

La psychanalyse et le monde arabe

**directeur
de la
publication** Claude Dorgeuille

administrateur Martine Krief-Fajnzylberg

abonnements EDK
10, Villa d'Orléans, 75014 Paris
téléphone : 01 53 91 06 06
télécopie : 01 53 91 06 07
e-mail : edk@edk.fr

**création
graphique** couverture : Double
maquette intérieure : Dupilog

éditeur EDK
10, Villa d'Orléans, 75014 Paris
téléphone : 01 53 91 06 06
télécopie : 01 53 91 06 07
e-mail : edk@edk.fr
site : www.edk.fr

impression Corlet imprimeur s.a., z.i. route de Vire,
14110 Condé-sur-Noireau
N° d'imprimeur : 74636

ISSN : 1292-2048

Les manuscrits sont à adresser à :
EDK, 10, Villa d'Orléans,
75014 Paris

7 *Argument*

I

11 **Mustafa Safouan** Pratique analytique dans le monde arabe : incidences et difficultés

19 **Adnan Houbballah** La psychanalyse et le monde arabe

29 **Élie Doumit** Les sociétés arabes et la psychanalyse

37 **Sylvie Deslandes** Les formes du pouvoir dans le monde arabe contemporain

41 **Benhabib Loufi** Soins pédo-psychiatriques dans la Cité

47 **Georges Corm** À propos de l'Orient et de l'Occident, fracture imaginaire

II

61 **Hussein Abdel Kader** La psychanalyse en Égypte entre un passé ambitieux et un futur incertain

75 **Fethi Benslama** Une recherche psychanalytique sur l'islam

III

87 **Osama Khalil** Pour une archéologie de la langue arabe

97 **Maha Hammad** Le divan et l'oxydant

105 **Pierre Lory** Les exigences herméneutiques du Coran

113	Salah Stétié	Islam, sémantique et symbolique : le Coran et les « divagateurs »
125	Jean-Michel Hirt	Les Infidèles
131	Ahmed Fari Merini	L'intimité et la loi
139	Dominique Caubet	L'arabe maghrébin- <i>darja</i> , langue de France
147	Nazir Hamad	Le sujet en Islam
155	Julien Maucade	Cogito et sujet de culture arabe
161	Abdel Hafez Saleh Magdi	La notion d'individu dans la culture arabe
171	Charles Melman	Remarques sur les conditions de possibilité de la cure
177	Mustafa Safouan	Conclusions

Nous présentons dans ce numéro de *La Célibataire* les interventions qui ont eu lieu lors du Colloque des 23 et 24 novembre 2002 qu'a organisé à Paris L'Association Lacanienne Internationale sur le thème « La psychanalyse et le monde arabe ». Nous remercions Madame Dominique Caubet et Monsieur Pierre Lory qui n'étaient pas intervenus à ce colloque d'avoir bien voulu apporter leur contribution au présent numéro.

Argument

La psychanalyse et le monde arabe

MALGRÉ LA PROXIMITÉ GÉOGRAPHIQUE (QUELQUES KILOMÈTRES À GIBRALTAR, ET quelques dizaines de kilomètres ailleurs, séparent le Maghreb de l'Europe), les échanges culturels et scientifiques à tous les niveaux, les échanges commerciaux et humains comme aussi bien l'envahissement de chaque foyer par les médias, il reste que le discours analytique a du mal à franchir la Méditerranée, et, de ce fait, est resté étranger à la culture arabe et rencontre encore des résistances à sa pratique. Pourtant l'Égypte, avant même certains pays européens, avait connu la psychanalyse après la Première Guerre mondiale à travers le mouvement surréaliste. Dans les années 50, on comptait plus d'analystes au Caire et à Alexandrie qu'en Espagne ou en Italie par exemple. Depuis, la psychanalyse n'a fait que reculer jusqu'à l'extinction totale.

À la lumière de ces observations, nous avons relevé plusieurs facteurs qui jouent et continuent de jouer un rôle dans le maintien des obstacles à la transmission de la psychanalyse dans le monde arabe :

1. La structure de la langue arabe, qui se distingue par l'absence du verbe « être » ; ce verbe n'existe que sous la forme d'un passé imparfait *kana* : le cogito cartésien devient, dans ce cas, « je pense, donc j'étais », et *to be or not to be* est presque intraduisible si c'est pris à la lettre. De même il est impensable, à l'état actuel, de séparer l'acte de l'existence de la volonté divine, car le cogito, à travers l'acte de penser, met un terme à l'intervention de la religion.

2. Le monde arabe n'a pas connu la révolution scientifique, il n'a pas participé à la naissance du sujet de la science objet de la psychanalyse. Il faut remonter à l'histoire pour découvrir un rapport à la pensée scientifique et de celle-ci à la culture.

3. La politique : celle-ci se distingue par l'absence de démocratie et de respect des droits de l'homme. Sur le plan clinique, l'injonction de la terreur subjective et son lien avec la menace de castration font obstacle à la libre association.

4. L'hégémonie du discours religieux : la religion est totalitaire, elle règne sur le royaume du sens ; de ce fait toute interprétation du sens de la vie, qu'elle vienne d'une philosophie laïque ou de la psychanalyse, est vécue comme intrusion, hétérogène et hostile, car elle risque de remettre en question le fondement idéologique. L'inconscient dans ce cas est confondu avec la détermination divine (*El-Houa*, le grand Autre).

5. La particularité du complexe d'Édipe : il se caractérise par le passage obligé et rapide de certaines sociétés arabes de la forme tribale au noyau familial trinaire, avec tous les effets cliniques et violences sociales que cela implique.

6. Il faut ajouter, enfin, l'hétérogénéité du concept de l'Ego, confondu avec le « nous » social.

Compte tenu de ces particularités structurales du monde arabe, on peut se demander comment la psychanalyse pourra se frayer un chemin.

Il faut signaler que cette journée inaugure une suite d'autres journées sur la psychanalyse et la langue.



Pratique analytique dans le monde arabe : incidences et difficultés

MUSTAFA SAFOUAN

Psychanalyste

L'ARGUMENT QUI A ACCOMPAGNÉ L'ANNONCE DE CE COLLOQUE A MIS L'ACCENT sur l'attitude du monde arabe vis-à-vis de la science occidentale et le peu d'empressement des Arabes à assimiler cette science, contrairement à ce qui fut le cas vis-à-vis de la philosophie et de la science grecques. Cela implique que ce qui règne dans le monde arabe, ce n'est pas l'esprit scientifique, mais l'esprit religieux. Dans l'introduction de ces journées, j'aimerais dire quelques mots sur ce qu'impliquent les répercussions de cet esprit religieux sur le plan de la santé mentale, si je puis dire, psychique. Il y a là une question qu'on ne saurait traiter adéquatement si l'on oublie l'origine politique de toute religion organisée, au sens de reconnue, sinon dictée par l'État ou par le pouvoir politique. Je pense ici à l'apparition de l'État archaïque sur les rivages du Nil comme dans l'Égypte actuelle : cet État a reposé sur une distinction rigide, non médiatisée, infranchissable

entre celui qui gouverne, je l'appellerai le monarque, et ses sujets. La différence entre les deux, on ne saurait la décrire en termes de relations intersubjectives, ce n'est pas la différence entre l'actif et le passif, celui qui donne et celui qui reçoit, ni même entre le maître et l'esclave, c'est une différence tout à fait distincte de celle qui nous différencie, nous, entre le toi et le moi. Autrement dit le monarque appartient à un autre champ, à un autre règne, à un autre domaine que celui du semblable ; par rapport à eux il est le tiers pour ne pas dire le transcendant. Cela, on y touche en ceci : nous sommes tous responsables devant lui, mais lui n'est pas responsable devant nous, il est responsable devant sa conscience, ou encore devant Dieu, s'il n'est pas lui-même divinisé comme cela a été le cas dans l'Égypte ancienne. Par conséquent il ne saura tirer sa légitimité de ses sujets, mais il la reçoit d'une volonté divine, de Dieu, c'est-à-dire d'un être qui n'a aucune existence en dehors de son affirmation dans les livres, donc dans le texte. Il y a là un état de choses qui date de milliers d'années avant l'apparition de l'Islam ; au fond l'Islam n'a fait que donner une forme à un état de choses, une forme ultérieure à un état de choses qui existait bien avant. Je veux dire par là que l'Islam a cette particularité qu'aussitôt né c'était une religion, aussitôt né les compagnons du Prophète se sont mis à construire un empire, c'est-à-dire à mettre en place un pouvoir politique, alors que personne ne peut sérieusement dire qu'il y a dans le Coran quoi que ce soit qui ressemblerait à une théorie de gouvernement, ou à une théorie concernant la séparation des pouvoirs, sans parler évidemment d'une théorie de l'État ; tout au plus y trouvera-t-on quelques conseils comme d'obéir à ses aînés ou des choses dans ce style. Par conséquent, les Arabes ont dû regarder le modèle qu'ils trouvaient autour d'eux de cette puissance où quand même le modèle le plus proche était un État chrétien. Donc ils ont fait appel au Coran puisque c'était leur livre. C'est pour cela que l'on peut dire que la particularité de l'Islam réside en ceci que ce n'est pas une religion qui a eu le temps de forger, si je puis dire, ses propres armes, c'est-à-dire de constituer une Église. L'Église musulmane, c'est l'État islamique, c'est l'État qui veille à l'enseignement de la religion dans les écoles, c'est l'État qui est le gardien des mœurs et des bonnes manières, etc. D'ailleurs, dans les pays arabes, il y a toujours quelque chose qui s'appelle religion d'État et cette religion est évidemment l'Islam.

Alors la question est donc : qu'est-ce que cela donne sur le plan de la santé mentale ? Il faut d'abord voir ce que cela donne sur le plan de la vie politique. Avec ce mode de gouvernement monarchique, si je puis dire, ce qui prime ce n'est pas la société civile – elle n'existe pas, et si elle n'existe pas c'est qu'on ne la tolère pas –, ce qui existe c'est la communauté qui tire son unité de son rassemblement autour de la personne du monarque, ou dans le cas, comme aujourd'hui, où le monarque est contesté, dans la personne même du prophète et donc finalement dans le texte. Le Prophète existe comme

personne vivante et qui donne donc toujours son exemple à tous et à chacun, jusqu'à présent. À part cela, il y a une deuxième conséquence de cet état de choses : on parle de la corruption et de la répression. La corruption et la répression dans un système démocratique, c'est-à-dire dans un système où ce qu'on met à la place de tiers, ce n'est pas une personne mais un signifiant – c'est cela à mon avis la définition la plus fondamentale de la démocratie, ce n'est pas seulement la représentation et les élections, le régime des partis, etc., c'est surtout le fait que l'on ne mette pas une personne à la place de tiers, mais quelque chose comme « le Peuple Souverain » ou « la Souveraineté Populaire », ce qui est simplement une notion de l'ordre de ce que Bentham appellerait une fiction légale. Ou encore « la Cour Suprême », on a vu cela n'est-ce pas ? « La Cour Suprême » ne s'identifie absolument pas avec le juge. On connaît cette histoire d'un humoriste américain : « Nous, le peuple américain, tous les cinq, avons décidé », c'est-à-dire que tout le monde savait que « les cinq », que le jugement avait tous les caractères d'un jugement partisan. Il n'empêche que le signifiant lui-même « Cour Suprême » a pu éviter aux Américains une guerre civile. Je dis donc que dans un régime démocratique la corruption ou la répression sont des accidents, c'est-à-dire des désirs si on peut les appeler ainsi, auxquels on peut faire appel d'une façon ponctuelle. Tandis que corruption et répression dans un régime monarchique, ce ne sont pas des accidents, des moyens nécessaires, c'est l'essence même du régime : s'il n'y a pas corruption et répression, il n'y a pas de régime monarchique.

Cela est important parce que la crainte de la répression qui se transmet sur des centaines d'années, cela finit par dénaturer même la nature du mot, je veux dire de la parole. Je veux dire que l'on ne parle pas pour s'engager, pour se lier mais pour tirer son épingle du jeu, pour ne pas se compromettre. Vous direz à quelqu'un : « Est-ce que vous avez vu M. Wahl hier ? », et il répondra : « Presque ». Tout cela nous aide finalement à répondre à notre question de départ : « Qu'est-ce que ça donne sur le plan de la santé mentale ? »

Eh bien ! il y a ce que nous appelons les cas limites, on ne parle pas de névroses ordinaires, il y a ce qu'on appelle les cas limites qui sont à mon avis, en tout cas en très grande partie, des cas où le refoulement se réduit à sa plus simple expression, c'est-à-dire des cas où le Nom du Père n'a reçu aucun soutien par un père réel, ce qui veut dire que le Nom du Père est là, mais il est là comme une lettre morte. Cela veut dire qu'un pas de plus, c'est la forclusion et nous entrons la psychose. L'important est que dire lettre morte, ce n'est pas dire une lettre qui n'a pas d'effet. Au contraire, cet état de choses est tel – ... on y touche au plus haut point avec l'Homme aux rats... –, c'est un état tel que le sujet risque à tout instant de basculer dans la psychose, c'est un état où le sujet est de part en

part..., il reste en proie à la menace de la castration ; ce qui justifie d'ailleurs, comme nous le montre l'exemple de l'Homme aux loups, qui peut faire appel à la forclusion au sens de rejet, de ne rien vouloir en savoir à propos de tel ou tel épisode, comme lorsqu'il a entendu qu'on a coupé le sixième doigt à la bonne. Donc, je ne dis pas que les cas limites n'existent pas, bien sûr la « variété moyenne » de la névrose existe dans le monde arabe, et dans les couches éclairées de la population on fait appel à la psychanalyse, mais dans les cas limites, je ne dis pas que ces cas limites n'existent pas, mais je dis qu'ils trouvent dans ce régime, très particulièrement dans la personne du chef d'État ou dans la personne du Prophète, un idéal où ils peuvent se réfugier de cette crainte destructive de la castration. Cela donne, par exemple, quelqu'un qui sera un « normopathe » excessif. Cela peut donner lieu à quelqu'un qui adhère aux rites religieux d'une façon qui ne tolère aucun écart. On sait le rapprochement que Freud a fait génialement depuis un siècle déjà entre rites religieux et névrose obsessionnelle.

On aboutit au cas où le sujet obéit totalement au commandement de l'ordre divin, au point d'accepter soit le meurtre soit le sacrifice de sa vie. On touche par là à ceci que ces manifestations, la normopathie excessive ou l'adhésion aux rites religieux, sont pour nous des symptômes, mais ne sont absolument pas reconnus comme symptômes par la personne, tellement ils sont en harmonie avec l'idéologie religieuse ou sociale, au point que d'un côté de la Méditerranée on appelle ça terrorisme ou kamikaze, de l'autre côté ça s'appelle martyr. C'est là aussi le point où l'on se casse les dents dans les rapports entre Orient et Occident à l'heure actuelle.

Ch. Melman : Est-ce qu'après cette intervention que je trouve sensationnelle, précisez, de M. Safouan, l'un de vous souhaite intervenir ?

X. : Que faut-il entendre par le Prophète vivant ?

M. Safouan : Il est vivant, son existence n'est pas limitée à sa tombe ; il est vivant dans les âmes, dans les mémoires. On n'arrête pas de raconter des histoires, de l'évoquer comme exemple et même comme l'Autre à qui il faut plaire à tout prix, à qui il faut ressembler à tout prix. C'est dans ce sens-là qu'il est vivant, qu'il est une force, qu'il agit.

X. : Y a-t-il moyen d'approcher quelque chose de l'être arabe qui a des difficultés avec la science, avec la technique... où dans le monde occidental quelque chose s'est fait avec difficulté mais d'une certaine manière ? Qu'est-ce qui fait obstacle à cette accession à la machine ?

M. Safouan : Ce qui fait obstacle, la raison en est déjà donnée dans l'argument qui accompagne l'annonce de ce colloque. Quand les Arabes ont rencontré la science grecque, ils se sont, si je puis dire, jetés dessus avec beaucoup d'enthousiasme et ils l'ont très bien assimilée. Il y a pour moi un mystère : pourquoi n'a-t-on pas traduit la littérature grecque ? On ne sait même pas s'ils ont trouvé les textes de Sophocle ou d'Homère. Il n'est pas sûr qu'ils soient tombés sur ces textes, mais ce qui est sûr, c'est que sur le plan de la philosophie et de la science, ils ont très bien assimilée, ils ont apporté des contributions ; il y a de grandes différences quant à l'appréciation de leur apport : est-il marginal ? essentiel ? substantiel ? Mais le fait est qu'ils ont été partie prenante dans toute la science qu'ils ont héritée, non seulement d'Athènes mais aussi de toute la science hellénique d'Alexandrie. Mais à ce moment-là les Arabes étaient des hommes libres ; à ce moment-là, le pouvoir était de leur côté, ce qui fait qu'ils pouvaient traiter avec cet héritage comme un héritage, je veux dire héritage au sens où cela suppose qu'il y a un mort ; ils viennent prendre la place de quelqu'un d'autre. Tandis qu'avec la science occidentale, c'est tout à fait une autre affaire, parce que la science des pays de Galilée et Kepler, c'est-à-dire depuis le siècle des génies, a permis une telle domination, a eu une telle capacité d'interférence dans le cours de la nature que cela a été la source d'un pouvoir dont on ne sait à l'heure actuelle où cela va nous mener. C'est quelque chose qu'il ne faut jamais nier, c'est dans la nature humaine, celui qui a le pouvoir, ce n'est pas pour s'amuser, c'est pour se placer comme maître ou pour conserver sa position de maître. Ce qui fait que l'Occident muni de cette force que lui donne la science va se transformer en un pouvoir qui domine les pays du Moyen-Orient. On sait que le Moyen-Orient c'est une carte qui a été faite par les Anglais et les Français et qui va maintenant être transformée par les Américains. Alors à partir de ce moment-là, il ne faut pas s'attendre à ce que les gens gardent l'élément d'amitié qui est la condition *sine qua non* pour une participation d'ordre culturel. Autrement dit la réponse à votre question, c'est qu'on n'aime pas l'Occident.

X. : Comment s'articule le rapport discours religieux-science ? Parce que parler des Arabes qui ont assimilé la Grèce antique, peut-on dire ça comme ça, parce que l'Islam c'est le VII^e siècle, la Grèce c'est cinq siècles avant le Christ, ce qui fait un sacré écart. Et puis les intellectuels musulmans sont autant pourchassés par l'Islam que par la Chrétienté, Maïmonide va être critiqué vis-à-vis de l'Islam encore plus que vis-à-vis de la Chrétienté. Est-ce que ce n'est pas aussi cette question discours religieux-discours scientifique ?

M. Safouan : Quelle est sa question ? Bon, c'est une opinion que je respecte comme toutes les opinions, mais je ne vois pas la question.

X. : Bon, alors je vais la poser peut-être un tout petit peu différemment, mais je crois qu'elles se recourent. Vous faites un saut, me semble-t-il, pendant lequel j'aimerais comprendre ce qui s'est passé. Parce que si on s'arrête aux relations chrétiennes-musulmanes-juives du temps d'Averroès, vous faites un saut jusqu'à la colonisation et la science relativement moderne. Il y a quelques siècles qui se passent entre les deux. Or, il me semble que le monde musulman se referme avant. Sur la question de la science par exemple. Alors pouvez-vous dire quelque chose qui m'aide à comprendre cette fermeture qui me paraît très antérieure à la colonisation.

M. Safouan : On ne peut pas dire qu'il s'est refermé. Il y a une question qui reste toujours mystérieuse pour les historiens : quand un mouvement scientifique ou culturel dépérit ou prend fin, on ne sait jamais pourquoi. Pourquoi à un moment donné la science grecque a-t-elle épuisé toutes ses ressources ? Il y avait aussi un mouvement qui n'était pas « arabe », ce n'est pas tout à fait le mot qu'il faut parce que c'était vraiment une civilisation islamique où il y avait des gens, par exemple d'Asie centrale, d'autres d'Orient, d'autres de l'autre côté de l'Espagne, un mouvement extrêmement vaste, énergétique dans tous les domaines, pas seulement en astronomie... tout le monde connaît le b-a ba de l'histoire de la science, à savoir que s'il y a eu un virage de la géométrie à l'algèbre c'est grâce à l'apport indo-arabe. Donc il y avait un mouvement extrêmement énergétique et à un moment donné ça s'est arrêté, on ne sait pas comment. Cela n'interdit pas de s'efforcer de faire des hypothèses. L'hypothèse serait que le monde arabe a été envahi et démolé par les Barbares, en l'occurrence ceux qui sont devenus les Turcs. Les Turcs ont une histoire extraordinaire dans les pays arabes. Par exemple, il y avait un régime tel qu'à chaque mosquée devait être attachés un hôpital psychiatrique et une école. C'était une tradition. Jusqu'à maintenant, au Caire, vous voyez une mosquée et, attenante, un hôpital psychiatrique et une école. Cela s'appelait *Bimaristane*. Les Turcs ont fermé les écoles par dizaines. C'est un monde qui a succombé aux Barbares. On ne peut pas dire qu'il s'est refermé, c'est autre chose.

Ch. Melman : J'aurais volontiers tendance à poser la question sous une forme simple. Qu'est-ce qui est le plus fort : est-ce la science ou la foi ? On aurait envie de dire qu'aujourd'hui encore le dilemme n'est pas tranché et que même il est en débat. Qui va gagner ? Est-ce que ce sera la force de la science et de la technique ou est-ce que ce sera

la foi ? Et si la question a pu se poser aux XII^e et XIII^e siècles, c'est peut-être qu'une option justement a été prise par le pouvoir politique à ce moment-là.

M. Safouan : La question science-foi ne me paraît pas tout à fait symétrique, parce qu'il faut de la foi même pour pratiquer la science. Et puis Dieu, on le prie de nous donner tout ce que l'on veut, tout ce que l'on désire. La science, on lui demande ce qu'on veut et elle répond à la demande et non à la prière. Ce qui fait que si la science est en train d'opérer ce que vous-même appelez un nouvel ordre psychique, c'est parce qu'elle répond à la demande et non au désir ou à la prière. Donc lequel est le plus fort ? Le plus fort c'est la foi. Mais ce qui est le plus efficace et le plus fort matériellement parlant, c'est quand même la science.

Ch. Melman : Comment est-ce vérifié ?

X. : Qu'est-ce que c'est que la foi ? Si on étudiait sérieusement ce que c'est la foi ?

M. Safouan : On ne peut pas tenir une discussion tout en maintenant une équivoque sur le terme « pouvoir ». Il y a pouvoir et pouvoir. Il y a le pouvoir de la foi et il y a le pouvoir de la science, mais les deux ne sont pas homogènes.

X. : À propos des Turcs, de la façon dont vous avez introduit la question de l'invasion turque, je vous demanderais, parce que je ne crois pas que la science se soit arrêtée au XI^e siècle, il y a eu encore toutes les découvertes espagnoles et portugaises où les Arabes ont joué un rôle déterminant, est-ce que l'Inquisition, et en fait l'isolement que toute cette histoire au XVI^e a introduit, n'est pas déterminant, dans la mesure où chaque fois que les Arabes partent de cet isolement, ils vont ailleurs, dans n'importe quel continent et ils reviennent très vite à la science, ils ne sont pas fermés à la science.

M. Safouan : Il y a un fait, cela a été souligné par l'historien anglais Toynbee, à propos du voyage de Vasco de Gama par le Cap et l'océan Indien jusqu'en Inde : c'est un projet qu'il ne pouvait pas effectuer sans l'apport et la participation active des marins arabes de cette région. Le résultat, c'est qu'avec cette route maritime il a encerclé l'Islam alors que les musulmans étaient dans un profond sommeil. Ils ne se sont absolument pas rendu compte de la portée politique de cette découverte. Pourquoi cela ? Parce que c'est toujours la même chose : un empire prend des proportions telles qu'on ne peut plus le gouverner, donc il commence à tomber en miettes, à s'émietter. Et c'était le cas, quand avec Vasco

de Gama, les Portugais ont commencé à explorer la terre dans ce qui était un mouvement encore plus important que la conquête de l'espace. À partir de ce moment-là, l'Empire islamique avait pris des proportions telles qu'il ne pouvait que mourir de sa propre expansion. Il n'y avait plus d'unité politique.



La psychanalyse et le monde arabe

ADNAN HOUBBALLAH

Psychanalyste

EN PRÉPARANT CE COLLOQUE, J'AI EU BEAUCOUP DU MAL À TROUVER DES ANALYSTES arabes résidant dans leurs pays d'origine, alors que paradoxalement les psychanalystes arabes vivant en Occident sont nombreux. Autre question : comment se fait-il que, malgré la proximité géographique, les échanges humains, culturels et scientifiques, la transmission de la psychanalyse rencontre une résistance dans le monde arabe ? Alors que, chose étonnante, en Amérique latine, distante de 10 000 kilomètres, la psychanalyse s'est transmise rapidement, et que l'on sait que l'Égypte a pris très tôt connaissance de la psychanalyse¹ à un moment où l'Espagne, l'Italie et la Belgique n'avaient encore aucun psychanalyste.

1. Voir dans ce numéro l'article de Hussein Abdel Kader.

Cette question de non-transmission interroge à la fois la culture arabe et la psychanalyse elle-même en tant que structure d'une pensée qui a été élaborée à la fin du XIX^e siècle par Freud.

Pour essayer de répondre à ces questions et ouvrir ce débat, j'ai relevé plusieurs facteurs – certes, il y en a d'autres – que j'ai groupés en deux catégories : intrinsèque et extrinsèque.

1. Extrinsèque

J'en distingue deux :

1. La majorité des psychanalystes arabes a préféré l'exil, non seulement pour des raisons politiques, mais aussi pour des raisons pratiques : en effet, le psychanalyste se retrouve exilé même s'il est dans son pays natal et il a du mal à assumer la solitude de son discours. Autrement dit, le psychanalyste habite son discours avant d'habiter une

terre d'origine ou d'exil. Un psychanalyste a besoin d'un analysant et d'un collègue à qui il peut parler, disait F. Perrier.

Lorsque Freud était dans la solitude, il faisait le voyage de Vienne à Berlin pour rencontrer son ami Fleiss et nommait ces rencontres – à l'occasion – un congrès analytique à deux. L'absence d'institutions analytiques dans le monde arabe est devenue un facteur dissuasif qui empêchait le psychanalyste futur de trouver une terre d'accueil dans son propre pays. Il faut ajouter à cela le rapport du psychanalyste à la langue maternelle. Chacun sait que la langue est le contenant et le contenu à la fois du sujet « parlêtre ». Pour se désigner, il a besoin de reconnaître sa dette à l'égard de cette langue qui a été à l'origine de sa structure. Mais il se trouve que ce futur psychanalyste formé à l'occidental contracte une autre dette à l'égard de cette langue d'accueil. C'est grâce à elle qu'il a fait son analyse et elle lui permet de se libérer de ses refoulements et de ses souffrances. Peut-on dire que cette deuxième dette efface la première ? Chacun peut répondre à partir de sa propre expérience singulière. Il faut ajouter un autre facteur qui me paraît essentiel, c'est le transfert. Au cours d'une analyse, aussi longue soit-elle, l'analysant développe un transfert constitué, à son insu, sur le mystère de l'objet *a*, cause de son désir. Désormais, l'expérience montre que l'analysant va là où réside l'objet de son désir ; le transfert devient dans ce cas un lieu de résidence préférable à celle de la terre d'origine.

Certes, même après une longue analyse, le sujet arabe garde un reste irréductible qui résiste à tout effort de traduction.

Il ne s'agit pas de la signification mais de l'effet de cette « Lalangue » avec laquelle il s'est constitué avant toute saisie du sens.

Au fur et à mesure qu'il avance dans la pratique il découvre cette zone d'ombre, source d'un malaise, qui s'exprime quelquefois par une nostalgie irrésistible des lieux et de la langue d'origine. Il ne serait pas étonnant de voir quelqu'un, après des années de rupture, revenir sur les lieux de sa naissance à la recherche, en vain, d'un objet perdu ou de signifiants constitutifs.

Faute de faire le deuil de cet objet, certains sujets d'origine arabe (psychanalystes ou non) campent sur la frontière culturelle et ne cessent de faire l'aller-retour entre la culture d'origine et la culture d'accueil. C'est un espace symbolique où le sujet se déplace sans provoquer de rupture, tout en maintenant la reconnaissance de sa dette.

2. Le second facteur extrinsèque n'est pas séparé du premier : il s'agit de la démocratie et de son rapport à la psychanalyse. On ne peut pas imaginer le développement de la psychanalyse dans un pays où règnent la répression et la terreur subjective. Car la psychanalyse est la mise en acte de la liberté de la pensée, d'autant qu'on demande à quelqu'un de dire tout ce qu'il pense, de parler sans censure, de se libérer de toutes les

conventions sociales hypocrites, de critiquer toutes les figures d'idolâtrie, et de franchir les tabous imaginaires.

Autrement dit, on l'invite implicitement à l'exercice de son droit à la liberté. Car sans cette liberté, il n'y a pas de levée du refoulement.

Or, ce concept de liberté et de démocratie est malheureusement jusqu'à présent étranger à la majorité des régimes arabes. Ceux-ci sont :

- soit des régimes féodaux gouvernés par des familles,
- soit des régimes dictatoriaux dont le pouvoir est au service d'un clan, lui-même au service du chef de l'État,
- soit des régimes totalitaires théocratiques.

Comment, dans ce contexte, un psychanalyste peut-il demander à son analysant d'associer librement alors qu'à l'extérieur règne la terreur. Qui peut garantir dans cette atmosphère de méfiance, qu'il ne soit pas dénoncé ? Freud était ferme à ce sujet : si jamais il y a une zone *no man's land* qu'on ne peut pas approcher, le processus analytique risque d'être perturbé, car toutes les résistances subjectives vont y trouver un lieu de refuge et un abri loin de toutes remises en question. Dans ce cas, il vaut mieux renoncer, sauf s'il faut faire une psychanalyse dans la clandestinité, le psychanalyste perd sa neutralité, il devient de ce fait un allié indispensable, car la figure du tyran et le père terrifiant de la horde primitive se conjuguent dans un même fantasme.

De même, comment tenir un séminaire ou organiser un colloque si nous devons au préalable avertir les services de sécurité de l'État et accepter quelquefois un témoin intrus pour vérifier que notre discours n'est pas dirigé contre le régime en place ? Dans cette situation où la méfiance et la terreur subjective dominent l'espace intellectuel, la pensée analytique se trouve bloquée au même titre que la pratique du psychanalyste. Car celui-ci a pour effet s'il libère quelqu'un du refoulement, dans le meilleur des cas, de l'aliéner à un militantisme pour la liberté, et pour l'État de droit. La répression va à l'encontre de la psychanalyse et vice versa. Je pense que ce facteur, lorsqu'il s'ajoute au premier, ne peut que produire des analystes en exil.

2. Le registre intrinsèque

Chaque fois qu'une idée ou une pensée ou une religion ou une idéologie doit être transmise d'une culture à une autre, il faut un point d'ancrage, un espace vacant ou une structure antérieure sur laquelle cette nouvelle théorie prend appui.

C'est la raison de l'échec de la présence arabe en Europe, après sept siècles, malgré un développement culturel commun.

Les Arabes n'ont pas pu islamiser l'Espagne – et encore moins un autre pays européen –, parce que tout simplement la structure de l'Église romane s'avérait réfractaire à la nouvelle pensée islamique. De même, l'idéologie communiste n'a pas reçu d'accueil favorable dans le monde arabo-islamique, faute pour celui-ci d'avoir une idéologie capitaliste. Le monde arabe ne peut s'imaginer sans religion.

On peut invoquer le même argument pour la démocratie. Elle n'a pu conquérir le mouvement de pensée arabe. Le concept de l'individu s'éclipse devant *el raiiya*, la communauté, où le pouvoir du berger, « le khalife », est imposé par ordre divin, ordre auquel le peuple ne peut qu'être soumis. De ce fait, le khalife n'a aucune dette à son égard, et par conséquent aucun compte à lui rendre : il n'est responsable que devant Dieu. Jusqu'au début du ^{xx}e siècle on se demandait s'il y avait une Église dans l'islam : en fait B. Lewis et M. Safouan font le même constat : l'Église c'est l'État, et l'État c'est l'Église. Le pouvoir du khalife était toujours inséparable de la religion : à l'instar d'un pape, il était à la fois chef de l'État et *amir el mou'minin*, prince des croyants. C'est à ce titre qu'il avait droit de vie et de mort sur le citoyen.

L'histoire politique du monde arabe est marquée par l'absence de représentation de la démocratie, exception faite pour la première période, « l'aube de l'Islam ».

Actuellement, tous les régimes politiques arabes ont importé une sorte de démocratie en boîte vidée de sa consistance, tout en gardant une structure tribale-familiale de base et une transmission par une ascendance génétique.

En fait, dans l'histoire de l'islam, les régimes politiques ont été formés – à l'époque omeyyade –, dans un premier temps, de la combinaison des modèles environnants de l'Empire byzantin et de l'Empire sassanide, et, dans un second temps, ils se sont référés à Dieu (voir *al-Jahiz*, ^{viii}e siècle).

Dans ce cas, comment la psychanalyse, en tant que théorie et pratique, pourrait-elle prendre place dans un monde où la pratique politique ne lui ménage aucun espace laïque ?

Pour dissiper toute confusion, je fais la distinction entre la pratique analytique en tant que méthode thérapeutique, qui trouve des échos dans le milieu intellectuel et urbain, et la doctrine analytique, qui assure la transmission de cette dernière.

Cette doctrine, lorsqu'elle se réfère à la division du sujet – le « parlêtre » –, risque de se heurter à la croyance religieuse en l'être, et d'entrer en rivalité avec la religion elle-même. Car la religion conserve l'exclusivité de toutes les interprétations des mythes, tabous et interdits sociaux. Elle produit du sens et n'accepte aucun intrus dans son domaine.

Un professeur d'université d'un pays du Golfe m'a confié qu'il est interdit d'enseigner la psychanalyse, car elle touche aux tabous religieux, risque de remettre en question certaines croyances et de semer le doute. Nous préférons, disait-il, le comportementaliste, dont l'objectif vise l'extérieur, l'adaptation sociale en conformité avec les mœurs, et qui touche moins à la causalité intérieure.

Lorsqu'on parle des tabous (*Mouharramat*), il faut accorder une place spéciale à la sexualité, à son rapport au corps social et au corps de la femme.

Celui-ci oscille entre l'objet sacré et l'objet déchu.

Il est géré par une structure socio-religieuse à laquelle aucune femme ne peut échapper.

Le pouvoir patriarcal, dans sa filiation divine, est le seul qui garantisse une maîtrise de la jouissance féminine.

L'homme se sent, à travers son insuffisance anatomique, dans l'incapacité de posséder le désir d'une femme.

Le recours au pouvoir patriarcal peut pallier à une telle insuffisance. C'est la raison pour laquelle tout égarement de cette jouissance en dehors d'une certaine légalité est considéré comme une atteinte à l'ordre social, indépendamment du mari trompé, des enfants abandonnés, ou de la dignité familiale.

Bien que la lapidation d'une femme jusqu'à ce que mort s'ensuive ait disparu de la société arabe moderne, elle est toujours présente dans l'inconscient social sous forme de surveillance plus ou moins sévère. Il m'arrive quelquefois dans ma pratique, lorsqu'une femme évolue vers une certaine émancipation, de voir le mari surgir et demander l'arrêt de la cure. Ou d'autres fois, paniqué et soucieux, il accompagne régulièrement sa femme aux séances. Mais ces mesures de surveillances n'empêchent pas la femme d'assouvir son désir, si elle le veut, comme les femmes du roi Chehryar et de son frère au début des contes des *Mille et une Nuits*.

Je me souviens d'un mari qui accompagnait sa femme. Pendant qu'il soupirait dans la salle d'attente, elle s'étalait sur la relation sexuelle conflictuelle sado-masochiste, érotique au plus haut point, qu'elle avait avec l'ami de son mari. À la sortie de la séance, le mari, sortant d'un sommeil profond, m'interpelait régulièrement : « J'espère qu'il y a eu du progrès. » Je hochais la tête.

