps que l'image en est là ».

Ainsi la phénoménologie de la mémoire, comme le fera remarquer P. Ricoeur, se trouve confrontée à cette aporie : La présence en laquelle semble consister la représentation du passé paraît bien être celle … d'une image. La question de l'*eikon* est associée pour Platon à celle de l'empreinte sous la métaphore du bloc de cire. L'oubli sera assimilé à l'effacement de traces et comme « défaut d'ajustement de l'image présente et l'empreinte laissée comme par un anneau dans la cire » (Notons que chez Freud, dans *Le Bloc-notes magique*, la mémoire sera abordée à travers une écriture « en creux »).

Et la question : « quelle définition donnerons-nous donc de l'image, étranger, autre chose que l'appeler un second objet pareil copié sur le vrai ? » (*Le Théétète* 240 a) ne manque pas de susciter un questionnement multiple sur ce que peut être un second objet copié sur le vrai : Reflet ? Imitation ? Simulacre ? Représentation ?

Re-présenter. Ce qui était présent, ce qui est absent se trouve re-présenté. A la place de quelque chose qui est présent ailleurs, voici présent un donné, l'image, écrit L. Marin qui fera appel à la notion de l'absent et de « la substance sémiotique » pour sortir des aléas de la représentation.

Dans le domaine de la théologie, l'image ne servirait qu'à révéler le péché de l'humain, dit-on. Toutefois, ce qui paraît intéressant dans l'énonciation biblique : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » Et « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa » (*La Genèse*), c'est qu'elle soulève à son tour la question du modèle et de la copie (fidélité ou écart par rapport au modèle) mais aussi celle de l'anthropomorphisme. Cet énoncé biblique, absent du texte coranique mais non des exégèses, sera repris et fera couler beaucoup d'encre dans la communauté musulmane où par moments (chez les littéralistes) ce n'est plus l'homme qui est à l'image de Dieu mais c'est Dieu qui sera à l'image de l'homme.

Avec la mystique la question de l'image viendra interroger la schize entre voir et regarder, ré-

interroger la question de la présence et de l'absence, du visible et de l'invisible – l'invisible également au sens où il s'avère (chez Rûmî par exemple) la condition de possibilité de toute figure -, jusqu'à l'élaboration *akbarienne* (d'Ibn Arabi) d'un système philosphico-mystique où l'image sera définie comme nom (nous ne manquons de rappeler cette phrase de Platon dans *le Cratyle*: L'image c'est ici le nom).

Cette traversée qui était notre axe de recherche s'est affinée avec la psychopathologie psychanalytique. L'image sera considérée dans ce lien qu'elle entretient avec le corps. Le corps se donne à voir à travers l'image, la construction du corps se trouve poussée du côté de l'image, laquelle image est fixée à son socle autour du regard.

L'image est également celle du rêve (le rêve n'est pas le récit du rêve). La figurabilité, nous dit Freud, est cette nécessité pour le rêve de transposer ses pensées en images visuelles. La pensée en images est plus ancienne et plus proche des processus inconscients que la pensée en mots.

Mais le rêve également (et c'est l'un des grands axes des travaux de P. Fédida) comme paradigme pour réfléchir sur le langage en psychanalyse.

L'image est aussi l'« aurore de la parole ». La métaphore disait Aristote a la capacité de placer sous les yeux, c'est-à-dire, à faire image. Et la psychose témoigne négativement de ce temps de métaphorisation. L'image a déserté le langage.

Qu'elle soit mal famée, comme l'écrira M. Merleau-Ponty, et frappée de suspicion, qu'elle soit simple ou complexe, pure ou tachée, qu'elle place sous les yeux ou se dérobe, l'image sollicite toujours cette question :

« Qu'appelons-nous au bout du compte, image ? » (*Le Théétète*). Cette question sera notre fil conducteur dans les trois axes de recherche.

1- La traduction

Rencontrant *al-Kitâb*, je fus bien entendu saisie par, non seulement la pulsion d'exhumer, mais la puissance de construction. Construire à partir des restes suppose un travail de traduction : traduire les émois gelés, la pensée sidérée ou en souffrance. Jamais, dans le corpus arabe moderne, l'enchevêtrement de la langue et de la cruauté n'a été soulevé. Relisant le Texte, on réalise que « c'est la langue qui traumatise »[499].

Walter Benjamin a écrit sur la tâche du traducteur. « Si dans les traductions doit s'attester la parenté entre les langues, comment le pourrait-elle, sinon par la transmission la plus exacte possible de la forme et du sens de l'original au moyen de ces traductions ? »[500].

Mettant l'accent sur la question de la forme et de la copie (donc sur l'image), du sens original et de la forme, on en arrive à mettre de côté la question de l'angoisse d'un saut, le saut du traducteur, celle de l'inquiétante étrangeté que ressent le traducteur lorsque son moi se dédouble et se multiplie, lorsqu'il saute par-dessus ses propres frontières pour non seulement comprendre le sens, mais éprouver, sentir, vivre ce que traverse l'auteur, avec l'auteur, à la place de l'auteur, pour se récupérer dans un seconde temps, ou tenter de se récupérer. Qui a parlé ? Qui a écrit ? Qui est l'auteur ? La souffrance de l'auteur devient mienne, et son sourire également. Ses objets d'amour et de haine peuplent mon monde et je ne peux les nommer que si je les admets à l'intérieur de moi même.

Traduire n'est pas une opération uniquement intellectuelle. Elle est intellectuelle, physique, émotionnelle, affective, angoissante. Et le saut, est celui et du corps et du moi. Si Walter Benjamin parle d'une tâche du traducteur, il me semble que cette tâche ne saurait se soustraire à un saut, celui du corps. Walter Benjamin met l'accent sur l'original et la copie (la question de l'image), sur un point de départ et celui de l'arrivée. Mais, il me semble qu'on ne réfléchit pas sur l'entre-deux. Il y a l'angoisse du saut. La traduction est une expérience jouissive et angoissante. Et les mots prêtés à l'auteur pour exprimer sa pensée ne sont pas dénués d'affect. Sans cette dimension physique, pulsionnelle et émotionnelle, la traduction ne saurait être.

[499] Selon l'expression d'A. Vanier, « Avec Ferenczi et avec Lacan » *in Ferenczi après Lacan* (sous la Direction de J.-J. Gorog), éd. Hermann, 2009, p. 251.

[500] W. Benjamin, « La tâche du traducteur », in *Mythe et violence*, Denoël, 1971, p. 265.

On a beaucoup écrit sur la traduction comme interprétation. « Traduire, c'est interpréter », écrit F. Richard[501].

Si la mère est la première interprète-traductrice des émois de son enfant, la traduction suppose une réceptivité féminine, ce creux du féminin pour recueillir en soi les émois et les pensées de l'autre. Elle suppose également la notion d'écart. Il existe un écart entre ce que le bébé ressent et ce que la mère essaie de nommer. Ces échanges précoces mère-enfant sont des échanges érotisés et érotisants. Mais à travers ces échanges s'exprime l'inadéquation entre les "appels" de l'enfant et les réponses de l'Autre. C'est à partir de cet écart que l'enfant peut se détacher de l'immédiateté des choses afin de se constitué comme sujet divisé dont la langue est prise dans le jeux des substitutions signifiantes et de ce qui demeure intraduisible de par « l'imparlé » ou les signifiants énigmatiques.

L'analyste est-il traducteur ou interprète ?

L'analyste accueille les mots de l'autre, analyse, interprète, et traduit également.

Toutefois, dans la traduction, il y a un reste non seulement à cause de l'hétérogénéité des deux registres : représentation de mot et représentation-chose, mais parce qu'il y a toujours ce muet dans la langue[502], l'imparlé. En outre, le traducteur du roman ou des essais n'est pas dans la même position que le traducteur de la poésie, à cause de cette approche qu'a le poète du langage[503].

L'analyste comme le poète ou son traducteur sont au contact de ce qui se dérobe, l'inquiétante étrangeté au sein de la langue et l'imparlé au sein du langage et ce qui dépasse les capacités langagières.

Comme la psychanalyse, plus que le roman, la poésie a exploré magnifiquement cette brisure de l'être, et cette brisure au sein de l'expérience langagière, la désintégration, le chaos, le

[501] F. Richard, « Interpréter n'est pas traduire. Mais traduire c'est interpréter », *Recherches en psychanalyse*, n° 4, 2005, p. 9-20.
[502] Cf. E. Gomez-Mango, *Un muet dans la langue*, Gallimard, 2009, col. Tracés.
[503] H. Abdelouahed, « Adonis ou la réminsicence du corps, in *Topique*, n° 109, 2009.

désêtre, et les expériences du désabri dans la parole des patients.