Lorsqu'une femme s'autorise une telle jouissance, l'acte ne se limite pas à tromper un homme, mais à transgresser une loi sociale patriarcale, où l'idéal de son corps sacré se trouve d'un seul coup déchu.

Le sacré et le corps trouvent leurs racines dans la langue même.

C'est ainsi qu'on découvre dans la racine du mot *rahm* l'émergence d'une série de signifiants :

La racine étymologique est :

Rahm = Utérus

Interdit, <i>haram</i>	<i>rahmat</i> = grâce = mort
Sacré, <i>Harm</i>	<i>rahim</i> = miséricordieux
<i>Harmet</i> = dignité, femme-	<i>Rahmet</i> = grâce-mort
<i>harim</i> = femme	<i>Rahim</i> = <i>rahman</i> = miséricordieux
<i>harram</i> = interdire	<i>Marhoum</i> = défunt
<i>Mouharram</i> = interdit	<i>Mouharramat</i> = les interdits sacrés

On constate que tous ces signifiants à connotation religieuse convergent vers le sacré du corps de la femme. Le sacré est un absolu qui se caractérise par son homogénéité, sa pureté, sa perfection, sa complétude, et son autosuffisance. Il est purifié et purifiant car il fonde le clan identitaire.

C'est pour cette raison que toute profanation ou toute intrusion d'un élément étranger risque de perturber l'ordre social et d'engendrer une violence incontrôlable.

C'est un lieu autre non barré. Y introduire un manque risque de déclencher une révolte et de le rendre persécuteur.

Si la matrice occupe la place du sacré dans l'islam, ce n'est pas pour sa signification anatomique – ce à quoi on a essayé de la réduire dans certaine traduction coranique. C'est tout simplement qu'elle est le lieu où le nom du père s'incarne dans la chair, dans un nouage tout à fait borroméen où réel, symbolique et imaginaire donnent corps à la conception (procréation).

Nous savons que la question « qu'est-ce qu'un père ? », et celle de la paternité ont été au centre de la préoccupation de Freud. Toutes les tentatives de démythification se sont brisées sur le « roc de la castration », car la réponse vient du registre symbolique et non de l'anatomie, propre à la certitude maternelle.

Il se trouve que chaque culture a aménagé un dispositif socio-familial pour protéger l'individu de l'horreur de la castration, d'autant que celle-ci relève du non-rapport sexuel. Elle est normalisante et, paradoxalement, est aussi à l'origine des malaises dans la sexualité.

L'islam se distinguait, depuis son origine, par sa franchise sur la question de la sexualité. Il a pu faire la séparation entre jouissance sexuelle et acte de procréation, à l'époque médiévale, époque où il était impossible, pour un chrétien d'imaginer un désir sans acte

de procréation sans risquer de tomber dans le péché. La maison des harems, trésor de la jouissance phallique, fascinait beaucoup les écrivains orientalistes.

Alors on peut se demander la raison de cette réticence à parler de la sexualité, et surtout de ses avatars.

Je mentionnerai tout d'abord un fait qui renvoie à l'ambiguïté du sens dans la langue. Quelqu'un vient vous demander une analyse pour des fantasmes incestueux, et vous répondez par oui. Vous risquez, si vous ne connaissez pas la langue arabe, de légaliser cette perversion alors que la demande manifeste vise à s'en débarrasser. Pourquoi ? Parce que le mot analyse, *tahlil* en arabe, signifie deux choses à la fois : rendre simple ce qui est complexe et, en même temps, donner une permission, une sorte d'autorisation légale pour assouvir ses penchants incestueux ou pervers.

L'opposé de *tahlil* est *tahrim* (interdire).

Donc déjà, dès la première formulation de la demande, on risque de tomber dans le piège de la langue.

Ceci dit, toute analyse vise le complexe d'Œdipe et la menace de castration. Freud a découvert l'œdipe à travers le rêve, le fantasme et le symptôme et par ses références à la poésie et à la littérature. Le travail consiste à libérer le sujet de ce qui est inconscient en le rendant conscient, à travers sa mise en scène dans le transfert. L'œdipe est une structure universelle à la base de toute formation sociale.

Les dix commandements ne faisaient nulle part mention de l'interdit œdipien. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas ou que l'inceste est autorisé. Tout simplement, il n'est pas nécessaire de le citer si nous tenons que l'interdit de l'inceste est à la base du lien social et du fondement du langage.

Ce fait a déjà été remarqué chez les enfants. Lorsqu'ils ont des relations incestueuses entre frère et sœur, ils sont envahis par une culpabilité insoutenable, alors que personne ne les a informés de l'interdit de l'inceste.

Dans la culture occidentale, le savoir de l'interdit de l'inceste est du registre de l'inconscient, et c'est par l'analyse qu'un sujet peut accéder à la nature de son désir et le confronter aux menaces de castration. Tandis que, dans l'islam, l'interdit de l'inceste est de l'ordre d'un savoir manifeste. En plus des dix commandements de Moïse, l'islam rappelle le principe de cet interdit par deux Lois fondatrices :

1. *L'interdit de la mère*, par ordre divin indépendamment de toute intervention paternelle : « Il vous est interdit d'épouser vos mères, vos filles, vos sœurs, vos tantes maternelles, les filles de vos frères et sœurs, vos mères et sœurs de lait, les mères de vos épouses, vos belles-filles qui sont sous votre tutelle, nées de vos femmes avec qui vous avez consommé le mariage » (V, 23, 8,4 « Les femmes »).

2. *L'interdit de la femme du père.* Le verset précédent dit : « N'épousez pas les femmes qui ont déjà épousé vos pères sauf ce qui est déjà passé antérieurement. Ce serait là un acte immoral, une source d'abomination et une mauvaise voie » (« Les femmes », A 22).

On constate donc qu'au départ deux incestes sont à interdire : la mère d'abord, et la femme du père. Cette précision est tout à fait logique dans une société polygamique. L'Occident n'a pas besoin de ces deux interdits, car *de facto* seule la monogamie est autorisée.

Mais nous constatons que la mère est frappée de double interdit : d'un côté, parce qu'elle est la femme du père (dans l'œdipe) et, d'un autre côté, par ordre divin. Là, il faut faire une distinction entre interdit et *muharram* ou *ijtanibou*, « éviter », que l'on confond dans la traduction alors que ce sont des mots tout à fait différents.

Interdit de circuler, par exemple : l'ordre se réfère à la préfecture de police, et j'aurais par conséquent une amende en cas de transgression. Alors que *mouharram*, le mot utilisé pour l'interdit de l'inceste, se réfère à un lieu Autre, spirituel, divin, et dont la transgression ne se limite pas à des sanctions terrestres, mais peut se perpétuer durant toute la vie éternelle, si le sujet n'est pas repent et n'a pas demandé miséricorde. Cette structure de la langue peut avoir des conséquences dans le champ clinique : un vrai musulman ne peut pas boire d'alcool modérément, il est dans la transgression dès la première goutte, le reste de la bouteille serait pour atténuer la culpabilité, alors qu'il s'interdit de manger du porc même s'il doit mourir de faim. Pourquoi ? Parce que l'un relève de l'évitement (*ijtinab*) et l'autre, de l'interdit sacré (*Tahrim*).

L'enfant musulman traverse l'œdipe comme tout le monde, mais à cette différence près qu'il doit faire face à ce double interdit venant de Dieu et du père.

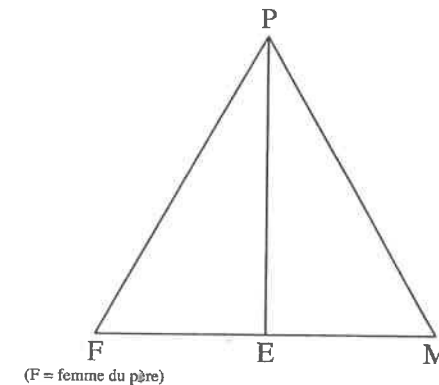
La soumission au père réel est aussi fondée sur deux principes : d'un côté il est l'objet du désir de la mère, et, d'un autre côté, la bénédiction, la grâce de Dieu émane de la satisfaction du père. Autrement dit, pour faire plaisir à Dieu, il faut d'abord que le fils soit obéissant et satisfasse le père.

On pourrait imaginer que l'effet d'une telle injonction est doublement culpabilisant. En réalité, tant que le sujet musulman respecte les règles et qu'il est dans la foi totale, son rapport au monde se trouve totalement médiatisé par la théorie religieuse.

Dans la subjectivité islamique, l'œdipe fonctionne dans une combinaison particulière, à savoir un double triangle uni autour de l'axe de la paternité (fils-père).

Ce qui est actuel et commun aux deux interdits, c'est l'objet du désir du père.

Nous constatons que cet interdit du désir est doublé d'un interdit divin. Le père et le fils sont voués à obéir à la volonté de Dieu (tels Abraham et Isaac).



La conséquence d'une telle opération peut aboutir soit à la castration imaginaire c'est-à-dire à l'enfer, soit à la castration symbolique :

Islam veut dire la paix de l'âme, le paradis. Islam est le terme qui exprime cet état d'âme, la paix.

Il ne s'agit pas, comme il est traduit souvent, de soumission, qui se dit *istislam*.

Ce signifiant, qui devient identitaire, désigne trois espaces :

- la paix (*salam*), créant un espace de salut entre Dieu et le sujet ;
- la résignation : faire le deuil d'une part de la jouissance une fois qu'elle est limitée par la loi ;
- la soumission à la volonté de Dieu comme seule référence.

On constate qu'un vrai musulman peut se passer de psychanalyse, car la religion se charge de le faire accéder à la castration symbolique, d'autant que si l'œdipe occidental est inconscient, l'œdipe islamique, lui, est manifeste.

Dans ce cas, on comprend pourquoi la psychanalyse est vécue dans un régime théocratique comme une intrusion, car un savoir sur l'inconscient risque d'empiéter sur le savoir divin (science occulte), ce qui est inacceptable.

Comment faire la part des choses entre le savoir divin et le savoir de l'inconscient, tant que *el'nafs*, la psyché, n'a pas été subjectivée, laïcisée ?

À cette structure anthropologique de l'œdipe islamique, s'ajoute une structure tribale qui persiste de façon manifeste ou latente dans les relations familiales. On constate, selon des statistiques actuelles, que le mariage endogamique dans les pays islamiques oscille entre 25 % (Égypte) et 50 % (Pakistan).

C'est un réseau qui risque de se refermer sur lui-même et d'empêcher toute approche analytique : le risque de l'éclatement renforce en effet la solidarité, d'autant plus que les parents latéraux ont leur mot à dire sur le destin du sujet.

Ceci nous ramène à la question de départ : la psychanalyse est-elle transmissible ? Est-elle possible dans un milieu arabo-islamique ?

Tant que le sujet de la science n'a pas fait son entrée dans la culture arabe, il serait difficile à la psychanalyse de trouver son point d'ancrage.

Avec la modernité, il serait difficile à un musulman de vivre dans une autosuffisance théologique ; l'ouverture doit faire son chemin vers le discours cartésien.

L'apport de Descartes réside dans l'opération chirurgicale qu'il a pu effectuer dans le registre symbolique : il a ramené la preuve de l'existence à la subjectivité du sujet. Il a libéré ainsi le sujet de l'aliénation théologique.

Mais une entrée prématurée du discours cartésien dans la culture islamique sans médiation risque de se traduire par une modernité sauvage qui transformerait la société arabe et remettrait en question certains dogmes, ce qui pourrait déclencher une violence incalculable.

Une chose est certaine : la psychanalyse n'est possible que lorsque le symptôme apparaît comme limite de l'autosuffisance théologique. Le recours à une pensée autre permet dans ce cas d'ouvrir une brèche pour faire parler l'inconscient. Ce travail peut quelquefois donner des résultats miraculeux lorsqu'on connaît l'amour du sujet arabe pour la langue, ainsi que son attachement à la lettre comme bord qui sépare le néant du symbolique, et à l'art abstrait dans toute sa spiritualité de représentation.

Un jour, en parlant avec Lacan, je lui ai expliqué le miracle que constitue Mohammed par rapport aux deux prophètes qui l'ont précédé :

- le premier, Moïse, par la magie,
- le deuxième, Jésus, par la médecine,
- et Mohammed par la structure de la langue, en défiant qui que ce soit de faire dix versets de la même structure et du même style (*Ayat*).

Lacan m'a répondu : « Ton prophète est un lacanien. »



Les sociétés arabes et la psychanalyse

ÉLIE DOUMIT

Psychanalyste, maître de conférences d'épistémologie et de logique à l'Université de Lille III

L'ARGUMENT DE CES JOURNÉES SOULÈVE LA QUESTION DE SAVOIR POURQUOI LE monde arabo-musulman, qui a été pourtant à un moment donné de son histoire le flambeau de la culture et des sciences, n'a pas pu réaliser la révolution scientifique, laquelle a eu lieu comme on le sait en Europe. Cette question en implique une autre : s'il est vrai que la psychanalyse est inconcevable avant l'apparition de la science moderne, peut-on en déduire pour autant que la psychanalyse soit restée étrangère au monde arabe ?

Il faut bien dire que ce jugement, qui sonne comme un verdict, se fonde tout de même sur la thèse de Lacan, selon laquelle le sujet auquel on a affaire en psychanalyse est le sujet de la science. Que peut-on dire à cela ? La conclusion semble claire et l'on pourrait en rester là... Mais tentons cependant de problématiser ce jugement, essayons d'en discuter les prémisses. La tâche n'est certes pas aisée d'autant que l'on assiste, par les temps qui courent, à la résurgence de vieux démons : des commentaires tendancieux sur le monde arabo-musulman et sur son rapport défectueux à la modernité, relevant d'un parti pris idéologique qui lui oppose les valeurs occidentales, en l'occurrence le libéralisme considéré comme étant ce que la civilisation a produit de plus précieux. Il va de soi que nous ne partageons pas cette référence au libéralisme supposé être un havre pour l'individu et la société, tout comme nous ne pouvons pas nous placer du point de vue qui est celui de l'Idéal du Moi pour apprécier ce qu'il en est de la situation psychanalytique dans les sociétés arabes. Ce serait suspendre l'existence de la psychanalyse à ce libéralisme étriqué et conclure que l'individu dans les sociétés arabes, du fait de son assujettissement à des pouvoirs théocratiques, ne serait pas apte à l'expérience de la psychanalyse. Opposer ainsi au monde arabo-musulman le monde occidental, en faisant valoir le libéralisme

comme la condition de possibilité de la psychanalyse, constitue un point de vue erroné, celui qui par ailleurs fait valoir la thèse d'un choc des civilisations (d'un conflit par exemple entre l'Islam et l'Occident) et qui tend à méconnaître que le malaise est précisément dans la civilisation. Certes, la psychanalyse est bien née en Occident, mais ce n'est nullement à cause de cette supposée promotion d'affranchissement de l'individu, mais parce que l'Occident est devenu le théâtre d'une aliénation qui, via le développement de la science moderne, s'est répercutée à tous les niveaux, allant jusqu'à l'instauration d'une société civile bien différenciée de l'espace familial.

Il n'y a pas de monde arabe, pas plus qu'il n'y a pas de monde arabo-musulman. Il y a des sociétés arabes, et c'est un fait qu'elles ne sont pas affranchies de l'assujettissement religieux. Elles n'ont pas effectué cette rupture qui a permis à la société occidentale de réaliser, contre vents et marées, la séparation entre la sphère du religieux et celle du politique. Mais qui oserait prétendre aujourd'hui que ces obstacles ne seraient pas encore à l'œuvre en Occident ? Ce qu'on appelle le retour du religieux n'est peut-être qu'un biais pour ne pas reconnaître que le religieux n'a pas quitté les lieux. Bien qu'elle soit inscrite dans le développement de la science moderne, la séparation entre le domaine religieux et le domaine politique ne s'est pas faite du jour au lendemain. Elle a connu bien des déboires avant que la valeur de la connaissance scientifique impose à la société occidentale de ne plus juger les affections pathologiques à partir de considérations démonologiques et d'ordre sacré.

Pourquoi, dès lors, les sociétés arabes n'ont-elles pas pu frayer ce même chemin vers la séparation de ces deux domaines ?

On répète couramment que les Arabes de l'âge d'or n'ont pas inventé la science moderne, qu'ils se sont arrêtés au seuil de cette science. Mais cela n'explique pas pourquoi ils n'ont pas pu accéder depuis lors à cette modernité dont les valeurs sont issues à la fois des principes de la science moderne et de ceux de la conquête européenne des libertés. Pour justifier la possibilité de cette séparation en Occident, on évoque parfois le fait qu'à l'opposé de l'Islam le christianisme conçoit bien, dans sa doctrine, la distinction entre ce qui revient à Dieu et ce qui revient à César. Certes, l'Islam classique n'avait pas de clergé, de religieux pour gouverner puisque, à la tête de l'État qui incarnait à la fois le pouvoir religieux et le pouvoir politique, le souverain (le Calife) n'était ni un juriste ni un théologien. Ce n'est que tardivement que l'on voit apparaître la charge religieuse de l'ayatollah.

Mais est-ce là la raison pour laquelle cette séparation des pouvoirs n'a pas pu pénétrer en Islam ?

Il n'est pas inutile de rappeler ici comment dans la Chrétienté les choses ont pu trouver une voie d'issue : on admet communément qu'après des siècles de guerres et de

persécutions meurtrières, les chrétiens aient été amenés à considérer que la coexistence entre des confessions différentes ne pouvait s'instaurer qu'à la condition d'empêcher les Églises d'accéder au pouvoir coercitif et répressif de l'État.

Or, précisément, il se trouve qu'en Islam les divergences religieuses, bien qu'elles aient connu confrontations et répressions, n'ont pas abouti à des phénomènes aussi cruciaux que l'Inquisition et les guerres de religion dans le christianisme. Pourquoi, alors, les sociétés arabes n'ont-elles pas réussi à mettre en place cette distinction entre les deux pouvoirs et pourquoi n'ont-elles pas pu accéder, après l'effondrement de l'Empire arabo-musulman, à cette modernité dont les valeurs sont issues à la fois des principes de la science moderne et de ceux de la conquête européenne des libertés ?

Le fait est que, à la suite de cet effondrement, les sociétés arabo-musulmanes vont sombrer dans une longue et profonde léthargie dont elles n'émergeront que partiellement, et ce n'est pas faute de n'avoir rien tenté pour s'en sortir. On aurait pu s'attendre à ce que l'Empire ottoman prenne la relève en restaurant la puissance et la gloire des Abbassides. Mais il n'y est pas parvenu, et ce n'est pas seulement parce qu'il s'est heurté à une Europe qui s'est engagée résolument dans un processus de développement tel qu'il aboutira deux siècles plus tard à la Renaissance. Il y a eu, certes, avec l'Empire ottoman, une extension de la puissance musulmane, mais ce fut, hélas, sans aucun apport culturel et scientifique. Le poète a immortalisé cette puissance toute militaire par un vers célèbre : « Les Turcs ont passé là, tout est ruine et deuil... »

Puis vint le colonialisme. On pouvait, là aussi, s'attendre à ce qu'il établît dans sa foulée le socle de la modernité occidentale, mais le savoir-faire technologique qu'il a introduit n'a pas été intégré au projet d'une société critique et ouverte. Ce savoir est resté comme un élément étranger extérieur qui, sous couvert de progrès et d'efficacité, n'avait pour but que de défendre les intérêts des occupants et ceux de leurs protégés.

Bien sûr, il y eut un combat louable pour l'indépendance, mais il faut dire que les projets de reconstruction échouèrent dans l'établissement d'une société civile moderne, puisque ceux qui succédèrent au pouvoir colonial s'empressèrent de consolider des régimes autocratiques réactionnaires et répressifs destinés à sauvegarder les intérêts des grandes familles féodales au détriment des libertés les plus élémentaires. Pourtant, des idées représentant le progrès occidental devaient avoir inspiré de nombreux mouvements réformateurs, voire révolutionnaires, dans le monde arabo-musulman des XIX^e et XX^e siècles. Mais ces idées, notamment celles issues de la Révolution française, n'étaient souvent adoptées que dans la mesure où elles étaient perçues comme affranchies de la doctrine chrétienne. D'autre part, les autorités religieuses voyaient dans ces idées une menace pour les valeurs de la religion et elles s'employaient à les combattre farouchement. Nous

assistons là à l'emprise d'un pouvoir religieux grandissant. Car, bien que l'Islam classique ne connaisse pas de hiérarchie religieuse, les pays arabes ont toutefois hérité, après le démantèlement de l'Empire ottoman, de l'existence d'une hiérarchie religieuse dont la juridiction allait parfois jusqu'à l'inquisition. On légifère sur tout, et on bannit tout ce qui pourrait disconvenir à la lettre de la Charia. On ne tolère de la modernité que ce qui est techniquement utile, rejetant comme absurdes les idées philosophico-politiques qu'elle pourrait véhiculer. On s'attache, ainsi, à un simulacre de modernité et ceci à tous les niveaux, d'abord au niveau socio-économique où l'on ne trouve, dans la plupart de ces pays, aucune politique soutenue en faveur de la recherche fondamentale et du développement de la production industrielle, mais seulement l'existence dans les classes aisées d'un foisonnement de gadgets les plus sophistiqués tranchant avec une paupérisation populaire de plus en plus accentuée. Ce simulacre de modernisme va jusqu'à affecter tout le champ intellectuel, ce champ que la pensée créatrice et la réflexion critique ont déserté au fur et à mesure que nos poètes et écrivains disparaissaient à l'horizon. À leur place apparaît une catégorie de fonctionnaires, des ratiocineurs qu'on appelle les docteurs, docteurs en tout genre, que l'on recrute comme enseignants d'université au mépris de leur valeur scientifique, généralement faible, puisqu'ils sont souvent choisis non pas en fonction de leur compétence, mais pour satisfaire à des tractations politiciennes ou tribales et à des exigences d'équilibre confessionnel. Comment s'étonner, dès lors, de voir la pensée critique et créatrice s'éclipser au profit d'un stockage de pensées futiles et sans intérêt, et comment s'étonner par ailleurs que l'appropriation de la science moderne soit restée désespérément lente pour ne pas dire inexistante ?

Rien dans tout cela qui soit favorable à une subversion psychanalytique. Et on ne voit pas pourquoi, dans ces conditions, « les couches islamiques occidentalisées » évoquées dans l'argument de ces journées feraient une exception. Couches de façade puisque le véritable problème touche à la structure des régimes arabes, tyranniques et autoritaires, dont il faut bien dire qu'ils reçoivent de l'Occident (surtout des États-Unis) un soutien par les armes et l'argent qui empêche tout développement économique et entrave toute réelle émancipation démocratique. Est-il besoin de souligner que ce soutien constitue une attitude sournoise qui n'a cessé de s'aggraver au grand dam des populations ? Quel autre nom donner à l'attentat qui depuis dix ans tue un million de civils (dont probablement la moitié d'enfants) et cela au mépris des conventions internationales, mépris sur lequel beaucoup de pays ont, impuissants, fermé les yeux.

Voilà ce à quoi on en était arrivé, me semble-t-il, dans certains pays arabes, sinon dans la totalité, à propos de la modernité et de la question de la démocratie. Mais ceci ne

concerne qu'un aspect de l'argument de ces journées. L'autre aspect, implicite, est relatif à la question de savoir pourquoi la science moderne n'a pas eu lieu dans cet Empire arabo-musulman qui se trouvait pourtant à l'apogée de son développement culturel et scientifique.

On interprète parfois ce défaut en disant que dans la lutte entre la science et la théologie, entre la science et l'herméneutique, c'est finalement l'herméneutique qui l'aurait emporté. À vrai dire les herméneutes ne s'attaquaient pas à la science, comme ils le feront par la suite en la considérant comme le savoir des infidèles ; ils s'opposaient plutôt aux philosophes. La science à cette époque n'était pas une sorte d'épiphénomène relevant des fruits du hasard et des rencontres. Elle n'était pas cantonnée dans une sorte de marginalité aux confins de la cité, dans l'attente qu'un clan théologique ne la plonge dans une décadence dont elle ne se remettra jamais. À cette époque la science arabe constituait plutôt un mouvement massif soutenu par les pouvoirs et suscité par une recherche liée à la cité et à ses institutions (les observatoires, les écoles, les hôpitaux). Il faut voir comment, à partir du IX^e siècle, une quête tous azimuts du savoir va être portée par la langue arabe devenue le ressort et l'expression inventive des divers savoirs : on pouvait alors articuler et lire dans cette même langue la production des anciens et les innovations des modernes ; ce n'était pas la langue d'un peuple, mais de plusieurs, et elle était à la dimension de l'époque. C'est pourquoi il est préférable de parler de science arabe et non islamique, puisqu'il est notoire que des juifs, des chrétiens, des syriaques, des Perses, etc., ont non seulement contribué à ce développement culturel et scientifique, mais ont procédé également, via cette langue, à des observations systématiques et à des recherches méthodiques qui devaient placer la science arabe à l'avant-garde du progrès en matière d'astronomie, de chimie, d'algèbre, et cela pour plusieurs siècles.

Aussi est-il abusif, voire injuste, de réduire cette science à n'être qu'un simple reflet de la science grecque ou encore un simple intermédiaire entre une science grecque considérée comme le paradigme de la science théorique et une science moderne qui, elle, serait expérimentale, alors que nous avons des témoignages¹ attestant que les savants arabes avaient bien mis en place et développé ce qu'on appelle les méthodes expérimentales et inductives, et qu'ils se sont intéressés au plus haut point au travail théorique et abstrait allant jusqu'à l'invention de la science de l'algèbre. Dire que la science arabe n'est qu'un intermédiaire, est un verdict qui escamote cette contribution essentielle à la science. Le fait est qu'il existe dans l'histoire de l'Occident une sorte de répulsion à reconnaître cette contribution et à en saisir son caractère novateur. On peut s'étonner de voir un tel parti pris chez certains historiens des sciences qui ont tendance à minimiser la portée de cet apport et à considérer la science moderne comme étant l'œuvre de la seule civilisation

1. *Histoire des sciences arabes*, sous la direction de Roshdi Rashed, t. 1 et 2, Seuil, 1987.

européenne : ils oublient ainsi les liens étroits qui unissent la science arabe à ses prolongements latins jusqu'aux travaux de Copernic, dans lesquels on reconnaît l'influence d'astronomes tels qu'Al-Bitruji et Al-Tousi.

Je lisais récemment un ouvrage d'un collègue psychanalyste qui, évoquant cette période du monde arabo-musulman et s'appuyant sur le fait que la science moderne avait plutôt fleuri dans l'espace chrétien, croyait pouvoir affirmer que le monde arabo-musulman n'aurait été qu'un « colporteur » du savoir grec. Ce jugement bien répandu n'est pas tout à fait exact, et le terme de colporteur est pour le moins réducteur. Quant à l'espace chrétien qui aurait été favorable à la floraison de la science, il ne serait peut-être pas inutile de rappeler, à ce propos, que pas plus Byzance que Rome, qui étaient pourtant de grands centres de culture et de science, n'ont su prendre la relève, n'ont su favorablement assurer la succession des anciens. Pourtant les textes grecs se trouvaient beaucoup plus directement à leur disposition. D'ailleurs, jusqu'au ^{vi} siècle, l'Occident ne manquait pas d'ecclésiastiques possédant bien le grec, mais il faut dire que l'esprit grec leur était étranger. Qu'on se rappelle les paroles d'un saint Jérôme qui tenait le mode de pensée grec pour une malédiction pesant sur l'humanité, et pour qui chercher la vérité ailleurs que dans la révélation, c'était s'égarer sur une voie impie et quitter la route qui mène à Dieu. Or, à l'époque de la conquête arabe, on faisait valoir au contraire l'idée que s'instruire auprès des païens est recommandé par le Prophète, et que le savoir peut illuminer la route de la foi.

Cela dit, j'en viens à la question soulevée plus haut : pourquoi donc cette époque d'essor scientifique n'a-t-elle pu franchir le pas jusqu'à inventer la science moderne ? Une réponse hâtive et peut-être triviale serait de dire que le déclin de l'Empire arabo-musulman consécutif aux offensives des Mongols et des pays chrétiens, avec la perte progressive du contrôle du commerce international, a entraîné avec lui tout espoir de développement scientifique. Mais cela ne nous dit pas pourquoi cette civilisation si brillante n'a pas su créer en son sein les conditions qui auraient dû préparer l'avènement de la science moderne avec tout ce que celle-ci comporte comme révolutions techniques et industrielles².

N'y a-t-il pas à cet échec une autre raison d'ordre interne pour ainsi dire, c'est-à-dire liée à la structure même de la constellation intellectuelle de cette civilisation ?

Habituellement on fait valoir l'émergence de la science moderne en Europe comme une rupture. Comment concevoir celle-ci ? S'agit-il d'un phénomène nouveau en ce sens qu'il ne doit rien dans son émergence à ce qui était déjà là ? Une nouveauté peut-elle se concevoir comme quelque chose d'anhistorique ? Car il est indéniable, et nous en avons le témoignage³, que l'essor de la recherche dans le monde latin serait incompréhensible

si on ne tenait pas compte des travaux de savants arabes tels qu'Ibn-Al-Haytham, Al-Khawerizmi, Al-Tousi. Il y a là une dette qui mérite d'être rappelée sinon reconnue.

Mais qu'on ne se méprenne pas. Reconnaître l'influence des travaux arabes n'implique nullement qu'il faille minimiser l'innovation de Kepler en astronomie et surtout celle de Galilée en physique. Cela permet de rectifier certaines représentations tendancieuses de l'historiographie. Cependant la question reste entière sur ce qui a pu faire limite, obstacle à l'émergence de la science moderne dans l'Empire arabo-musulman. Au-delà des raisons historiques et socio-politiques, apparaissent également des raisons d'ordre métaphysique. Il suffit, pour le montrer, de considérer cette science majeure qu'est l'astronomie. En effet nous savons bien que les Arabes, qui ont hérité du système ptoléméen, ont non seulement étudié et développé ce système mais l'ont également dépassé en en critiquant les incohérences ; ils ont même proposé des systèmes planétaires différents. Rien ne manquait à ce travail astronomique important : ni les observations menées méthodiquement, ni les outils mathématiques, notamment la trigonométrie sphérique.

Or, malgré toutes les conditions requises pour son développement, cette pratique scientifique se trouvait frappée d'un handicap, celui-là même qui avait pesé sur les sciences grecques, de sorte que les Arabes en s'appropriant et en développant la science grecque s'approprièrent en même temps les présupposés théologiques et métaphysiques de celle-ci. Une exigence non scientifique régissait en dernière instance la science astronomique dans sa finalité. Les savants arabes avaient certes la liberté de concevoir et de construire tous les systèmes astronomiques possibles, mais à la seule condition que cette liberté satisfasse à l'exigence métaphysique suivante : que les systèmes astronomiques soient géocentriques et toujours compatibles avec les premiers principes de la philosophie naturelle d'Aristote. Les idées de cosmos et de bonne forme sphérique constituaient le cadre dans lequel les choses prenaient place et s'articulaient. Ce n'était que dans ce cadre que pouvait se déployer la liberté du travail scientifique. La physique aristotélicienne exige en effet que la substance céleste n'admette pas d'autre mouvement que la rotation uniforme des sphères homocentriques et qu'il existe un principe d'ordre en vertu duquel l'ensemble des êtres forme un tout naturellement ordonné, où chaque chose possède dans l'univers un lieu propre conforme à sa nature. C'est l'adhésion à ce corpus aristotélicien qui a constitué, me semble-t-il, un obstacle au passage des Arabes à la science moderne. Aristote les a aidés à ébranler le système ptoléméen, mais ce progrès assorti de cette exigence métaphysique devenait du même coup un obstacle majeur à ce qu'ils puissent inventer la science moderne. Dans son commentaire de la *Physique* d'Aristote, Averroès par exemple, tout en faisant la critique du système ptoléméen, reste toutefois prisonnier de l'exigence géocentrique.

2. *Une Histoire de la science arabe*, Ahmed Djebbar, ed., Seuil, 2001, p. 56.

3. *Histoire des sciences arabes*, op. cit., t. 2.

Comme on le sait, il a fallu attendre Galilée pour bien rompre avec cette tradition aristotélicienne. Bien sûr, il y a eu Copernic et l'articulation de son système héliocentrique, mais Copernic liait encore son système à l'ordre et à la perfection d'un cosmos qu'il posait comme un préalable à toute spéculation sur le système de monde.

La révolution galiléenne abandonne le concept de cosmos. La théorie géométrisée de Galilée suppose que le mouvement peut être traité et rendu intelligible au moyen d'une articulation mathématique où l'hétérogénéité traditionnelle entre le raisonnement physique et le raisonnement mathématique se trouve du même coup abolie et, avec elle, deux principes majeurs de cette tradition : la sphéricité du monde et sa finitude nécessaire. Dans cette mathématisation, le mouvement se trouve ainsi délié, désolidarisé de tout rapport avec la nature des corps. Ce qui a pour effet de rendre caduc tout recours à un monde des sens, puisque expliquer par les sens selon Galilée, c'est renoncer à exploiter les ressources de l'observation développée par les mathématiques. Descartes exprimera cet état de choses dans la division effectuée alors entre savoir et vérité, en remettant la charge de celle-ci à Dieu.

En somme, pour comprendre l'univers, il faut parler son langage, il faut apprendre à connaître la langue dans laquelle il est écrit : les mathématiques. Nous assistons là à une véritable coupure. Galilée qualifie sa démarche de subversion. Elle subvertit la philosophie naturelle tout entière en ouvrant la voie à une articulation scientifique de plus en plus formelle, c'est-à-dire à une écriture par lettres d'où se trouve exclue toute manifestation subjective. C'est bien cette subversion radicale, constitutive d'un sujet en souffrance, qui n'a pas pu avoir lieu dans l'Empire arabo-musulman... Mais le discours scientifique est tel aujourd'hui que l'on subit ses effets d'aliénation dans les quatre coins du monde. La psychanalyse s'en trouve ainsi affectée dans l'espace global du marché, mais avec une mention toute particulière pour les sociétés arabes. Cela suffirait-il à rendre possible dans ces sociétés la pratique de la psychanalyse ? Le fait que l'on assiste à des tentatives de cette pratique dans certains de ces pays nous permet de préjuger de son essor.



Les formes du pouvoir dans le monde arabe contemporain

SYLVIE DESLANDES

Arabisante

NOUS ÉVOQUERONS ICI SEULEMENT DEUX TYPES DE RÉGIME : DES RÉGIMES MILITAIRES modernisateurs (un des types de régime le plus répandu dans le monde arabe) dans les cas syrien et irakien, et un régime monarchique bien particulier : celui de l'Arabie Saoudite (le seul État arabe à porter le nom d'un clan familial). Nous montrerons que ces régimes s'appuient sur un discours du maître fondé sur un pouvoir autoritaire et nous essaierons en conclusion d'envisager la place que peut tenir la pratique de la psychanalyse dans ce contexte.

Le régime saoudien, ou de la tribu à l'État

C'est l'alliance en 1744 entre deux personnages, un chef de tribu puissant, Ibn Sa'oud, et le théoricien du wahhabisme 'Abd al-Wahhab qui sera à l'origine de la fondation de l'État saoudien. Dans ce contexte, les fidèles doivent une obéissance absolue au souverain qui n'a lui-même d'autre devoir que d'appliquer la loi divine telle qu'elle est définie par le wahhabisme (interprétation littéraliste du Coran, dénonciation du culte des saints, pureté du dogme islamique originel débarrassé de toutes les scories, innovations, croyances et superstitions populaires jugées suspectes, idéalisation de la cité musulmane originelle). Ibn Sa'oud et ses successeurs ont largement utilisé le wahhabisme pour éveiller un sentiment pré-nationaliste parmi les tribus contre l'Empire ottoman, avec le soutien des Anglais. Après plusieurs tentatives de mise en place d'un État, 'Abd al-'Aziz Ibn

Sa'oud, après s'être emparé de La Mecque puis de Djeddah, se proclame roi du Najd, ainsi que protecteur des lieux saints de l'islam et de l'ordre moral musulman. Le royaume d'Arabie Saoudite voit le jour quelques années plus tard, en 1932.

Le rôle de la famille royale est prépondérant dans l'organisation du pouvoir. On compte aujourd'hui environ 20 000 personnes qui ont une proximité plus ou moins grande avec le pouvoir. Les ministères de l'Intérieur et de la Défense sont toujours tenus par des membres importants de la famille, ainsi que les gouvernorats de province et bon nombre d'autres ministères. Des alliances se font avec les autres tribus par les mariages. La famille al-Shayh, chargée traditionnellement du ministère de la Justice, contrôle aussi l'éducation nationale, le pèlerinage, la police religieuse et le comité chargé de la moralité publique.

D'autre part, depuis 1925, il existe un conseil : le Majlis al-Shura, composé d'ulémas et de notables du Hedjaz. Puis, dans les années 70, le pouvoir s'institutionnalise davantage avec la création d'un conseil des ministres. Le Majlis n'a pas de réel pouvoir de décision bien que ses avis semblent être de plus en plus suivis et écoutés. Les autorités le considéreraient comme l'expression d'une société civile émergente. Il est élargi en 1992 à des citoyens n'appartenant pas forcément aux familles alliées, à la suite du déficit de légitimité que connaît le pouvoir après la guerre du Golfe. Il est encore élargi en 2001. Des débats voient le jour sur la nécessité de démocratiser cette institution, d'y faire participer les femmes et de procéder non plus à une nomination mais à une élection de ses membres, ce qui ne va pas sans susciter la résistance des ulémas conservateurs.

Depuis la guerre du Golfe, le régime est contesté de l'intérieur par des religieux qui vont parfois jusqu'à excommunier la famille régnante, la déclarant hors de l'islam à cause de son soutien aux Américains. L'attentat du 11 septembre accroît les difficultés que connaît le pouvoir royal, qui est obligé de faire appel à de hauts responsables religieux pour condamner le terrorisme. Ce contexte contribue à renforcer l'institution religieuse dans un État où la majorité de la population a moins de 25 ans et a toujours connu la présence américaine sur son sol¹.

Nous évoquerons maintenant les régimes militaires syrien et irakien qui sont très différents dans leur organisation mais non moins répressifs et autoritaires, bien que beaucoup moins religieux.

Des régimes militaires autoritaires : cas syrien et irakien

Dans les cas syrien et irakien, la mise en place de régimes militaires a suivi la prise de pouvoir. Les dirigeants appartiennent à un monde privilégié et séparé de la société. L'armée comme corps est aussi une entreprise économique (elle possède des usines, des

terres, des entreprises de travaux publics, bénéficie d'exemption douanière et d'un système fiscal de faveur...). Les potentialités de guerre la maintiennent au premier plan parallèlement aux services de renseignements liés aux différents corps d'armée. Il existe aussi des milices paramilitaires, clientes du chef de l'État. Leur rôle est de faire régner une autorité absolue sur la société.

Par ailleurs, ces régimes s'appuient sur un parti unique, le Baath (« résurrection », « renaissance »), construit sur le modèle socialiste (centralisme démocratique, structure pyramidale, division en sections, branches, etc.). C'est un parti populaire, socialiste et révolutionnaire dont la plupart des militants se trouvent dans la carrière militaire.

En Syrie, le Baath accède au pouvoir en 1963, mais se maintient définitivement sous la forme du néo-Baath à partir du coup d'État d'Afex al-Assad (alaouite) en 1970. Puis, en 1972, est créé le Front national progressiste qui regroupe les autres partis (socialistes et communistes) sous le contrôle du Baath. En Irak, c'est le coup d'État de 1968 de Saddam Hussein (sunnite) qui porte le Baath au pouvoir.

Ces partis uniques sont destinés à consolider le pouvoir, à lui donner des bases sociales, à transformer des coups d'État en révolution. Ils permettent de mobiliser la population derrière un projet global et ont pour fonction d'enraciner le pouvoir dans la société. Ils sont aussi le véhicule privilégié du recrutement des élites. Ces États sont très bureaucratiques, ce qui permet d'élargir l'emprise de l'État sur la société. Cela permet aussi de prévenir les révoltes en assurant des emplois aux diplômés du supérieur (rôle intégrateur).

Par ailleurs, ces États sont des États populistes qui mettent en avant l'unité absolue et mythique du peuple (refus de clivages, culte de l'unanimité), où un groupe prétend incarner la volonté générale. Unité d'autant plus fictive que la langue des maîtres (arabe littéral) n'est pas la même que celle du peuple (arabe dialectal).

En fait, le groupe au pouvoir est avant tout un groupe qui contrôle et redistribue les ressources de l'État. Il travaille et gouverne, non pour l'intérêt commun, mais pour son propre intérêt. Et cela n'évolue pas beaucoup avec le temps ou le changement de leader, même si l'on a pu croire un moment, dans le cas de la Syrie, à une ouverture, voire à une démocratisation du système politique après l'accès au pouvoir de Bachchar al-Assad. En effet, ce que l'on a appelé le « Printemps de Damas » (mouvement de contestation du régime), en 2000, s'est achevé par des vagues d'arrestations et le rappel par Bachchar que l'Unité nationale, la politique de son père, l'armée et le parti ne sauraient être critiqués².

Pour conclure, nous pourrions dire que ces États reposent sur un discours du maître avec un chef politique en position d'Autre par rapport au peuple qu'il gouverne. La question

1. Cf. le n° 174 de *Magreb-Machrek* d'oct.-décembre 2001 consacré à l'Arabie Saoudite après le 11 septembre.

2. Cf. l'article de Judith Cahen, « Les déboires du "Printemps de Damas" », *Le Monde diplomatique*, octobre 2002.

est de savoir si, dans ce contexte, il y a la possibilité pour le sujet de l'inconscient d'énoncer une vérité d'où il puisse advenir. Le sujet dans les pays arabes se trouve pris, comme le sujet dans les pays occidentaux, dans les effets du langage. À ce titre, il n'existe rien de structural qui fasse obstacle à son énonciation si ce n'est l'intrusion plus ou moins manifeste du pouvoir dans le libre jeu de la parole et l'influence normalisatrice du discours religieux.

Concernant le pouvoir, les situations diffèrent d'un pays à l'autre mais la psychanalyse, dont l'exercice ne constitue pas une pratique sociale généralisée, n'est pas un lieu de subversion très inquiétant.

Pour ce qu'il en est du discours religieux, il faudrait nettement distinguer le legs de la tradition, où le texte sacré s'offre comme un canevas poétique pour la parole d'un sujet, et l'interprétation littéraliste et sectaire qui donne un sens univoque au lieu de l'Autre personnifié par un Dieu véhément et vengeur. Il va sans dire qu'un État théocratique comme l'Arabie Saoudite ne peut être le berceau de l'équivoque du signifiant.



Soins pédo-psychiatriques dans la Cité

BENHABIB LOUTFI

Psychanalyste

LES POUVOIRS PUBLICS ONT ÉTÉ RÉTICENTS À PRENDRE EN CHARGE LES SOINS DES enfants en souffrance mentale : ils ont délégué ce champ de la médecine aux associations de parents d'enfants handicapés. Ces dernières ont créé des instituts médico-pédagogiques qu'ils ont réservés aux seuls enfants pouvant accéder à des apprentissages. Des médecins ont tenté des expériences pédopsychiatriques, mais ils ont vite déchanté sous la pression des autorités. Et c'est naturellement, aidé par des psychologues, que je me suis appuyé sur la communauté pour me lancer dans l'aventure des soins pour les enfants souffrant de difficultés psychiques.

La Cité a été sollicitée d'une façon prévalente comme rempart de cette pratique.

Dans cette alliance, cette dimension de barrage protecteur a été première, les effets thérapeutiques ont été pensées dans l'après-coup. Le dispositif de soin a été pensé aussi pour favoriser les manifestations de solidarité et pour résister à un climat sécuritaire incertain. Cette proximité avec la Cité a été telle que l'on a pu penser que le cadre thérapeutique avait été défini de l'extérieur, qu'il s'était dissout dans l'espace de la communauté. Les limites physiques se sont confondues avec celle de la cité. L'expression de la souffrance et son traitement n'ont pas eu de lieu spécifique clos.

Cette pratique a répondu à l'initiative, à la volonté d'une minorité active qui, à l'instar des autres minorités du pays, elles aussi porteuses dans leur secteur d'un message de modernité, a voulu transformer la brèche que représentait sa pratique en un projet collectif que seul son enracinement populaire pouvait inscrire dans la durée historique, à l'abri des chocs en retour auxquels nous avons été habitués. La question a été, pour cette minorité, de penser une pratique ne se limitant pas à une action qui resterait à la surface

des faits sociaux et qui serait perçue comme une greffe, avec tous les risques de rejet que cela implique.

Je me propose de relater succinctement ces années de complicité avec la communauté. J'évoquerai trois modes de fonctionnement thérapeutique qui ont signifié, à chaque fois, un contrat différent avec la Cité, contrat imposé par le contexte politique.

Bab el-Oued

Les soins des enfants en souffrance psychique n'ont pas eu, jusqu'ici, les faveurs des pouvoirs publics. Plusieurs expériences avaient été suspendues et le seul hôpital de jour pédopsychiatrique d'Alger, « Les Oliviers », dirigé par feu le Pr Boucebc, venait d'être fermé.

Le regard sur cette question allait changer avec la décision politique de rapatrier les enfants handicapés mentaux soignés dans les institutions françaises. Cette décision relevait d'impératifs financiers, le choix de faire soigner les enfants à l'étranger devenant coûteux. Pour calmer les parents des enfants rapatriés, les autorités se sont engagées à créer les meilleures conditions de soins au pays même. J'ai saisi cette opportunité, en 1983, pour me lancer dans l'expérience des soins pédopsychiatriques dans un centre de guidance infanto-juvénile à Bab el-Oued, quartier populaire d'Alger.

L'équipe, cooptée dans sa totalité, était constituée de six psychologues nouvellement diplômés qui ont accepté un bénévolat en échange d'une formation complémentaire, axée sur la clinique psychopathologique de l'enfant. Le psychiatre, responsable médical, universitaire, a été détaché au centre de guidance.

La structure était exiguë, insalubre : c'était la cave de la mosquée du quartier. Les moyens financiers se limitaient à la prise en charge de l'eau, de l'électricité et des produits d'entretien et d'hygiène.

Qu'importe la précarité ! Nous étions forts de l'illusion de la bienveillance des tutelles, ou tout au moins de leur neutralité, et l'objectif de cette aventure n'était pas de garder les enfants derrière des murs mais de proposer des adultes disponibles, désireux d'accueillir ces « souffrants de la vie », de les accompagner dans les lieux ordinaires de la Cité : cinémas, clubs sportifs, musée, centres de santé. L'équipe de soins a eu son activité propre, refusant une juxtaposition mécanique de ses offres avec ceux de la structure hôte. Elle a vu, dans les actions culturelles auxquelles les jeunes patients ont été associés aux côtés des habitués des lieux, une dimension curative, mais aussi une opportunité pour tous, y compris pour nos jeunes malades, de dégager le quartier de la léthargie sur le plan de la culture :

– Les activités d'expression en direction des malades se sont déroulées au musée des Arts traditionnels du quartier (peinture, écriture, modelage, maquillage et déguisement...). La direction du musée a profité de la présence des familles des patients pour organiser à l'intention des adultes la visite des lieux, avec initiation à l'histoire et à l'art du pays, et, pour les plus jeunes, des ateliers d'art plastique. Le musée s'est réapproprié une vie et une place telle que cette idée d'ouverture a été élargie à tous les musées d'Alger.

– L'équipe de soins a bravé l'interdit de commémorer les fêtes religieuses et civiles dans les écoles pour les organiser dans les salles de spectacles en y invitant les écoliers du quartier. En particulier, l'organisation d'une journée de solidarité avec les enfants du centre de guidance a été couronnée par l'exposition, sur la plus grande place d'Alger, de milliers de dessins. Depuis, cette journée a été instituée journée nationale de l'Enfance.

– Les responsables de la mosquée ont accepté l'accueil, dans les salles de prière, de nos activités de soutien pédagogique aux enfants en souffrance scolaire. Mais les rapports des autorités religieuses avec nous n'ont pas été des plus sereins : elles appuyaient les initiatives qui relevaient, selon elles, d'une dimension caritative mais appréciaient peu notre faible engagement dans le culte. L'accueil pour un soutien scolaire s'est poursuivi, sans nous, et l'idée en a été étendue à tous les lieux de culte du pays.

En 1987, les pouvoirs publics ont pris prétexte de l'insalubrité du centre pour procéder à sa fermeture, tout en reconnaissant la qualité du travail thérapeutique accompli. Mais cette reconnaissance n'a été que de surface. Les enfants ont été dispersés dans des unités récemment ouvertes aux handicapés rapatriés de France. Les psychologues bénévoles ont été recrutés et affectés dans différentes institutions. J'ai été muté dans un centre de santé, « Les Deux-Moulins », lequel a été libéré de ses obligations de soins traditionnelles pour m'accueillir seul, avec mission de privilégier la formation à la pédopsychiatrie alors que, dans le même temps, je figurais parmi ceux qui étaient interdits d'enseignement.

La suspension des activités de soins au centre de Bab el-Oued n'a suscité aucune réaction des parents des enfants pris en charge par cette institution ; elle s'est faite aussi dans l'indifférence des responsables des structures culturelles avec qui nous avions engagé un partenariat actif et fécond. L'équipe a pensé avoir laissé des traces, des idées qui ont été traduites en significations, lesquelles ont eu sens et portée sociale. Ces traces ont été, selon elle, la preuve de sa capacité à traduire un savoir psychiatrique importé en praxis admise par un grand nombre.

Le silence de la communauté a surpris. Son indifférence dissimulait une violence contenue, retournée en apathie, seul comportement possible, en fait, pour un collectif qui se vit comme impuissant et amputé de tout moyen de recours. Les organes sociaux qui

habituellement soutiennent les idéaux et les aspirations de vie commune ont, dans la réalité, été absents et ont déserté les esprits. C'est la lecture qui a été faite par l'équipe pour tenter de saisir le sens de cette résignation.

La population de Bab el-Oued n'a pas eu le temps de se constituer en société civile, elle a été maintenue dans une logique qui ne lui a pas permis de se sentir pouvoir compter, dans le jeu social, comme contrepoids pertinent et efficace. L'ambiance antidémocratique qui prévaut dans le pays ne permet pas de réunir des partenaires susceptibles d'interagir avec la logique du contrat qui lie habituellement les membres d'une société moderne. Dans ce contexte, toutes les actions à portée sociale, même celles auxquelles la population participe activement, sont ressenties comme extérieures et n'ont pas le pouvoir de la fonder en société civile.

Un passage barré vers la démocratie, une précarité socio-économique en lieu et place des promesses de bien-être des gouvernants successifs suffisent à maintenir la population de Bab el-Oued dans un statut l'excluant des enjeux de citoyenneté, dans une position d'adhésion passive à tout projet qui ne s'inscrit pas dans ce qui est, pour elle, l'enjeu essentiel, c'est-à-dire le projet fondamental qui la dégage de son état de collectivité humiliée et blessée. Le discours des pouvoirs publics ne présentait plus à ses yeux un enjeu majeur ; il se positionnait en pourvoyeur, dans le meilleur des cas, de satisfaction de besoins, alors qu'elle attendait d'être conviée à un contrat autre que celui d'un assisté. Depuis un certain temps, la population de Bab el-Oued a été engagée dans des idéaux nettement plus séduisants proposant d'autres mythes sur l'origine, sur l'histoire, et ouvrant sur des perspectives de vie moins humiliantes.

Le centre des Deux-Moulins

À partir de 1987 j'ai exercé dans la solitude et dans un centre vide, fragilisé par l'idée de m'être lancé dans cette aventure dans la précarité et sans la garantie de pouvoir la mener à son terme. En octobre 1988, au décours d'émeutes populaires, un groupe de parents d'enfants précédemment soignés au centre de Bab el-Oued a occupé la nouvelle structure des Deux-Moulins. Ils se sont constitués en association de parents pour la défense des enfants en soins dans ce centre et se sont appuyés sur un comité de soutien constitué de personnalités de la société civile (universitaires, artistes, avocats, journalistes, hommes politiques...). Ils ont coopté deux psychologues et m'ont invité à les rejoindre pour prendre en charge huit enfants, en majorité atteints d'autisme ou de psychose.

Ce qui était là mis en place était semblable à ce qui est proposé dans les hôpitaux de jour traditionnels. Les offres de soins se sont déroulés *intra muros*.

La dimension communautaire de la pratique a été préservée et encouragée. Pour échapper au risque d'isolement et favoriser la solidarité, les parents ont opté pour une

perméabilité du centre aux préoccupations de la Cité, alors en grande ébullition politique. Lors des débats de la société civile, le thème de l'autisme a côtoyé les autres soucis de l'heure : la démocratie, le statut de la femme, l'adoption, le handicap. L'institution a accueilli, en plus de débats, des manifestations culturelles ouvertes au public qui, pour certaines, n'auraient jamais pu se produire : expositions, fêtes religieuses et civiles habituellement célébrées dans les écoles, prêt de livres.

Le centre des Deux-Moulins est devenu un des lieux emblématique du débat politique, et sa défense, un enjeu de la lutte de la société civile. Dans cet espace maintes associations ont vu le jour, et l'autisme est devenu un sujet d'actualité de la presse écrite et télévisée. Un document audiovisuel, commandé par la Télévision algérienne et relatant les soins dans cette structure ainsi que les différentes actions de l'association des parents et du comité de solidarité, a eu un écho tel que le président de la République, M. Boudiaf, est intervenu pour régulariser la situation et proposer un nouveau lieu, spacieux et luxueux, le centre de Garidi.

La solidarité aux Deux-Moulins a pris une tournure politique et n'a plus été soutenue par ceux qui ne percevaient la pratique des soins que dans sa dimension caritative, ou essentiellement comme un instrument de contestation des autorités. Le pouvoir religieux a manifesté une hostilité déclarée à l'égard de l'équipe soignante. Le président du principal parti islamiste, le FIS, a exigé, en échange de l'arrêt des menaces proférées lors des prêches, l'exclusivité des manifestations de solidarité des Deux-Moulins, condition que les soignants refusaient et n'étaient même plus en mesure de promettre, car ils étaient depuis longtemps dessaisis des actions de soutien aux soins des enfants.

Le centre de Garidi

Les enfants et l'équipe soignante se sont installés, en 1992, dans une superbe clinique. L'ambassade de France l'a équipée et les associations humanitaires françaises ont financé les salaires.

Le contexte sécuritaire s'est sévèrement aggravé et a fini par paralyser l'effervescence démocratique et par tarir le mouvement de solidarité. La pratique s'est refermée sur le soin et sur quelques activités de formation de professionnels de la santé mentale. Garidi a été un espace clos et encerclé.

Les menaces de mort à l'adresse des soignants ne permettaient plus de poursuivre une pratique professionnelle sans risque pour les patients, et une partie d'entre eux se sont résignés à l'exil.

À propos de l'Orient et de l'Occident, fracture imaginaire

GEORGES CORM

*Ancien ministre des
Finances du Liban*

A. Houballah : Je présente le Dr Georges Corm, qui est ancien ministre des Finances du Liban, mais il est beaucoup plus du côté de la culture, de la politique, et même, par la fréquentation des psychanalystes, il devient un peu psychanalyste. Il a écrit plusieurs ouvrages sur l'Orient et l'Occident, dont le principal, *Le Proche-Orient éclaté*, a eu beaucoup de succès. Avec tous les événements tragiques auxquels nous avons assisté, il vient de sortir récemment un livre qui s'appelle *Orient-Occident, la fracture imaginaire*. « Fracture imaginaire », cela résonne chez les psychanalystes.

G. Corm : Merci de cette invitation à parler dans un colloque de psychanalyse. Mon ami Adnan Houballah a réussi l'exploit de m'amener auprès de psychanalystes très savants, en disant : « Mais tu as un vocabulaire qui est très psychanalytique ! Ça nous intéresse ! » Je pense qu'effectivement ici, ce qui peut intéresser, ce sont les mal-de-vivre identitaires que vous devez rencontrer souvent chez vos patients dans votre pratique de psychanalystes ou de psychiatres.

Je m'interroge depuis mon enfance sur l'identité et ce que nous appelons, nous les politologues, les marqueurs identitaires forts qui structurent nos perceptions et nos discours culturels. Les psychanalystes, eux, s'intéressent plutôt à la *micro-identité de leur patient*, en particulier le milieu familial. Dans mon ouvrage sur la fracture imaginaire, j'ai analysé en détail la *méga-identité* et les *méga-marqueurs* qui la fondent. La méga-identité est celle qui nous rattache à un groupe extrêmement large qu'on pourrait appeler éventuellement civilisationnel, et qui est largement une construction de l'esprit.

J'ai toujours essayé de déterminer à partir de quel moment de mon enfance le milieu ambiant m'a fait sentir que j'étais un « Oriental », et qu'en face de moi, j'avais des « Occidentaux ». C'est une longue histoire, une longue aventure, que je vais essayer de résumer autrement que sur un mode politologique, en mettant en relief les contradictions que je sentais alors, de manière souvent insupportable, entre les grands clichés que l'on me mettait dans la tête sur l'Orient et sur l'Occident, et ce que je vivais dans mon quotidien, parce que je ne voyais ni les Orientaux, ni les Occidentaux comme les uns et les autres, dans le monde des adultes, se décrivaient.

Entré dans la vie professionnelle au Liban, je me suis rendu compte que ce décalage entre le discours sur l'identité et la réalité des rapports humains atteignait des degrés que je pourrais qualifier de maladie sociale et collective très forte. Cela créait des tensions très fortes qui ont dégénéré dans les violences que le Dr Houballah a si bien décrit¹ : au fond, tous ces jeunes portaient se faire tuer dans un état d'exaspération ou d'exaltation à propos de leur micro-identité communautaire, mais qui était toujours rattachée à une méga-identité beaucoup plus large que la micro-identité à laquelle ils appartenaient.

Elle devenait donc d'autant plus assassine qu'elle était en même temps une défense agressive et violente contre des menaces imaginaires pesant sur la micro-identité communautaire du fait du rattachement supposé des autres micro-identités à des méga-identités menaçantes pour la survie de la micro-identité concernée. Le salut, et en même temps la cause pour laquelle on se battait avait pour origine le rattachement de chacune des micro-identités communautaires à une méga-identité, que ce soit une méga-identité de type islamique, globale, totalisante et à vocation totalitaire, telle qu'on l'imagine dans l'abondante et indigeste littérature occidentale sur l'Islam, ou une méga-identité de type démocratique occidental pour les chrétiens. J'ai revécu ces scènes atroces avec la guerre de Yougoslavie, quand j'ai vu comment on a fait flamber des micro-identités (Serbes, Croates, Bosniaques, Slovènes), pour que finalement, toutes, après, vous disent : mais nous, notre rêve, c'est de rejoindre l'Union européenne ! Mais alors pourquoi y a-t-il eu des nettoyages ethniques, des violences insensées, si c'est pour que tout le monde, après,

ait envie de rejoindre l'Union européenne, qui est une espèce d'identité moyenne en voie de constitution, entre la micro-identité et la méga-identité !

Alors, on peut toujours dire que la formation de l'identité ne se fait que par opposition à l'autre, s'il n'y avait pas l'autre il n'y aurait pas de marqueur identitaire quelconque. Nous avons, en fait, deux grands modes de formation de l'identité : ce que j'appelle le mode laïque, probablement hérité des Grecs, encore que la notion grecque du civilisé et du barbare, telle que nous la comprenons aujourd'hui, soit une grande reconstruction mythologique, je pense que c'est une reconstruction très tardive de la pensée des Lumières, alors que les Grecs voyaient plutôt les autres peuples comme étranges ou exotiques, parce qu'ils parlaient d'autres langues, mais il n'est pas dit qu'ils les voyaient comme « barbares » au sens où nous l'entendons aujourd'hui.

Et puis il y a la forme plus perverse, plus nocive, celle que je dénonce dans mon dernier livre, mais que j'avais déjà commencé à dénoncer dans mon premier grand travail sur ce sujet, ma thèse de doctorat². C'est le marqueur biblique, celui des différents types de monothéisme. Vous avez là un archétype qui fonctionne très fortement : l'autre dangereux et hostile, ce n'est plus le barbare, c'est l'hérétique, c'est l'incroyant, et en face, évidemment, il y a un groupe humain, quel qu'il soit – aujourd'hui, c'est l'Amérique – qui se voit comme choisi par, on peut dire Dieu, on peut dire le Destin, on peut dire ce qu'on veut, pour faire le bonheur de l'humanité. Il y a l'idée de l'élection, et donc l'idée de la supériorité, et l'idée d'une mission sacrée qu'il faut accomplir, et contre laquelle toute résistance est qualifiée évidemment de résistance barbare, ou dangereuse pour la « civilisation ».

Donc il y a deux modalités de fixation de ces méga-identités civilisationnelles : un mode laïque, profane, un autre religieux.

Une idée que j'ai avancée dans mon dernier ouvrage est qu'au fond, dans la méga-identité articulée autour de la notion d'Occident, il y a un discours narcissique extrêmement fort, la mise en place par le discours de l'Occident sur lui-même d'une mythologie visant à séparer la civilisation occidentale du reste du monde. Plusieurs courants ont contribué à l'émergence de ce discours extrêmement fort, qui est aussi composé de tous les différents types de discours sur la modernité. Ce discours a pris la place des méga-identités existant au Moyen Âge, lorsque le christianisme et l'Islam, par exemple, fonctionnaient comme des systèmes de civilisation globaux. Il y avait ainsi des méga-identités fortes qui transcendaient toutes les micro-identités provinciales et ethniques.

Plusieurs courants sont donc venus forger le discours narcissique de l'Occident sur lui-même. L'ancêtre principal de ce discours, c'est, à partir du développement de la lin-

1. Cf. A. Houballah, *Le Virus de la violence*, Paris, Albin Michel, 1996.

2. *Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles. Effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux*, Paris, LGDJ, 1970 (nouvelle éd. sous le titre *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen*, Paris Geuthner, 1998).

guistique, la division du monde en Sémites et Aryens, qui est une césure considérable sur laquelle se sont bâties toutes les théories racistes, y compris évidemment la folie nazie. Il y a un petit ouvrage remarquable d'un professeur à l'École des hautes études en sciences sociales, Maurice Olender, qui s'appelle *Les Langues du paradis, un couple providentiel, les Sémites et les Aryens*.

Tout ceci s'est ensuite développé pour former, implicitement ou explicitement, la notion d'Occident. Un des hommes qui, selon moi, a contribué à une montée du racisme, à l'époque très forte, est Ernest Renan : dans son célèbre texte sur « L'esprit sémite », il décrit complaisamment la « lourdeur » qu'il attribue exclusivement à l'Islam. Ce texte est la trame de tous les discours qu'on continue d'entendre aujourd'hui sur l'Islam. Le plus effarant est qu'il s'agit de la leçon inaugurale au Collège de France pour le cours de langue hébraïque, chaldéenne et syriaque que devait donner Renan. Aujourd'hui Renan serait sûrement traîné devant les tribunaux par tous les mouvements antiracistes, mais à l'époque cela n'a pas choqué. C'est un texte délirant : Renan emploie le terme « islamisme » tout le temps, il soutient que la chose sémitique qui est incarnée par l'islamisme doit être détruite définitivement pour que l'Europe soit en paix. Je vous conseille de lire ce texte parce qu'il est d'une actualité tout à fait brûlante. C'est l'équivalent pour le XIX^e siècle du violent pamphlet raciste que la journaliste Oriana Fallaci vient de publier sous le titre *La Rage et l'Orgueil*, et qui a suscité pas mal de protestations, à la différence du texte de Renan.

À côté du discours opposant le génie aryen à la « barbarie » sémite, vous avez le discours romantique, très fort lui aussi, le discours du désenchantement de l'Europe industrielle qui a perdu ses racines, ses terroirs, et qui va les retrouver en Orient : Orient terre des prophètes, Orient terre mystique, Orient terre où le temps aurait cessé d'exister, où il n'y aurait pas de verbe pour exprimer le temps, comme l'a affirmé l'intervenant qui m'a précédé ! Un Orient de civilisation morte, donc figé, immobile, face à un Occident dynamique et conquérant mais qui aurait perdu son âme, qui serait devenu exclusivement matérialiste et individualiste.

Ce discours très fort va être renforcé par le discours de l'anthropologie et de la sociologie, avec notamment Hegel, Weber et Durkheim, un « trio infernal ». Hegel, à mon avis, est le premier grand théoricien des totalités identitaires modernes. Chez lui, le christianisme devient une espèce d'être collectif vivant, qui est à la base de tous les progrès de l'humanité, c'est le stade suprême de la rationalité humaine, surtout quand le christianisme finit par donner naissance au protestantisme et à l'État moderne, et l'on sait que beaucoup de théoriciens du droit considèrent qu'effectivement ce sont les progrès de la théologie chrétienne qui ont permis l'avènement de l'État moderne de type constitution-

nel. Ce n'est pas faux, je suis juriste, je trouve aussi que c'est très intéressant comme thèse. Mais Hegel a imaginé que l'histoire de l'humanité ne concerne que cette totalité née du christianisme et rationalisée par le protestantisme, qui la conduit au bonheur et au progrès ; tout ce qui n'est pas dans cette totalité fait partie inéluctablement du monde de la barbarie. Pour Hegel, c'est évidemment l'Allemagne qui constitue le cœur de cette totalité.

Weber vient compléter la vision hégélienne du monde en distinguant, ou plutôt en coupant le monde en deux : d'un côté, sociétés dites « charismatiques », qui ont besoin de s'appuyer sur l'autorité forte d'un chef de clan, de tribu, sur la famille, sur les solidarités naturelles, et, de l'autre, les sociétés dites « rationnelles » qui seraient les sociétés de l'Occident. C'est le protestantisme qui aurait permis à l'Occident de devenir rationaliste et individualiste. Il y a là une idéalisation du protestantisme qui oublie toutes les furies fondamentalistes à travers lesquelles il s'est développé. Durkheim va développer ce discours en distinguant les sociétés religieuses, magiques, et les sociétés rationnelles. L'humanité devient ainsi un monde binaire, hermétiquement coupé en deux.

On revient donc à l'ancienne dichotomie grecque entre civilisé et barbare, mais la construction intellectuelle moderne est autrement redoutable, mélange détonant et absurde de racisme et de dédain religieux et linguistique. À cela, il faut ajouter le postromantisme de Nietzsche, Heidegger, Spengler, Toynbee : l'Occident aurait peur de sa propre force, ne saurait plus qu'en faire. Les grandes théories de Spengler sur le déclin de l'Occident, complétées par certaines des visions de l'histoire de Toynbee, sont impressionnantes : aussitôt qu'un peuple passerait de la culture à la civilisation, ce serait le signe qu'il est entré en décadence. Si vous relisez Spengler, vous verrez que les peurs actuelles, du côté occidental, sont directement issues de son ouvrage, qui est par ailleurs très beau, un monument d'érudition exceptionnel, mais qui catégorise toutes les civilisations de l'Orient ancien comme « les cultures arabes », ou bien araméennes !

Là-dessus vient une autre grande tradition idéologique : celle des nationalismes à l'européenne, avec au sommet le nationalisme américain, selon lesquelles il y a une mission sacrée, qui a été d'abord celle des Français, des Anglais – qui est très biblique –, puis aujourd'hui des États-Unis. D'ailleurs, pour tous les spécialistes, le nationalisme américain s'est construit sur la Bible : la conquête de l'Amérique est la conquête d'une nouvelle « Terre promise » ; la conquête de l'Afrique du Sud était aussi la conquête d'une nouvelle Terre promise. Et que dire de l'aventure israélienne, reconquête de la Terre promise des origines. C'est ici qu'apparaît ce que j'appelle « l'archétype biblique » qui est de plus en plus fort, de plus en plus agissant sur la culture dite « occidentale » : un groupe humain élu, race, nation, civilisation, on peut l'appeler comme on veut, qui doit conduire

l'humanité à son salut et évidemment, dans ce cas, ne peut entreprendre que des guerres justes et n'exercer la violence que pour une cause sacrée. Le colonialisme s'est fait au nom de cette mission sacrée de l'Europe christianisée, puis civilisée, et aujourd'hui, au dire des dirigeants américains, au nom de la généralisation de la démocratie.

L'idéologie marxiste a complètement fonctionné, elle aussi, dans l'archétype biblique : un prophète, Karl Marx, un groupe élu, le prolétariat avec son avant-garde, qui devaient faire le salut de l'humanité. Le marxisme a créé l'exemple type de la méga-identité, et je crois que, jusqu'il y a vingt ou trente ans, la moitié de l'humanité croyait à cette méga-identité qui était très forte, et qui faisait oublier les micro-identités régionales, nationales, ethniques ou communautaires. C'est l'effondrement de cette méga-identité qui a permis le resurgissement des micro-identités de diverses façons qui sont toutes extrêmement névrotiques.

C'est pour cela que, dans mon dernier ouvrage, je dis souvent que la laïcité à l'occidentale est une laïcité en « trompe-l'œil » : on a laïcisé les vocabulaires qui sont devenus profanes, mais le fonctionnement de l'idéologie est resté fondé sur l'archétype biblique. Les boucheries des deux guerres mondiales, des guerres nationales, des guerres napoléoniennes, tout cela n'a pu avoir lieu que parce qu'un sentiment très profond nous vient de ce que j'appelle l'archétype biblique, selon lequel on est convaincu que la fin justifie les moyens et que faire le bonheur de l'humanité autorise à écraser des millions de gens.

En face, qu'est-ce qu'on a ? Depuis deux cents ans, deux cent cinquante ans, on a un discours qui est celui des « Orientaux » : discours réactif, parce qu'au fond, c'est l'Occident qui produit la culture aujourd'hui. Quand on dit l'Occident, pour moi, c'est essentiellement l'Europe, je considère au fond l'Amérique, même si elle est très puissante, comme un sous-produit de la culture européenne, qui a constamment l'initiative.

Dans le discours oriental, qui est celui qui marque les Orientaux de leur côté de la barrière imaginaire qui coupe le monde en deux parties, il y a trois types de discours aussi. On a en Occident tendance à ignorer ces trois types de discours, car la plupart de ces ouvrages répétitifs et monotones que les éditeurs sortent sur l'Islam ne connaissent que le discours qui fait de l'Islam une idéologie totalisante et globalisante, politique, théologique, sociale et culturelle. Tout autre discours que tiennent les musulmans est ignoré.

Vous avez d'abord le discours romantique et mystique, à la Khalil Gibran, ce très grand poète libanais, ou Mikhaïl Naïmeh, autre grand homme de lettres libanais. Mais pourquoi les citer en premier ? Parce que c'est en lisant ces deux grands auteurs, il y a plus de quarante ans, que c'est infiltré en moi le sentiment que j'étais un Oriental très différent de vous Occidentaux. Quand j'étais à l'école et que j'avais de petits Français, de petits Anglais, de petits Italiens avec moi, des chrétiens, des juifs et des musulmans,

vraiment, je ne voyais pas de différences, c'étaient de bons camarades. Mais quand je me suis mis à lire Khalil Gibran, je me suis dit : oui, c'est vrai, moi, j'ai dix mille ans de civilisation derrière moi, j'ai des prophètes, j'ai des religions, j'ai tout inventé depuis la Mésopotamie et les Phéniciens qui ont inventé l'alphabet, alors que les « Occidentaux », d'abord sont colonialistes, ensuite sont matérialistes, enfin ont perdu le sens de Dieu.

Ce type de discours est encore très répandu. Il n'y a pas très longtemps, au Liban, dans la Bekaa, on tenait un petit séminaire sur la résistance à l'occupation israélienne au sud du Liban. Il y avait là un professeur d'université, en veston et cravate, qui a effectivement divisé le monde en deux. Il a dit : il y a le monde du matérialisme, de l'incroyance, où la femme est abusée et son corps vendu, mais heureusement il y a notre monde à nous, le monde de l'Islam, de l'Orient, et notre mission est de sauver l'humanité en sauvegardant la présence de Dieu sur terre. Il disait cela avec douceur, gentillesse, bonté, dans un français parfait, il avait sûrement fait ses études à Paris. C'est ce genre de discours qui coule de la pensée de ces deux auteurs dont je vous parle, Khalil Gibran, Mikhaïl Naïmeh. Deux grands romantiques arabes – ils ne sont pas musulmans mais chrétiens –, imprégnés de la grande littérature romantique européenne sur les voyages en Orient. Leur discours est un discours réactif à la domination toute-puissante de la civilisation occidentale sur le reste du monde et, en même temps, un dérivé du discours romantique de l'Europe industrielle se disant « désenchantée ».