La rencontre avec la poésie, comme la rencontre psychanalytique[504], ouvre sur le silence qui « réceptionne ». Elle est en même temps rencontre avec « l'imparlé » (expression d'Y. Bonnefoy), avec le « muet dans la langue » (E. Gomez Mango), avec l'inquiétante étrangeté et ces limites du langage et de la langue lorsque le langage et la langue tendent, dans des tentatives de secondarisation, de dire ce qu'il en est des brisures de l'être ou du chaos.

2- La précarité

Si la question de la précarité plonge au cœur de la psychopathologie psychanalytique, elle nécessite également une lecture plurielle et pluridisciplinaire (sociologie, histoire, politique, psychanalyse et psychopathologie, comme nous l'avons vu où il était question de rappeler le contexte de la modialisation, le regard de M. Foucault, K. Marx...). La notion de travail s'avère incontournable et permet de faire le lien avec la théorie psychanalytique à travers la notion du travail psychique qui nécessite l'évocation d'Éros.

La désocialisation ou l'exclusion nous ont amenée à travailler sur l'image et le corps de point de vue psychopathologique. Le regard analytique se pose à l'encontre d'une vision tautologique qui s'arrête sur « l'identité manifeste ». Aucun questionnement, aucune interrogation sur l'inquiétante scission entre voir et regarder. « Cet objet que je vois, il *est* ce que je vois. Un point c'est tout. » et à l'encontre d'une vision croyante qui se veut dépassement de la question du voir et du regarder, dépassement de la scission « ouverte par ce qui nous regarde dans ce que nous voyons »[505]. L'homme de croyance, au lieu du cadavre qui voué à devenir informe, de la chair qui se décompose, opte pour des images corporelles éthérées, sublimes. Or, la psychanalyse nous réconcilie avec la violence, les affects négatifs, l'ambivalence qui manquent et à la vision tautologique (je vois ce que je vois) et à la vision croyante (je ne vois que le sublime).

La vision suppose déchirure, incision, césure, abîme. Et dit la césure entre voir et regarder.

[504] F. Richard, *La rencontre psychanalytique*, Dunod, 2011.
[505] G. Didi-Huberman, *op. cit*., p. 20.

Quelque chose d'insaisissable file témoignant ainsi d'une perte irrémédiable.

C'est à partir de la perte de la mère, des yeux clos de la défunte, que ce qui est à voir est regardé[506]. Depuis, ce pouvoir inquiétant du fond.

Cette clinique invite, en outre, à re-problématiser la question du préjudice (inscrite au cœur de la psychanalyse), du lieu et de l'inscription, d'une part, de l'autre, de réfléchir non pas en termes de diagnostic psychiatrique, mais en privilégiant un travail de réflexion et d'analyse sur le fonctionnement psychique. Face à des positions qui définissent les "déshérités" comme des psychotiques, nous préférons dire que la précarité permet d'interroger la psychose, le masochisme, la mélancolie et les coquilles autistiques comme destins et figures du traumatisme. Le traumatisme peut être un fil conducteur.

La question du cadre est extrêmement importante car la rencontre avec des patients dans la précarité confronte à des situations limites et à une massivité d'affect qui empêche le travail de pensée.

L'inquiétante étrangeté traverse ces différents axes. Et la question de la traduction reste liée à celle du trauma et de l'épuisement des ressources internes du sujet. Le masochisme, le reste de la pulsion de mort qui n'arrive pas à se déverser sur l'extérieur, masochisme mortifère, tout mortifère qu'il est, ne serait-il pas en fait, pour certains patients une tentative de réanimation. Réanimer l’inanimé de la vie psychique, ce qui fut gelé par le froid glaciaire de la dépression ou abandonné dans le retrait mélancolique chez un sujet heurté par la catastrophe originelle ? L'effondrement du système narcissique s'acte par un aller vers la mort en empruntant un long chemin : Un suicide long, lent. Regarder, assister (éprouver ?), vivre ? encore l'effondrement, la douleur jusqu'à l'extinction de toute douleur, l'extinction de toute excitation pulsionnelle, jusqu'à ne plus sentir la décomposition de son corps.

Les mots manquent pour traduire l'extinction du vivant qui assiste à la fuite hors de lui de toute vie, où animé encore, il regarde sa décomposition. Qu'est-ce qu'un regard ? Quels mots ?

[506] G. Didi-Huberman, *Ce que nous voyons...*, p. 12.

La liaison de l'excitation permet la décharge, écrit Freud dans l' « Au-delà du principe du plaisir ». Laquelle décharge engendre du plaisir. Le plaisir découle de cette liaison. Laquelle liaison dit la présence d'Eros. Dualisme pulsionnel où Eros lie l'énergie de Thanatos, Eros se combine à Thanatos. Or, nous dit Deleuze, il serait préférable de garder le terme d'instinct de mort, pour désigner « cette instance transcendante et silencieuse »[507].

« *I wood prefer not to* ». Parole négativiste, insensée tentative d'adresse d'un « ne...pas » qui entrouvre sur la question d'un être dans la négation de l'être. Un être qui va jusqu'à l'anéantissement de son être. Fragilité de l'être. « Et qu'est ce que la fragilité, sinon une certaine probabilité de non-être donné dans des circonstances déterminées ? Un être est fragile s'il porte en son être une possibilité définie de non-être », écrit Sartre dans *L'être et le néant*[508].

Eros et Thanatos se livrent un combat depuis la nuit des temps. Eros lie l'énergie de la pulsion de mort pour la soumettre au principe de plaisir. Or, pouvons-nous à la lumière du texte de G. Deleuze envisager un instinct de mort, pur, désexualisé où le fond sans fond est donné dans un silence où l'être n'est là que néant. Néant psychique. Nulle douleur physique, nulle énonciation d'un « je » qui souffre et qui témoigne de l'existence du libidinal même sous le mode de la douleur, non pas « là où ça fait mal, c'est moi », mais le froid désertique de l'être et le fond qui monte à la surface, un fond de mort.

Dans cette clinique dite de l'extrême (mais à distinguer de l'autisme, des addictions...), nous assistons à l'extrême d'un instinct de mort qui balaie toute vie. La vie n'est là que dans sa chute. Le langage butte sur ce qui le dépasse et les mots se dérobent lorsqu'on tente de parler d'un être qui se présente sur le mode de la mort, lorsque mon semblable ne me renvoie qu'au "dissemblable", lorsque je tente sans y parvenir de cerner une pathologie tellement complexe, tellement hétérogène, que le seul dénominateur devient : mort, décomposition, cadavre. « Y a-t-il un mot pour étancher la soif du mot ? » (Adonis). On peut dire également : « Y a-t-il un mot pour

[507] G. Deleuze, « Présentation de Sacher-Masoch », in *Sacher-Masoch, Vénus à la fourrure*, Minuit, 1967, p. 100.
[508] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1976, p. 43.

dire la fin du mot ?»

Le seul mode d'expression du sujet devient sa propre extinction. Un être dans le non être. Fragilité du mot et limites du langage.