Le deuxième discours des Orientaux, le discours que j'appelle réformateur, c'est celui où les gens disent : oui, nous sommes tombés en décadence, il n'y a aucun doute ; l'Europe, avec sa révolution industrielle, avec la Renaissance, a trouvé le secret d'une réussite exceptionnelle. Laissons-nous influencer par l'Europe, prenons à l'Europe l'émancipation des femmes, prenons à l'Europe la démocratie, la souveraineté populaire. Et beaucoup de ces auteurs, que nous considérons comme ayant mis en route une renaissance (*Nahda*) littéraire et philosophique arabe, étaient des cheikhs d'Al Azhar, tel Tah-taoui, un Égyptien, le premier à avoir fait le voyage en Europe, en 1826. Il a passé quatre ans à Paris, et à son retour a écrit un ouvrage devenu célèbre où il décrit avec émotion Paris et la France : il y affirme sans complexe qu'il faut importer les idées et les institutions européennes qui ont fait sa prospérité. La plupart des réformateurs du XIX^e et du début du XX^e siècle ont dénoncé sans ménagement les pratiques fixes et rigides de l'Islam, l'immobilisme social au nom de l'orthodoxie religieuse. De nombreux auteurs tout à fait extraordinaires ont prêché avec courage la réforme de l'Islam et de la société.

Mais évidemment, tous ces livres sur l'Islam que vous lisez et dont vous êtes intoxiqués font comme si cette tradition de réforme – qui se perpétue encore jusqu'aujourd'hui sans que personne n'en parle – n'avait jamais existé. Parce qu'aujourd'hui il faut que l'Islam

apparaisse comme le marqueur majeur de cette fracture entre l'Orient et l'Occident. Aussi les auteurs musulmans cités sont-ils toujours les mêmes : Sayyed Kotb pour l'Égypte, le grand inspirateur des Frères musulmans, un anti-occidental primaire qui a fait l'objet de nombreuses thèses et travaux, le Pakistanais Mawdoudi, qui a lui-même inspiré Kotb, et puis ce juriste du XIII^e siècle, je crois, Ibn Taimia, qui était tellement rigoriste en religion que le sultan de l'époque a fini par le mettre en prison où il a fini ses jours. Mais aujourd'hui, dans toute cette littérature occidentale, ce sont les trois personnalités qui incarnent l'Islam. C'est le troisième courant, celui du rigorisme islamique rigide, immobile et utopique, qui est considéré comme représentant à lui seul toute la psychologie collective des musulmans, si tant est qu'un milliard d'hommes de nationalité, couleurs, ethnies, communautés de langues différentes puissent avoir une seule et unique identité.

Sans entrer dans des considérations géopolitiques, je crois qu'on ne comprend rien si l'on ne relie pas tout cela au fait que l'Amérique, à partir des années 50-55, décide que l'Union soviétique a gagné tellement de terrain dans le tiers monde, ce qui n'est pas faux, qu'il faut instrumentaliser l'Islam au maximum pour lutter contre l'athéisme et le matérialisme que sème le marxisme dans le monde ; de même on va instrumentaliser le judaïsme en Russie ou le catholicisme en Pologne et ailleurs, on fait feu de tout bois avec les curés, les rabbins, les oulémas, et on les lance à la conquête du tiers monde. C'est ce que j'appelle l'Islam occidental, l'Islam de rupture. Son idéologie est une idéologie de rupture avec l'Occident athée et matérialiste, mais totalement instrumentalisée par l'Occident. L'essentiel, alors, était de se battre contre l'Union soviétique. Quand un journaliste a demandé à M. Breszinski, qui avait mis en place cette utilisation de la religion dans la Guerre froide, si, après le 11 septembre, il ne regrettait pas ce choix des États-Unis, il a répondu sans hésiter : pas du tout, l'effondrement de l'Union soviétique est une telle victoire pour l'Occident que ce sont des inconvénients tout à fait mineurs. C'est toujours la fin qui justifie les moyens.

Dans cet Islam que j'appelle de rupture, il y a aussi – et cela est extraordinaire – l'importation de toute la culture réactionnaire de l'Europe anti-Révolution française, anti-démocratie, anti-laïcité. Les textes islamiques contemporains anti-occidentaux sont d'une similitude frappante avec les grands textes réactionnaires européens. C'est ainsi par exemple que cet Islam de rupture considère que la laïcité est une espèce de complot judéo-maçonnique, tout à fait comme le voyait la réaction française jusqu'à Maurras. De même, les *Protocoles des sages de Sion* ont été importés directement d'Occident, alors qu'il n'y avait aucun antisémitisme dans le monde arabe avant la création de l'État d'Israël.

Au fond, dans les malaises identitaires, que se passe-t-il ? Nos Orientaux ont perdu leur micro-identité. Ils n'ont d'ailleurs jamais très bien su ce qu'elle était. Pourquoi ? Parce que les puissances européennes, à la chute de l'Empire ottoman, ont découpé la région en entités diverses. Elles ont joué avec les communautés et les ethnies et n'ont pas permis que se réalise l'aspiration et le grand rêve d'unité arabe, qui aurait dû devenir la nouvelle méga-identité moderne. Ce rêve unitaire était de type laïque à l'époque où justement la *Nahda* séparait le religieux du politique et du national. Mais cela ne s'est pas fait : les Français et les Anglais ont découpé la région en entités distinctes.

Pour la première fois, les Anglais vont faire entrer de l'identitaire dans le droit international. En effet, par la Déclaration Balfour, en 1917, le ministre des Affaires étrangères britannique promet à lord Rothschild, qui est la grande notabilité de la communauté juive de Londres, de donner la Palestine aux communautés juives européennes, alors même que l'Angleterre n'a pas encore occupé ce territoire. Le texte de cette Déclaration va être repris intégralement dans le pacte de la Société des Nations. Alors que le droit international par définition ne peut qu'être laïque, il commence ainsi à être infesté par l'identitaire religieux. Par la suite, l'ONU va essayer de trouver une juste mesure entre les principes positifs, laïques du droit international, et le retour à l'archétype religieux que suppose la création *ex nihilo* de l'État d'Israël. Vers la fin des années 60, d'autres considérations identitaires vont continuer d'infiltrer la vie internationale. C'est ainsi que l'on va assister, sous la houlette américaine, à la mise sur pied de l'Organisation de la Conférence des États islamiques qui va devenir un très grand acteur dans l'évolution internationale, Pakistan et Arabie Saoudite en tête. Ces deux pays vont animer le courant de ce qu'on va appeler la « réislamisation » des sociétés arabes, avec l'idée qu'au fond, pour lutter contre le marxisme et faire tomber la méga-identité de type marxiste, qui, mêlée de nationalisme laïque, était très forte dans les années 50 et 60 dans le tiers monde, il n'y a que la réislamisation, le retour au religieux.

Aujourd'hui, vous trouvez des Arabes, qu'ils soient des banlieues de Paris, ou de celles de Beyrouth ou d'ailleurs, ou même des bourgeois, qui sont, sur le plan identitaire, complètement perdus. Complètement, parce que les micro-identités ne font guère plus sens. Si, au Liban, on continue de s'amuser beaucoup avec les micro-identités druze, sunnite, chiite, etc., c'est en raison du jeu que la France a joué au Liban à l'époque du mandat, avec un arrêté du Haut Commissaire français créant, en 1932, les communautés dites « historiques ». Chaque fois que je lis cet arrêté, je dis : mais c'est quoi, une communauté non historique ! On devait avoir une dix-huitième communauté qui serait celle des Libanais ne voulant pas se définir par leur confession religieuse. Et jusqu'à présent, pour vous dire combien nous sommes prisonniers de problématiques communautaires, ceux qui

sont laïcs au Liban disent : il faut forcer le pouvoir à nous donner cette communauté. Je trouve cette attitude aberrante, mais malheureusement je crie un peu seul dans le désert, quand j'essaye de m'y opposer. Il faut, en effet, qu'un statut personnel unifié et laïque devienne le droit commun de toutes les communautés, tout en reconnaissant, individuellement et de façon optionnelle, le droit de garder un statut personnel de type communautaire pour ceux qui le désireraient. Mais l'idée d'un ghetto pour les laïcs au Liban est tout à fait aberrante ! Je ne crois pas du tout qu'avoir cette communauté de droit commun serait un grand progrès. Ce serait continuer dans le renforcement de la logique communautaire.

Il faut aussi évoquer le sort des malheureux Yougoslaves qui se sont étripés, ces Bosniaques qui sont des Serbes ethniques, par la langue, par l'histoire, que l'on a convaincu que, parce qu'ils étaient musulmans, ils ne pouvaient plus vivre avec les Serbes. Il y a aussi le Cachemire qui est un conflit atroce entre hindouistes et musulmans. Il y a la micro-identité palestinienne totalement écrasée et dont certains mouvements de résistance veulent se rattacher dans l'imaginaire à la méga-identité islamique. En fait, partout, les micro-identités ont tendance à se rattacher à des méga-identités.

Ce qui complique le tout est la réconciliation du judaïsme et du christianisme qui se fait au détriment de l'Islam, ainsi exclu des monothéismes. Cette réconciliation judéo-chrétienne se fait aussi par l'abandon du mythe laïque des racines gréco-romaines qui est ce que les hommes de ma génération ont appris sur les bancs de leurs lycées ou collèges de pères jésuites, au bénéfice d'une conception de racines judéo-chrétiennes qui nous fait revenir à Hegel et Weber. Tout cela est bien inquiétant : racines judéo-chrétiennes, d'un côté, racines musulmanes, de l'autre, et donc incompatibilité et impossibilité du vivre ensemble, d'où partout des névroses, des délires identitaires qui dégénèrent en violences et guerres entre des voisins qui ont vécu ensemble paisiblement durant des siècles.

Nous vivons dans un monde complètement fou : finalement, les intellectuels aujourd'hui font des tâches de police, puisqu'ils écrivent des ouvrages qui sont des enquêtes sur les réseaux de la terreur. À mon avis, les réseaux de la terreur, c'est à la police de les étudier, pas aux intellectuels. Cela fait malheureusement de grands succès académiques ou médiatiques. En même temps, et comble de l'absurde, vous avez des armées qui font des tâches de police, puisqu'on fait des guerres d'armées régulières à des États dont on ne sait même pas s'ils sont, comme l'Irak, impliqués dans le terrorisme.

Et puis on a une explication unique à tout ce qui se passerait au Moyen-Orient, c'est l'Islam. Après le 11 septembre, tout le monde s'est précipité sur le Coran comme si on y trouvait la clé du déracinement des Palestiniens, du sort des Kurdes, de la division de

l'île de Chypre en deux, du fait que les Algériens sunnites s'étripent entre eux, on ne sait pas pourquoi et eux-mêmes ne le savent pas ! Le conflit du Cachemire, qui est devenu une guerre entre hindouistes et musulmans, n'est pourtant qu'un succédané de la politique coloniale anglaise. Non, il y a une explication unique dans la tête de tout le monde : Islam, Islam, Islam. Et finalement, chaque fois que l'on a à côté de soi un musulman, on se dit : est-ce qu'il n'y a pas un Ben Laden, là, caché, que je ne connaîtrais pas ? Et quand on est Arabe et que l'on a un nom qui ressemble un peu aux noms que les Américains ont inscrits sur leur fameuse liste, alors on prend peur chaque fois qu'on va passer une frontière dans un pays du monde occidental, où tout peut désormais vous arriver. Comme s'il ne suffisait pas déjà d'avoir peur chez soi en raison de la nature dictatoriale de la plupart de nos régimes politiques !

Quand il y avait eu des attentats terroristes à Paris, en 1985 et 1986, je me souviens qu'on les avait attribués à tort à un groupe de Libanais dont l'un des chefs était Georges Ibrahim Abdallah (qui est toujours en prison aujourd'hui). Comme je m'appelle Georges Antoine Georges Corm, il fallait voir le nombre de fois où, à Orly ou dans un train, je me faisais arrêter au vu de mon passeport libanais et de mes prénoms, puis amener dans une chambre sombre et passer à l'interrogatoire. J'ai eu d'autres amis qui se sont fait déshabiller ! C'est ce que j'appelle les réactions tribales de l'Occident quand il se défend. Évidemment, je pense qu'une grande partie des malaises actuels sont des névroses identitaires. Au fond, si vous prenez un immigré ici, il ne sait pas ce qu'est sa micro-identité, surtout s'il est né à Paris. Sa micro-identité, elle est dans sa banlieue et dans sa marginalité sociale. Par contre, il va valoriser la méga-identité qui s'appelle l'Islam à la mode de Sayed Kotb, la seule dont il ait connaissance par tout ce qui se publie sur l'Islam. Mais ce n'est pas tellement mieux chez nous, dans nos pays : qu'est-ce que c'est, être irakien, avec un régime politique aussi abominable, et les grands stratèges politiques internationaux qui n'arrêtent pas de voir l'Irak comme un simple agglomérat de communautés : les Kurdes, les chiites, les sunnites, les Turkmènes, etc. Le jeu avec les micro-identités est toujours là, c'est de la manipulation pure et simple. L'Égypte connaît encore des poches de violence entre coptes et musulmans dans certains quartiers très pauvres de villes défavorisées, et l'on se demande si le pouvoir ne les laisse pas fonctionner pour se rendre indispensable. En Algérie, on peut se demander de même si les massacres ne sont pas très commodes aussi pour le pouvoir algérien, parce que ça lui permet de ne pas changer.

Mais tous ces enjeux profanes ne sont étudiés nulle part. Tout le monde vous dit que la clé est dans le texte religieux, le texte religieux ! Alors je crois que nous sommes malades de notre monothéisme qui a été toujours très agissant. Je crois que la philosophie

des Lumières a fait beaucoup d'efforts mais que finalement les idéologies qui en ont découlé sont toutes retombées dans le fonctionnement de l'archétype biblique, notamment les idéologies à propos de l'identité.

Et évidemment ce n'est pas facile, mais je crois qu'il faut apprendre aux gens à relativiser leur identité, et puis se dire que l'identité est complexe, changeante, à tiroirs et qu'à la limite une identité forte n'est pas nécessaire pour bien vivre. En tout cas, je crois que les identités à vocation totalitaire sont tout à fait incompatibles avec des valeurs républicaines et avec la cité démocratique.



II

La psychanalyse en Égypte entre un passé ambitieux et un futur incertain

HUSSEIN ABDEL KADER

*Psychanalyste,
professeur de
psychopathologie à
l'Université du Caire*

« La connaissance sans lacunes n'est pas une connaissance »

Al Niffari.

LA PAPYRUS EBERS, DATANT DE 1580 AV. J.-C., CONTENAIT DOUZE INCANTATIONS visant à calmer l'état d'esprit du patient : par exemple, lorsque Isis consolait Horus de ses brûlures, ou lorsqu'on administrait un médicament ou que l'on pansait une plaie. C'était un complément de thérapie. Déjà avant même ce papyrus, en 2980 av. J.-C., certains temples de Memphis étaient surnommés *maison de vie*.

Si l'on se déplace de la civilisation pharaonique à la civilisation arabe, on voit que la médecine a connu un grand développement avec Al Rhazes dans son livre *Al Hawi* (Encyclopédie médicale). Cet ouvrage fut traduit en latin par un juif de Sicile. De même Ali ben Abbas al Magousi et Ibn Maymoun (le Maymounide), médecin de Saladin, ont fait date dans l'histoire de la médecine. Mais on s'arrêtera particulièrement à Avicenne (980-1037), qui écrivit un ouvrage intitulé *Fil quwwah al nafsaniah al batinia* (la Force du psychisme interne) : il a effectivement traité des cas de paralysie hystérique et a utilisé le système des associations de mots. Il a fait usage du psychodrame pour soigner des patients mélancoliques et anorexiques qui mugissaient comme des vaches. Habillé en boucher et suivi de deux apprentis, Avicenne allait voir le patient et lui disait : « Emmenez cette vache pour que je l'égorge ! » Il se mettait à aiguiser un couteau, mettait le patient par terre comme pour l'égorger, puis déclarait que l'animal était trop maigre pour se faire égorger. Et le traitement commençait par ce stratagème¹. On pourrait également évoquer le livre *Uqala al-Maganin* (les Fous raisonnables) de Mohamed ben Habib al Nissabouri², au X^e siècle. Cet ouvrage comporte un chapitre concernant le langage des fous et des interprétations originale classifiant par degré les désordres mentaux, en les distinguant de la débilité mentale. Il rapporte dans cet ouvrage une phrase célèbre d'un de ses patient nommé al Farkandi : « Ô fils d'Adam, tu détruis ta vie dès ta naissance. » Cette phrase évoque les thèses de Freud sur les pulsions (*Trieb*), qu'il définit comme une compulsion dans l'essence de la vie organique, un retour de l'être vivant à son état primitif³.

Il n'est pas étonnant, dans ce contexte des civilisations pharaonique et arabe, qu'on ait créé en Égypte les *bimaristans* (premiers hôpitaux, dont certains contenaient des départements pour soigner les troubles mentaux). Ces établissements furent d'abord construits à Bagdad par Gabriel ben Bakhtaychou' sur l'ordre d'Haroun al Rachid, en 800 ap. J.-C. De nos jours, on trouve au Caire un de ces hôpitaux fondé par le sultan Kalaoun.

Si nous en arrivons à l'Égypte moderne, à partir de Méhémet Ali, on peut citer Rifayi el Tahtawi, cheikh des missions égyptiennes à Paris, et son livre intitulé *al-Murchid al-amin lil-banat wal-banin*⁴ (le Guide crédible des garçons et des filles), lequel comportait des chapitres traitant bel et bien de psychologie. Un pas de plus fut fait par le cheikh Hassan Tawfic, professeur de langue arabe à l'école orientale de Berlin, dans son livre *La Pédagogie scientifique* (2 vol.). Un chapitre traitait du psychisme et de son rapport avec le corps, de la pensée, de la mémoire, de l'imaginaire, avec un appendice sur le moi et le nous.

On peut également citer un médecin, Soliman Nagati, qui fit ses études à Paris en 1892, et dont le livre, *Uslub al-Tabib fi fan al-Magathib* (le Savoir-faire du médecin et

l'art de soigner les fous⁵), était enseigné à l'école khédiviale de médecine : on y trouve un chapitre remarquable sur l'entretien clinique et la nécessité de ne pas interrompre le malade lorsqu'il parle.

En 1895, le cheikh Mohamed Cherif Salim acheva un livre intitulé *Kitab'ilm al-nafs* (le Livre de psychologie). Ce livre fut imposé à l'école normale du Caire en 1911⁶. Il contient des chapitres sur la perception primaire, la perception des affections, le plaisir et la douleur, l'amour et la haine, ainsi qu'un chapitre sur les associations :

« [Il y a] l'association des idées, dont l'évocation suppose un rapport de connexion entre elles. Lorsque la pensée suit son cours [...] comme les maillons d'une chaîne, même si ceux-ci ont l'air détaché les uns des autres [...], il ne s'agit là que d'une apparence extérieure [...]. Le hasard n'existe ni dans le monde naturel ni dans le monde psychique. Tout a donc une origine qu'il soit matériel ou moral. »

Il met l'accent sur l'importance de la connaissance de soi-même par soi-même, et de la relation entre la psychologie et le langage. Il parle de ce qu'il appelle la *sarira* : son ouvrage porte principalement sur les mystères des *lapsus linguae* et sur l'inconscient. Les idées de ce cheikh de l'université d'Al Azhar ont précédé les notions freudiennes. Il est vrai que, dès le début du XX^e siècle, un groupe d'enseignants, formés à l'université anglaise d'Exel, citaient, en 1915, le nom de Freud dans leurs ouvrages de psychologie⁷.

En 1929, fut fondé l'Institut de pédagogie pour la formation des enseignants, à la suite du rapport présenté par un Suisse, Kalaparit, qui avait été invité par le ministère de l'Instruction publique pour réformer l'enseignement en Égypte. Il était naturel qu'une attention particulière fût accordée à la psychanalyse.

Cependant c'est dans les années 30 que la psychanalyse joua un rôle essentiel en Égypte. Le psychanalyste Choukri effendi Guirguiss fut accusé de faire partie de l'association britannique de psychanalyse. Il fut traîné en justice pour avoir ouvert une clinique dans la rue Clot Bey sans avoir obtenu d'autorisation préalable du ministère égyptien de la Santé. Parmi ses ouvrages, citons *al-Tahlil al-nafsi* (la Psychanalyse) et *al-Tibb al-nafsi* (la Psychiatrie), *al-Ghariza al ginsiya wa mata'ibuha* (la Pulsion sexuelle et ses difficultés), *al-Amrad al-nafsiya wa 'alaqatuha bil ghariza al ginsiya* (les Névroses et leur relations avec les pulsions sexuelles)⁸. Il fut condamné à une amende, à la fermeture de sa clinique et au retrait de sa pancarte⁹. Ce procès fut ratifié en 1937 par la cour d'appel, s'appuyant sur les articles 14 et 15 de la loi régissant la pratique médicale en Égypte. Ce cas est

5. Le Caire, 1892.

6. Éd. al matbaa al amiriyah, Le Caire, 1911.

7. On peut citer par exemple les ouvrages de Hamed Abdel Kader, Mohamed Atteya al Ibrachi, Mohamed Mazhar Saïd, Moustafa Amin et Ali al Garem.

8. Tous ces ouvrages ont été édités par la maison Matbaa el Chams, Le Caire (s.d.). *Tahlil al-nafsi* est daté de 1939. Dans cet ouvrage, on trouve des lettres de remerciements de malades ainsi que des rapports des malades datant de 1931-1936. Il est étonnant de voir l'auteur publier des lettres personnelles qui révèlent l'identité de ses malades. Il a également publié l'une de ses lettres dans le quotidien cairote *Al-Ahram*.

9. Procès n° 580/1936, cour d'Alzabakeya.

1. Al Aroudi al Samarkandi, *Jehar Makal*, traduction du persan par Abdel Wahab Azzam et Yehia al khachab, édition al Kahira (s.d.).

2. Cf. Éd. al Matbaa al arabia (Imprimerie arabe), Le Caire, 1924.

3. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*.

4. Éd. al Matbaa al malakia (les Éditions royales), Le Caire, 1875.

analogue à celui de Theodor Reik, qui a été traîné devant la cour de Vienne sous la même inculpation et soutenu par Freud¹⁰.

Le conseiller Mohamed bey Fathi, qui était juge, était intéressé par la psychanalyse et a même pratiqué comme analyste après avoir quitté le barreau. Il fut nommé professeur de psychologie criminelle à l'Institut des sciences criminelles de la faculté de droit de l'université Fouad I^{er} (l'actuelle université du Caire). Le tribunal l'avait désigné comme expert, en 1944, dans un autre procès intenté contre Choukri Guirguiss, pour violation de l'article n° 434/1944, toujours pour avoir pratiqué la médecine de manière illégale.

L'opinion publique égyptienne a bien naturellement été passionnée par cette affaire, bien que le second procès eût été interrompu par la mort de l'accusé, après que ce dernier eut fait appel. Il avait été condamné en première instance à une amende de cent piastres, ainsi qu'à la fermeture de sa clinique et à l'enlèvement de sa pancarte. *La cour avait toutefois indiqué dans son jugement qu'il était apparu que la psychanalyse ne faisait pas partie de la médecine à proprement parler, et que ceux qui la pratiquaient n'avaient pas besoin d'être médecins.* Ce point de vue était soutenu par l'expert Mohamed Fathi, mais la cour a également estimé qu'il n'existait pas de législation concernant la pratique de la psychanalyse par les non-médecins, d'où le verdict.

Avant d'en arriver aux années 40, notons l'article du quotidien *al Messa'a* (le Journal du soir) annonçant en titre : « Suicide du poète égyptien, licencié en lettres et étudiant en droit, poète et conteur, Ahmed Al Assem. Comment s'est-il préparé à se donner la mort ? Analyse freudienne de ses poèmes et de ses contes. » L'auteur de cet article était un avocat et un homme de lettres célèbre, Mohamed Loutfi Goma'a. Ce qui est ici remarquable est l'intérêt que les intellectuels portaient à l'époque à la psychanalyse, et cela en plein mouvement nationaliste contre l'occupation britannique. Ainsi les Égyptiens assimilèrent la lutte contre l'occupant au désir d'être intellectuellement à la hauteur de l'Occident. Une nouvelle revue intitulée *al Magalla al-gadida*, fondée par Salama Moussa, faisait une large place aux œuvres de Freud, et son rédacteur en chef publia un grand nombre d'articles sur Freud et sur sa conception de la psychanalyse.

Certains médecins écrivirent des articles sur ce sujet, tel Sabri Guirguiss, un psychiatre, qui écrivit 1936 un article portant le titre « Sigmund Freud ». Il y affirme : « Nous nous sommes rendu compte que les opinions de Freud marquent une nouvelle ère dans l'histoire de la découverte, de la recherche, des sciences et du progrès humain. » Sabri Guirguiss a également traduit, en 1944, un livre sur la psychanalyse. En 1970 il publia un livre sous le titre *La Littérature juive sioniste et la pensée freudienne*, portant comme sous-titre « Lumière sur les principes sionistes de Sigmund Freud »¹¹. Sabri Guirguiss était également sous-rédacteur d'une revue intitulée *Al Siha al-nafsia* (l'Hygiène psychi-

que¹²), dont le rédacteur en chef était Mustapha Ziwer. Soulignons que Sabri Guirguiss était très intéressé par la psychanalyse. Psychiatre, il avait obtenu un doctorat en lettres avec une thèse sur *Le Problème du comportement psychopathe. Étude sur la psychanalyse médicale*¹³. Mustapha Ziwer avait donné une introduction à cette thèse dans laquelle il faisait l'apologie de l'auteur et de son travail. Sabri Guirguiss avait, de son côté, chanté les louanges de Mustapha Ziwer. Mais, dans les années 70, Sabri Guirguiss inversa sa position : après avoir défendu Freud et ses théories, il renia ses thèses. Mais en fait la cible était Ziwer, et non pas Freud.

Un cas analogue se rencontrera, plus tard, chez le Pr Kadri Hefni, disciple de Ziwer. Kadri Hefni avait été recommandé par Ziwer pour un poste à l'université après avoir passé cinq ans, de 1959 à 1964, dans un camp de concentration de l'oasis de Kharga, en tant que marxiste. Mais l'homme est l'homme : s'il éprouve de la honte à l'idée du paricide, tous les moyens de compensation sont bons. Comme le dit un dicton populaire égyptien : « Celui qui n'arrive pas à dompter son âne s'acharne sur la selle. » Kadri Hefni écrivit effectivement un article sous le titre « Freud entre la science et le sionisme »¹⁴. Le destin de Mustapha Ziwer semble bien avoir été d'apparaître comme père idéal. L'une des fonctions du père idéal, selon M. Safouan¹⁵, est de « renforcer les fondements du désir au-dessus d'une loi répressive ». Le père est le double qui possède ce dont le fils croit être dépourvu, « le phallus ». Il apparaît ainsi au fils comme un concurrent.

Évoquons encore le cas de Mustapha Ziwer. En 1941, Ziwer rentre en Égypte de sa mission en France, où il avait commencé sa formation chez René Laforgue. Il retourne en France pour compléter sa formation chez Sacha Nacht. Ziwer était déjà parti en France en 1930 pour un doctorat en philosophie : il y passa sa licence en philosophie et en logique, et obtint aussi un diplôme en psychologie. Cependant il se dirigea vers la médecine après avoir assisté à une conférence de Georges Dumas. Il demanda à Dumas comment se former à la psychanalyse. La tradition scientifique alors en vigueur en France exigeait qu'il fût médecin. Ziwer demanda à son père, qui était médecin chef au ministère de l'Instruction publique, la permission de s'engager dans cette voie. Il était naturel que le père accepte que son fils suive sa trace. De même, le fils trouva ainsi une solution à son conflit oedipien. Ziwer aborda ainsi un nouveau domaine, et, en 1941, obtint son doctorat en médecine à l'université de Lyon. Son sujet de thèse portait sur l'aphasie et la gaucherie cérébrales. Il rentra la même année en Égypte. Taha Hussein – qui lui avait obtenu sa bourse pour Paris – était alors doyen de l'université du Caire : il décida de le nommer professeur adjoint en psychologie au département de philosophie à l'université Farouk (l'actuelle université d'Alexandrie, qui était rattachée à l'université du Caire).

10. Cf. S. Freud, *The Question of lay-analyses*, S.E., vol. 40. (« L'exercice de la psychanalyse, affirmait Freud, regroupe un certain nombre de sujets qui n'ont pas de relation avec la médecine, ni la pratique médicale, comme l'histoire de la civilisation, la mythologie, la psychologie des religions et de la littérature ».)

12. Cette revue parue en 1958 n'a sorti que trois numéros.

13. Éd. Dar al Maarif, Le Caire, 1946.

14. *In lamahat fi 'ilm al-nafs surat al-hadir wa-gouzour al-madi* (Regard sur la psychologie, image du présent et racines du passé), Maktabet el Ousra, Le Caire, 2000.

15. Cf. son article sur le père idéal.

11. Éd. *Alam al kutub* (le Monde des livres), Le Caire, 1970.

Parmi sa première promotion d'élèves, qui étaient au nombre de trois, il y avait Mustapha Safouan. Il l'accompagnera ensuite dans son parcours scientifique. Voici ce qu'en a dit M. Safouan : « La méthode pédagogique de Ziwer était tout à fait inédite, malgré le fait que nous l'avions comparé à Socrate. Ce n'était pas un travail mais un plaisir d'être son élève¹⁶. »

Voici donc une nouvelle génération formée sous son égide. M. Safouan le suivit à Paris par bateau d'Alexandrie à Marseille, le 31 décembre 1945. Ziwer compléta sa formation en psychanalyse qui avait été interrompue par la Seconde Guerre mondiale et, dans le même temps, il fut chef de la clinique de l'université de Paris. M. Safouan, de son côté, pénétra dans le monde de la psychanalyse. Car il se rendit compte que la psychanalyse était une nécessité personnelle, encouragée par son maître. Il commença sa propre psychanalyse sous la direction de Schlumberger.

Un autre disciple de Ziwer, qui était également artiste de formation, ajouta à ce mouvement la note propre aux grands artistes. Ce disciple était Sami Ali, qui devint plus tard professeur à l'université Paris VII et directeur de l'Institut de psychosomatique.

Arrêtons-nous un instant, pour remarquer que Ziwer avait quitté l'Égypte en 1945, après avoir fondé avec son collègue Youssef Mourad la *Revue trimestrielle de psychologie*¹⁷ qui parut entre juin 1945 et février 1953. Son dernier numéro avait publié un entrefilet sous le titre « Une autre voix se tait »¹⁸. C'est dans cette revue que Ziwer avait publié ses premiers articles sur la médecine psychosomatique et avait inauguré un courant nouveau en psychanalyse.

Ce champ avait commencé à faire l'objet de publications dès la fin des années 40. On y trouvait l'ouvrage célèbre de Mohamed Fouad Galal, *Les Principes de la psychanalyse et ses pratiques*¹⁹. Mohamed Kamil el Nahas traduisit de son côté l'ouvrage d'Anna Freud sur la psychanalyse des enfants²⁰. C'est ainsi que des articles sur Freud furent publiés non seulement dans les revues spécialisées, comme la revue de la faculté de pédagogie à l'université égyptienne (*Amir Bektor*), mais aussi dans une revue, *Le Développement*²¹, qui était publiée par l'Association de l'art et de la liberté dont faisait partie un groupe de surréalistes égyptiens²².

C'est ainsi que, lorsque Mustapha Ziwer rentra en Égypte au début des années 50, Taha Hussein était devenu ministre de l'Instruction et avait promulgué le décret fondant l'université Ibrahim Pacha (l'actuelle université Ain Chams). Taha Hussein choisit donc son disciple Ziwer pour fonder le département de psychologie à la faculté des lettres de cette université. Ziwer promulgua ainsi le règlement de son département. Partagé entre sa fidélité à la psychanalyse et son rôle de fondateur du département de psychologie, il n'imposa la psychanalyse qu'en seconde année et la psychopathologie en quatrième

année. Il enseignait lui-même à la lumière de ses propres concepts en psychanalyse, et cela dura jusqu'à ce que Mustapha Safouan s'associe à son enseignement de psychopathologie et prenne en charge l'enseignement de psychanalyse en seconde année. *L'Introduction à la psychanalyse*²³ de Freud fut traduite par Ahmed Ezzat Rageh, qui lui-même avait fait des études à Paris et fut nommé à la faculté de pédagogie d'Alexandrie.

Au début des années 50, Ishak Ramzi était également rentré en Égypte de ses études à Londres au cours desquelles il obtint son doctorat et acheva sa formation de psychanalyste. Il devint ainsi membre de la société britannique de psychanalyse. Il traduisit *Au-delà du principe du plaisir*. Il aurait été souhaitable qu'il collabore avec Ziwer et d'autres psychanalystes comme le psychiatre Horace Wissa Wassef.

À cette même époque Fayza Ali Kamel rentrait de Londres après avoir achevé sa psychanalyse. Elle fut la première psychanalyste d'enfants en Égypte, et prit ses fonctions au ministère de l'Instruction publique. Chafic Fahmi est un autre psychanalyste égyptien, membre de l'association britannique de psychanalyse, analysé par Anna Freud. Rentré de Paris en 1958 après avoir été formé par Lagache et avoir obtenu un doctorat d'État sur la projection, Sami Ali devint également psychanalyste. De cette manière l'Égypte compta parmi ses concitoyens au moins sept psychanalystes : Ziwer, Wissa Wassef, Chafic, Ishak, Safwan, Sami Ali, Faïza Kamel. Le mouvement de traduction des œuvres de psychanalyse se développa. En 1958, M. Safouan traduisit *L'Interprétation des rêves* : traduction magnifique et unique en son genre, qui défie la capacité de la langue arabe en traduction. Malheureusement Safouan quitta l'Égypte le 1^{er} janvier 1959, pour la France. Réunis la veille du jour de l'an, la plupart de ses amis avaient été arrêtés et emprisonnés comme marxistes.

Sami Ali traduisit, de son côté, les *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, qu'il fit précéder d'une introduction personnelle qui en elle-même représente une innovation. Il établit les fondements de la terminologie en psychanalyse. Ziwer, quant à lui, traduisit, avec la collaboration d'Abdel Moneim el Miligui, la biographie de Freud.

Les débuts des années 50 étaient prometteurs mais, à leur fin, Safouan avait quitté l'Égypte, ainsi que Chafic Fahmi et Horace Wissa Wassef. Un conflit éclata entre Ishak Ramzi et Ziwer, lorsqu'un malade de Ziwer tira un coup de feu sur Ramzi. Celui-ci présenta une plainte contre Ziwer à l'Association internationale de psychanalyse. Celle-ci acquitta Ziwer. Mais Ramzi, qui fut blessé à la jambe, décida d'émigrer aux États-Unis. Il y est mort récemment, exilé de son pays d'origine.

En 1965, Sami Ali quitta également l'Égypte après des efforts répétés pour obtenir l'autorisation de s'expatrier. Ainsi, avant la fin des années 60, l'Égypte perdait ses principaux psychanalystes, exception faite de Faïza Kamel et de Mustapha Ziwer. M. Safouan

23. Traduction publiée en 1952 dans le projet « Les mille ouvrages », Le Caire, Al Anglo, 1952.

16. In *al Moallim* (l'Enseignant), revue des lettres et de la critique, n° 109, sept. 1994.

17. *Magallat 'ilm al-Nafs al-fasiliiyah*.

18. *Sawt akhar yaskut*.