3- Le féminin

« Nous observons, écrit F. Couchard, que l'étude des souvenirs des femmes musulmanes est loin de corroborer ce passage « sans histoire » d'une mère adulée puis décevante à un père aimé et respecté, les normes spécifiques de l'islam changeant considérablement la donne »[509]. Dans le contexte actuel qui voit la reconstitution de l'hymen, le retour du voile jusqu'à la burqa[510] qui défait cet entrelacs entre voir et être vu et dévoile la réaction de l'homme devant l'inquiétante étrangeté du sexe féminin, au delà de la servitude de la femme sur la scène sociale, le discours théologique actuel lie le corps féminin à ce qui demeure chez l'homme comme angoisse archaïque. Freud, dans *L'inquiétante étrangeté,* va tenter de mettre en lien l'inquiétante étrangeté avec le retour du refoulé et les croyances animistes. Hélène Parat[511] a raison de s'attarder sur le raccourci opéré par Freud expliquant l'angoisse de perdre la vue comme angoisse de castration, car il existe des angoisses plus archaïques comme l'angoisse de morcellement ou l'angoisse de mort, sauf à dire que l'angoisse aux yeux, comme l'écrit P. Fédida, est l'angoisse qui vient par les yeux, touche les yeux qui voient. L'intérêt de l'expression freudienne « n'est pas seulement d'identifier par déplacement l'angoisse de castration sur « l'organe le plus précieux », mais d'avancer cette hypothèse que l'angoisse de castration parce qu'elle est affect de la vue, au sens où la vue est affectée par un fantasme. La qualification génitale de l'organe (…) ne saurait se concevoir hors de cette détermination visuelle que vient réveiller l'angoisse jusqu'à la parole

[509] F. Couchard, *Le fantasme de séduction dans la culture musulmane*, PUF, 1994, p. 218.
[510] La *burqa* signifie la bette de somme ou l'animal rompant. *Cf*. H. Abdelouahed, « Ce voile qui cache la forêt », *in Topique*, 2010, pp. 183-193.
[511] H. Parat, « La prunelle de ses yeux. Le visage a-t-il un sexe ? », in *Psyché, visage et masque*, PUF, 2010, p. 78.

elle-même »[512]. Et P. Fédida de rappeler justement l'affolement du sujet et la folie du tournoiement qui, dans le conte d'Hauffman, « s'empare de la parole jusqu'au vertige du moi ». Le « ce n'est que justice si tu ne vois rien »[513] trouve une résonance particulière à la lumière de l'inquiétante étrangeté où le voir provoque l'angoisse non seulement de castration mais de mort car le féminin inquiétant fait retour de façon particulièrement terrifiante « dans une intensité de mouvement qui menace le sujet de folie et d'anéantissement »[514].

Ce qui sera interprété comme obligation de voiler la chevelure féminine, n'est pas sans soulever l'angoisse et l'inquiétante étrangeté du sexe féminin. Et la littérature arabe moderne autour du voile relève de cette catégorie décrite par P. Fédida, d'un affolement de la parole devant l'inquiétante étrangeté du sexe féminin. La femme sera assimilée à *al-'awra.* Terme qui signifie aussi bien le sexe que le borgne. Elle sera entièrement '*awra*, disent ceux qui prônent le voile, à cacher entièrement. La littérature autour du voile, qu'elle moderne, confine jusqu'au vertige et le moi et la parole autour d'une loi du Talion qui frapperait celui qui mésuse de son organe visuel. Afin d'éviter la loi du Talion, il vaut mieux voiler que perdre la vue.

Le débat autour du voile[515], qui occupe la scène politique jusqu'aux pays occidentaux, montre cet affolement du moi comme réaction à un féminin posé, comme ravageant et fatal.

Y a-t-il un abord plus approprié que celui du féminin pour re-interroger, re-problématiser la question des fondements et de l'origine. Faire travailler le Texte et les textes, traduire psychanalytiquement les mouvements sous-jacents et la texture de la parole, chanceler et défaillir, sont nécessaires pour que le travail de remémoration donne lieu à une construction, que la dynamique transférentielle, lors des rencontres avec des patients de la culture arabo-musulmane, s'ouvre sur cette expérience du dédoublement premier pour que puisse s'exprimer l'intime de l'étranger et

[512] P. Fédida, « L'angoisse aux yeux », *Par où commence le corps humain,* p. 76.

[513] P. Fédida, « L'angoise aux yeux », p. 61-62.

[514] *Ibid.*, p. 78.

[515] Nous prenons cet exemple car il exprime de façon exemplaire le lien entre angoisse de l'homme devant l'inquiétante étrangeté du sexe féminin.

que devienne pensable cette expérience de dédoublement et de l'inquiétante étrangeté dans la dynamique transférentielle.

Les problématiques du châtré et du phallique prennent, aujourd'hui dans les sociétés arabes et musulmanes, un caractère tragique qui me semble en lien avec l'héritage historique et culturel des dites sociétés. La domination masculine qui brandit, aujourd'hui, un accrochage pathologique aux textes sacrés, rendent difficile l'écoute et du fantasme et du symptôme.

Je rappelle un certain nombre de questions : Si le travail de l'analyse consiste à permettre au patient de construire son histoire et de donner sens à l'héritage de son passé, comment travailler lorsque l'individuel est si lié au collectif, lorsque le sacrifice n'est pas seulement une histoire familiale, mais l'histoire d'une généalogie historique ? Lorsque le contre-transfert prêche par « un excès d'actualité », non pas seulement parce qu'il s'agit de ce que la patiente n'arrive pas à s'approprier comme une partie de son histoire, mais parce que le travail se heurte également à l'héritage collectif. Comment construire, alors, face à ce qui insiste, persiste, et continue à constituer les assises culturelles et religieuses, voire identitaires ? Comment dissocier le passé individuel du passé collectif, le présent psychique du présent historique et actuel, et le passé traumatique de ce qui ne cesse d'être traumatisant ? Même si l'analyste a pour objet l'inconscient, sa tâche consiste à ne pas être dans le déni d'un contexte historique qui compromet l'advenir du sujet.

Transformer l'histoire-légende en histoire-travail suppose une décomposition du Texte et des textes, et nécessite une révision de la position freudienne par rapport au meurtre du père. Lequel meurtre est absent dans la religion musulmane[516]. Dans *La visualité du langage*, je faisais

[516] « Ses connaissances (de Freud) limitées lui permettent seulement d'ajouter que le cas de la fondation de la religion mahométane lui apparaît comme une répétition abrégée de la fondation de la religion juive, dont elle se manifesta comme une imitation. Il semble en effet que le Prophète eut d'abord l'intention d'adapter intégralement le judaïsme pour lui et pour son peuple. La récupération du seul grand Père primitif produisit chez les Arabes un extraordinaire

l'hypothèse d'un meurtre qui est plutôt inscrit dans les noyaux sémantiques de la langue. *Qâla* (dire) est tuer ; *miqual* (la langue, l'organe) est ce qui tue. Mais cette question, fort complexe, mérite un travail plus approfondi à la lumière de la question du féminin. Ce féminin qui revient comme « un symptôme » de notre modernité arabe. S'agit-il d'un retour du refoulé ou du clivé ?

Si l'inconscient humain est structuré par des « invariants psychiques » (F. Couchard), quelle part revient à la culture dans l'invention des modèles identificatoires et quelles réponses au fantasmes originaires ? Lorsque la fille se trouve sacrifiée, « victime émissaire des fautes de toutes les femmes » (F. Couchard), comment travailler à ce moment sur l'envie du pénis (lorsque le pénis acquiert une valeur vitale) ? Comment une société participe-t-elle à la fabrication d'une psychopathologie ? Comment s'imbrique la question du fantasme avec celle de l'inintégrable[517] ? Et comment se construit une démarche clinique lorsque la question du sujet achoppe sur l'héritage culturel quant à la question du féminin ? Comment le religieux, d'aujourd'hui, déclenche-t-il des passions, au point d'écraser toute la dimension mythopoëtique de la langue qui ne sera considérée que par le seul angle de la littéralité. La chose désertant le langage, le mot perd sa part d'énigmatique. Comment le religieux, *via* le féminin, devient-il maladie de la langue et maladie du social ?

Questions bien entendu psychanalytiques mais qui nécessitent une lecture pluridisciplinaire : anthropologie, histoire, religion, et la psychopathologie-psychanalytique.

De l'image dans son lien au corps de la langue à l'exploration des profondeurs à travers le

accroissement de leur conscience d'eux-mêmes, qui conduisit à de grands succès temporels mais s'épuisa aussi avec eux […] Mais le développement intérieur de la nouvelle religion s'arrêta bientôt, peut-être parce qu'il manquait l'approfondissement que produisit, dans le cas du peuple juif, le meurtre du fondateur de la religion » (S. Freud, *L'homme Moïse…*, op. cit., p. 186).

[517] Je fais allusion à des histoires de patientes (rencontrées dans la clinique) et d'autres femmes face aux lapidations, mutilations, et violences quotidiennes.

trauma et l'inquiétante étrangeté dans un abord plus psychopathologique aussi bien de la langue que de la féminité, passent par diverses strates de la traduction : d'une langue à une autre, d'une époque à une autre (la traduction nécessite à ce moment une dynamique spatiale aussi bien que temporelle), d'un corpus à un autre, sans omettre la traduction des émois et du fonctionnement psychique...dans la langue de Freud.

La rencontre analytique peut transformer l'empêchement à penser, à éprouver et aimer en une capacité à penser, éprouver et aimer. La démarche analytique peut « irriguer le sol désertique des premiers objets » (J. Altounian). Toutefois, pour qu'une parole analytique puisse rétablir la vérité historique, restituer une transmission, construire à partir des restes et nommer (notre clinique est imprégnée de cette rencontre avec des sujets aux prises avec le trauma), cela suppose une réceptivité, « la pensée d'un intérieur »[518]. La féminité s'avère au cœur du travail analytique. La capacité de traduction et d'interprétation va de pair avec la question de la langue traduisante et celle de la féminité.

Le montage anthropologique, qui lie le sujet singulier au collectif nécessite (à la lumière du l'actuel malaise dans la culture) un regard nouveau et libre de toute approche dogmatique et de toute dérive passionnelle ou religieuse. Apprendre à « s'égarer dans une ville comme on s'égare dans une forêt »[519], est chose précieuse surtout pour une personne qui a un double héritage : celui des siècle des lumières et l'audace et la liberté de pensée d'Ibn Arabi.

Aujourd'hui, alors que le conformisme et les appels incessants à la servitude emplissent les différents espaces de la vie dans la Cité et au sein des disciplines, « L'insoumission volontaire » (R. Gori) est une condition *sine qua non* à l'advenue d'une pensée. Nulle pensée sans liberté.

Penser librement afin de transmettre un savoir qui ne cesse de se réinventer.

[518] A. Anzieu, *La femme sans qualité*, Dunod, 2004, p. 74.
[519] W. Benjamin, « *Tiergarten* », in Enfance berlinoise, éd. de L'Herne, 2012, p. 33.

Parole à l'occasion du
Prix de l'Evolution psychiatrique 2012
Pour *Figures du féminin en islam.*

Dans *Figures du féminin en islam*, je commence par le cas d'une patiente qui m'a bouleversée car me mettait au contact de ce que j'ai toujours côtoyé, mais qui restait bien enfoui, dans cette contrée proche et lointaine nommée : l'arrière-scène. Le refoulé sortait de l'ombre provoquant un sentiment d'inquiétante étrangeté, m'incitant dans l'après-coup à poser un certain nombre de questions : Si le travail de l'analyse consiste à permettre au patient de construire son histoire et de donner sens à l'héritage de son passé, comment travailler lorsque l'individuel est si lié au collectif, lorsque le sacrifice n'est pas seulement une histoire familiale, mais l'histoire d'une généalogie historique ? Lorsque le contre-transfert prêche par « un excès d'actualité »[520], non pas seulement parce qu'il s'agit de ce que la patiente n'arrive pas à s'approprier comme une partie de son histoire, mais parce que le travail se heurte également à l'héritage collectif. Comment construire, alors, face à ce qui insiste, persiste, et continue à constituer les assises culturelles et religieuses, voire identitaires ? Comment dissocier le passé individuel du passé collectif, le présent psychique du présent historique et actuel, et le passé traumatique de ce qui ne cesse d'être traumatisant ?

Ce travail est une plongée dans les profondeurs effrayantes au-delà de la belle surface. Plonger dans les profondeurs, c'est accepter l'ébranlement des assises identitaires, la perte, l'incertitude...Faire travailler le Texte et les textes, traduire psychanalytiquement les mouvements pulsionnels sous-jacents et la texture de la parole, chanceler et défaillir, sont nécessaires pour que le travail de remémoration donne lieu à une reconstruction, que la dynamique transférentielle, lors des rencontres avec des patients de la culture arabo-musulmane,ne reste pas prisonnière de la masse des affects.

Transformer l'histoire légende en histoire travail suppose une décomposition du Texte et des

[520] F. Duparc, « Les trois temps du contre-transfert », in *Revue Française de Psychanalyse*, 2001, Tome LXV, p. 713.

textes. Ce qui est une manière de renouer avec le travail de Freud dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste* , travail de mise en pièces jamais entrepris dans le corpus arabo-musulman. Or, y a-t-il meilleure façon de travailler sur l'inquiétante étrangeté, et ce qu'elle soulève comme angoisse, que le féminin ? Le nouage entre la religion et l'inquiétante étrangeté s'avère nouage entre le Texte et le sexe, lieu de refoulement ou de clivage, de fascination ou d'évitement, de reconnaissance ou de déni. Certes, la religion islamique est liée à la question du féminin. Mais encore faut-il étudier la nature de ce lien. De quelle façon se présente-t-il ? C'est ce que ce livre se propose de révéler.

Alors que la séparation entre l'Etat et la religion n'a pas encore eu lieu, le Texte et les textes révèlent un plaidoyer pour un art « quantitatif de la souffrance » (expression de M. Foucault). Le système punitif est à placer dans une certaine économie politique qui assujettit le corps féminin et opère sur lui « une prise immédiate » autant physique que psychique. Et la sexualité masculine s'avère une surenchère d'une sensualité, excès de lubricité, levée de tous les interdits. Laquelle lubricité interroge la place accordée aux femmes dans l'imaginaire musulman. La femme reste un corps, possédé ici-bas et dans l'au-delà.

Sophie de Mijolla-Mellor a raison d'écrire : « Le dispositif culturel qui fait de l'homme le demandeur en matière de sexualité épingle la femme dans une place où elle peut effectivement accepter ou refuser d'entendre sa demande ». Mais, c'est à nuancer dans un contexte où l'assujettissement de la femme est exigé par un texte divin et où toute contestation équivaut à un blasphème réactivant des angoisses archaïques (arrachement de peau, culpabilté…), sans parler du contexte de la polygamie et l'art du supplice qui rendent difficile le refus de la « demande » de l'homme.

Du moment où il s'agit d'un texte sacré, même nos intellectuels se soustraient à tout questionnement. Or, la violence était et est toujours encore dans un grand nombre de pays le lot

quotidien de ces femmes qui assistaient à l'éclosion de l'islam. Le théâtre féminin (du harem et de la polygamie qui existe toujours) témoignait de la rivalité la plus draconienne, l'hostilité farouche, la haine entre femmes et la soumission à l'homme qui possède toutes ces femmes. Nos intellectuels relatent des faits oubliant l'affect. Or, que peut ressentir une femme lorsque son amant se trouve dans les bras d'une autre ? Le sacré atténue-t-il la douleur de l'abandon ou la blessure narcissique ? Le fait qu'il s'agisse du messager de Dieu fait oublier qu'il y a aussi la femme. La promesse d'une vie meilleure, d'un au-delà prometteur pour la communauté appelle le sacrifice du féminin. La grâce se nourrit non seulement de la servitude de la femme (et de la petite fille) sur le plan social, mais aussi et surtout de l'annihilation de toute capacité de remise en cause, de par la dimension du sacré. Le théologique se nourrit de cette cruauté exigeant des femmes qu'elles récitent des versets où elles notifient elles-mêmes leur arrêt de mort.

Nos *fuqahâ*, non seulement dénient, au nom de l'accrochage à la tradition, la charte des droits de l'homme et les principes civiques car nés en Occident, mais opèrent, au sein de l'immense corpus arabo-musulman, une dichotomie confinant au silence, mystique, *'ilm-al-kalâm*, poésie, philosophie…Condamnant la pensée, ils poussent à une régression jamais égalée dans l'histoire des civilisations. Brandissant à l'orée du troisième millénaire, sans cesse l'étendard de l'identité, ils s'opposent à un travail d'écriture au présent et condamnent sans cesse la succession des générations ainsi que toute possibilité d'ouverture sur un avenir commun avec les autres, ou la figure de l'Autre. Or, le travail sur la source nécessite la béance d'un écart. L'identité est une construction, jamais achevée, toujours à venir, transformée par l'épreuve de l'étranger.

Et aujourd'hui, devant l'échec du printemps arabe, ce sont encore les femmes qui se trouvent dans une situation non enviable. Les *fatwâs* poussent comme des champignons. Les femmes tunisiennes sont en train de perdre leurs acquis. En Libye, dès le renversement de Kaddafi, Mustafa Abdel Jalil, alors président du Conseil national de transition, a promis l'application de la

charia et le retour de la polygamie, comme si la fin d'une dictature militaire et politique devait nécessairement laisser la place à une dictature religieuse. Les fuqahâ' prônent aujourd'hui en Tunisie l'excision qui ne figure même pas dans le texte coranique. Ou cette dernière fatwa en Arabie saoudite sur le voilement des corps des femmes et des filles à partir de deux ans, pour que l'homme ne soit pas tenté. On apprend également que l'homme en Arabie saoudite qui tue sa femme n'est pas puni par la loi.