19. *Mabad'i al tahlil al-nafsi wa tatbiqatuh*, imprimerie de l'Institut de pédagogie pour les enseignants, Al amiriya, Le Caire, 1946.

20. Librairie Al nahda al Masriya, Le Caire, 1947 (2^e éd. juill. 1947).

21. *Al Tatawwur*.

22. La devise de la revue était « Nous voulons et nous savons ce que nous voulons » (*Nahnu nurid wa na'araf ma nurid*).

se demande comment Ziwer a supporté de rester en Égypte alors que tous ses collègues étaient partis²⁴.

24. In *Al Moallim*, n° cité. (« C'est à mon avis, un miracle qui, je l'avoue, me stupéfait toujours » affirme Mustapha Safouan.)

Ziwer encourageait les plus capables d'entre nous, surtout ceux qui attachaient de l'importance à la psychanalyse, et en particulier les étudiants préparant une thèse sous sa direction. Ils comblèrent autant que possible le vide occasionné par le départ de ses collègues. Mais un proverbe arabe dit : « Le vent ne souffle pas dans le sens des voiliers²⁵. »

25. *Ta 'ti al-riyah bima la tashitah al-sufun.*

Ahmed Fayek fut l'un des premiers fils de l'université Ain Chams. Il fut également amené par nécessité à quitter en 1971 l'Égypte pour s'installer au Canada, et cela bien qu'il eût été nommé maître de conférences et avait écrit son premier livre, *La Psychanalyse entre la science et la philosophie*²⁶. Il avait obtenu le prix national d'encouragement alors qu'il était emprisonné à la suite d'un procès sur la sécurité de l'État. Emprisonné de novembre 1968 jusqu'en mars 1969, il ne réintégra pas l'université mais fut muté au ministère des Affaires sociales²⁷.

26. *Al tahlil al nafsi bayn al-'ilm wal-falsafa*, Le Caire, Al Anglo, 1967.

27. Il termina sa psychanalyse, qu'il avait commencé en Égypte avec Horace Wissa, au Canada. Il est actuellement membre de l'Association canadienne de psychanalyse.

En 1974, nous demandâmes à Ahmed Fayek de rentrer en Égypte, ce qu'il fit. Sa clinique a accueilli de nombreux patients, et il fut également consultant à l'hôpital psychiatrique de Behman, à Helouan. Mais l'Égypte entra dans une nouvelle période que Fayek ne put accepter, et il retourna au Canada. Nous perdîmes ainsi encore une fois la possibilité d'un nouveau départ pour la psychanalyse en Égypte. Mais en tout cas, il existait une minorité décidée à enseigner la psychanalyse et la psychopathologie, et des cliniques furent ouvertes à la psychanalyse. L'étude de la théorie analytique, la publication d'ouvrages et de traductions ainsi que la formation des psychanalystes exigent une tradition scientifique. Il faut savoir qu'il y a deux ou trois centres de psychanalyse proposant un enseignement, à savoir la faculté des lettres de l'université Ain Chams et – depuis que Salah Mekhémâr y enseigna la psychanalyse – la faculté des lettres de Zagazig.

Salah Mekhémâr, ancien officier de l'armée égyptienne, fut frappé de cécité à la suite d'une blessure durant la Seconde Guerre mondiale. Il s'inscrivit à la faculté des lettres de l'université du Caire, et bénéficia d'une bourse d'étude pour la France où il obtint un doctorat sous la direction de Daniel Lagache. Rentré en Égypte, il fut nommé professeur à la faculté de pédagogie de l'université Ain Chams. Il traduisit en arabe une vingtaine d'ouvrages, dont les *Cinq Psychanalyses* de Freud, *Le Moi et les mécanismes de défense* d'Anna Freud, *La Théorie de la psychanalyse dans la névrose* de Fenichel. Il forma ainsi tout un courant de psychanalystes. L'un de ses élèves, Abdallah Askar, prépara avec lui sa thèse de doctorat, *La Dépression nerveuse entre la théorie et le diagnostic*, et devint directeur du département de psychologie à l'université de Zagazig. Puis il écrivit une

*Introduction à l'analyse lacanienne*²⁸, et forma de jeunes chercheurs à la théorie lacanienne.

Tout cela n'exclut pas un nombre important de chercheurs de différentes universités égyptiennes, formés à la psychanalyse. Ils auraient pu constituer un fondement important pour la constitution d'une école égyptienne de psychanalyse, mais nous sommes devant une réalité que l'on ne peut pas nier : l'absence de tout avenir pour la formation des psychanalystes en Égypte, en raison du régime de l'organisation internationale des psychanalystes. Ce régime ne s'applique pas pour l'Égypte.

J'ai évoqué le passé lointain de la civilisation pharaonique, puis arabe et islamique, jusqu'à l'époque contemporaine. Avant même que Freud et la psychanalyse n'entrent en Égypte, cette terre était extrêmement fertile. Nous avons vu son état au début des années 50. Ce terrain fertile s'est appauvri. Il se serait transformé en terrain inculte.

Le passé n'a-t-il pas besoin d'être interprété pour éviter de retomber dans les mêmes erreurs ? Une première réponse peut être trouvée dans ce qu'a dit M. Safouan dans son discours de réception à l'adresse de Ziwer : « Si les élèves de Ziwer étaient restés dans la mère patrie, ils auraient institué une école qui n'aurait rien cédé en créativité avec son équivalent dans n'importe quel autre pays, mais les tempêtes qui se sont abattues sur notre pays ont amené toutes sortes de rupture entre nous et n'importe quelle création valable à l'étranger. C'est ce que nous n'avons pas pu supporter... Sauf le Dr Mustapha Ziwer qui fut le seul à rester stoïquement en Égypte. »

Je pense que ce jugement nous ramène à l'Égypte d'après 1952. Il exprime tout le poids d'une réalité politique, économique et sociale. Cependant il y a autre chose : le retour de certains a été vécu comme celui d'une expédition exploratoire camouflant le désir inconscient de ne plus rester en Égypte. Ce retour équivalait à un pot-de-vin pour satisfaire le surmoi, un moyen de se débarrasser du sentiment de culpabilité. D'autre part, ceux-là ont adopté un nouveau mode de vie à l'occidentale. Nous ne souhaitons pas les charger d'un fardeau qui dépasse leurs possibilités. Personne n'a essayé de les convaincre de rester dans leur pays. En outre, il ne semble pas que Ziwer ait essayé de les persuader de rester avec lui à bord.

Ishac Ramzi est parti en colère, il avait des disciples qui auraient continué son œuvre.

Sami Ali est également parti. Et nous pensons que s'il avait été nommé au département de psychologie d'Ain Chams et non à Alexandrie, où les conflits étaient nombreux, il serait sans doute resté en Égypte.

Nous devons également souligner certains aspects de la personnalité de Ziwer, selon d'autres témoins. Ziwer avait la figure d'un patriarche : nous attendions avec impatience le moment de le rencontrer. Lorsqu'il nous entretenait d'un patient, nous l'écoutions

28. *Madkhal ila al tahlil al nafsi li-lacan*, Le Caire, Al Anglo, 2000.

attentivement pour connaître son opinion, et assimilions avec avidité toutes ses remarques. Nous fûmes formés par lui, et lorsqu'il donnait ses conférences, il nous faisait réviser nos opinions. Il a joué un rôle prépondérant dans notre formation scientifique.

Qu'est-ce qui se cache derrière la spontanéité de mes propos ? Ziwer représentait le père détesté, le tyran, le castrateur. C'est pour cela qu'il rencontrait rarement des amis qui ne soient pas de proches disciples, car son orgueil était considéré comme le témoignage d'un grand narcissisme. Nous devons souligner une certaine forme d'ambivalence entre les personnalités de l'analyste médecin et du *lay analyst*. Lorsque fut proclamé le règlement de la pratique psychanalytique qui a été imposé aux psychologues et aux analystes, Ziwer a adopté une attitude passive et n'a pas soutenu les psychologues qui voulaient obtenir l'autorisation d'exercer. Parmi eux, par exemple, Osman Nagati, qui avait obtenu un doctorat à Londres : il avait été nommé professeur de psychologie à l'université du Caire et avait traduit trois ouvrages de Freud²⁹. Comme il aurait voulu s'approcher du grand créateur de la psychanalyse en Égypte ! Mais comment est-ce que Ziwer pouvait l'atteindre du haut des cieux et lui tendre la main ? C'est ce que Nagati, comme d'autres, ne lui a jamais pardonné. Car ils ont rencontré un Ziwer orgueilleux, snob. Le cas était plus simple que nous ne le pensions, si nous l'avions observé sous l'angle du père originel non castrateur aux yeux des uns et castrateur aux yeux des autres.

Cette interprétation de la personnalité de Ziwer suffit-elle ? Il faut aussi se demander : qu'a fait Ziwer pour ramener ses disciples en Égypte ? Il n'a rien fait en ce sens, prétextant le régime répressif au pouvoir. Ses disciples ont peut-être réalisé son propre désir inconscient de s'expatrier : tout était comme si c'était lui qui s'était exilé. Voici l'image de celui en qui nous avons placé tous nos espoirs aux débuts des années 50. En effet, à la fin des années 60 il ne restait en Égypte que Ziwer et Faïza Kamel. Tous les autres s'étaient exilés. Ils vivaient en effet une situation d'angoisse résultant de leur appartenance à un groupe qui faisait la découverte de l'environnement politique, mais ne faisait rien pour s'y maintenir. Chacun comptait sur le fait que l'autre resterait en Égypte, chacun était prisonnier de ses désirs. Tous se débarrassèrent de leur angoisse qui n'était en fait que le signal d'alarme d'une situation politique, pour les uns, ou professionnelle, pour les autres. C'est là une évidence que nous ne souhaitons pas ignorer, mais qui est la façade d'un autre vécu caché. Les uns s'embarquèrent et les autres demeurèrent porteurs des mêmes soucis.

Le souci de préserver le rôle de la psychanalyse est à mon avis une attitude mensongère dans le sens hégélien. Le mensonge se révèle dans la contradiction vis-à-vis du sujet. En d'autres termes, il s'agit de la contradiction entre le rôle de la psychanalyse et l'idée concrète que l'on a sur le sujet.

Ziwer décéda en 1990, peu après Faysa Kamel décéda à son tour. La charpente même de la psychanalyse s'écroulait en Égypte, mais le désir subsistait de développer la psychanalyse dans certaines facultés de lettres et de pédagogie. Des efforts sont faits pour rassembler ces passionnés de psychanalyse. Ceux-ci ont une bonne compréhension des concepts de la psychanalyse, mais il existe un problème majeur.

Ce problème, c'est l'organisation internationale de la psychanalyse dont les responsables se sont transformés en prêtres d'un temple sacré. Cela nous évoque l'essai de Freud sur le tabou de la virginité³⁰ et le droit de cuissage des seigneurs du Moyen Âge, ou encore le système patriarcal en vigueur dans les sociétés pastorales. Ces métaphores mises à part, il y a beaucoup à dire sur les règlements qui ont été institués par la première génération, et en particulier avec la conférence de Bad Hombourg en 1925. Depuis lors, la tyrannie de la société ne cesse de s'exercer, ses membres ont constitué un véritable sacerdoce, et, comme le dit Lacan, se transmettent des rites religieux. Cela a conduit à de nombreuses ruptures en raison de la cacophonie de la bureaucratie et du dogmatisme. Je pense que la France, depuis la révolution lacanienne, a souffert plus que les autres nations de ces dissensions relatives aux normes pédagogiques. On peut dire énormément de choses concernant l'Association internationale de psychanalyse.

Les relations psychanalytiques ont été déviées en relations sociales, en institutions sacerdotales bloquant toute ouverture vers des domaines nouveaux en psychanalyse. C'est la cause du dogmatisme qui règne actuellement en Égypte.

Il faut donc réformer cette société, demander à celle-ci de se réévaluer, poser des nouvelles règles qui prennent en considération le contexte spécifique à chaque pays. Cela ne l'empêchera pas de conserver certaines règles fondamentales.

Nous autres en Égypte, nous représentons un exemple vivant, en essayant de sauver la psychanalyse et de ne pas la laisser mourir. Cela requiert l'aide de l'Association internationale en vue de préparer une nouvelle génération qui reprenne le flambeau. Le besoin est grand dans notre pays, et il n'est pas exact d'affirmer que la religion constitue un obstacle. Quel rapport y a-t-il en effet entre la religion et la formation du psychanalyste ? Il existe un grand nombre d'Égyptiens désireux de devenir psychanalystes. Il existe de nombreux psychanalystes musulmans dans les différentes institutions internationales et certains sont égyptiens. D'autre part, quel est l'obstacle dressé par la religion pour se faire psychanalyser ? Toute religion étant une structure linguistique, quel inconvénient y a-t-il en Islam pour les fidèles d'aller se faire psychanalyser ? En vérité nous avons besoin de comprendre notre inconscient pour que les fantasmes ne nous conduisent pas à commettre des erreurs. Nous courons après notre image et nous n'écoutons que notre voix.

29. *Trois Essais sur la théorie de la sexualité, Le Ça et le moi, et l'inhibition, symptôme, angoisse.*

30. Éd. originale vol. 11.

Et je pense que cela relève du narcissisme. Nous sommes tout à la fois amoureux et ennemis de nous-mêmes.

Le discours de toutes les religions demande la connaissance d'un lieu ignoré. La construction de l'inconscient n'est pas séparée de la connaissance religieuse. Tout comme l'affirme Freud, « la construction du conscient dépend de contraintes compulsives. Nous en voyons l'équivalent dans l'obsession névrotique³¹ ». Cela ne l'empêcha toutefois pas d'affirmer que la tentation de remplacer la pensée de la religion a échoué durant la Révolution française : « Les voilà recommençant cette tentative en Russie. » Et il ajoute : « On ne se demande pas quel en sera le résultat³². »

Et le résultat est visible pour tout le monde. Ce qui a poussé Mustapha Safouan à dire : « Si la volonté du pouvoir au nom de la religion résultait de la mauvaise foi, et souvent de l'escroquerie, s'y opposer est également absurde. L'Union soviétique en a payé le prix³³. »

Nous pensons qu'il relève de la psychanalyse d'approuver Safouan lorsqu'il dit que « les religions monothéistes sont des croyances de base dans nos sociétés. S'imaginer qu'elles disparaissent équivaut à demander la disparition de ces sociétés mêmes, puisque pour elles la religion est l'endroit dans lequel les droits sont préservés ».

Il est naturel que les cabinets des psychanalystes se remplissent de croyants. Et en Égypte, en raison de la proportion importante de musulmans, beaucoup de malades sont musulmans et ces derniers acceptent la psychanalyse. On trouve même dans la structure psychique de certains athées une puissante foi sous-jacente, dans les profondeurs de l'inconscient. Ziwer indique³⁴ qu'il a rencontré en Égypte toute sortes de névroses et de psychoses, des *border lines*, en plus de perversions sexuelles, de troubles personnels avec des cas de troubles narcissiques. Ziwer estime que les cas de névroses traditionnelles (hystérie conventionnelle, hystérie d'angoisse, obsession névrotique) ont commencé à diminuer peu à peu³⁵.

Cependant, nous dirons que les deux décennies pendant lesquelles la religion a fait retour sous la pression des circonstances économiques et politiques, ont eu pour effet que les gens vivent le passé dans le présent. Les cas que Ziwer croyait voir diminuer sont revenus en force. Nous devons faire avec, sans susceptibilité mal placée. Il faut éviter de donner des diagnostics préétablis ou des interprétations aliénant le psychanalyste avec son sujet. À l'analyste revient le soin d'arrêter toute complicité avec son propre inconscient.

Nous nous devons de souligner l'importance de la langue de formation qui est la langue arabe. L'inconscient est construit sur la langue. Une langue s'impose à l'individu, tout comme la société s'imposa à lui.

J'ajouterai avec Goethe : celui qui prend en charge quelque chose de grandiose doit limiter son action. Je pense devoir affirmer que nous ne connaissons pas nos erreurs si nous ne nous examinons pas nous-mêmes. Une connaissance sans lacune n'est pas une connaissance. La connaissance se rattache à l'ignorance.

Le sujet nous apprend et nous transforme pour arriver au degré le plus éloigné de l'invisible.

31. In *L'Avenir d'une illusion*, S.E., vol. 12.

32. *Ibid.*

33. *Al kitaba wal-sulta* (l'Écriture et le pouvoir), Le Caire, Éd. de la Psychologie clinique, 2001.

34. Dans un article inédit, « Conférence de psychothérapie en Égypte », al Markaz al Kaoumi lel bouhouss el Igtimaeyiad (Centre national de recherche sociologique), 24-25 juin 1980.

35. *Ibid.*

Une recherche psychanalytique sur l'islam*

FETHI BENSLAMA

L'imprévu inévitable : chaque fois qu'il m'arrive de revenir sur les motifs qui m'ont conduit aux recherches sur l'islam, ces deux mots étroitement attelés se présentent immédiatement pour désigner un mouvement qui excède la décision préméditée, le projet raisonné. Jusqu'au début des années 80, rien ne présageait de ce que ma rencontre avec la psychanalyse allait tourner en une explication aussi soutenue avec l'islam. Non seulement je n'ai pas reçu d'instruction religieuse, au-delà de la culture générale commune, non seulement l'islam n'a jamais été une préoccupation ou d'un intérêt quelconque pour moi, mais tout semblait indiquer que mon éloignement de l'univers de la tradition et de son savoir était irréversible. Le monde post-colonial dans lequel émergea toute ma génération bruissait de promesses de libération des forces conservatrices, dans les pays arabes ; et plus particulièrement en Tunisie, où le projet de laïcisation politique avait tranché le lien à l'institution religieuse. Le marxisme et la sociologie régnaient en maîtres sur la pensée des avant-gardes. Certes, la voie de la psychanalyse était rarement empruntée, mais les semis étaient déjà jetés, puisque ma première rencontre décisive avec un texte de Freud était la traduction magistrale en arabe de la *Traumdeutung* par Mustapha Safouan, achevée en 1952¹. L'« Au nom de l'islam » qui commençait à se faire entendre bruyamment vers le milieu des années 70 était donc l'imprévu, mais imprévu parce que notre illusion progressiste ne pouvait voir l'inévitable.

Aussi, lorsque la fureur des mouvements islamistes devenait assourdissante au début des années 80, la majorité des intellectuels et des hommes politiques la percevaient comme un bégaiement de l'histoire qui allait trouver son traitement par la main balsamique du progrès irrépessible, tant le monde issu de l'émancipation coloniale croyait

* Ce texte reprend à la fois l'exposé fait au colloque sur « La psychanalyse dans le monde arabe » et des éléments d'une synthèse d'Habilitation à diriger des recherches à l'Université Paris VII.

Psychanalyste

1. S. Freud, *Tafsîr al-hlâm*, trad. Moustapha Safouan, il semble que la première édition soit de 1952. Celle qui a cours actuellement est publiée par Dar al-Maarif, Le Caire, 1981, 671 p.

que la religion était chose passée, sans pour autant avoir entrepris quoi que ce soit pour la faire passer.

Or, à partir de mon expérience dans une consultation de l'Aide sociale à l'enfance dans la banlieue nord de Paris, et une recherche sur « La famille et le père » dans la banlieue de Tunis, menée avec une équipe de l'EHSS², j'ai commencé à percevoir les signes d'un malaise plus profond et plus durable dans la civilisation islamique, et les impasses de son sujet émergeant à la condition moderne. Le titre de l'étude témoigne de cette portée : « Transformation de la figure du père et fonction paternelle³ ». Tout au long des entretiens que j'ai menés avec les familles, s'ouvrait presque la même scène tragique où se défaisaient la couture entre la famille, la figure du père, le tissage social et la névrose dans la tradition. Au front de cette désagrégation, le sujet ne semblait plus disposer d'une organisation symbolique cohérente pour soutenir son rapport aux nouveaux impératifs de jouissance. Un exemple illustre cette donnée. Dans les familles paysannes qui migraient en masse vers la ville, le mariage qui reposait sur l'endogamie (avec le cousin et la cousine) pour garder la terre à l'intérieur du clan ne s'imposait plus, puisque la terre n'avait plus de valeur pour ces nouveaux citadins. Dès lors, la famille ne pouvait plus soutenir la logique du mariage traditionnel qui obéit à un code strict réglant, notamment, la première rencontre sexuelle sur la nuit de noce. Dans la mesure où les jeunes pouvaient trouver leurs conjoints au hasard des rencontres (au travail, dans le voisinage, etc.) s'ouvrait la possibilité d'une sexualité avec le futur conjoint avant le mariage. Ce fut l'un des thèmes angoissants, le plus récurrent dans ces entretiens, autant chez les parents que chez les enfants. Cette sexualité désirable était vécue par ces derniers, en même temps, comme effroyablement transgressive et menaçante pour l'institution de l'interdit et pour son sujet. Une mère parlant à sa fille, devant moi, lui dit : « Pas de nuit [sexuelle] avant la nuit [de noce], sinon c'est les mille et une nuits tous les jours. » Cette métaphore de l'excès indique assez que l'économie est bien *oikos* (maison), *nomos* (loi) et qu'elle implique un nouveau régime de jouissance qui allait s'imposer dans tous les domaines, en faisant émerger de nouvelles conditions intraduisibles selon les termes de la subjectivité traditionnelle.

À défaut de nouveaux récits : politique, éthique, esthétique philosophique, littéraire, bref ce travail de la culture (la *Kulturarbeit* de Freud) où le névrosé puise les accrochages signifiants de son symptôme, seul un Dieu paraît en mesure de le sauver de la déroute. Les scènes originaires de l'islam sont convoquées, actualisées, miroitées par l'idéologie envahissante de l'islamisme qui trouvait un écho certain, face au désarroi. La promesse de rédemption et de salut par le retour à la légalité originariaire de la loi apparaît comme la seule voie possible devant un réel non symbolisé. C'est ce mirage d'une restauration

par l'imaginaire des origines qui m'a conduit à une première recherche sur *la ligne d'un fondement de langage du sujet en islam*.

Ce projet se situait dans mon esprit dans le sillage de *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*⁴ de Freud, évoqué dès les premières pages de *La Nuit brisée*⁵, titre de l'ouvrage consacré à cette recherche. Il ne s'agissait pas de répéter le geste de Freud en débusquant un meurtre du père refoulé à l'intérieur de l'islam. Au milieu d'événements qui portent les menaces les plus graves et les plus angoissantes sur la civilisation, le sillage de Freud consistait, dans mon esprit, à chercher une interprétation qui enlève le mythe-fantasma de l'*origine originariaire* dans la généalogie symbolique de l'islam. Sous l'effet d'une entrée catastrophique dans l'historicité moderne, en soi violente, et en l'occurrence doublée d'un défaut de tissage signifiant, « la psyché de masse » réagissait par le reflux narcissique et la toute-puissance imaginaire, en recourant aux scènes extrêmes des origines.

La recherche de cette interprétation n'avait pas la prétention de sauver quoi que ce soit, elle tentait de trouver ce que Heidegger avait appelé (dans une lettre à E. Junger) *la ligne du site* où un franchissement peut devenir possible⁶, ou bien encore selon la formule de Pierre Fédida : *le point de fuite de l'origine*⁷. Il m'a semblé que ce point était accessible, en élucidant *les ressorts de l'acte de langage* par lequel le fondateur a ouvert un autre lieu d'écriture dans le monothéisme, en faisant fond sur celles qui l'ont précédées.

En évoquant le nom de Pierre Fédida⁸, j'aimerais souligner, ici, à quel point la rencontre avec lui a été déterminante dans la mise en œuvre de ce projet et de sa publication, à un moment (1988) où l'islam ne constituait pas encore un problème aigu dans l'espace public international, ni une question pour la recherche psychanalytique.

Qu'a-t-il résulté de cette recherche ? En un sens, après coup, on peut constater qu'entre le sous-titre et l'exergue, la direction et la conclusion étaient données, tandis que le titre en montrait le centre. Avec le premier était indiqué qu'il s'agissait d'aller vers la question de « l'énonciation islamique » de l'homme Mahomet. Avec la seconde s'annonçait le résultat, à travers ce vers de Mallarmé : « Rien n'a eu lieu que le lieu ». Par « La nuit brisée », traduction d'une expression arabe de Mahomet lui-même, était signifié son dégageant d'une traversée de la mélancolie qui l'a conduit au bord de la folie et du suicide pour parvenir à dire (lire) le texte de sa prédication.

Cette recherche n'était ni une psychobiographie de l'homme, ni une psychanalyse appliquée au sujet de la prédication. L'usage explicite des concepts psychanalytiques était d'une économie draconienne, et mis au travail en sourdine. Mais la démarche était, me semble-t-il, heuristiquement psychanalytique et s'énonçait ainsi : « ... l'acte d'entendre

2. F. Benslama et G. Grandguillaume *Recherche sur la famille et le père en Tunisie*, École de Hautes Études en Sciences Sociales (EHSS)-Ministère de la famille en Tunisie, Tunis-Paris 1985-1986.

3. F. Benslama et G. Grandguillaume. « Transformation de la figure du père et fonction paternelle », in *Le Père*, Paris, Denoël, 1989, p. 337-351.

4. S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1986.

5. F. Benslama, *La Nuit brisée*, Paris, Ramsay, coll. de psychanalyse dirigée par P. Fédida, 219 p., 1988.

6. M. Heidegger, « De la ligne » (1955), in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1868, p. 199-252.

7. P. Fédida, *Le Site de l'étranger*, Paris, PUF, 1995.

8. P. Fédida, psychanalyste et professeur à l'université Paris VII, est décédé le 1^{er} novembre 2002.

les ressources du langage propre à la parole d'une langue et d'une mémoire... », et déterminait sa tâche de la manière suivante :

« Il s'agit ici d'une recherche sur la généalogie de l'énonciation de la parole, de l'épreuve instauratrice du fondateur de la loi en islam, saisies à partir de quelques moments cruciaux que nous avons relevés dans les documents historiques transmis par la tradition. Ces moments, trois principalement, nous ont paru correspondre à des positions énonciatives décisives que nous avons essayé de dégager, d'analyser, de déployer, selon une progression chronologiquement régrédiente, afin de reconnaître de quelle subjectivité sont constituées les positions qui président à l'énonciation de la loi. »

De fait, l'historiographie des débuts de l'islam, qui est d'une grande richesse – à tel point qu'Ernest Renan estimait que l'islam est né « sous l'œil de l'histoire » (VI^e siècle) –, m'a permis de saisir trois moments, considérés par les historiens et les hagiographes comme négligeables, voire relevant des poubelles de l'histoire, où le fondateur, avant qu'il n'entre dans le processus de sa prédication et son institutionnalisation, vivait une épreuve terrifiante. C'est le moment où il est halluciné, entend les pierres lui parler, croit devenir fou, et décide de se jeter du haut de la montagne. Là, au bord de l'abîme, il perçoit une injonction de lire qui l'arrête, injonction qui sera le premier mot du Coran : « Lis »⁹. C'est ensuite le moment où sa femme, le bordant par son corps, lui démontre qu'il n'est pas fou et que ses hallucinations relèvent de la réception du *nomos* (*nâmous*, en arabe). C'est enfin le moment généalogique où il apparaît que le fondateur est le petit-fils d'un grand-père qui a rêvé de découvrir une source sacrée (celle d'Agar de la Bible), et la découvrant voulut sacrifier son fils, le père de Mahomet, lequel est donc l'héritier du rêve de dévoilement du *lieu* agaréen, l'ancêtre-mère des Arabes, selon l'Ancien Testament. Dans mon approche, ces moments n'étaient pas considérés comme des événements par eux-mêmes ; c'est à partir des mots qui les rapportent dans les récits, dans les témoignages, ainsi que leurs traces dans la prédication, que leur valeur signifiante dans la langue arabe est déchiffrée.

Me guidant sur *L'Éthique de la psychanalyse* de J. Lacan¹⁰, les recherches mallarméennes sur le langage¹¹, et celles de Maurice Blanchot sur ces recherches¹², j'ai formulé l'hypothèse qu'à l'orée de son énonciation, le fondateur de l'islam était en proie au désir du *livre absolu* (en arabe « la Mère du Livre »), autrement dit à la matrice réelle de l'écriture de Dieu ou à sa chose, ou bien encore à l'Être comme totalité. Il en passa par la mélancolie jusqu'à « se laisser tomber » (la chute, le suicide), mais en fait, l'injonction de

lire le fit « laisser tomber » l'absolu du livre, le fit se résigner à sa venue en copie dans la langue arabe à travers la parole, une parole lisante, c'est-à-dire qui déchiffre la lettre comme bord (la lettre en arabe est *harf* : littéralement bord) au-delà duquel il n'y a rien ou plus exactement, il y a rien. Notons ici que le mot « chose », en arabe *shay'*, désigne la chose et le rien. Ce moment décisif où il s'abandonna à lire est celui de *la brisure de la nuit*, le jour du signifiant, l'éclat de la lettre qui fragmente l'objet absolu du désir, et relève le sujet. Le prix en fut que le fondateur, sauvé au bout du « désêtre », attribua à l'Autre la parole, et lui fit endosser son tissage de signes (*ayât*).

Il en découle un certain nombre de conséquences dans l'appréhension des signifiants fondamentaux de l'islam, du point de vue de l'inconscient. Je ne pourrai ici en rappeler que deux d'entre elles. Le mot « islam » d'abord, dont la connotation théologique l'a fixé à « un abandon à Dieu ». Or, à travers l'étymologie de ce terme qui désigne le fait « d'être sauvé après avoir été abandonné », on peut saisir à partir de l'épreuve subjective du fondateur que ce dont il s'agit est l'abandon de l'objet absolu du désir et la soumission aux lois de la parole. Quant au signifiant « lecture » (Coran), il trouve le ressort de sa loi dans *l'arrêt de la mort*, ou bien son suspend par la lettre qui fait bord au rien. La lettre est le non-sens radical qui donne le temps de vivre. Plus exactement, la lecture de la chose est donation du temps. Du reste, l'une des significations du mot « lire » en arabe est « temporaliser », comme si par l'enchaînement littéral, s'ouvrait la possibilité de compter le temps, d'y introduire la scansion et le rythme, puisque « la chose est fondamentalement anachronique¹³ ». Mais on ne lit pas si on ne s'avise pas qu'on a été lu, au sens où le mot lire en arabe signifie aussi la gestation du fœtus et la mise en lettres à travers le nom. C'est pourquoi le *Lisân*, la grande encyclopédie lexicale de la langue arabe, dit que « Le temps est lecteur¹⁴ ». C'est le comput généalogique. Ainsi, lire, c'est lire qu'on a été lu, puisque inscrit dans le germe du désir, dans la différence des signifiants et des générations. La lecture est toujours la lecture d'une lecture de soi par l'Autre. Tel est l'avènement du *lieu* pour le sujet.

C'est un acte de langage à maints égards comparable, mais dans le champ poétique, que Mallarmé désigna par le vers : « Rien n'a eu lieu que le lieu ». D'où ce qu'il appela « la piété pour les vingt-quatre lettres¹⁵ ». Il acquit cette piété après une grave épreuve mélancolique où il découvrit le vers comme lieu du néant : « [...] en creusant le vers à ce point, j'ai rencontré deux abîmes, qui me désespèrent. L'un est le Néant auquel je suis arrivé sans connaître le Bouddhisme...¹⁶ ». L'autre est celui dont il se crut mortellement atteint dans son corps, en même temps qu'il faisait sa découverte du « rien » nécessaire. Cette dimension corporelle de l'expérience de la lettre fut essentielle dans la conception mallarméenne du signifiant dans l'esthétique de la négation. Nous savons par ailleurs

9. Selon une version allégorique, c'est l'ange Gabriel qui l'arrête au bord ou le recueille, pour l'obliger à lire.

10. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 1986.

11. S. Mallarmé, *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, Gallimard, 1945, notamment la partie intitulée « Crise de vers ».

12. M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

13. Selon l'expression d'Alain Vanier, *Temps et Objet*, HDR, Université Paris VII, 2000, p. 114.

14. Mubammad Ibn Mandhûr, *Lisân al-Arab* (XII^e siècle), Beyrouth, Dar Lisân al-Arab, s. d., t. 3, p. 42-44.

15. « La musique et les lettres », *op. cit.*, p. 354.

16. Lettre à Henri Cazalis, avril 1866, *op. cit.*, p. 207-208.

que la découverte de S. Mallarmé, qu'il qualifia lui-même de « spirituelle », avait pour corollaire le renoncement à l'absolu du livre, quand l'œuvre coïncide avec « l'absence d'œuvre »¹⁷, selon l'expression de Maurice Blanchot, et que la résignation à l'impossible destine aux *détours de l'écriture* fragmentaire. Ces frayages mallarméens, et d'autres encore, n'étaient pas tous explicitement mentionnés dans *La Nuit brisée*, mais en soutenaient l'élaboration.

Au moment d'introduire ce livre, c'est-à-dire à sa fin, j'ai pu formuler une orientation de recherche dont j'aimerais reproduire ici l'énoncé, car il me semble que mon travail par la suite lui est resté fidèle :

« Or la décision de suspendre à des fins d'évaluation et de construction la référence au domaine de l'anthropologie psychanalytique, repose sur la constatation suivante : ce domaine, malgré une histoire déjà longue, jalonnée par des avancées et des conflits d'interprétation nombreux, a continué à traiter l'être psychique de l'autre comme "un objet" qui a des comportements, des attitudes, des mœurs, des fantasmes, mais qui n'est pas fondé dans la parole. Nous n'entendons pas par là, la parole individuelle, le discours d'un sujet, le plus souvent écrasé par des traits de comportements ethniques ou, pis encore, par son "inconscient ethnique". Il s'agit de la condition d'être parlant de l'autre ou plutôt de son incondition d'être dans le langage, fondé au niveau d'un grand mythe qui a constitué la mémoire d'un peuple et inscrit son destin dans les lois de la culture humaine. Une anthropologie qui prendrait pour objet, non pas l'univers des représentations et des comportements, mais en toute priorité les expériences fondatrices de la parole chez les peuples, qui œuvrerait à dégager les catégories de leur temporalité interne et les configurations subjectives qui y instituent l'être parlant, cette anthropologie serait plus appropriée à la visée essentielle de la psychanalyse¹⁸. »

Aussi loin que l'on puisse remonter, les avancées de la science ont toujours eu pour effet de remanier les modes d'agrégation des hommes, et d'ouvrir aussi bien dans leur subjectivité que dans leur être ensemble, des brèches dont ils ne purent se remettre longtemps après. Tel est, par exemple, l'enjeu du *Traité décisif* d'Averroès, lorsqu'il tenta au XI^e siècle l'une des grandes opérations de comparution de la théologie devant le savoir scientifique qui échoua à l'intérieur du monde islamique¹⁹.

En effet, les recherches logiques d'Averroès, à partir d'Aristote, l'ont conduit à formuler la thèse de la neutralité de la science au regard de la religion, et à proposer comme paradigme de cette neutralité, le couteau du sacrifice, qui peut servir à n'importe quel

sacrificateur quelle que soit sa confession. Dès lors que la science (la logique pour Averroès) opère d'une manière universelle, la théologie doit comparaître devant elle, et non l'inverse. Averroès n'étant pas soutenu par le pouvoir politique, à une époque qui va connaître des troubles graves, ses livres seront brûlés et ses thèses combattues par les théologiens qui attisent la haine des masses contre lui. La réaction théologique s'intensifiera au cours des deux siècles qui suivent et mettra un terme au projet d'Averroès de dégager la science et la philosophie de la souveraineté de la théologie.

L'exclamation d'Averroès : « O hommes, je ne dis pas que cette science que vous nommez science divine soit fausse, mais je dis que moi, je suis sachant de sciences humaines », est emblématique de ce qui ne pouvait plus vivre dans l'ordre du discours de la science à l'intérieur de l'espace de l'islam, et se transposa ailleurs.