Que l'homme arabe veuille continuer à asseoir sa domination, ceci rentre dans la logique de « guerre et paix entre les sexes »[521]. Mais autoriser le retour à l'archaïsme barbare qui prône le viol et la possession des captives, c'est une fatwa pour encourager les mercenaires à aller en Syrie, sidère la pensée, et dépasse les mots et les capacités de traduction.

Dans ce livre, mise à part l'enchantement que nous offre cette pensée subversive qu'est la mystique, « Femme, le plus noble des mots », maître Eckart, ou « le plus beaux des miroirs pour réfléchir la splendeur divine » (Ibn Arabi), et les récits de Shehrazade qui restitue une dignité à la chose sexuelle, la théologie dit la cruelle Histoire du théâtre féminin et le sacrifice imposé au féminin. L'exemple d'Aïsha est plus que parlant. Elle est la représentante d'une culture qui se nourrit cruellement du féminin. Possible explication d'un éventuel refus du féminin.

Nous avons intérêt à revenir vers *L'homme Moïse* va dans ce sens. Et nous avons à nous arrêter sur la remarque de Freud au sujet de l'absence du meurtre dans la religion musulmane. Dans *La visualité du langage*, je faisais l'hypothèse d'un meurtre qui est plutôt inscrit dans les noyaux sémantiques de la langue. *Qâla* (dire) est tuer ; *miqual* (la langue, l'organe) est ce qui tue. Mais la question est complexe et mérite un travail qui n'a jamais été entrepris.

Entreprise difficile car comment produire alors une pensée lorsque nous nous heurtons à

[521] C'était le titre d'un colloque organisé par J. Kristeva.

l'interdit de pensée, lorsque le désir de penser devient blasphème et transgression d'un interdit majeur ?

Ecouter la femme arabe ne peut se faire dans la méconnaissance ou le déni des conditions historiques, de la mémoire collective, et la menace qui pèse sur sa vie lorsqu'elle tente de penser et d'exprimer sa pensée. La psychanalyse doit renouer avec le politique.

Et la psychanalyse a comme tâche, tout en ne perdant pas de vue la sexualité infantile et la jouissance de l'enfant secrète, à ne pas faire fi des conditions historiques qui façonnent cet enfant.

Il y a bien longtemps alors que j'exprimais mon souhait de reprendre un travail institutionnel, Yves Thoret, me fit cette remarque : « Pourquoi faire ? Vous êtes une conteuse ».

Je le remercie. Mes pensées vont également à P. Fédida qui me disait : « suivez votre texte ». À l'époque, il s'agissait du texte mystique. J'étais loin de réaliser et de de penser à la violence du théologique, que pourtant je côtoyais. Aujourd'hui est nécessaire ce rappel de la parole de Freud: « La psyché doit se résoudre à représenter l'état réel du monde extérieur et à envisager d'y apporter une modification réelle. Ce qui est représenté n'est plus ce qui est agréable, mais ce qui est réel malgré le déplaisir qu'il peut entraîner. »[522] Déplaisir et mise en pièces d'un corpus fort idéalisé sont la seule possibilité d'une transformation de « l'histoire légende » en « histoire-travail », en procédant par « révision perpétuelle des contenus par approfondissement et rature » (Cailvallès).

Jacques André a proposé ce travail pour les PUF. Je le remercie de m'avoir donné l'occasion de contribuer à une transformation de l'histoire légende en histoire travail par révision perpétuelle,

[522] S. Freud, Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques », In *Résultats, idées, problèmes*, I, PUF, pp.-135-143

approfondissement et rature, non seulement le corpus arabo-musulman mais certaines positions psy

chanalytiques trop confortables. Et j'exprime tous mes remerciements au jury de l'Evolution psychiatrique, qui me distinguant par ce prix, m'encourage à poursuivre cette démarche en toute liberté.

C'est l'héritage que je laisse à mes enfants.

Bibliographie

Abdel Kader (l'Émir), *Kitâb al-Mawâqif* (*Le livre des Haltes*), éd. *Dâr al-Yaqaza al-'arabiyya*, Damas, 1967.

Abdelouahed H., « Des noms qui regardent », in *Cliniques méditerranéennes*, 1996, n° 51-52, p. 145-155.

Abdelouahed H., « Le trône de Bilqîs ou la matrice du souffle », in *Che vuoi ?*, n° 7, 1997, p. 193-203.

Abdelouahed H., *La visualité du langage*, L'Harmattan, 1998.

Abdelouahed H., « Des mots qui peignent ou la garantie de la ressemblance », in *La vie sensorielle*, 2002, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, p. 109-127.

Abdelouahed H., « Les noms et les choses. La rencontre qui articule le monde », in *Cliniques méditerranéennes*, 2003, 68, p. 109-122.

Abdelouahed A., « La tactilité d'une parole. Le pervers et la substance », in *Cliniques méditerranéennes*, n° 72, 2005, p. 185-198.

Abdelouahed H., « Une logique de l'auto-conservation. Réflexion sur le cadre et le contre-transfert », in *Cliniques méditerranéennes*, n° 72, 2005, p. 17-28.

Abdelouahed H., « La voix du minéral », in *Autour de Pierre Fédida. Regards, savoirs, pratiques* (sous la Direction de M. David-Ménard), PUF, 2008, p. 179-195.

Abdelouahed H., Une image semblable à sa mère », *L'Évolution psychiatrique*, 73, 2008, p. 127-134.

Abdelouahed H. & Adonis, *Le regard d'Orphée*, Fayard, 2009.

Abdelouahed H., « Réminiscence du corps », in *Topique*, n° 109, 2009, p. 9-21.

Abraham K., « L'araignée, symbole onirique », *in Développement de la libido, O.C.*, 2, petite bibliothèque payot, 1966, p. 141-145.

K. Abraham, « Esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux » (1924), in *Développement de la libido, Oeuvres complètes,* 2, p.b.p., 1966, pp. 255-313.

Abraham K., « Compléments à la théorie du caractère anal » (1925), in *Développement de la libido, Oeuvres complètes.* 2, p.b.p., p. 314-331.

Adonis, *Ath-thâbit wal mutahawwil* (*Le fixe et le mouvant*), 4 volumes, éd. Dâr as-Sâqî, Beyrouth, 8ème édition, 2008.

Adonis, *Chants de Mihyar le Damascène*, Gallimard/Poésie, 2002.

Altounian J., « Sur l'hébergement psychique. Écrire la rupture réinstaure l'héritage », *L'inactuel*, n° 7, 1997, p. 59-75

Altounian J., *La survivance*, Dunod, 2000.

Altounian J., *L'intraduisible*, Dunod, 2011.

Alzahrani A., *La fille enterrée vivante*, thèse de Doctorat en psychologie, soutenue en décembre 2010 à l'Université Paris XIII.

Attâr F.-D., *Mantic uttair (Le langage des oiseaux)*, trad. Garcin de Tassy, Éd. d'aujourd'hui, 1863.

Attâr F.-D., *Le livre divin*, Paris, Albin Michel, 1961.

André J., « La sexualité féminine : figures inconscientes et représentations sociales », in *Le féminin en miroir entre Orient et Occident*, Campagne Première, 2005, pp. 191-202.

André J, « L'enfant de l'amour », in *L'artiste et le psychanalyste*, PUF, 2008, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, pp. 149-158.

André, « L'Unique objet », in *Les états limites*, PUF, 1999, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, pp. 1-21.

Aristote, *Parties des animaux*, Les Belles lettres, 1956.

Aristote, *Poétique*, Les Belles Lettres, 1985.

Aristote, *De la génération des animaux*, Les Belles Lettres, 2002.

Artaud, *Le théâtre et son double*, Gallimard, 1964.

Assoun P.-L., *Le préjudice et l'idéal. Pour une clinique sociale du trauma*, Éd. Economica, 2012 (2ème édition).

Aulagnier P., La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé, PUF, 3ème édition 1986.

Aulagnier P., « Condamné à investir », in *Un interprète en quête de sens*, Payot, 1991, pp. 239-263.

Aulagnier P., « La perversion comme structure », *L'inconscient*, n° 2, avril-juin.

Balier C. *Psychanalyse des comportements sexuels violents*, PUF.

Barthes R., *Sade, Fourier, Loyola, Seuil, 1971*, col. Essais.