H. Corbin commenta cette phrase ainsi : « On a dit que c'était là tout Averroès et que l'humanité nouvelle qui s'est épanouie à la Renaissance est sortie de là. Peut-être. Dans ce cas, il serait vrai pour autant de dire que quelque chose a fini avec Averroès, un quelque chose qui ne pouvait plus vivre en islam, mais qui devait orienter la pensée européenne, à savoir cet averroïsme latin qui récapitule tout ce que l'on désigna jadis sous le nom d'"arabisme"²⁰. »

Si la crise contemporaine du sujet de l'islam a ses racines, pour une part, dans les nouveaux impératifs de la jouissance dictés par les transformations de l'économie, l'entrée foudroyante de ce sujet dans le discours de la science et de ses effectivités est la cause d'une dislocation aveugle de l'univers de sa vérité.

Mes travaux sur l'islam se sont poursuivis d'une manière irrépressible, sous le poids des événements, puisque l'actualité quotidienne le mettait au-devant de la scène mondiale. Elle faisait surgir les questions les plus diverses sur le plan de son système symbolique, autant que sur la structure générale de son sujet. Ces recherches ont avancé selon ces deux directions :

- L'une approchait la crise contemporaine du sujet en islam, à travers sa manifestation la plus bruyante que l'on a appelé : « islamisme », dont je rencontrai l'écho dans la clinique, en banlieue nord de Paris.

- La seconde direction consistait dans l'étude des récits et des mythes fondateurs de l'islam. On ne pouvait comprendre, en effet, ce qui arrivait au sujet, sans en passer par une exploration de son univers signifiant. La psychanalyse pouvait apporter à ce niveau une contribution sans précédent, dans la mesure où les études orientalistes et l'islamologie en sont restées à un registre de questionnement classique, en tout cas éloigné des avancées scientifiques sur le plan du langage et des systèmes symboliques. D'autre part, l'islam n'a pas été pris en compte dans les travaux de Freud sur la culture et sur le monothéisme. Il

17. *Op. cit.*, p. 620-636.

18. *La Nuit brisée*, *op. cit.*, p. 16-17.

19. F. Benslama, « La décision d'Averroès », *Colloque de Cordoue, Ibn Rochd, Maimonide, Saint-Thomas*, Climats, 1994, p. 65-74.

20. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1974, p. 345.

l'écarte dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, en une phrase assez expéditive, au titre des difficultés²¹. Il me semblait important, pour la recherche en psychanalyse, de rapprocher l'islam du même niveau d'étiage que les deux autres monothéismes, quant aux questions fondamentales sur le père, sur le refoulement, sur le progrès spirituel, etc.

La première partie de cette recherche²² souligne à travers son intitulé même, « Le tourment de l'origine », la question la plus angoissante pour le plus grand nombre de sujets en islam et dans le discours social actuel. Il s'agit de la crainte d'avoir quitté les repères de l'origine, du fait de l'entrée dans le monde occidental de la science et du désœuvrement de Dieu. En somme, d'être devenus des sujets inauthentiques, sans qualités, transgressifs de leur loi. Trois arguments ou thèses en circonscrivent les empreintes :

- La sociologie politique spécialiste de l'islam a tenu pour un élément mineur, et n'a pas donc prêté attention, à un fait considérable qui est au fondement idéologique des mouvements islamistes, celui que nous avons appelé *l'abrogation de l'origine*. Nous découvrons en effet, en étudiant leur histoire, que, dès leur émergence au début du siècle, les théoriciens de ces mouvements ont soutenu la thèse que les musulmans seraient retournés ou auraient régressé vers l'époque préislamique, et qu'il faut par conséquent les ramener à leur origine, les convertir, les ré-islamiser. Les conséquences de cette théorie sont incalculables, dans l'ordre du discours, du fantasme et de la violence politique. Je ne relèverai ici qu'un aspect. En déclarant les musulmans *hors-origine*, les islamistes s'installent au portique de la loi pour devenir maîtres des scènes originaires, à travers lesquelles ils se donnent le pouvoir de faire repasser ou dépasser ceux qui ne sont plus que des *pseudos-musulmans*. L'origine n'est plus alors la chose inaccessible, ou accessible métaphoriquement à travers l'interprétation, comme l'a pensé la plus haute tradition. Ce qu'on appelle « islamisme » est la mise en œuvre d'une théorie de la destruction de l'interprétation, qui produit une doctrine politique délirante de l'origine.

- La politologie a pensé ces mouvements sous l'enseigne du retour de Dieu et de la religion, de l'intégrisme, et de la résurgence de la tradition. Or, l'écoute de nos patients et l'étude attentive des discours islamistes montrent que l'élément théologique n'est qu'une composante parmi deux autres : le *scientisme* et le *nationalisme*. De sorte que, loin d'appartenir au passé ou à un quelconque retour intégral de la religion, l'idéologie de l'islamisme est l'expression moderne de la décomposition de l'institution religieuse et d'une nouvelle composition idéologique, un nouveau mythe identitaire, que nous proposons d'appeler : le *national-théo-scientisme*.

- Si nous voulons bien nous rendre attentifs aux ressorts profonds de l'affaire Rushdie, ce dernier a en fait, pour une part à son insu, renvoyé aux islamistes la signification de leurs actes quant à la question de l'origine. En faisant des récits originaires de l'islam

les matériaux profanes de son roman, il a montré que cette origine n'est plus la transcendance intouchable de la vérité, mais un récit, « une fiction » que l'on peut soumettre à l'action de la littérature, pensée comme une action de justice, en miroir de la justice identitaire à laquelle les islamistes soumettent les mêmes récits. La justice littéraire consiste à soustraire l'origine à sa garde par la religion et ses archontes. Il la rend disponible en la « fictionnant » pour tout un chacun, afin qu'il en use selon son idiosyncrasie propre. Science et littérature se conjuguent à démanteler l'origine originaire dans la construction du sujet moderne. Cela ne va pas sans une césure des idéaux et des identifications ainsi que leur recombinaison. Mais dans la phase de transition que connaît le sujet en islam, conjugué à une défaillance politique et à une misère sociale, cette longue et périlleuse opération suscite désarroi et culpabilité. Le retour du Dieu obscur paraît, pour certains, en mesure de les étancher. Notre pratique clinique témoigne, en effet, d'une virulence de ce que Freud appelle « le surmoi culturel », mettant notamment les adolescents et les jeunes dans des impasses dramatiques, qu'ils règlent par le retour à des prescriptions identitaires, bien plus radicales que celles de leurs parents.

Le second axe de cette recherche, concernant le système symbolique de l'islam, je l'ai emprunté à partir de la question du père. L'islam semble opposer un défi à l'hypothèse freudienne du Dieu-Père. En effet, l'affirmation centrale de l'islam, de sa théologie et de sa spiritualité soutient que Dieu n'est pas le père et interdit tout rapprochement entre le créateur et le procréateur. Il refuse même à son messager, le prophète, de se considérer comme le père des musulmans. Pourquoi cette divergence au regard des deux autres monothéismes ? Cette recherche a été une enquête dans les constructions signifiantes de l'islam pour tenter de répondre à cette question.

Leur centre de gravité a été identifié autour de la figure d'Agar et de la genèse du père, à travers ce que j'ai intitulé : la *répudiation originnaire*. Le coup d'envoi de la répétition monothéiste de l'islam a lieu en effet, dans la Bible, à travers la figure d'Agar. C'est là que le fondateur de l'islam la recueille et noue sa filiation à Abraham, en passant par Ismaël. Mais ce nouage va nécessiter le traitement d'une série de problèmes au cœur du conflit qui avait secoué la famille du patriarche : la question du père et le don du fils, la haine entre deux femmes, Sarah et Agar, l'abandon par le père de son fils, l'élection de l'un des fils et la dissension fraternelle, la filiation avec une servante. De tous les protagonistes de la Genèse : Abraham, Sarah, Ismaël, Isaac, les anges, etc., seule Agar est absente du texte coranique ! La répudiation d'Agar dans La Bible se poursuit donc par son effacement dans le Coran, de sorte que l'on pourrait dire que l'institution de l'islam s'édifie sur le désaveu de la femme d'où procède son articulation généalogique avec la mémoire monothéiste. Ce constat paraît simple, mais le fait est resté *impensé* dans toutes ses conséquences. Et quand

bien même les historiographes musulmans vont intégrer Agar par la suite, jamais ils ne lui accorderont sa place d'Ancêtre-mère. Une formule a prévalu dans ces développements : *l'étrangère à l'origine de l'islam, restera étrangère dans l'islam.*

Mais en reprenant le fil de cette histoire dans la Genèse, nous constatons qu'Agar constitue dans l'écriture de la genèse du père du monothéisme (Abraham), l'un des termes fondamentaux de la structure de l'entre-deux-femmes²³, dans l'écart de laquelle se déplie la fiction du père. Le père à l'origine n'est pas donné en effet, puisque le Dieu de la Genèse retenait le fils qui le fera père, malgré la promesse. Dieu commence par donner le retrait. Au commencement, ça ne commence pas. C'est la destitution de la toute-puissance de celle qui voulait commander le commencement, Sarah, qui ouvre la possibilité du dépliement du père. Dès lors, l'origine du monothéisme se scinde entre deux principes évoqués par saint Paul dans son épître aux Galates, celui du commencement (Agar) ou de l'engendrement par la chair, et celui du commandement (Sarah) ou de l'engendrement par l'esprit. Je n'essaierai pas d'aller plus loin pour résumer ici l'ensemble des opérations de dépliement du père dans la Genèse : ce que nous avons appelé *la donne* de l'origine, est d'une subtilité et d'une finesse qui dissuadent de ce genre d'exercice.

Ce que nous aimerions retenir ici, c'est que ces deux principes ouvrent deux articulations généalogiques entre la *famille* et la *spiritualité* dans les monothéismes, au centre desquels nous disposons de deux compositions distinctes du rapport du père à Dieu. Du côté du judaïsme et du christianisme, par le fait que Dieu intervient directement dans la procréation du fils, il est *Dieu-le-père*, au sens où le père imaginaire est rabattu sur le père réel, tandis qu'Abraham est un père symbolique pour Isaac, comme Joseph l'est pour Jésus. Du côté de l'islam, Abraham est le père géniteur d'Ismaël en même temps que père symbolique, l'un rabattu sur l'autre, tandis que Dieu reste éloigné de toute procréation, tel le Dieu parménidien, qui n'est ni engendrant ni engendré²⁴. C'est pourquoi Dieu n'est pas le père en Islam, Dieu est l'impossible, *Autre* infiniment autre que toute autre possibilité généalogique ; ce qui ne veut pas dire que, dans son système patriarcal, le père sociologique n'a pas les prérogatives d'un maître et d'un seigneur. On se doit de distinguer la position du père dans le dogme et dans la spiritualité d'une part, et dans l'organisation sociale, d'autre part. Les effets de ces deux configurations sont nombreux dans l'histoire, dans le destin de la civilisation monothéiste, dans ses malaises et dans les confrontations qui marquent sa condition actuelle.



23. Nous devons à Michèle Montrelay le concept de « l'entre-deux-femmes » apparus dans deux textes au moins : Michèle Montrelay, *L'Ombre et le Nom*, Éd. de Minuit, 1977 ; ainsi que : Michèle Montrelay, « Entretien avec Madeleine Chapsal », in M. Chapsal, *La Jalousie*, Paris, Idées/Gallimard, 1977, p. 142-173.

24. Il s'agit du passage coranique de la sourate du « Culte pur » : « Dis : Lui Dieu l'Un, Dieu de la plénitude. N'engendre pas. N'est pas engendré. Nul n'est égal à Lui. » Dans sa traduction du Coran, Jacques Berque a rapproché ce passage de l'une des premières définitions du dieu Un, dans le *Poème de Parménide*. La traduction de Marcel Conche du fragment 8 montre, en effet, une proximité troublante avec le verset en question : « [...] qu'étant inengendré, il est aussi impérissable, entier, unique, inébranlable et sans terme. Ni il était une fois, ni il sera, puisqu'il est maintenant, tout entier ensemble, un continu » (Parménide, *Le Poème : Fragments*, trad. M. Conche, Paris, PUF, 1996, p. 127).

Pour une archéologie de la langue arabe

OSAMA KHALIL

DANS L'ARGUMENTAIRE INITIAL DE CE COLLOQUE¹, CONCERNANT LES OBSTACLES à la transmission de la psychanalyse dans le monde arabe, un facteur parmi les six relevés nous a plus particulièrement interpellé :

– *L'absence du verbe être, ou du moins sa limitation au passé : kân(a), n'existant qu'au passé imparfait. « Je pense donc je suis » serait rendu par un « je pense, donc j'étais ».*

– *Accessoirement, l'acte de l'existence serait inséparable de la volonté divine. (Cependant, dans le monde occidental, le cogito aurait mis fin à ce règne conceptuel du religieux.)*

Il s'agit pour nous de déconstruire cet obstacle, de montrer en quoi il est tributaire d'une interprétation biaisée de la langue arabe. Dans un second temps, on verra s'il y a lieu de présumer d'une autre philosophie partant des mêmes prémisses linguistiques.

Aspect et temps

Élaguons d'abord au plus près, revenons à la règle grammaticale : la morphologie arabe, en tant que telle, n'exprime pas le temps explicitement. Le verbe a deux modalités principales : l'accompli et l'inaccompli. Ainsi le verbe se décline selon des aspects, non selon des temps. D'autre part, certains verbes, et le verbe *kân(a)* كان en particulier, sont subsumés sous la catégorie du *fi 'l nâqes* فعل ناقص qu'une traduction erronée rendrait

Philosophe

1. Voici un extrait de l'argumentaire initial, tel que nous l'avons reçu de l'Association lacanienne internationale : « À la lumière des observations, nous avons relevé plusieurs facteurs qui jouent et continuent de jouer certains rôles dans l'instauration des obstacles pour la transmission de la psychanalyse dans le monde arabe :
1. La structure de la langue arabe qui se distingue par l'absence du verbe « être » : il n'existe que sous forme d'un passé imparfait *kana*, le cogito cartésien devient dans ce cas « Je pense donc j'étais », ou « to be or not to be » est presque intraduisible si c'est pris à la lettre. De même il est impensable, à l'état actuel, de séparer l'acte de l'existence de la volonté divine, car le cogito, à travers l'acte de penser, met un terme à l'intervention de la religion... ».

par verbe imparfait. Il s'agit en fait de « verbe non entier » (autrement dit, son usage ne tient pas compte de son entière signification) : morphologiquement, il est tout simplement verbe auxiliaire².

En revanche, la même forme : *Kân(a)* كان préserve, dans certains contextes, son sens d'origine. Son emploi, avec Dieu comme sujet, l'érige en verbe souverain : sémantiquement plein et de surcroît à l'accompli.

Les grammairiens arabes l'appellent : verbe parfait, *fi'l kân(a) al kâmel* فعل كان الكامل.

Il serait judicieux, par conséquent, de reconnaître à cette forme *kân(a)* كان un emploi général d'indice auxiliaire de temps, et un emploi rare, plein, transcendant le temps.

L'aplatissement de la différence entre le verbe plein et le verbe déclassé au rang d'indice grammatical, est l'assise de la fausse coïncidence entre la modalité de l'accompli et le temps passé, le verbe « parfait », serait un verbe à l'imparfait, voir un verbe « imparfait » !

C'est de ce biais qu'il faut déconstruire la curieuse traduction du cogito dans l'argumentaire initial. L'important est de discerner que la traduction d'une phrase comme *kân(a) Allah(ou) bi-ssir(i) 'allim(a)* كان الله بالسر علما, n'est point : « Dieu était connaisseur du secret », mais : « Dieu connaît déjà (de tout temps) le secret ». Car *kân(a)* كان, verbe parfait, signifie : il a été, il est et il sera.

Autre exemple, autre verbe plein à l'accompli, autre nuance : *ghafar(a) Allah(ou) lah(ou)* غفر الله له.

Une traduction superficielle peut donner : « Dieu lui a pardonné », mais la signification exacte est : « Que Dieu lui pardonne ». On voit donc que l'utilisation de l'accompli peut désigner une affirmation massive, un souhait vivement désiré exprimé sous une forme qui renvoie à son accomplissement effectif, irrévocable. Mais la vraie signification grammaticale de l'accompli est encore plus saturée : elle désigne l'a-temporalité, la suspension du facteur temporel.

La polarité de l'être grec

L'hypothèse de base qui commandera à l'analyse qui suit est qu'il existe un lien entre la structure de la langue et la vision du monde. Ce lien n'est pas monocausal ni linéaire, disons qu'il s'agit plutôt d'une source unique d'où émanent et la langue et la pensée, dont il nous faut faire l'archéologie.

Dans son *Peri hermenias*, Aristote donne au verbe trois fonctions :

- Le verbe est ce qui ajoute à sa propre signification celle du temps.
- Le verbe attribue quelque chose à une autre chose.
- Le verbe affirme la vérité ou la réalité.

Appliqué au verbe être (le verbe par excellence), ce triptyque est le suivant :

- La signification du temps (l'auxiliaire) : Socrate est ou était ou sera musicien.
- La copule qui lie l'attribut au sujet : l'or est jaune.
- L'affirmation de la vérité : cela est³/n'est ce pas ?

La fragmentation de l'être arabe

Appliqué à la signification du verbe être dans la langue arabe, ce schéma unique⁴ se diversifie :

- L'auxiliaire temporel est *kân(a)* كان, il indique un état passé : *kân(a)* كان, ou à venir : *sayakoun(ou)* سيكون.
- La copule : nous y reviendrons !
- La troisième fonction, d'affirmation, fait appel à *inn(a)* إن (cela est vrai, voici que), particule subsumée, dans la grammaire arabe, sous la catégorie du *harf(tou) tawkid(in) wa nasb*, c'est-à-dire : particule d'affirmation, modifiant la flexion du sujet (du nominatif à l'accusatif).
- Quant au « Je pense donc je suis » cartésien, on serait tenté, comme l'abbé rwandais Alexis Kagame l'avait fait à propos du kinyarwanda (le bantou), de demander à M. Descartes : « Vous êtes quoi ? vous êtes où ? » Car sinon, comment traduire en arabe le cogito, qui ne se réduit à aucune des significations du triptyque précédent ?

En effet, l'emploi du verbe être comme synonyme d'exister dans le cogito est aussi abusif qu'erroné, car « ex-ister » signifie « sortir de l'être ». Heidegger disait que « existence et exister veulent dire, pour les Grecs, ne pas être ». Dans le cogito cartésien, *sum* renverrait donc à l'existence, et non à l'être. La traduction arabe en tout cas irait dans ce sens : *'ana 'oufakker, 'idhan, fa'ana mawjoud* أنا أفكر إننا موجود, c'est-à-dire : Je pense donc j'existe.

On a alors recours au verbe *wajad(a)* وجد, pour signifier l'existence, verbe signifiant aussi l'action de percevoir, de trouver, ainsi que l'action de transfert de sentiments en direction d'autrui. C'est pourquoi *wajad(a)* وجد appartient à la catégorie des « verbes du cœur » ou « verbes de l'affect », *af'al al kouloub* أفعال القلوب, référant aux objets médiatisés par la perception ou l'émotion. Ces verbes du cœur ne réfèrent donc pas à l'existant en soi, à moins que ce dernier ne soit compris selon son acception moderne, comme sujet pensant ou désirant, non comme le *hypokaimenon*, ὑποκείμενον⁵ grec.

Le questionnement ontologique

On observe ainsi que le verbe être, compact en français, voit ses significations évanouies dans la langue arabe et distribuées dans plusieurs verbes, dont on n'a vu que quel-

3. Le grec a cette spécificité d'avoir une phrase complète composée d'un seul élément verbal : *est*, « est », c'est-à-dire : (C) est (vrai).

4. Selon Aristote, un verbe unique, le verbe être, signifie multipliement « *πολλακος* ».

5. La définition moderne du sujet efface la séparation ontologique entre l'être et l'existence, confère au « Je » tous les droits symboliques et référentiels et l'installe à la place de l'*hypokaimenon*, το ὑποκείμενον.

ques-uns jusque-là. Or, comme le fait remarquer Benveniste, les Grecs ont problématisé l'être car le verbe être accumule et télescope plusieurs fonctions. Autrement dit, toujours selon Benveniste, dans les autres langues, où cette « multivocité » est absente (ou atténuée, car la langue est rarement univoque), il n'y a pas d'ontologie.

Récapitulons :

a. *Kân(a)* كان, qui appartient à la catégorie dite « *kân(a)* et ses sœurs *كان وأخواتها* », exprime le temps⁶.

b. *Inn(a)* إن, qui appartient à la catégorie dite « *inn(a)* et ses sœurs *إن وأخواتها* », renvoie à l'affirmation de la réalité.

c. *Wajad(a)* وجد désigne, plus ou moins, l'existence.

d. Reste la fonction de copule.

L'être négatif

Comment traduire la phrase : l'or est jaune ? On dira *a-dhahab(ou) asfar(ou) الذهب أصفر*, littéralement : « l'or jaune ». L'attribution fait, en arabe, l'économie de la copule. Néanmoins, la négation a besoin d'une articulation. La phrase « l'or n'est pas vert » est traduite par *a-dhahab(ou) layss(a) akhdar(a) الذهب ليس أخضراً*.

Layss(a) ليس désignerait-elle alors le verbe être au négatif ? La grammaire nous apprend que : « n'est pas », *layss(a)* ليس, appartient à la catégorie de « *kan(a)* et ses sœurs », mais d'une manière biaisée, sous une forme négative. Il nous faut donc recourir à l'étymologie pour percer la surface de la langue et découvrir la forme affirmative⁷.

L'ellipse de l'être

Dans la littérature philosophique arabe classique, on trouve chez Al Kindi et Avicenne des traces d'un verbe être primitif, comme dans cette phrase, introductive à la métaphysique : *الفلسفة علم الوجود من حيث ايس وليس* *al falsafa 'ilm al woujoud min haith ayss(a) wa layss(a)*, la philosophie est la science de l'existence en tant qu'être et non-être.

Layss(a) ليس, non-être, est la forme négative de *eyss(a)* ايس, être. *Eyssa* est donc un indicateur de l'être. Au niveau infra-linguistique, il correspond au *es* ες grec hérité d'un locatif, avec des désinences personnelles : μ, (σ), τ... Il est l'équivalent de l'araméen 'ét *ܐܬܐ* et du *yesh* *יֵשׁ* hébraïque : *yesh yeled* : il y a un garçon.

La forme négative en hébreu est *lo yesh* *לֹא יֵשׁ*, en araméen : *la'êt* *ܠܐ ܝܫܐ*.

L'équivalent arabe est : *la eyss(a)* لا ايس : n'y a pas, n'est pas.

Quant à *esti*, copule nécessaire pour toute proposition apophantique selon Aristote, il est évident qu'un indicateur pré-catégorique de l'être : *eyss(a)* كان⁸, ait existé en arabe, mais son usage a été aboli, ne subsistant que sous la forme d'un article de négation.

On retrouve le verbe *eyss(a)* dans un croissant fécond des langues qui va de l'Inde à la Grèce en passant par l'Iran et l'Asie Mineure. Situé à la lisière de ce monde, l'espace où s'est développée l'arabité n'a pas conservé longtemps ce verbe, n'en gardant donc que des traces fossilisées. La particule *inn(a)* trouve également ses origines infra-linguistiques⁹ dans ce croissant linguistique.

La question fondamentale que l'on doit se poser se déploie d'une manière multiple : y a-t-il une strate infra-linguistique hantant toute langue, ou du moins la langue arabe ? S'agit-il d'un inconscient linguistique ou culturel, ou bien plutôt d'une couche géologique primale et archaïque sans plus aucun effet, sinon marginal ? Nous renvoyons quelques éléments de réponse au post-scriptum, à fin de ne pas alourdir cet exposé.

Retenons pour l'instant ce moment, indéterminé dans le temps et dans l'espace psychique, où l'« être » a été éclipsé de l'horizon désertique arabe.

Nouer et séparer

Avançons un peu plus : comment exprimer la relation d'attribution, quand elle n'est pas négative ?

Ne rien mettre, juxtaposer les deux éléments (sujet/attribut). C'est la première solution proposée par la grammaire arabe, telle qu'on l'a vue dans l'exemple *a-dahab asfar* (« l'or (est) jaune »). Mais cette manière d'exprimer l'attribution ne marche pas en cas d'attribution d'une qualité définie à un sujet défini.

En arabe, il n'y a aucune ambiguïté à attribuer un syntagme nominal indéterminé ou une qualité morphologiquement indéterminée à un sujet déterminé (nom propre ou article défini) : On peut dire (*Mohammed tabib محمد طبيب*) « Mohammed (est) médecin », ou (*Al féranssi tabib الفرنسي طبيب*) « Le français (est) médecin ». Mais une ambiguïté s'adjoit au sens quand les deux termes sont définis : (*Mohammed al-tabib محمد الطبيب*) « Mohammed (est) le médecin », ou (*Al féranssi al-tabib الفرنسي الطبيب*) « Le français (est) le médecin ».

On peut entendre que *al-tabib* ici est le nom de Mohammed ou l'adjectif épithète du français, on aura alors deux syntagmes nominaux. En revanche, on peut entendre que *al-tabib* est un adjectif attribut, on obtiendra alors deux phrases composées d'un sujet et d'un prédicat : « Mohammed (est) le médecin » et « Le français (est) le médecin ».

Le fait que la langue arabe, comme ses sœurs « sémitiques » soit une langue prophétique (le sens précède la lecture) n'empêche pas la recherche d'une grammatologie, plus précise afin de réduire l'ambiguïté et rétrécir la fuite des lectures.

Dans ces cas précis, des solutions comme le respect d'un intervalle ou son objectivation par un point entre le sujet et l'attribut seront rapidement abandonnées au profit du

9. Al Fārābī fait une étonnante étude comparative de la particule إن dans diverses langues de ce croissant linguistique (arabe, persan, grec...) nous signalons son affirmation de l'identité sémantique et vocale entre « *inn(a)* إن » et « *on ov* », le participe présent du verbe être grec εἶναι.

6. Al Fārābī, dans son livre *Kitāb al Horūf*, Le Livre des Lettres, rejette l'emploi de *kan(a)* كان car ce verbe exprime les états الأحوال (dans le temps) non la permanence de l'être.

7. *Lauss(a)* ليس est composé de la négation : لا et d'une forme archaïque figée du verbe être : ايس.

8. *Eyss(a)* ايس comme *lauss(a)* ليس s'accorde au sujet et correspond ainsi au grec : *es-mi, es-si, es-ti*, etc.

choix du pronom à la troisième personne de l'indicatif entre l'attribut et le sujet en redoublant, pour ainsi dire, ce dernier.

On dira alors **محمد هو الطبيب** *Mohammed houwa a(l)-tabib*, « Mohammed il (est) le médecin ». **هو** *Houwa*, pronom de la troisième personne du singulier, signifie ici être et sert de copule. Cependant on ne peut pas dire que c'est un article de liaison. Les grammairiens arabes le nomment : « pronom de séparation ». Loin de copuler deux termes ou substances pour en former une phrase ou une proposition logique, il vient ici les *séparer*, rompre un continuum. À la différence donc des langues européennes, où pour composer une phrase, on doit relier, en arabe la phrase logique se fait par la séparation, la rupture d'une compacité donnée.

Le Grand Sérateur

Cette vision de la formation/création par séparation se retrouve d'ailleurs plus largement dans tout le massif culturel « sémitique » :

בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ

béréchît bara Elohim eit h'shamaïm wé eit ha àrèss.

(En tête, Elohim sépara les cieux et la terre).

Traduit généralement par « créer », *bara'* signifie séparer. D'ailleurs l'un des quatre-vingt-dix noms de Dieu dans l'Islam, *Al-Bâré'* **البارئ** (du verbe : *Barâ'(a)* **برأ**) signifie le Sérateur :

Il (est) Allah, le Créateur, le Sérateur, le Formateur} *Houa Allah(ou), Al Khâlik(ou), Al Bâré'(ou), Al Moussaouir(ou), هو الله الخالق البارئ المصور*¹⁰

... que les cieux et la terre étaient entrelacés, puis Nous les avons séparés, et que, de l'eau, Nous avons fait toute chose vivante, *'ann(a) a-ssama-wât(i) w-al-'ard(a) kânata ratqu(a), fa-fataqnâhomâ, wa ja'alnâ min-al mâ 'î koula chaï'in) havi.*

¹¹ أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي

Il est aussi appelé : *Al-Fâter* **الفاطر**, du verbe *fatar(a)* **فطر**, d'où *al-fitre* quand on parle de la rupture du jeûne.

Voici que, je tourne mon visage vers Celui qui a disjoint les cieux et la terre.... « *'inni waiiaht(ou) waihi li-ladhi fatar(a) a-ssama-wât(i) w-al-'ard* » **إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض**¹²

12. Coran VI, 79.

À l'origine de toute création, il y a donc dans l'imaginaire linguistique sémite une séparation, une brisure qui désarticule le chaos initial et le projette dans le devenir. Cependant cette rupture, ce vide intrinsèque n'est pas monolithique, puisque hanté par l'ellipse (de l'être), la lacune (le verbe auxiliaire est un verbe diminué : *fi'l nâqes* **فعل ناقص**), la perte ou l'oubli (de *ayss(a)* **أيس**), dans la phrase arabe, en quoi on voit une métaphore d'un certain horizon philosophique proprement arabe.

Une langue de lecteurs

Cette vision du monde se vérifie dans l'expérience quotidienne de la lecture, dont on connaît l'importance dans la culture arabo-islamique. En arabe, la compréhension doit précéder la lecture. Décider du sens, présumer de l'intention, est déterminant pour vocaliser les lettres transcrites.

Toute lecture est réécriture, création permanente, réactualisation par la *voix* de la forme inerte de la consonne *graphique*.

Le déploiement de la langue arabe : racines trilitères « arrosées » de voyelles – graphies modulées par la voix – est un véritable bourgeonnement, un florilège de tonalités et d'intentions.

Un horizon organique arabe – du souffle dans un univers pneumatique – est à comparer avec l'horizon substantialiste grec, et sa conception de l'univers comme monade unique (Parménide) ou monades multiples – poussière d'atomes indivisibles, substances séparées et indépendantes dont la synthèse passe nécessairement par la liaison de la copule *εστι*, troisième personne du verbe *ειναι*.

Un nihilisme originare

Comment le vide ou l'absence initiale de l'être est-il géré par la culture arabe ? Christian Jambet a dit de la civilisation arabe que « c'est un nihilisme non nihiliste », une absence non référée, car l'être n'est pas en cause puisqu'il n'est pas posé.

Plus précisément, on dira que la destruction heideggerienne de l'être métaphysique pour retrouver un Être auroral n'est ici d'aucune nécessité.

D'autre part, l'absence de l'être est une donnée dans la culture arabe, et il n'y a pas à porter le deuil d'une positivité dont le fantôme hante encore l'Occident sous forme de simulacres. Disons plutôt qu'un certain deuil d'une béance est consubstantiel à cette

10. Nous renvoyons les détails au post-scriptum.

11. Coran XXI, 30.

culture : le thrène, l'arrêt devant les vestiges du campement dans la poésie antéislamique¹³ est une réactualisation, une théâtralisation presque de ce « vide irrémédiable » de l'être, vide fondateur de l'homme et de son univers.

L'« hebraïté » mosaïque se construit sur l'occultation de l'origine avec la métaphore de la destruction, par Moïse aux pieds du mont Sinaï, des tables de la loi¹⁴ sculptées et écrites par la main d'Elohim, remplacées ensuite par la fabrication d'une copie humaine, occultée, à son tour, au fond d'un coffre (arche de bois d'acacia)¹⁵.

L'« arabité » islamique se fonde, également, sur diverses formes d'occultation :

– Celle des vestiges scripturaux – les « feuilles » d'Abraham – qui sont autant de rappels d'une positivité oubliée ou intervertie du verbe.

« Glorifie le nom de ton Seigneur, le Très Haut, qui forma et acheva...

Certes ceci se trouve dans les « Premières Feuilles » les Feuilles d'Abraham et de Moïse¹⁶ » (sourate Le Très-Haut, n° 87).

{سبح اسم ربك الأعلى، الذي خلق فسوى، ... إن هذا لفي الصحف الأولى، صحف إبراهيم وموسى}

– Et plus originellement, celle de la « Mère du Livre » dont le Coran n'est que fragments de lecture – versets authentiques et d'autres qui le sont moins (équivoques)¹⁷ –, qui sont autant de rappels d'une ontologie inaccessible – aussi bien du verbe que de l'être –, ontologie de l'impératif sécant : « soit » **كن**, de la rupture, la blessure, puisque la parole, *Kalam* **كلام**, aussi bien que le verbe ou le *λογος* *kalem* ou *kalema* **كلمة**, trouvent leur racine étymologique dans le verbe blesser, *kalama* **كلم**.

Mais cette fragmentation est le secret de la création. La masse initiale, masse informe a dû être « in-formée » par des séparations, des *différences*, diffusées dans les interstices.

L'Être et le Visage : le remembrement

Peut-on chercher les obstacles à la psychanalyse dans le socle (l'essence) linguistique de la culture arabe sans que la simple considération de ce qui est de la culture hébraïque ne rende la question caduque ou forclosée ? L'axe de ces deux cultures n'est pas tant de créer de l'étant que de *gérer et assumer* un vide.

Y a-t-il alors un lien, dans un autre registre, entre cet effacement de l'être et le rapport problématique de la civilisation arabe avec la représentation ? Il faudrait pour y répondre se déplacer du registre de la structure de la langue et de la pensée à celui des contingences de l'histoire et de la culture, pour voir comment s'est fait et continue à se faire le déplacement de la *trace* et la place de l'*archive* dans l'arabité. On peut simplement remarquer que si l'arabité se fonde sur des *vestiges*, elle se fonde, également, sur une verticalité de

la référence, transcendant (la parole de Dieu, la Mère du Livre) ou immanent (la ruine du campement englouti, la déréliction totale dans le désert). Mais dans les deux cas, il n'y a pas de place à la représentation, à la répétition d'un être qu'il suffit de déplacer, rassembler, retrouver. La langue ne répète pas une identité, mais recrée en s'enracinant dans le haut (discours coranique) ou dans l'ici-bas (discours poétique) pour tenter – au milieu de la déréliction existentielle – de cerner en tant que fragment langagier un être effacé, ou plutôt un « visage ». On voit alors la convergence entre la poésie antéislamique et le Coran, et plus largement toute la culture arabe : une tentative de remembrement du « Visage »¹⁸ blessé et fragmenté, qui ne peut générer que des fragments...

Post-scriptum

Inna et l'infra-linguistique

Al Fârâbi se livre, au début du 1^{er} chapitre de *Kitâb Al Hourouf* (Le Livre des lettres), à une analyse comparative de la particule *inn(a)* **إن**, dont nous traduisons cet extrait :

أما بعد فإن معنى إن الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء. وموضع إن في جميع الألسنة بين. وهو في الفارسية ... وأظهر من ذلك في اليونانية : "أن" و "اون"، وكلاهما تأكيد ... لذلك تسمى الفلاسفة الوجود الكامل "إنية" الشيء، وهو بعينه ماهيته ... إلا أن حرف "إن" و "أن" لا يستعمل إلا في الإخبار فقط دون السؤال.

« (Il est vrai que **إن**), la particule *inn(a)* **إن** signifie : la constance, la permanence, la perfection et l'assertion de l'existence ainsi que l'affirmation de la connaissance de ce dont il s'agit.

La position de *inn(a)* **إن** et de *ann(a)* **أن** dans toutes les langues est évident. En persan... En grec, cela est autrement plus clair, on y trouve « *on* » **ον** et « *éon* » **εον**, les deux signifient l'affirmation... C'est pourquoi, les Philosophes nomment l'existence accomplie : « *inniat al chait* » **إنية الشيء** » sa quiddité, est identique à son essence. Toutefois, *inn(a)* **إن** et *ann(a)* **أن**, sans aucun suffixe, s'emploient uniquement dans les phrases affirmatives à l'exclusion des phrases interrogatives. »

Aux yeux du « Deuxième Maître » après Aristote, la convergence sémantique est consolidée par la ressemblance phonétique, par l'étymologie, et par la fonction syntaxique de cette particule.

À l'origine, *inn(a)* **إن** est – comme *hona hona* **هنا هنا** ici – un démonstratif indiquant l'existence ici et maintenant (Voici que, certes que..., etc.).

L'équivalent en hébreu est *hinné* : « *hinné kâtauti* », voici que, j'ai écrit.