Barthes, « Les sorties du texte », in *Bataille*, Décades de Cerisy, Paris, UGE, 10/18, 1973.

Bataille G., *L'érotisme*, Les éditions de minuit, 1957.

Benhaim M., « Déliaisons sociales et désubjectivations », in *Cliniques méditerranéennes*, n° 72, 2005, p. 103-112.

Benjamin W., « La tâche du traducteur », in *Mythe et violence*, Denoël, 1971, p. 260-275.

Benjamin W., Enfance berilnoise, éd. de L'Herne, 2012.

Benslama F., *La nuit brisée*, Ramsay, 1988.

Benslama F., La psychanalyse à l'épreuve de l'islam, Flammarion, 2002.

Berque J., *Les dix grandes odes arabes de l'anté-islam,* Paris, Sindbad, 1995.

Bessoles Ph., *Viol et identité*, MJW Fédition, 2008.

Bion W.R., *Réflexion faite*, PUF, 1983.

Bompard-Porte M., « L'impossible cruauté », *in* S.de Mijolla-Mellor (dir.), *La cruauté au féminin*, Paris, PUF, 2004.

Bonnefoy Y, *L'autre langue à portée de voix, Seuil, 2013.*

Borgès L., *L'Aleph*, Gallimard, 1962, col. L'imaginaire, 1962.

Bourguignon F., *La mondialisation de l'inégalité,* Seuil, 2012.

Caillois R., *L'homme et le sacré*, Gallimard, 1950, col. Folio,

Certeau M. de, *La fable mystique,* Gallimard, 1982, col. Tel.

Certeau M. de, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975, col. Folio.

Chabert C, *Féminin mélancolique*, Paris, PUF « Petite bibliothèque de psychanalyse », 2003.

Ciavaldini A., « L'agir violent sexuel », in *Actes et dépendances*, Dunod, 2006, pp. 111-169.

Corbin H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion 1958, Aubier, 1993.

Corbin, *Histoire de la philosophie islamique. Des origines jusqu'à la mort d'Averroës*, Gallimard, 1964, col. Idées.

Couchard F., *Le fantasme de séduction dans la culture musulmane*, PUF, 1994.

Cupa & G. Chaudoye, « Introduction », *Figures de la cruauté*, EDK, 2012.

Cupa, *Tendresse et cruauté*, Dunod, 2007.

Dayan M., *Les relations au réel dans la psychose*, PUF, 1985.

Declerck P., *Les naufragés*, Plon, 2001, p. 22.

Deleuze G., « Présentation de Sacher-Masoch », in, *Sacher-Masoch. Vénus à la fourrure*, Minuit, 1967.

Héritier F., *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1996.

Didi-Huberman G., *L'invention de l'hystérie*, Macula, 1982.

Didi-Huberman G., *L'image survivante*, Minuit, 2002.

Didi-Huberman G., *Ce que nous voyons. Ce qui nous regarde*, Minuit, 1992.

Douville O., « Notes d'un clinicien sur les incidences subjectives de la grande précarité », in *Psychologie cliniques*, Nouvelle série, n° 7, printemps 1999, p. 57-73.

Douville O., « Incidences subjectives des situations de la grande exclusion », in *Journal des psychologues*, oct 2001, p. 58-59.

Duparc F., « Les trois temps du contre-transfert », in *Revue Française de Psychanalyse*, 2001, Tome LXV, p. 711-730.

Duras M., *Agatha*, éd. De Minuit, 1981.

Eco U., *De l'arbre au labyrinthe. Études historique sur le signe et l'interprétation*, Grasset, 2010.

Elfakir A., « L'erreur est humaine. L'errance entre névrose et psychose », in *Cliniques méditerranéennes*, n° 72, 2005, p. 81-88.

Fédida P., « Les stries de l'écrit. La table d'écriture », in *L'absence*, Gallimard, 1978, p. 13-38.

Fédida P., « L'objeu », in *L'absence, Gallimard*, 1978, p. 96-195.

Fédida P., « Préface », in J. Forrester, *Le langage aux origines de la psychanalyse*, Gallimard, 1984, p. 7-25.

Fédida P., « Passé anachronique et présent réminiscent », L'écrit du temps, 1985, n° 10, p. 23-45.

Fédida P., « Modalité de la communication dans le transfert et moments critiques du contre-transfert », *Communication et représentation*, PUF, 1986, p. 71-96.

Fédida P., *Crise et contre-tranfert*, PUF, 1992.

Fédida P., *Le site de l'étranger*, PUF, 1995.

Fédida P., « Il ne se passe rien », in L'*in*actuel, n° 7, printemps 1997, p. 33-38.

Fédida P., *« Un patient de rêve pour un analyste Les états limites*, Paris, PUF « Petite bibliothèque de psychanalyse », 1999, p. 69-77.

Fédida P., *Par où commence le corps humain*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 2000.

Fédida P., Les bienfaits de la dépression. Éloge de la psychothérapie, Odile Jacob, 2001.

Fédida P., *Humain/déshumain*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 2007.

Ferenczi S., « Confusion de langue entre les adultes et l'enfant » (1933), in *Psychanalyse IV. O.C.*, Payot, p. 1982, p. 125-135.

Fernczi S., « Réflexions sur le traumatisme » (1934), *Psychanalyse IV, O.C.*, Payot, 1981, p. 139-147.

Ferenczi S., « Symbolisme de la tête de Méduse », *Psychanalyse 3, Œuvres complètes*, Paris, Payot, 1974.

Ferenczi S., « L'enfant mal accueilli et sa pulsion de mort » (1929), *Psychanalyse IV,*

Œuvres complètes, Paris, Payot, 1982, p. 76-81.

Ferenczi, « Thalassa. Essai sur la théorie de la génitalité » (1924), *Psychanalyse 3*, Payot, 1974, p. 250-323.

Foucault M., Histoire de la folie à l'âge classique, Gallimard, 1972, col. Tel.

Foucault M., *Surveiller, punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard « Tel », 1975.

Freud S., *Naissance de la psychanalyse* (1887-1902), PUF, 1969.

Freud S., « Le traitement psychique » (1890), *Résultats, idées, problèmes*, I, PUF, 1984, p. 1-23.

Freud S., *Contribution à la conception des aphasies* (1891), PUF, 1983.

Freud S., « Les psychonévroses de défense » (1894), in *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 1981, p. 1-14.

Freud S., &Breuer J., *Études sur l'hystérie* (1895), PUF, 1981.

Freud S., *L'interprétation des rêves* (1900), PUF, 1967.

Freud S., T*rois essais sur la théorie sexuelle* (1905), Gallimard, 1962, col. Folio, *Oeuvres complètes*, VI, PUF, 2006, p. 59-181.

Freud S., *Totem et tabou* (1912-1913), p.b.p., *Oeuvres complètes*, PUF, 1998, 3 ème édition, 2006, t. XI, 189-382.

Freud S., « Le trouble psychogène de la vision » (1910), *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1981, p. 169-173.

Freud S., « Pour introduire le narcissisme » (1914), *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969, p. 81-105.

Freud S., « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » (1915), *Essais de psychanalyse*, Payot, (Petite bibliothèque), 1984, p. 9-40.

Freud S., « Complément métapsychologique à la théorie du rêve » (1915), Métapsychologie, Gallimard, 1940, p. 125-146.

Freud S., « Observations sur l'amour du transfert » (1915), *La technique psychanalytique*, PUF, 1953, p. 116-130.

Freud S., « Deuil et mélancolie » (1917), *Métapsychologie*, Gallimard, 1983, col. Folio, p. 149-174.

Freud S., « L'inquiétante étrangeté » (1919), in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Gallimard, col. Folio, p. 211-263.

Freud S., « Un enfant est battu » (1919), *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1981, p. 219-243.

Freud S., « Au-delà du principe du plaisir » (1920), *Essais de psychanalyse*, Payot, Petite bibliothèque, 1984, p. 41-115.

Freud S., « La tête de Méduse » (1922), *Résultats, idées, problèmes*, II, Paris, PUF, 1984, p. 49-50.

Freud S., « Névrose et psychose » (1924), Névrose, psychose et perversion, PUF, 1981, p. 283-286.

Freud S., « Le problème économique du masochisme » (1924), *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 1981, p. 287-297.

Freud S., « La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose » (1924), *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 1981, p. 299-303.

Freud S., « Dostoïevski et le parricide » (1928), *Résultats, idées, problèmes*, II, PUF, 1928, p. 161-179.