18. Tous ce qui est sur la terre périt, ne subsiste que le Visage de ton Seigneur, l'Auguste, le Magnifique (Coran LV, 26, 27).
{كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام}

13. Salam Al-Kindy. *Le Voyageur sans Orient*. Actes Sud. Paris, 1998.

14. Exode, 32, 16 : « Les tables étaient l'ouvrage de Dieu, et l'écriture était l'écriture de Dieu, gravée sur les tables ». Exode, 32, 19 : « La colère de Moïse s'enflamma ; il jeta de ses mains les tables, et les brisa au pied de la montagne ». Voir aussi : *Deutéronome*, 10, 1, 2.

15. Exode, 25, 10. et 25, 21.

16. Coran LXXXVII, 18, 19.

17. C'est Lui qui a fait descendre sur toi Le Livre. En celui-ci se trouvent des versets parfaits (authentifiés) qui sont La Mère du Livre, et d'autres équivoques... Coran III, 7.

{ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات... }

D'ailleurs le *hinn-éni* hébraïque correspond à l'arabe *Inn-ani*, construit avec le pronom personnel : (voici que je..., certes que je...), *innani katabt(ou)*, voici que j'ai écrit.

La présence implicite de la conjonction : « que » dans *inn(a)* éclaire, partiellement, la fonction syntaxique de cette particule : *Inn(a)* إن – et particulièrement sa jumelle *ann(a)* أن – a un rôle équivalent à celui de la conjonction « que » en français, *kâ* كه en persan et *hoti* 'óti en grec, ce n'est certainement pas une coïncidence gratuite qu'Al Fârâbi compare dans le même chapitre *inn(a)* إن, *kâ* كه et *hoti* 'óti, et conclue que *inniat al chái* إنية الشيء signifie l'ipséité aussi bien que la quiddité.

Il est vrai que le « Premier Maître » l'avait déjà précédé en faisant de la conjonction relationnelle 'óti un substantif το 'óti, signifiant l'être-ici : « Δει γαρ το 'óti και το ειναι 'υπάρχειν δηλα οντα » Métaphysique, Z, 17, 1041 a15.

Dans cet extrait, Aristote renforce le contenu sémantique de ce terme creux – το 'óti – par l'adjonction immédiate du verbe être – το ειναι – substantivé.

Enfin, il nous semble pertinent de comparer notre conclusion quant à l'usage exclusif de la relique négative de *eiss(a)* ايس avec la conclusion d'Al Fârâbi, concernant l'usage de *inn(a)* إن et *ann(a)* أن dans les phrases affirmatives à l'exclusion des phrases interrogatives.

Question à propos du texte d'Osama Khalil

Au commencement, c'est du moins ce que laisse entendre ce texte, il y avait, au lieu de l'être grec, le Tout compact, sur lequel agit le pouvoir créateur de la séparation. Dès lors seule est possible une ontologie de Fiat.

Or, cette primordialité du Tout implique une occultation du Vide ou du Rien. Laquelle occultation se pointe, comme par un retour du refoulé, dans la thématique des tables de la loi détruites ou des « feuilles » d'Abraham.

Dès lors la question se pose si la passion du Tout ou du Visage serait inscrite dans la structure même de la langue. Plus explicitement : si nous n'avons pas affaire à des langues, l'hébreu ou l'arabe, qui sont, comme le sexe, de part en part phalliquement organisées, où la faute ne saurait se nommer même comme interdite, et où, dès lors, les dix commandements font office des lois de la parole.

M. Safouan



Le divan et l'oxydant

MAHA HAMMAD

Psychanalyste

L'ARGUMENT ANNONÇANT LE COLLOQUE D'AUJOURD'HUI CONCLUT QU'IL N'Y A « rien d'étonnant que la psychanalyse reste étrangère au monde arabe, sauf parmi les couches islamiques occidentalisées ». Cela m'a tracassée. Je passe sur la question du terme *islamique*, car nous savons bien que le monde arabe ne comporte pas que des musulmans ou des « islamiques » ; quant aux « couches occidentalisées », cela m'a posé un véritable problème, bien que je puisse me considérer parmi ceux auxquels le texte se réfère ici, c'est-à-dire de culture musulmane et occidentalisée du fait de ma présence ici.

J'ai pris le parti d'écrire dans mon titre OXYDANT pour Occident, c'est-à-dire comme vous le voyez, l'indication d'un certain décapant qui vient effectivement jouer à la fois sur quelque chose de l'ordre de l'entame du sujet et de l'ordre de l'alchimie entre l'Orient et l'Occident. Il est vrai que j'ai été un peu désorientée par ce texte, et je me suis dit que ce serait peut-être une occasion pour moi de travailler autrement pour aborder les problèmes qui se posent ainsi à moi de façon vive.

Je propose donc un abord par la linguistique pour voir s'il y a là une ébauche d'un travail pour un Arabe, de culture musulmane en l'occurrence, ébauche qui soit plutôt une ouverture, histoire pour moi de ne pas être inapte à la psychanalyse telle que je peux l'entendre ici ; je veux dire que l'occidentalisation, je ne sais pas trop ce que cela veut dire en termes psychanalytiques. À partir de ce déplacement que je peux faire d'une langue à l'autre, je trouve un certain moteur pour regarder ce que j'ai pu recevoir de cette deuxième culture/langue et comment elle agit sur la première, forcément plus ou moins mise de côté mais néanmoins agissante.

Ayant vécu au Liban pendant mon enfance et y ayant fait ma scolarité, je garde le souvenir de quelque chose qui m'a étonnée et dont j'ai pris conscience tardivement : à l'école, l'élève n'était jamais incité à utiliser un dictionnaire arabe-arabe, jamais. J'ignore si dans d'autres pays arabes l'expérience est autre. De plus, dans les maisons peu de

bibliothèques comportent des dictionnaires arabe-arabe. Les livres scolaires présentent en bas de page des notes qui donnent la signification souvent unique, un sens univoque aux mots qui auraient nécessité une explication, éliminant ainsi l'équivocité du signifiant, toujours patente dans la langue arabe, fermant ainsi la porte à une recherche éventuelle dans un dictionnaire. Aussi, je me suis intéressée au dictionnaire arabe-arabe et à son histoire.

À partir de la fondation de l'Islam, la conquête a rapidement obligé les vaincus des pays conquis à apprendre la langue arabe : en Syrie-Palestine, Irak, Égypte il a fallu que les populations se mettent à cette langue venue de la Péninsule Arabique. Cette Péninsule était peuplée de tribus arabo-chrétiennes, judéo-arabes et de polythéistes dont le Prophète est issu. Les nouveaux islamisés de l'expansion se déplaçaient de leurs pays d'origine, d'Asie centrale et de Perse vers l'Irak et la Syrie-Palestine, et il y eut alors un brassage très important de cultures et de langues différentes. Les syriaques, qui avaient déjà traduit Platon et Aristote, traduisirent en arabe ces mêmes textes et participèrent à la transmission et au brassage des cultures. Il y avait là le grec, le syriaque, l'hébreu, le latin, le persan, l'hindou, l'arabe, etc. Les linguistes se sont attelés à mettre en place les règles de la grammaire arabe et les dictionnaires. Ils étaient beaucoup moins orientés par une visée de fixation univoque du sens qu'à la recherche justement de l'équivocité, des sens opposés, des emprunts, etc. Leurs références étaient les poètes anté-islamiques, le Coran bien sûr et surtout la langue des Bédouins. Les Bédouins, c'est-à-dire ceux qui n'étaient pas installés dans une ville, qui n'étaient pas spécialement islamisés, qui bougeaient d'un lieu à l'autre et qui donc parlaient une langue sans règles préétablies, sans une religion qui fixait le sens, une langue d'avant les Commentaires.

Les plus célèbres et les plus anciens des auteurs de dictionnaire sont Khalil en 175 de l'hégire, pour son dictionnaire *Al-'ayn*, Ibn Durayd (de Bosra) en 297 h. et son *Jamharat-ul-lughah*, Al-Azhari en l'an 370 son *Tahthib-ul-lughah*, Al-Jawhari en 398 h. et son *Sihah*, Ibn Manzour en 689 h. et son *Lisaan-ul-Arab* et bien d'autres, les plus récents étant les Libanais Chidiak, Bustani et Chartouni aux XIX^e et XX^e siècles.

Les linguistes se montrent loin de la rigidité des traditionnistes, dialectisant les différentes significations, souvent opposées, en privilégiant les métaphores et en se référant aux poètes, au Coran et aux Bédouins.

Jawhari va abandonner l'ordre phonétique (anatomique : gutturales, labiales, etc.) du dictionnaire pour recourir à un classement plus facile : il utilisera l'ordre alphabétique de l'époque en considérant la troisième radicale du mot trilitère, ce qui ressemblerait aujourd'hui à un dictionnaire de rimes.

Chaque terme donne lieu à un véritable traité de ses usages avec ample citation de vers, de versets, d'expressions métaphoriques, son anagramme, ses assonances et bien souvent son sens sexuel. Les grammairiens qui ont participé à ces dictionnaires méritent un détour et, parmi les plus célèbres, Sibawayh, un Persan (*'ajami*) et son *Kitab de grammaire* (le *Nahw*). *Nahw*, نحو signifie une direction, une adresse, aller vers, ce que je vise, où je veux en venir. Quant à l'analyse grammaticale, *l'rab*, elle est envisagée comme le « tri » de la phrase : quel est le sujet, quel est l'objet, à qui ça s'adresse. *l'rab* c'est aussi interdire ou bien encore parler clairement de façon directe, crue, voire obscène. L'impératif du verbe, *a'reb* اعرِب veut dire « parle clairement, directement, dis ce que tu veux » (curieusement, l'impératif *a'jem* اعجم est aussi l'injonction de parler clairement). *Mou'arabat-un-nissa*, معاينة النساء veut dire « aborder directement les femmes ». Une femme qui va directement aux choses se dit *'aroub*, عروب ; elle est fidèle au mari pour lui faire plaisir mais aussi infidèle car elle va directement à l'objet visé. Le mot *'arab*, عرب vient de là, l'arabe serait celui qui trie, qui analyse, qui parle clairement. C'est l'anagramme de *'abr*, عبر, « l'hébreu, celui qui interprète, qui traverse d'un lieu à l'autre ».

Un petit mot concernant un auteur du début de l'Islam, Ibn Sîrîn (634-728 après J.-C.) qui a écrit « l'interprétation des rêves », *Tafsir-ul-ahlam*, auquel Freud semble faire référence (l'article *Tfinkji* de 1913 paru à Vienne), un Irakien rénovateur de l'ancienne oniromanie de Mésopotamie, science qu'il tiendra de la fille d'Abou Bakr, premier calife, et qui va poser les qualités indispensables à l'interprétation des rêves : avoir une bonne connaissance du Coran et de la tradition, avoir une bonne maîtrise de la langue arabe et des procédés de dérivation qui lui sont propres, être physionomiste, être d'un tempérament sobre, être noble de mœurs et sincère.

Pour lui, les rêves s'interprètent en s'aidant de dictons populaires, en s'appuyant sur le nom de l'objet, en fonction du sujet rêvé, en fonction du rêveur et en fonction des racines des mots. Selon la racine, un élément du rêve peut avoir la signification contraire : ainsi un appel à la prière dans une maison peut être interprété comme un appel à une femme (une maison signifie une femme en arabe), rêver d'être dans un cercueil (*n'ach*), نعيش signifierait le plaisir (*n'ach*, *inti'ach*), إبتعاش entrer dans une maison signifierait épouser une femme, uriner signifierait pour l'endetté rembourser ses dettes et pour le fortuné une perte équivalente à l'importance de l'urine, le nez signifierait la fierté (*anf*) أنف, les dents qui tombent signifierait la mort d'un parent.

Nous retrouvons ainsi certains exemples de Freud concernant les excréments, les dents et bien d'autres qu'il est amusant de lire.

Parmi les rêves rapportés par Ibn Sirîn : quelqu'un qui rêve de s'accoupler en période de pèlerinage avec sa propre mère (ou sa sœur ou toute proche parente interdite, *haram*) signifie mettre le pied sur le territoire sacré (*wat 'ala-ard al-haram*), **وطأ الأرض الحرام**, car le mot *wat* veut dire mettre le pied mais aussi pénétrer une femme. Ce même rêve fait hors du contexte de pèlerinage signifie, selon lui, une réconciliation ou un retour à un lieu d'où la personne a été rejetée.

Parmi les trésors qui sont légués par les linguistes, je mentionnerai le *Kitab-ul-Malahen*, du célèbre Ibn Durayd de l'école de Bosra, en Irak (223-321 de l'hégire), un livre qui rassemble des expressions dont le sens apparent signifie tout autre chose que ce qui est dit et qu'il est possible de retrouver grâce à des assonances et des effets métaphoriques et métonymiques, ce qui fait que, quoi que je dise, mon discours dit toujours plus ou autre choses et que, lorsque je crois saisir l'objet, c'est le signifiant que je saisis.

Déjà le titre du livre *Malahen* **ملاحن**, pluriel de *lahn*, qui au premier abord évoque la musique, la rime, et signifie en fait le mot d'esprit, le witz, *al-fitna* **الفطنة**. Ce livre est une suite de phrases où la première lecture vous donne à entendre une chose et si l'on regarde de plus près on entend tout autre chose et c'est un autre monde, un autre lieu, une « autre scène ».

En voici un exemple (p. 59-61) : la phrase : **والله ما رأيت فلاناً قط ولا كلمته** dont le sens manifeste peut se traduire comme « Je jure par Dieu que je n'ai jamais vu Untel et que je ne lui ai jamais parlé. » M. Safouan a évoqué « la crainte de la répression qui finit par dénaturer la nature du mot, de la parole qui fait qu'on ne parle pas pour s'engager, pour se lier mais qu'on parle pour tirer son épingle du jeu », et l'exemple qu'il donnait était qu'à la question posée à quelqu'un : « Est-ce que vous avez vu M. Wahl hier ? », on obtient la réponse : « presque ». S'agit-il de mots dénaturés ? S'agit-il de mot d'esprit ? L'équivocité, n'est-elle pas de la nature même du signifiant ? Cette insatisfaction que dès l'instant que je parle je mens ou j'ai l'impression de mentir. N'est-elle pas de la nature même de la parole ? Pour revenir à notre exemple, la phrase donnée dans le livre d'Ibn Durayd : « voir Untel » (verbe *ra'a*) **رأى** peut être lue comme « j'ai atteint son poumon » (poumon = *ri'a*) **رئة** et « parler à Untel » verbe *kallama* **كلمت فلاناً** peut être lu comme « je l'ai blessé ». Donc deuxième lecture de la même phrase : « je jure par Dieu que je n'ai pas atteint Untel au poumon et que je ne l'ai pas blessé ». Il est certain que, là, l'auteur de la phrase tire son épingle du jeu en niant avoir des liens éventuellement compromettant avec Untel sans mentir pour autant.

D'aucuns ont reproché aux Arabes de jurer leurs grand(s) dieu(x) et de mentir, le mensonge étant caché derrière l'équivocité de la langue. Il est inutile de rappeler que cette équivocité est loin d'être l'apanage de la langue arabe mais qu'elle est inhérente à la parole elle-même. Par contre, il est patent que les Arabes se sont intéressés très tôt à la linguistique et particulièrement aux assonances et à l'homographie. Il est très probable que l'engouement pour ce type d'études a permis de garder et de promouvoir la tradition des jeux métaphoriques et métonymiques, tradition qui a connu un renouveau chez les hommes de lettres syro-libanais de la fin du XIX^e siècle.

Cet intérêt, dont témoignent les traités linguistiques et rhétoriques ainsi que les dictionnaires encyclopédiques, contraste tristement avec la véritable répression qui concerne l'interprétation des textes sacrés et l'immobilisme social qui en découle. Cet immobilisme sur plusieurs siècles, cause et effet de la défaite des pays conquis par l'Islam et convoités par toutes les puissances successives, est aujourd'hui un symptôme marquant de la pensée dans les pays arabophones.

Donc, effectivement, je peux parler pour tirer mon épingle du jeu, mais est-ce à dire que je « dénature la nature du mot » comme M. Mustafa Safouan nous l'a proposé ? Le fait même que la réponse « presque » à la question « Avez-vous vu M. Wahl hier » convoque le rire (et les anecdotes à ce propos abondent plus particulièrement dans les pays « arabes » aux régimes répressifs et pendant les périodes les plus noires), me semble témoigner de la bonne santé de celui qui répond par « presque » car il est conscient justement de l'équivocité du signifiant et s'en sert pour se mettre à l'abri. Il y aurait certainement matière à discuter concernant la « normopathie excessive » dans les populations du monde arabe.

Je vais maintenant examiner le signifiant du « dictionnaire » en arabe *mu 'jam* **معجم**, de la racine *'jam* **عجم**. Cela veut dire entre autres l'étranger : *'ajam*, c'est tout ce qui est autre qu'arabe, mais c'est aussi ponctuer, vocaliser, rendre clair ce qui ne l'est pas, parler clairement, de façon compréhensible. Voilà qui est passionnant.

Mais ici un petit rappel concernant la vocalisation en arabe peut s'avérer utile. Les lettres arabes comprennent des homographies que seule une « ponctuation » rend la lecture plus précise. Voici l'exemple de lettres homographiques distinguées par les diacritiques.

ب ت ث ن
(n) (th) (t) (h)

Les lettres de l'alphabet sont divisées en deux catégories : celles qui ne comportent pas de « points », *muhmala*, **مهملة** et que l'on appelle « lettres abandonnées,

négligées », et celles qui en comportent, *mu'jama معجمله* « lettres éclaircies, vocalisées, ponctuées ». Curieusement, parmi les sens opposés de ce même mot « ajm » notons celui-ci : « ne rien comprendre », ou « être muet ». Donc, il s'agit à la fois de « ponctuer » pour rendre la chose Autre et cet Autre est un lieu d'où ça ne répond pas, d'où ça ne parle pas.

Je me suis posé la question de savoir pourquoi les Arabes ont appelé le dictionnaire ainsi *mu'jam*, signifiant qui fait appel à ce qui est autre que la langue traitée car pour traduire ce mot j'aurai forcément à ne pas négliger l'Autre : pour faire capitonnage et pour dire il s'agit d'autrifier.

Il a fallu ici un artifice en l'appelant ainsi, suggérant que cet autre non arabe, mutique, sans voix, serait ce lieu, ce trésor de signifiants. Le dictionnaire censé éclaircir l'articulation du discours ne cesse de dire l'insuffisance du signifiant et l'insatisfaction à saisir son objet. Chaque signifiant est différent de lui-même et de l'autre.

Les synonymes en arabe *مترادفات (mutaradifat)*, comme vous le savez, ne disent jamais la même chose, ils ne sont pas équivalents. Pour donner un exemple courant, celui de l'amour en arabe qui aurait cinquante signifiants différents pour le dire, ces cinquante signifiants sont loin de saisir la chose, ils ne sont ni équivalents ni les mêmes, l'équivoque du signifié est toujours patente, les sens contraires et contradictoires donnent au signifiant à la fois sa consistance mais aussi un peu moins de puissance.

Finalement, si aujourd'hui les Arabes admirent l'Occident et en même temps ne l'aiment pas vraiment, c'est que l'histoire de ces pays ne cesse de faire peser à ses populations une répression disqualifiante, neutralisante et destructrice que d'aucuns ont repris à leur compte et ont exercée sur eux-mêmes et sur leurs peuples, répression de la langue et de la pensée. La colonisation a amené avec elle une division géographique artificielle de ces pays, souvent en fonction des communautés religieuses, créant des majorités jugées contrôlables et/ou manipulables, aussi bien dans l'entente que dans la division, appelant les communautés ainsi créées à privilégier leurs modes de paroles et leurs accents locaux, ravivant des divisions et des nationalismes faciles à provoquer.

L'idée d'enseigner à l'école l'arabe parlé plutôt que l'arabe littéraire me semble source de grande confusion. Si les accents diffèrent d'un pays à l'autre, ils diffèrent encore dans les quatre coins d'un même pays, comme ils diffèrent d'un quartier à l'autre d'une même grande ville. Alors, quel arabe parlé enseigner ? l'arabe du quartier musulman ? des quartiers riches ou des quartiers pauvres ? des quartiers occidentalises (où l'arabe parlé disparaît peu à peu) ou des quartiers des immigrés du Golfe (où c'est l'anglais américain qui prime) ? On voit bien qu'avec un tel projet d'enseignement le moins qu'on puisse dire c'est qu'on est pas sorti de l'auberge.

Lorsque l'arabe littéraire est enseigné à l'élève, il lui permet non seulement d'accéder à son patrimoine, son héritage (qui suppose un mort comme le précise M. Safouan), mais aussi bien à l'arabe des autres pays arabes, sans pour autant oublier son arabe parlé et maternel, qui, lui, n'a pas besoin d'école pour être enseigné, écrit ou pour être transmis. L'arabe parlé est déjà dans les cantines, les chansons, le théâtre, le cinéma. Par contre, les discours politiques ont pratiquement toujours été faits en arabe littéraire sauf dans un cas très célèbre. Nasser a choisi de discourir en arabe égyptien et nous connaissons tous les effets de ce type de discours, avec des masses arabes prêtes à aller là où Nasser les envoyait. Aucun autre chef d'État n'a eu les mêmes effets. Les masses, crédules, changeaient de bord au gré de l'accent, si j'ose dire, pour se retrouver totalement désorientées au réveil après la catastrophe.

Il me semble que cet héritage de la langue arabe littéraire, si riche en potentialités, est fondamental. Il peut rassembler comme il peut diviser mais il s'agit surtout de s'en servir comme d'un bien commun, d'un héritage qui fait accéder à l'autre, arabe ou non. D'où l'intérêt et le génie de l'appellation du dictionnaire arabe par un signifiant qui passe par ce qui n'est pas arabe, *al-mu'jam, المعجم*.

Les exigences herméneutiques du Coran

PIERRE LORY

*Directeur d'études à
l'École pratique des
hautes études
(V^e section), chaire de
mystique musulmane*

JE VOUDRAIS PRÉSENTER ICI QUELQUES DONNÉES GÉNÉRALES SUR LES VOIES DE l'interprétation du Coran, sur les différentes démarches qui permettent depuis quatorze siècles à des croyants de s'approprier les affirmations d'un texte ancien souvent elliptique, imagé, paradoxal. Il s'agit simplement de fournir quelques concepts de bases permettant à des lecteurs non islamisants de saisir les fondements des attitudes herméneutiques face au donné coranique.

Pour ce faire, je voudrais avant toute chose rappeler quelques points essentiels concernant la nature, la valeur et la fonction du Coran pour les musulmans croyants quels que soient leurs choix théologiques. Le premier concerne les modalités mêmes de la Révélation. Le prophète Muhammad a reçu au cours de sa mission – de 610 environ à 632, date de sa mort – une série de « révélations ». Celles-ci nous sont décrites comme des annonces soudaines, lui advenant de manière involontaire. Ces annonces étaient souvent auditives, ou accompagnées de la vision d'un messenger identifié à un ange. Après la réception de ce message, qui pouvait être très bref (quelques versets) ou s'étendre à un long passage (plus de cent versets, comme dans le cas de la sourate XII), Muhammad en dictait le contenu à ses proches qui le renaient par cœur. Le Coran représente l'ensemble de ces révélations, colligées et classées en 114 sourates. Nous trouvons ici une différence importante avec les conceptions contemporaines de l'exégèse biblique sur l'inspiration des auteurs sacrés. Le Coran est perçu comme parole divine *stricto sensu*. Il s'agit ici, selon l'expression de Louis Massignon, d'une « dictée surnaturelle enregistrée par le Prophète inspiré ». Ce dernier jouait le rôle de simple canal, neutre, par lequel la parole divine se faisait connaître. C'est du moins ce que professe le dogme musulman, qui distingue très

soigneusement le texte révélé, c'est-à-dire Coran, et le hadîth, parole de Muhammad à l'état de veille contrôlée. Le rôle du hadîth est considérable, vu l'adhésion des musulmans au dogme de l'infailibilité du Prophète ; mais il n'est pas à comparer avec celui du Coran, qu'il vient simplement compléter. D'où la portée gravement blasphématoire du persiflage de Salman Rushdie dans son roman *Les Versets sataniques*, qui suggérait que l'ange de la révélation avait une fâcheuse tendance à se plier aux désirs du prophète récipiendaire.

Quoi qu'il en soit, soulignons l'essentiel : le Coran est la parole divine, au sens le plus littéral du terme. Elle provient d'un archétype céleste prééternel ; en ce sens, elle n'a pas été créée. Ce qui met le musulman croyant dans une situation herméneutique tout à fait particulière. Le Livre n'y fonctionne pas seulement comme porteur d'un message, mais comme une véritable théophanie, comme la manifestation d'une divine Présence. D'où son importance liturgique, second point à rappeler : réciter le Coran revient à actualiser le Verbe, la présence divine. C'est déjà tendre vers une forme d'expérience spirituelle. On peut supposer, comme l'a fait Massignon, que c'est par la méditation continue et intense du Coran qu'est apparue une authentique expérience mystique en milieu musulman. Kharrâz (mystique m. vers 890) disait qu'il existait trois manières d'entendre le Coran : comme si tu l'entendais du Prophète ; comme si l'ange Gabriel le récitait au Prophète ; comme si tu l'entendais de Dieu lui-même.

On peut même noter un point supplémentaire, l'efficacité transformatrice de ce Verbe. Cette parole porteuse d'énergie divine influe sur les âmes et les choses, elle peut guérir et préserver : d'innombrables pratiques qu'il faut bien appeler « magiques » mettent en œuvre cette efficacité supposée du Texte par le biais de talismans graphiques et de rituels. Chez les mystiques existe la conviction que la récitation du Coran ou des Noms divins qu'il a révélés aide à la transmutation intérieure qui doit conduire le chercheur vers l'état d'homme spirituel, par assimilation des vertus de ce Verbe surnaturel. La lecture du Coran se voit dotée d'une efficacité de type « sacramentel ». Le maître égyptien Dhû al-Nûn parlait des vrais soufis comme « ceux dont le Coran est mêlé à leur sang et à leur chair ». Toutefois, c'est une dimension du rapport au Livre dont nous ne nous occuperons pas ici ; elle sort par trop du domaine de l'exégèse *stricto sensu*. Mais il faut savoir que ces croyances existent, car le commentaire mystique du Coran est bien sûr tout imprégné de ces conceptions du Livre théophanique.

Cette situation herméneutique générale, qui est celle de tous les musulmans, a engendré des exigences interprétatives. La première fut le recours à la linguistique arabe, à la lexicographie : il s'agissait de saisir le sens de termes et d'expressions issus d'un milieu arabe archaïque devenu rapidement étranger aux citadins de Bagdad, de Cordoue ou de Nichapour. Mais cela restait en soi insuffisant, comme en témoigne déjà le premier commentaire

entier qui nous soit parvenu, celui de Muqâtil ibn Sulaymân (Asie centrale, milieu du VIII^e siècle). Au fil des trois premiers siècles s'ébauchèrent trois attitudes interprétatives possibles : une attitude rationalisante, une attitude traditionniste, et une lecture mystique enfin.

L'attitude rationalisante fut représentée dès le VIII^e siècle par l'école mu'tazilite. Celle-ci postulait que le Dieu juste et bon avait révélé le Coran pour aider au salut des hommes. Pour ce faire, il leur a transmis des messages sous forme de révélations adressées à des prophètes, messages entièrement clairs, intelligibles, sans ambiguïtés qui égareraient les croyants. Simultanément, Il a également doté l'être humain d'une faculté de compréhension adaptée à ce message, à cette révélation, à savoir sa claire raison. Bref, l'exégète peut et doit être guidé par un raisonnement juste. Il est en mesure de résoudre les contradictions apparentes du Texte. Or les passages faisant difficulté ne manquaient pas. Nous avons en premier lieu tous ceux qui présentent des anthropomorphismes. Il y est question des mains de Dieu : « O Iblîs (= Satan), qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner devant ce que J'ai créé (= Adam) de mes deux mains ? » (Coran XXXVIII 75). Pour les mu'tazilites, l'expression signifie : ce que J'ai créé seul, sans intermédiaire. Ailleurs, il est question de la session de Dieu sur son Trône (II 255 notamment), interprété comme le pouvoir de Dieu sur toute la création. Ailleurs encore, un verset suggère qu'au Paradis, les croyants verront Dieu (LXXV 22-23), ce que les mu'tazilites expliquent comme un sentiment de proximité immédiate, non comme une vision matérielle.

Plus ardue est la question du déterminisme. Nombre de versets exhortent les hommes à la foi et au repentir, suggérant donc un libre choix. Mais certains autres passages affirment que Dieu décide de tout, y compris des actes des hommes, et que c'est Lui qui décide d'élire à la foi certains et de rendre les autres mécréants, donc de les damner. Pour les mu'tazilites, Dieu est juste, Il ne peut produire que des actions justes, et ne peut donc pas damner des hommes prédestinés au péché, ni récompenser des transgresseurs. Ici, l'exégèse mu'tazilite des versets prédestinationnistes se fait sinieuse, toute guidée par ces pré-supposés théologiques.

Attitude d'intellectuels, le mu'tazilisme connut un certain succès au III^e siècle AH (IX^e siècle AD) ; mais, violemment combattu, il fut marginalisé voire extirpé durant les siècles qui suivirent. On peut d'ailleurs en dire autant du néo-mu'tazilisme contemporain apparu en Inde ou en Égypte dans le courant des XIX^e et XX^e siècles.

Une deuxième attitude fut celle des littéralistes, qui réagirent très vivement contre les mu'tazilites. Les littéralistes voyaient en effet le danger d'une lecture rationalisante du texte divin, qui le plierait aux exigences et à l'arbitraire du bon sens social ou de la logique aristotélicienne, et rendrait du même coup sans objet la raison d'être même de la Révélation. Pour eux, la raison humaine est faible, erratique, incapable de connaître quoi que

ce soit de sûr aux dimensions surnaturelles de l'être. Elle est surtout soumise aux passions mondaines. Bref, l'homme est incapable de connaître la vérité et de se guider seul dans le chemin du Salut. Il a un besoin absolu de guidance, de Révélation. Celle-ci lui fournit une morale, une Loi nécessaire ; elle éduque sa raison imparfaite.

L'exégèse mise en œuvre est ici strictement littérale. On n'a pas à corriger la parole divine, mais à l'accepter humblement et avec zèle. On s'aidera certes en recourant à la lexicographie et à la grammaire. On recourra surtout à tous les enseignements du Prophète – perçu comme infaillible désormais par le dogme sunnite – ou de ses Compagnons susceptibles d'éclairer le sens des versets. Si des contradictions apparaissent dans le texte coranique, la cause en est rapportée à la faiblesse de la raison humaine, incapable d'atteindre la hauteur de la Sagesse divine, en qui ce qui semble opposé pour les hommes est harmonisé. Cette position n'interdit pas la spéculation ou l'opinion individuelle, à la condition que celle-ci s'annonce comme simplement individuelle, précisément, et non comme l'expression du Vrai...

Cette attitude aboutit à admettre les formulations anthropomorphiques sans y chercher d'exégèse plus avant (tendance hanbalite) ou bien tâchant de justifier leur usage dans le Coran (tendance ash'arite). Pour les ash'arites, les « mains » de Dieu ne correspondent bien sûr pas à des organes physiques, car Dieu n'a pas de forme corporelle ; elles ne sont pas non plus de simples métaphores, comme le supposaient les mu'tazilites. Elles expriment des réalités que nous ne pouvons imaginer, mais dont la traduction la plus proche en langage humain est celle de « mains ». La question du déterminisme est elle aussi maintenue dans une tension entre « connaissable » et « inconnaissable » : d'une part il faut admettre que Dieu est omnipotent, que les actes humains n'échappent nullement à son pouvoir, d'autre part il faut agir comme si chaque être humain était entièrement responsable de ses actes. L'important est ici de ne pas quitter la compréhension la plus littérale des versets coraniques.

La troisième attitude qui nous retiendra ici est la lecture symbolique du Coran, celle que les mystiques et théosophes ont mis en œuvre. Elle procède d'une attitude générale, commune à beaucoup de musulmans même non mystiques, considérant que la littéralité des versets du Coran n'en épuise pas le sens. Chaque verset peut être lu selon une pluralité d'aspects, littéralement de « visages » (*wujûh*) selon l'expression de Muqâtil ibn Sulaymân. Car le Coran révélé sur terre n'est qu'une partie du Coran céleste, écrit sur un « Table préservée » (LXXXV 22), inclus dans la « Mère du Livre » (XIII 39 ; XLIII 4). La lecture peut donc s'élever à des paliers supérieurs de compréhension. Le Coran lui-même déclare que certaines ambiguïtés de son texte ne sont guère compréhensibles si ce n'est peut-être pour certains hommes éclairés (III 7).

Les soufis ont expérimenté une lecture « intériorisée » du Coran, une découverte progressive des différents « visages » des versets médités. Ils ont avancé et illustré l'idée que le Texte comprend des lectures très nombreuses que ne peuvent saisir que ceux qui sont spirituellement prêts à les recevoir, selon leurs niveaux. Au sens extérieur des versets correspondent des significations intérieures multiples. Comme le dit un adage soufi, présenté sous la forme d'une parole prophétique : « Le Coran a un dos (*zahr*) et un ventre (*batn*), et ce ventre a un ventre, et cela jusqu'à sept ventres. » Ce qui se traduit ainsi : le Coran possède un sens littéral (*zâhir*) et un sens caché (*bâtin*) et ce sens caché renvoie à son tour à un autre sens caché, et cela continue indéfiniment.

On remarque que les soufis ne nient pas le sens littéral. Ils se considèrent comme des sunnites à part entière. Les prescriptions de la Loi, les histoires des prophètes sont à admettre telles quelles. Mais elles renvoient en résonance à des réalités plus subtiles pour chaque âme en recherche. L'histoire de Moïse montant sur le mont Sinaï pour y recevoir la révélation de l'ordre de Dieu doit être considérée comme vraie. Mais simultanément, elle retrace aussi l'itinéraire du mystique quittant les attaches de ce monde pour rencontrer la Présence divine et s'imprégner d'elle. Qu'est-ce qui justifie et légitime les interprétations mystiques ? C'est une faculté de perception particulière, de « gustation » (*dhawq*) des réalités surnaturelles, rendue possible par un organe, un centre de conscience subtil dans l'homme appelé le « cœur ». C'est par la purification de son cœur que l'homme peut participer par expérience vécue au sens intérieur des versets qu'il médite. Pour aller plus profondément encore, le soufisme présuppose une connaturalité entre l'homme et le Coran. L'être humain est lui aussi un livre scellé, et l'origine de sa composition est la même que celle du Coran. Chacun des deux textes explique l'autre : en lisant les versets, le lecteur méditant est censé se découvrir lui-même. L'efficacité « sacramentelle » du Texte éveille l'homme à sa propre vérité. Une progression par « dévoilements » (*kashf*, *tajallim*) a lieu, comme autant d'événements de l'âme qui la font accéder à sa propre vérité, à sa réalité supérieure. Ceci suppose toute une conception du fonctionnement de la langue qu'il n'est pas possible d'effleurer ici.

Un bref exemple valant plus qu'une longue explication, je vous propose de parcourir les exégèses ésotériques d'un verset du Coran. Il s'agit du verset VII 172, dit du Covenant :

« Et quand ton Seigneur préleva des fils d'Adam, de leurs reins leur progéniture et les rendit témoins sur eux-mêmes : "Ne suis-Je pas votre Seigneur ? – Mais oui, nous en témoignons", de sorte que vous ne puissiez dire au Jour de la Résurrection : "Nous n'y avons pas fait attention" » (trad. J. Berque).