Freud S., « Analyse avec fin et analyse sans fin » (1937), in *Résultats, idées, problèmes*,

II, PUF, 1985, p. 231-268.

Freud, *Abrégé de psychanalyse* (1938), PUF, 1973.

Freud S., « Le clivage du moi dans les processus de défense » (1938), in *Résultats, idées, problèmes*, II, PUF, pp. 283-286.

Freud S., *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), Gallimard, 1986.

Gantheret F., « Les nourrissons savants », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Gallimard 1979, col. Folio, p. 207-231.

Guérin Y, « Le sujet de l'exclusion et la psychologie clinique. Une analyse des perspectives du travail », in *Psychologie clinique*, Nouvelle série, n° 7, printemps 1999, p. 75-80.

Gomez-Mango E., *La mort enfant*, Gallimard, 2003, col. Tracés.

Gomez-Mango E., *Un muet dans la langue*, Gallimard, 2009.

Gori R., *La preuve par la parole*, PUF, 1996.

Green A., « Pourquoi le mal ? », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 38, 1988, p. 239-261.

Guyomard D., L'effet-mère, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 2011.

Guyomard G., « Lacan et le contre-transfert : le contre-coup du transfert », in *Lacan et le contre-transfert*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 2011, p. 11-75.

Hamami B.-M., *Nisâ' hawla ar-rasûl* (*Des femmes autour du prophète*), éd. *Dar al-Khayat*, Damas, 2003.

Ibn Arabi, *Al-Futûhâh al-makkiyya* (4 volumes), éd. *Dâr Sâdir*, Beyrouth, sans date d'édition.

Ibn Arabi, « *Kitâb al-alif* », in *Rasâ'il Ibn Arabi*, éd. *Dâr ath-turâth al-'arabî*, Beyrouth,

Haydarabad.

Ibn Arabi, *Fusûs al-hikam*, I., éd. *Dâr al-kitâb al-'arabî,* Beyrouth, 2ème édition, 1980 ; trad. partielle de T. Burchardt, *La sagesse des prophètes,* Albin Michel, 1974.

Ibn Arabi, *L'alchimie du bonheur parfait* (chap. 167 des *Al-Futûhât al-Makkiyya),* trad. S. Ruspoli, Berg international, 1981.

Janin C., *Figures et destins du traumatisme*, PUF, 1996.

Cahn R., « Origines et destins de la subjectivation », *La subjectivation* (sous la Direction de F. Richard et S. Wainrib), Dunod, 2006, p. 7-18.

Kahn L., *La petite maison de l'âme*, Gallimard, 1993.

Khatibi A., « Surimpositions d'identités », in *Essais,* III, Éditions de la différence, 2008.

Kierkegaard S., *Crainte et tremblement*, Aubier 1984.

Klein M., « Contribution à l'étude de la psychogenèse des états maniaco-dépressifs » (1934), in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1967, p. 311-340

Klossowski K., *Sade mon prochain*, Seuil, 1967, col. Essais.

Kristeva J., *Soleil noir. Dépression et mélancolie,* Gallimard, 1987, col. Folio.

Kristeva J., *Histoires d'amour*, Paris, Gallimard « Folio », 1985,

Lacan J., « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je » (1936), in *Écrits*, Seuil, 1966, p. 93-100.

Lacan J., *Le Séminaire. Livre I., Les écrits techniques de Freud et dans la technique psychanalytique* (1953-1954), Paris, Seuil, 1978.

Lacan J., *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie freudienne et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), Seuil, 1978.

Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), *Écrits*,

Seuil, 1966, p. 237-322.

Lacan J., « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la " *Verneinung*" de Freud » (1954), in *Écrits*, Le Seuil, 1966, p. 381-399.

Lacan J., *Le Séminaire . Livre III, Les psychoses* (1955-1956), Seuil, 1981.

Lacan J., «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » (1955-1956), in *Écrits,* Seuil, 1966, pp. 531-583.

Lacan J., « Kant avec Sade » (1963), *Écrits*, Seuil, 1966, p. 765-790.

Lambotte M.-C., *La mélancolie*, Economica/Anthropos, 2007.

Lauffer L., *L'énigme du deuil,* PUF, 2008.

Legendre P., *Dieu au miroir*, Paris, Fayard, 1994.

Legendre P., *L'inestimable objet de la transmission*, Fayard, 1985.

Le Poulichet, *Psychanalyse de l'informe*, Paris, Aubier, 2003.

Loris G. de, et Meun J. de, *Le roman de la rose*, Gallimard, col. Folio, 1949.

Lory P., *Alchimie et mystique en terre d'islam*, Verdier, 1989.

Lory P., *La science des lettres en islam*, éd. Dervy, 2004.

Levesque C., Par delà le masculin et le féminin, Aubier, 2002.

Maldiney M., *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Lausanne, éd. L'Âge d'homme, 1975.

Maldiney M., *Penser l'homme et sa folie*, éd. Jérome million, Grenoble, 1997.

Marin L., « Trois gloses », in *Nouvelle revue de psychanalyse,* n° 44, automne 1991, p. 129-150.

Marx K., Le capital, PUF, 1993, col. Quadrige.

Mc Dougall J., Théâtre du corps, Gallimard, 1989, col. Folio.

Mernissi F., *Le harem politique*, Albin Michel, 1987-2000.

Massignon L., « L'arabe, langue liturgique de l'islam », in *L'Islam et l'Occident*, 1947.

Meschonnic H., *Poétique du traduire*, Éditions Verdier, 1999.

Melville H., *Bartleby*, Paris, Flammarion, 1989-2012.

Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964.

Merleau-Ponty M., *La prose du monde*, Gallimard, 1969, p. 51.

Mijolla-Mellor S. de, « La pulsion d'exhumer », in *Topique*, n° 73, L'esprit du temps, 2000, p. 55-69.

Mijolla-Mellor S. de, « Les trois figures de l'acte criminel », *Revue Française de Psychanalyse*, oct. 2012, tome LXXVI, p. 1003-1019.

Mijolla-Mellor S., de, « Femmes, fauves et grands criminels », in *La cruauté au féminin* (sous la Direction de S. de Mijolla-Mellor), PUF, 2004, p. 23-54.

Mijolla-Mellor S., de, *La mort donnée*, PUF, 2011, col. Quadrige.

Miquel A., *Croire ou rêver*, Bayard Spiritualité, 2010.

Minkowski E., *La schizophrénie*, éd. Payot, 1927-1997.

Molière, *Amphitryon*, Libro Véritas, 2005.

M'Uzan M., de, *De l'art à la mort*, Gallimard, 1977, col. Tel.

Nancy J.-L., « L'image : mimésis & methexis », in *Penser l'image*, Les presses du réel, 2010, p. 72-73.

Neuter P. De, « Psychanalyse, institution et psychanalyse », in *Cliniques méditerranéennes*, n° 82, 2010, p. 159-182.

Nicolescu B., Qu'est-ce que la réalité ? éd. Liber, Canada, 2010.

Pankow G., *Structure familiale et psychose*, Aubier, 1977, pp83-86.

Parat H., « La prunelle de ses yeux. Le visage a-t-il un sexe » ?, *Psyché, visage et masque*, Paris, PUF, 2010, p. 77-92.

Plaute, « Amphitryon », *Théâtre complet* I, Gallimard, 1971, folio classique.

Plotin, *Ennéades*, I, trad.. E. Bréhier, Paris, Les Belles lettres, 1960.

Pontalis J.-B, « La chambre des enfants », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Gallimard 1979, col. Folio, p. 7-17

Press J., « Avatars du spectre d'identité en psychosomatique », *La chimère des inconscients*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 2008, p. 13-37.

Rey-Flaud H., *Comment Freud inventa le fétichisme et réinventa la psychanalyse*, Payot, 1994.

Richard F., « Interpréter n'est pas traduire, mais traduire c'est interpréter », *Recherches en psychanalyse*, n° 4, 2005, p. 9-20.

Richard F. *La rencontre psychanalytique*, Dunod, 2011.

Richard F., *L'actuel malaise dans la culture*, éd. de l'Olivier, 2011.

Ridel L., « L'exclusion dans la recherche et les pratiques cliniques : une nécessaire éthique de la pluriréférentialité », *Psychologie clinique*, Nouvelle série, n° 7, 1999, p. 23-40.

Ricoeur P., *La métaphore vive*, Seuil, coll. Essais, 1975.

Rosenberg B., *Masochisme mortifère et masochisme gardien de la vie. Monographies de la Revue Française de Psychanalyse*, PUF, 1991.

Rosolato G., « Présente mystique », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 22, automne 1980, p. 5-36.

Roussillon R., *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*, Dunod, 2008.

Roussillon R., *Paradoxes et situations limites de la psychanalyse*, Paris, PUF « Quadrige », 1991.

Roussillon R., *Agonie, clivage, symbolisation*, PUF, 2000.

Roussillon R., «Agonie et désespoir dans le transfert paradoxal », *Le temps du désespoir*, PUF, Petite Bibliothèque de Psychanalyse, 2002, p. 67-95.

Rudhardt J., *Le rôle d'Aphrodite et d'Eros dans les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, 1986.

Rûmî, *Rubâ'iyyât*, trad. E. Meyerovicth et J. Mortazavî, Paris, Albin Michel, 1987.

Shaaraoui M.-M., *Les femmes du prophètes* (en arabe), éd. *Al-maktaba al-asriya*, Beyrouth, 2006.

Sartre J.-P., *L'être et le néant*, Gallimard, 1976.

Saussure F. de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1919,

Schneider M., *Blessures de mémoire*, Gallimard, 1980.

Schneider M., *Don Juan et le procès de la séduction*, Aubier, 1994.

Scheider M., *Généalogie du masculin*, Aubier, 2000.

Schneider M., *La part de l'ombre*, Aubier,1992

Schur M., *La mort dans la vie de Freud*, Gallimard, *1975.*

Schreber (Le cas). *Contribution psychanalytique de langue anglaise*, PUF, 1979.

Schott-Bilmann F., *Le féminin et l'amour de l'autre*, Odile Jacob, 2006.

Searles H., « La communication schizophrénique », in *L'effort pour rendre l'autre fou*, Gallimard, 1977, 1978.

Searles H., *Le contre-transfert*, Gallimard, 1979.

Tort M., *La fin du dogme paternel*, Champs Flammarion, 2005.

Tabarî, *Jâmi' al-bayân, Beyrouth, éd. Dâr al-Kikr, 1988.*

Torök M., *"*L'envie de pénis chez la femme", *in N. Abraham et M. Torök, L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion « Champs », 1987, p. 132-171.

Touraine A, « La ville coupée en deux », *L'inactuel*, n° 7, printemps 1997, p. 21-31.

Vanier A., *Une introduction à la psychanalyse*, Armand Colin, 27me édition, 2010.

Vanier A. « Avec Ferenczi et avec Lacan », *in Ferenczi après Lacan* (sous la Direction de J.-J. Gorog), Hermann éditeurs, 2009, p. 245-253.

Vernant J.-P., *La mort dans les yeux*, Hachette, 1975.

Waintrater R., L'addiction au souvenir. Défense ultime contre la désubjectivation, *Revue internationale de psychopathologie*, avril 2000, p. 175-186.

Widlöcher D., « La chose en action », in *L'inactuel*, n° 7, printemps 1997, p.171-181.

Winnicott D.-W., « Le rôle de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant », in *Jeu et réalité*, Gallimard, 1977, p. 153-162.

Winnicott D.-W., « La théorie de la relation parent-nourrisson », *in De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, 1969, p. 369.

Winnicott D.-W., « La position dépressive dans le développement affectif normal », *in De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, 1969, p. 238.

Wolfson L., *Le schizo et les langues*, Gallimard, 1970.

Zaltzman N., *De la guérison psychanalytique*, Paris, PUF, 1999.

Table des matières

Introduction, p. 5

Traduire entre esthétique et psychanalyse, p. 7
a. Averroës et Arsitote p. 8
b. D'une langue à l'autre, p. 11
Être hérétique, p. 12

I- Rappel de mon parcours au travers le texte mystique
A- La pensée mystique.
Traduire et l'expérience se fait langue, p. 14
Lorsque Narcisse étanche sa soif, p. 16
Vers le matériau optique du nom, p. 20
Le miroir et le souffle, p. 22
D'une invisible verticalité, p. 23
La rencontre avec le féminin, p. 27.
Redéfinir la mystique, p. 30
La régression hallucinatoire, p. 31
La poétique du traduire, p. 35
« La pulsion d'exhumer », p. 36
La cruauté *via* la langue, p. 40
L'inquiétante étrangeté, p. 41
La langue anthropophage, p. 43
D'une nécessaire cruauté, p. 44
B- 1. La chose au cœur du langage, p. 49
2. De la chose féminine vers l'inquiétante étrangeté du sexe féminin, p. 54
a) Agar. La femme oubliée, la mère porteuse, p. 57
b) Shehrazade ou une parole au féminin, p. 58
Conclusion de la première partie, p. 62

II- Corps, image, langue
La clinique des S.D.F., p. 64
Introduction, p. 65
Le regard et l'épreuve de la perte, p. 66
L'image face à l'angoisse et l'inquiétante étrangeté, 68
Le semblable inquiétant, p. 71
Lectures et réflexions, p. 74
Le social et la psyché. Le commencement d'une histoire, p. 76
La mondialisation, p. 78
Le regard de Foucault, p. 80
Retour sur le capital de Karl Marx, p. 86
Le travail psychique, p. 89
Le lien social dans tous ses états, p. 91
Approche psychopathologique, p. 93

1. « À tout traitement possible de la psychose », p. 94
L'apport de « Pour Introduire le narcissisme », p. 98
Retour sur la psychose à la lumière du concept du narcissisme, p. 103
La potentialité psychotique, p. 107
La psychose et le pôle sensoriel du langage, p. 107
La métaphore initiale, p. 110
La forclusion entre le structurel et le processuel, p. 113
La quête d'un lieu où inscrire l'expérience, p. 114
La question du lieu. Porter son préjudice, p. 117
La désocialisation, symptôme ou syndrome ?, p. 118
2. Le traumatisme et le préjudice, p. 120
Traumatisme primaire.
Révision de la théorie de R. Roussillon, p. 122
Freud/Férenczi, p. 123
L'au-delà de la *neurotica*, p. 125
Le traumatisme entre l'économique et le topique, p. 126
Retour sur le préjudice, p. 129
3. Quelques autres destins du traumatisme, p. 135
La neutralisation ou l'autoconservation au prix d'un gel, p. 136
Le gel. Un destin particulier, p. 138
L'apport de P. Fédida à la notion du gel psychique, p. 140
« *I would prefer not to* », p. 143
Masochisme ou mélancolie ?
Sur les voies du masochisme, p. 146
La mélancolie, p. 151
4. Retour sur « la forclusion anale ».
La dérobade de l'Autre, p. 153
L'errance comme alliage masochisme/mélancolie, p. 156
L'être et le néant, p. 161
5. Réflexions sur le cadre et le contre-transfert
Entre le socio-économique et le psychique, p. 164
Le luxe de la psyché, p. 167
Le cas Aimé, p. 170
La temporalité d'une parole, p. 175
En guise d'ouverture. Un travail pour la psyché, p. 178

III Les fondements pulsionnels de la culture à la lumière du féminin, p. 181

Une re-lecture, p. 182
Masculin/féminin. La modernité d'Ibn Arabi.
Langue, image depuis la parole de la femme, p. 183
L'anthropologue et la psychanalyste.
Relire la différence sexuelle, p. 188
Anatomie et physiologie, p. 192
Rompre avec le psychomorphisme, p. 193

D'un mouvement, p. 196
Les voies (x) du théologique, p. 198
    D'une cruauté, p. 199
    La fille et l'héritage, p. 201
    Le complexe de Mignon face au culturel.
    La petite rouquine et le trauma, p. 203
    « Battez-les !» et l'art du supplice, p. 209
    Le mâle jouisseur, p. 212
    Malaise dans la culture, p. 216
    Une histoire de sacrifice, p. 217
    Le féminin et le meurtre du père, p. 219
Pétrification et ressources hystériques.
Les réserves figuratives de l'hystérie, p. 223
    Amphitryon, p. 224
    Le viol et le féminin, p. 225
    Les *fatwâs*, p. 234

Cheminer avec la traduction, p. 237
Ouvrir et non conclure, p. 246
Axes de recherches, p. 247

Parole à l'occasion du prix de l'Evolution psychiatrique
pour *Figures du féminin en islam*, p. 260

Bibliographie, p. 266

Table des matières, p. 281