Le contexte de ce verset est le suivant. La sourate VII constitue un vaste appel aux humains. Elle commence par le rappel de la création d'Adam, de sa chute et de l'activité d'Iblîs (Satan). Puis la sourate évoque le Paradis, l'Enfer et le lieu intermédiaire. Le discours se poursuit par la mention de Noé, de plusieurs prophètes de la tradition arabe (Hûd, Sâlih, Shu'ayb), et surtout de Moïse, dans une ample description de son affrontement avec Pharaon et son ascension du Sinaï. L'intention se resserre autour des « mauvais » juifs – n'obéissant pas à la Loi, opposés aux « justes » – et qui ne reconnaissent pas la prophétie de Muhammad. Il s'agit bien sûr des juifs contemporains du Coran. La question se précise : pourquoi certains restent-ils douteurs ? Qu'est-ce qui justifie que la foi devrait être évidente, et la conversion aller de soi ? Ce verset vient en réponse : la foi est inscrite en l'homme, dès avant sa naissance en quelque sorte.

Ceci dit, le verset n'en est pas moins assez obscur dans sa formulation. L'étude du texte amène nombre de remarques. On peut comprendre que tous les fils d'Adam n'ont pas été concernés. Alors dans ce cas, qui a été appelé ? Les élus peut-être, mais dans quelle circonstance ? Les exégètes sont d'accord pour identifier les « reins » à la semence. Il s'agit donc d'une adresse à la descendance d'Adam à l'état de germe. L'expression « témoigner sur » signifie littéralement « témoigner contre » ; nous restons donc dans le cadre réquisitoire de la sourate. On remarquera aussi que le verset parle de « ton Seigneur », « votre Seigneur », ce qui n'est pas identique à « ton Dieu », « votre Dieu », mais suppose un rapport beaucoup plus personnalisé. La question « ne suis-Je pas... ? » est grammaticalement posée de telle façon que la réponse est nécessairement positive. Enfin, la négligence signalée en fin de verset est un acte grave. Fondamentalement, l'homme a été créé pour louer Dieu, ce qui requiert toute son attention et sa vigilance. Le culte est sa fonction principale sur la terre. La négligence est donc une faute première. C'est elle dont se rendit coupable Adam et qui causa sa chute. C'est le danger de la civilisation moderne, « négligente » envers Dieu, disent les musulmans pieux à notre époque.

Ce verset VII 172 a été diversement interprété. Il suscite des rapprochements avec le néoplatonisme, avec la doctrine paulinienne du rôle d'Adam, avec certaines doctrines gnostiques. Les littéralistes adoptent généralement une position prudente. Ils produisent un certain nombre de paroles du Prophète (hadîths) afférentes ; on peut consulter à ce sujet le grand commentaire coranique de Tabarî (m. 932). Les hadîths plus fréquemment invoqués racontent que Dieu, après la création d'Adam, lui frota le dos. Il en fit tomber toutes les « âmes » (*nasama*). De la partie droite tomba une poudre d'« atomes » blanche, de la gauche, une noire. La parole de Dieu est la même dans les différentes variantes : ceux-ci sont pour le paradis, ceux-là pour l'enfer. La plupart présentent le dialogue de façon réaliste, comme une pré-création, à la différence des soufis qui situèrent l'évène-

ment dans l'éternité sans commencement de la pensée divine. Les littéralistes esquivent le côté merveilleux de l'acte : Dieu est libre de faire ce qu'Il veut, y compris de faire apparaître temporairement des êtres intelligents de la taille d'atomes. Ces hadîths mettent en scène les données de la prédestination ; laquelle est mise en valeur comme le message principal de ce verset.

Les mu'tazilites ont beaucoup argumenté pour évacuer ce qui leur semblait absurde – la conscience avant leur naissance d'êtres humains en forme de poussière. Râzî, dans son commentaire coranique de ce verset, énumère douze arguments émanant d'eux, la plupart se ramenant à la question : comment des grains de poussière pourraient-ils être identifiés à des hommes sans en avoir la forme, la conscience, l'histoire... ? Ils refusaient d'y lire une assertion de la prédestination. Il s'agirait selon eux d'une simple métaphore (*majâz, isti'âra ; tamthîl*, selon l'exégète mu'tazilite Zamakhsharî) rappelant aux hommes que Dieu leur a donné le discernement pour s'orienter dans leurs choix religieux. Cela réaffirme la possibilité du libre arbitre ; conclusion diamétralement opposée à celle des littéralistes, on le constate.

Pour les mystiques dans leur ensemble, ce verset dévoile une vérité essentielle : dès la pré-éternité, l'homme était une pensée aimée de Dieu, dans son universelle Conscience. Le Covenant (c-à-d. le dialogue mentionné dans ce verset coranique VII 172) marque un point important : les hommes ont reçu de quelque manière la conscience de cette élection passionnée. C'est ce qui justifie précisément la possibilité de l'aspiration mystique et de son accomplissement. Ce verset a donc été perçu par les soufis comme l'un des appuis textuels les plus solides à leurs thèses.

Junayd, maître incontesté des soufis de Bagdad à la fin du IX^e et au début du X^e siècle, a consacré un opuscule au commentaire de ce verset, le *Livre du Covenant (Kitâb al-Mithâq)*. Pour lui, il concerne tous les mystiques. C'est précisément cela qui les distingue des autres hommes : ils sont les *gens du souvenir*. La notion de *dhikr* – souvenir, mention, remémoration – est d'ailleurs devenue le nom courant du rituel principal des soufis. Selon Junayd, les hommes vivaient dans la pré-éternité, avant la création à l'état d'extinction en Dieu (*fanâ'*) comme des objets de la pensée pré-éternelle de Dieu. Ils n'étaient conscients que de l'Être divin. Celui-ci produisit la séparation en leur posant la question « ne suis-Je pas votre Seigneur ? », et leur insuffla la réponse à sa question, par grâce. « Dieu les sépare (de Lui) et les occulte ensuite à l'état d'union en Lui, et Il rend présent à leur conscience leur état de séparation, de sorte que leur occultation est la cause de leur présence à eux-mêmes et que leur présence à eux-mêmes est la cause de leur occultation (ou « de leur inconscience de Dieu »), écrit Junayd. Il ne s'agit pas là d'une création première au sens où l'entendaient Muqâtîl ou Tabarî. Cette expérience pré-existentielle

marque les humains élus. Une fois sur terre, devenant de hommes au sens ordinaire, ils reprennent progressivement conscience de cette première union et de cette première séparation en s'engageant sur la voie mystique. Bien plus : cette expérience préfigure le destin terrestre des hommes : ils ne font en effet que découvrir à nouveau cet état sur terre, ce qui suscite en eux extase et délectation paradisiaque. Cette expérience correspond à la perfection de la nature humaine. Tout croyant est un mystique en puissance.

Cela dit, jamais les soufis ne proposent leurs interprétations comme des vérités définitives. Toute interprétation a d'abord une portée individuelle, elle ne prétend pas s'appliquer à tous. De plus, toute parole, même illuminée par l'expérience intérieure, par la rencontre la plus intime avec le divin, reste un voile. De même que toute expérience dans le monde, éclairée par la vie mystique, devient une parole : « La lettre est voile, le voile est lettre », a dit le grand mystique Niffari (X^e siècle). Simultanément, il faut se souvenir que, pour les soufis, le langage n'est pas une simple émission vocale, mais une réalité agissante. Dieu a créé le monde par sa Parole, tous les éléments du monde correspondent réellement à des éléments de « mots » et de « phrases ». C'est le langage qui structure l'univers comme les personnes humaines. « Deviens en toi-même Coran », a écrit Ibn 'Arabi. C'est-à-dire, transforme-toi pour devenir tout entier, véritablement, le Verbe qui t'a produit à l'existence.

Ainsi, on le constate, chacune des trois lectures évoquées ici correspond non seulement à un choix exégétique précis mais, beaucoup plus profondément, à une manière spécifique de comprendre le monde, d'expérimenter son rapport aux autres et à l'Autre par l'intermédiaire du langage.



Islam, sémantique et symbolique Le Coran et les « divagateurs »

SALAH STÉTIÉ

« IL FAUT À LA PAROLE MÊME UNE MATIÈRE. » CE PROPOS D'YVES BONNEFOY ME paraît pouvoir acquérir, dans la perspective dématérialisante de l'Islam, une signification inattendue dans la mesure où la parole islamique se trouve ainsi en situation d'être mise en conflit avec elle-même, au plan sémantique s'entend. Un univers à vocation sémiologique, entièrement fait d'*ayât(s)*¹, de signes et de symboles, comment pourrait-il être traduit par une langue : univers en puissance de dématérialisation, langue en prise de matière ? Contradiction ? Le Coran la devance, et la dépasse. Il est la Parole de Dieu faite pour être lue : il est, étymologiquement parlant, *LA Lecture*. Toute lecture est générative. Elle pourrait n'être qu'un épiphénomène – sauf s'il advient qu'elle soit remembrance : c'est-à-dire qu'elle soit, au-delà du signe verbal, épaisseur ontologique. Le Coran est lu et relu : il est la mémoire vivante, en progressive accumulation, du peuple de l'Islam. Mais d'être « incréé », le Coran s'allège de tout recours à la médiation de l'humaine voix et s'inverse (se reverse) dans une autre oralité. D'être incréé, pour le Coran, spiritualise excessivement la langue spécifique dans laquelle il lui a bien fallu prendre corps, afin d'être communiqué, peut-être même afin d'être pensé : puisque toute pensée, fût-elle

Ancien ambassadeur
du Liban à l'Unesco,
essayiste et poète

1. *Ayât* = pluriel de *âyat* : 1. Preuve monstrative plutôt que démonstrative.
2. Verset coranique.

pensée de Dieu, suppose et supporte une médiatisation. Le sacre de la langue arabe est là aux yeux des Arabes, et non point d'eux seulement, mais aussi de la totalité islamique, qui accepte, pour la langue arabe, son statut hautement privilégié et son élection non pareille. Le Coran se définit lui-même comme « arabe ». La langue ainsi sanctifiée par son appartenance consubstantielle à l'Éternel est, du coup, en chacune de ses consonnes et dans les signes diacritiques qui lui tiennent lieu de voyelles, une fixation, un piège d'absolu. Elle est, cette langue, sacrée et sainte *ad aeternam* dans chacune de ses lettres et jusqu'en la forme accidentellement physique de ces lettres, dans ses phonèmes et syllabes, dans ses sens et ses mots, dans les structures et les réseaux de sa syntaxe, dans ses inflexions et ses infléchissements, langue du *dâd* et se définissant comme telle en consonance de singularité sonore, dans sa diversité enfin sans cesse ramenée par transparence à l'unité de son enracinement sémantique qui fut en Dieu l'origine de tout dit. Une langue ainsi hissée à l'absolu ne peut, dans sa rare matière obligée, que servir le dessein de Dieu qui, lui-même, ne peut être que de vérité. Toute parole qui ne servirait pas la vérité serait un péché contre la langue, c'est-à-dire contre Dieu. Terre et cosmos sont une panoplie d'*ayât(s)*, mais le Coran lui aussi est tissu d'*ayât(s)* rayonnantes. Aller par le chemin des *ayât(s)* que porte le monde, par celui des *ayât(s)* que supporte la langue, c'est définir et c'est affirmer une convergence ; c'est plaider pour une correspondance, pour une coïncidence de l'être et des mots. C'est, en fait, et par un biais inattendu, placer la poésie en une situation singulièrement inconfortable au pied de ce sommet ontologique où elle risque de n'apparaître plus que comme un détournement de la langue, c'est-à-dire comme une défiguration du monde. Le Coran qui est le fait absolu de la langue, récuse, de la langue, toute forme inaccomplie ou dérivée, et cela de la manière la plus nette. L'usage utilitaire de la langue ne prête, lui, à aucune ambiguïté : c'est la parole non utilitaire qui, au regard du Coran, risque de prêter à confusion. Ce sera donc elle, la poésie, que la Parole de Dieu infirmera. S'il existe entre le mot et le réel le même ambigu rapport qui existe entre l'image et le réel, ce sera la même réprobation qui pèsera sur l'une et sur l'autre, image et mot, pour leur pouvoir malignement « suscitateur ». Si donc réel est le monde – et il l'est par la volonté de Dieu –, il faudra se méfier de toutes les magies qui prétendent à le remplacer, à lui fournir, par mimétisme symbolique, des doubles illusoire. Or, plus parfait apparaît le double, plus son efficacité est prouvée, plus il requiert d'être condamné et réduit. Si le monde est réel, il ne faut pas céder, pour séduisantes et prestigieuses qu'elles soient, aux fascinations de l'*errance*. L'*errance*, sens et monde, forme et langue, est de nature ontologique et ce qu'elle engage, c'est l'essentiel. Aussi bien, c'est par l'égarément, par la « divagation », que le Coran définit, dans un

verset souvent cité, la poésie et les poètes. Sur cette étonnante position – étonnante au sens fort du terme – je reviendrai plus loin.

Je note que, dans cette vue sacralisante de la langue, l'importance en soi des lettres du Coran, lettres incréées, est telle que plusieurs sourates, énigmatiquement, prennent d'elles, de leur mystère irréductible d'éléments simples, de notes primitives du solfège spirituel à venir, leur coup d'archet initial : ainsi de *Alef.Lam.Mim.* (sourates III et XXX), de *Ta.Ha.* (XX), de *Ta.Sin.Mim.* (XXVI), de *Ya.Sin.* (XXXVI), de *Çad.* (XXXVIII), de *Ha.Mim.* (XLI), de *Qâf.* (L). Bien des exégètes depuis des siècles, et à dire vrai depuis les origines, se sont interrogés sur le sens de ces sigles mystérieux. Oserais-je risquer une hypothèse qui n'est – ô paradoxe – que d'un poète ? Que si donc ces signes n'étaient là que pour affirmer, au niveau de la lettre elle-même, le droit absolu de Dieu sur la langue ? S'ils témoignaient, matriciellement en quelque sorte, et par le type hautement symbolique d'« incarnation » sans corps ni ombre qu'ils proposent, du mystère insondable de la Révélation dont ils ne sont, pour sacrés qu'ils soient, que les agents porteurs, nécessairement limités du fait de leur mise en symbiose avec les possibilités de l'entendement humain auquel ils délivrent leur message ? Le Coran qui est constellation d'*ayât(s)*, signaux et signes, souhaiterait-il, en outre, exprimer par la médiation de ce clavier de lettres distribuées dans l'ensemble de son corpus, la nature infiniment elliptique de son discours noué autour de stimulations intenses et brèves ? Et d'être ainsi bref et noué, le Coran pourrait vouloir signifier qu'il ne lui revient pas de formuler le dit de Dieu dans sa totalité – entreprise impossible –, mais seulement d'apporter à l'homme les indications donnant sens et « direction » « en langue arabe claire » (XXVI, 195) à la voie, par ailleurs si embroussaillée, du Salut ? Le Coran affirme – face à ce qu'il est lui-même, à savoir un dépôt divin inscrit dans une langue et, de ce fait, nécessairement limité par le système, si parfait soit-il, de la langue – la liberté inatteignable, insaisissable, incommensurable, de la parole de Dieu en Dieu :

« Si la mer était une encre
pour écrire les paroles de mon Seigneur ;
la mer serait assurément tarie
avant qu'elle tarissent les paroles de mon Seigneur,
même si nous apportions encore
une quantité d'encre égale à la première². »

Voilà ce que proclame le verset 109 de la sourate XVIII. Et le verset 27, de XXXI, à son tour :

2. Les citations du Coran sont extraites de la traduction de Denise Masson, Gallimard, Bibl. de la Pléiade.

« Si tous les arbres de la terre étaient des calames
et si la mer, et sept autres mers avec elle
leur fournissaient de l'encre,
les Paroles de Dieu ne les épuiserait pas. »

Ainsi donc, et sans que soit mise en cause la valeur des autres interprétations possibles, il y aurait, par ce surgissement abrupt de la lettre, comme un retour de la langue sur elle-même, une involution, au sens comme botanique du terme, et un ressourcement dans l'essentiel, dans l'*élémentaire*, qui est ce par quoi est porté l'essentiel. Involution et ressourcement pareils à l'inversion qui, dans l'arabesque, ramène l'une ou l'autre ligne vers leur point de départ par quoi est signifié le retour de toutes les apparences et de la création elle-même à Dieu : leur retour et leur effacement en son sein.

Revenons sur le rapport, que j'ai tantôt évoqué, de l'Islam avec la poésie. Divers *hadith(s)* témoignent à ce sujet d'une sorte de fascination exercée par la parole poétique sur la sensibilité de Muhammad ainsi, finalement, que d'un refus. On connaît le propos tenu sur le grand chantre *djahilyte*³ Imrou' el-Quais : « Imrou' el-Quais, poète, a porté l'étendard de la poésie en Enfer. » Et lorsque est « descendue » la célèbre sourate XVI, Les Poètes, qui dit notamment en 224 : « Quant aux poètes : ils sont suivis par ceux qui s'égarèrent », Hassan Ibn-Thabet, Abdallah Ibn-Rawaha et d'autres, dont les poèmes chantaient l'unicité de Dieu et sa « remémoration », vinrent à Muhammad pour lui exprimer leur trouble : « O'Prophète de Dieu, voici que ce verset est descendu et Dieu sait que nous sommes des poètes. » Muhammad leur répondit, sauvant de la parole on voit bien quel honneur : « Le croyant se bat par l'épée et par la langue. » Enfin, d'Oumayya Ibn-Abi'l-salt, poète également *djahilyte* et qu'également il admirait, il affirmera – marquant cet attrait toujours ambigu qu'il ressentait pour la beauté de la parole, lors même que celle-ci semble se corrompre de ne pas s'en tenir à sa vocation originelle : « Son poème a cru si sa langue a blasphémé. »

La position du Coran, à ce sujet, est aussi nette que possible : il ne faut pas faire de la parole, déviée de sa source pure en Dieu, une idole. La parole n'étant qu'un « signe » parmi d'autres, il ne faut point « ensorceler » les signes, comme il ne faut pas que les signes prennent la place du signifié ou en tiennent lieu. Ainsi, par exemple, est-il énoncé dans la sourate XLII, *Les Versets clairement exposés*, en 37 :

« On voit parmi ses Signes :
la nuit, le jour, le soleil et la lune.

Ne vous prosternez
ni devant le soleil, ni devant la lune.
Prosternez-vous devant Dieu qui les a créés,
si c'est Lui que vous adorez. »

Ne pas confondre signe et signifié, là surtout où le signifié aurait tendance à ne faire qu'un consubstantiellement avec le signe, c'est l'une des obsessions majeures de l'Islam, comme l'une des dominantes du Coran sera la guerre déclarée, chaque fois, à un tel risque d'assimilation. C'est bien cela aussi qu'énonce à son niveau Hallâj lorsque à son disciple ému par l'admirable brillance d'une musique, et qui l'interroge sur le sens de cette musique, il réplique durement : « C'est Satan qui pleure sur la beauté de ce monde. »

Le Coran insiste sur cette coupure absolue du sémantique. S'adressant au Prophète que les incrédules prétendaient mettre en difficulté pour la sorte de *dénuement* lié à la communication de son message :

« Ils disent :
"Si seulement des Signes, venus de ton Seigneur,
étaient descendus sur lui !"
Dis :
"Les Signes sont uniquement auprès de Dieu ;
je ne suis qu'un avertisseur explicite." »
(*L'Araignée*, XXIX, 507)

Et dans *Les Prophètes* (XXI, 5) :

« Mais ils dirent :
"Voici plutôt un amas de rêves
qu'il a inventés lui-même ;
c'est un poète !
Qu'il nous apporte un Signe
comme il en a été envoyé aux Anciens !" »

Dénuement ? Altération de la Preuve par faillite du signe ou par son omission ? Le Coran, dans la même sourate, répond de façon implacable :

« Tout au contraire :
Nous lançons contre l'erreur
La Vérité qui lui écrase la tête,

3. Préislamique et qui relève de la *chyahiliyya*, soit l'Âge de l'ignorance.

et voilà que l'erreur disparaît,
malheur à vous !
à cause de ce que vous inventez. »

« À cause de ce que vous inventez » : le danger pire est là, dans cette invention qui, astuce d'homme, pourrait, si elle se chargeait de charme et de sorcellerie, tenir tête à la Vérité ou même prétendre à la remplacer. « Et j'ai vu quelquefois ce que l'homme a cru voir », affirme Rimbaud qui, des siècles plus tard, et dans une tout autre aire culturelle, se dira un jour « Ange » ou « Mage ». Une telle création *ex nihilo*, si elle venait à être réalisée, serait la plus dangereuse des dérives : l'idolâtrie consacrée – et toute création revendiquée orgueilleusement par l'homme ne peut être qu'idolâtrique –, voilà ce que l'Islam catégoriquement récuse et refuse. « Le cœur n'a pas inventé ce qu'il a vu », est-il énoncé dans *L'Étoile*, LIII, verset 11 : c'est dire que le franchissement du signe en direction du sens ainsi que le refus d'immobiliser l'esprit dans la seule contemplation du signe sont les conditions indispensables à quiconque veut en toute sincérité « êtreindre la vérité dans une âme et un corps ».

J'en reviens maintenant à cette sourate de *L'Étoile* dont le début scintille aussi mystérieusement que le propos qu'elle tient. Elle évoque le Voyage nocturne du Prophète au Paradis, et magnifie dans la sérénité de l'accompli la modestie du serviteur qui se tient « à deux portées d'arc », « au moment où le jujubier était enveloppé par ce qui le couvrait ». Étonnante, admirable imprécision : comment exprimer sinon par cette absente rigueur, si justement indécise, la nature infiniment énigmatique, et profonde, de « ce qui le couvrait », c'est-à-dire, en somme, qui le cachait et le retirait à la vue ? Jujubier aussi riche d'être « enveloppé » que le fut, d'être « rayonnant », le Buisson ardent. L'on dirait de cette sourate qu'elle illustre l'évidence incompréhensible de la présence de Dieu devant celui dont les pas n'errèrent plus, si jamais ils errèrent, dont la langue ne divague pas et n'a jamais, depuis le jour de l'inspiration, divagué : le cœur, oui, « le cœur n'a pas inventé ce qu'il a vu ». La « divagation » – ô Mallarmé ! – est bien façon d'agir de poète : ce perturbateur-né, cet erratique errant, cet égaré-égarant : magicien et sorcier.

« Quant aux poètes :
ils sont suivis par ceux qui s'égarèrent.
Ne les vois-tu pas ?
Ils divaguent dans chaque vallée ;
ils disent ce qu'ils ne font pas... »

(*Les Poètes*, XXVI, 224, 225, 226)

« Ils disent ce qu'ils ne font pas », « ils divaguent » : c'est dire que ce sont des menteurs, au mieux des illusionnistes, et la réalité qu'ils tentent de susciter, de provoquer par l'unique pouvoir du verbe, finalement leur échappe et révèle au grand jour – tous camouflage, imposture et déguisement réduits – l'inanité sonore de leur entreprise esseulée et l'échec de leur ambition ontologique. Il existe un usage absolu de la parole, une absolue justesse de celle-ci, qui sont comme les répondants et les garants de la justice et de la justesse de Dieu. La justice affirme le droit moral de Dieu sur le monde, la justesse son droit verbal. Et quiconque prétendrait, parmi les créatures, détourner ce dernier droit à son bénéfice commettrait une sorte de déni de justesse comme on dit déni de justice. Plus le détournement est habile, plus il émeut et impressionne de paraître « une figuration de justesse », plus l'intention qui l'habite doit être considérée comme redoutable. Redoutables sont les effets du mensonge matérialisé qui fait vivre et onduler, sous les yeux de Pharaon et de Moïse, les bâtons jetés à terre par tous les sorciers du royaume convoqués en grande hâte pour confondre le porteur de la parole de Dieu. Cette parole, quand Moïse à son tour jettera son bâton, sera dragon : et elle dévorera, de toute la force implacable qui l'inspire, les médiocres produits de la magie :

« Moïse jeta son bâton :
et le voilà : véritable dragon. »

(*Al'Araf*, VII, 107)

Et plus loin :

« Les magiciens se rendirent auprès du Pharaon ;
ils dirent :
"Obtiendrons-nous, vraiment, une récompense
si nous sommes vainqueurs ?"

Il dit :
"Oui, et vous serez alors au nombre
de ceux qui font partie de mon entourage."

Ils dirent :
"O Moïse !
Est-ce toi qui jettes ?
Ou bien est-ce à nous de jeter ?"

Il dit :
"Jetez !"

Après qu'ils eurent jeté,
ils ensorcelèrent les yeux des gens ;
ils les effrayèrent ;
ils déployèrent une puissante magie.

Nous avons inspiré à Moïse
"Jette ton bâton !"
Et voici que ce bâton engloutit
ce qu'ils avaient fabriqué.

Ainsi, la Vérité se manifesta
et leurs manœuvres furent inutiles.
Ainsi, ils furent vaincus
et ils se retirèrent humiliés.

Les magiciens tombèrent prosternés
et ils dirent :
"Nous croyons au Seigneur des mondes,
au Seigneur de Moïse et d'Aaron !" »

(*Al'Araf*, VII, 114-122)

Œuvre de Dieu comme « manœuvres » de mages ; parole garantie et créatrice contre discours irresponsable et vain ; prophètes contre poètes ; signes sans substance contre signes que leur propre substance dévore dans la fulguration d'un signifié qu'aucun signe n'est capable de contenir ni de retenir, voilà ce que le Coran répète avec insistance, dégageant de toute autre parole la Parole qui le fonde, celle des « Gens du Livre » – remarquable définition du peuple éternel de Dieu, éternellement à l'écoute dans la diversité relative de sa créance mais dans l'unité, justement, de son écoute. Et, dans *Celle qui doit venir* (LXIX, 38-42), distinguant une fois de plus ce qui est Inspiration de ce qui n'est que « suscitation », le Coran ajoute – insistant :

« Mais non !
Je jure par ce que vous croyez
et par ce que vous ne voyez pas :
c'est là, en vérité, la parole d'un noble Prophète ;
ce n'est pas la parole d'un poète ;
– Votre foi est hésitante –
Ce n'est pas la parole d'un devin ;
– comme vous réfléchissez peu – !
c'est une Révélation du Seigneur des mondes ! »

Cette méfiance à l'égard de la poésie, comment refuser d'en voir les tenants et les aboutissants ? Alors que dans toute langue, et plus particulièrement dans les langues sémitiques, si portées – nominalistes qu'elles sont – à prendre pour l'Être lui-même ce qui n'est que le signe de l'Être, à confondre la chose et son ombre portée et, ce rapport entre l'une et l'autre, à l'inverser et à le réinverser autant de fois que la substance apparue n'a pas épuisé son non-être fondamental – alors que, dans l'aire arabe particulièrement, tout poète, quand le prophète est un *nabi*, est, lui, un *mutannabi*, un *aspirant à la prophétie*, pour reprendre l'orgueilleux pseudonyme du plus grand poète arabe de tous les temps –, oui, cette méfiance et cette fin de non-recevoir opposées à la poésie, comment ne pas les comprendre ? Les « impostures de la poésie » – non, ce n'est pas Roger Caillois le premier qui les aura dénoncées, et non plus Goethe le premier qui aura opposé Vérité et Poésie. Immenses, certes, sont les « charmes » de la poésie, actifs et opérants sont-ils, de quoi il résulte que l'on peut, si l'on n'y prend garde, ou si l'on fait partie des « injustes », faire jouer l'amalgame :

« Les injustes disent :

"Vous ne faites que suivre un homme ensorcelé." »

(*La Loi*, XXV, 8)

Le Prophète, les prophètes ne sont pas des hommes ensorcelés, eux qui annoncent l'Heure, et de qui les Signes ne sont pas de ceux dont on puisse, haussant les épaules, et détournant la tête, n'attendre qu'un émerveillement sans conséquence, ainsi qu'il est proclamé dans *La Lune* (LIV, 1-3) :

« L'Heure approche
et la lune se fend !

S'ils voient un Signe,
ils écoutent en disant :
"C'est une magie continue !" »

Ils crient au mensonge ;
ils suivent leurs passions ;
mais tout décret est immuable. »

Du Prophète, il est dit aussi (*Ya. Sin*, XXXVI, 69-70) :

« Nous ne lui avons pas enseigné la poésie
car cela ne lui convenait pas »

Ceci n'est qu'un Rappel, un Coran clair
au moyen duquel il avertit tout homme vivant
que la Parole se réalisera contre les incroyables. »

En prenant ceux-là à partie, *Ya. Sin.* énonce admirablement en 7, excluant du bénéfice de la vérité ceux, précisément, que leur opacité ontologique semble promettre comme naturellement à leur désertion par la Parole :

« La Parole s'est réalisée
contre la plupart d'entre eux ;
ils ne croient donc pas. »

Et s'éclaire ainsi à mes yeux, à un niveau de communication humaine et sociale, un propos que Louis Massignon, que j'ai un peu fréquenté, tenait assez souvent et dont je ne comprenais pas alors qu'il le tint – lui, le fils spirituel de Hallâj et qui se voulait l'homme du plus pur témoignage, témoignage existentiel signé en nostalgie par le sang : « Tout le monde, disait-il, n'a pas droit à la vérité » ; ou encore, citant Montesquieu : « Si j'avais la main pleine de vérité, je me garderais bien de l'ouvrir. »

Je m'étais promis de revenir à *L'Étoile*, de citer plus longuement les versets qui nous ramènent au Jardin de la Demeure⁴ où Parole et signe font leur jonction à « l'horizon suprême », là où l'erreur, où tous les risques d'erreur sont définitivement retirés, là où cessera un jour l'égarément de ceux qui n'ont que trop tendance à s'égarer, là enfin où la Divinité devient mystérieusement apte à se laisser saisir par quelque chose en l'homme qui ressemble à la vue, non plus sous l'image dématérialisée de la Lampe dans la Lumière, comme cela est énoncé dans la Sourate XXVI *La Lumière* (verset 35), mais sous celle, à la fois contraire et tout aussi étrange et limpide, d'une ombre – ou d'un voile – aggravant un arbre :

« Par l'étoile lorsqu'elle disparaît !
Votre compagnon n'est pas égaré ;
il n'est pas dans l'erreur ;
il ne parle pas sous l'empire de la passion.

C'est seulement une Révélation qui lui a été inspirée.
Le Puissant, le Fort la lui a fait connaître.

Celui qui possède la force
s'est tenu en majesté,
alors qu'il se trouvait à l'horizon suprême ;
puis il s'approcha et il demeura suspendu.

Il était à une distance de deux portées d'arc
– ou moins encore –
et il révéla à son serviteur ce qu'il lui révéla.

Le cœur n'a pas inventé ce qu'il a vu.
Allez-vous donc élever des doutes sur ce qu'il voit ?

Il l'a vu, en vérité, une autre fois
à côté du jujubier de la limite
auprès duquel se trouve le Jardin de la Demeure ;
au moment où le jujubier était enveloppé
par ce qui le couvrait.

Son regard ne dévia pas
et ne fut pas abusé.
Il a vu les plus grands Signes de Son Seigneur. »

(LIII, 1-18)

« Le poète est un diseur de mots », assurait Pierre Jean Jouve. La parole divine est celle en qui tous les mots en fin de compte disparaissent et les plus grands Signes rendent insignifiant tout ce qui n'est pas eux.

4. Formule coranique pour définir le Paradis.

Les Infidèles

JEAN-MICHEL HIRT

*Psychanalyste,
professeur de
psychopathologie à
l'Université Paris XIII*

LE PARADOXE DE LA PSYCHANALYSE, SI BIEN PERÇU PAR LACAN, C'EST DE S'INSCRIRE dans le champ de la science par le recours à la raison qui est le sien, mais de ne pas pouvoir se confondre avec ce discours de la science où Tout pourrait être dit. Un Tout lié et qui ferait lien, c'est-à-dire un monde fermé sur lui-même où la divinité n'est plus qu'un point de suture en attente de son éviction, un monde clos qui renfermerait toutes les propositions énonçables possibles et d'où l'impossible à dire aurait été banni. Un tel monde s'accommode très bien d'un monothéisme abstrait et décharné aboutissant au Dieu des philosophes et des savants, mais certainement pas au *Dieu qui parle* de Moïse, de Jésus et de Muhammad.

Les religions du Livre qui recueillent la Parole divine offrent les moyens de contourner le piège dans lequel le discours de la science veut les capturer en affirmant que Tout peut être dit, Dieu inclus. En elles, le Dieu unique, l'Un, se définit dans la parole de ses prophètes comme Présence/Absence – Dieu à la fois révélé et caché –, Celui qui ne saurait se dire entièrement. La vocation particulière de l'Islam est à coup sûr de rendre sensible à cet aspect de « la religion monothéiste » que dans son essai, *La Logique des Orientaux*, Christian Jambet évoque sans détour : « Loin qu'il y soit affirmé [en Islam] que Tout soit dit, il s'y manifeste, au contraire, constamment, que l'Un y est dit, à la condition de "ne-pas-être-Tout". L'Un est l'impossible à dire. Ce qui se révèle, c'est le manque de toute réalité à combler le désir de l'Un. » Désir de l'Un, doit-on ajouter, que caractérise une démesure dont le désir de l'homme est voué à se faire le porte-parole.

D'où la nécessité, pour la cause analytique qui repose sur l'écoute d'une parole humaine trouée par le désir de ce qui lui échappe, de ne pas perdre de vue ce que le psychanalyste Wladimir Granoff repérait comme la connexion de l'acte de parole freudien avec « l'aventure pour la pensée » que constitue la religion monothéiste ; ce que Granoff appelait « le lien non résiliable » entre la doctrine psychanalytique, les théories des psychanalystes et la religion monothéiste en ses trois occurrences. Certes, la psychanalyse naît dans l'orbite de la conception scientifique du monde, mais elle n'y appartient pas entièrement par la nature de son objet, l'inconscient. Autrement dit, une psychanalyse profane qui ne se réclamerait que d'une visée scientifique se passerait assurément de

l'hypothèse divine, mais risquerait de placer la science en lieu et place de la religion ; par là, elle s'exposerait à perdre la valeur du désir propre à l'homme monothéiste : soit le désir de ne pas consentir à sa mortalité.

Ne faut-il pas faire un pas de plus et oser considérer que seule la psychanalyse est désormais en position de recueillir l'héritage des logiques du désir de l'Un ?

Or, que cela étonne ou non, il n'est pas rare aujourd'hui d'entendre des patients de culture musulmane parler d'événements psychiques ou raconter des rêves à forte tonalité religieuse, tout un matériel dont les mots et les images évoquent le Coran et les rites musulmans. L'un affirme qu'il a échappé aux griffes du délire depuis qu'il s'est vu en rêve boire une infusion de lettres coraniques. L'autre déclare qu'il n'arrive pas à faire entrer la mort dans une phrase sans percevoir un bruissement d'ailes. Que faire de ces récits, de ces rêves et de ces visions si l'on se coupe de leurs correspondances avec les Écritures sacrées dont ils parlent la langue, et si l'on se bouche les oreilles quant au *désir d'un au-delà de la mort* chez le sujet musulman, comme tant de ses productions psychiques l'attestent ?

Temps béni – et c'est le nôtre – que celui où l'homme occidental ne veut plus entendre parler de la conjonction du sacré avec le profane, mais où l'homme oriental vient lui rappeler que cette conjonction ne le lâchera pas – et le Coran est par excellence « un Rappel adressé aux mondes » (XII, 104). Rappel d'un désir en trois dimensions : le désir de la vie par-delà la mort, le désir de résurrection, le désir du Paradis, soit un désir en trois auquel l'homme issu de « la religion monothéiste » ne peut pas renoncer, sauf à renoncer à lui-même.

Comment décrire cette « situation herméneutique » du sujet musulman, sinon en revenant à l'œuvre du philosophe Henry Corbin ? Lui seul, par son effort de réflexion, de traduction et de comparaison des religions du Livre, a su en exposer les paramètres dans ses ouvrages, que ce soit en ce qui concerne le monde intermédiaire entre le ciel et la terre, le *monde imaginal*, monde de l'Âme et de l'Ange, des visions et des événements spirituels, ou que ce soit en ce qui concerne l'oscillation entre le *zâhir* et le *bâtin*, l'apparent et le caché, véritable régime de l'acte interprétatif des énoncés et des rencontres théophaniques en Islam.

Dans son livre sur *Les Commentaires ésotériques du Coran*, Pierre Lory écrivait ceci : « Chaque musulman, n'eût-il jamais écrit une ligne, fût-il même analphabète, vit, comprend et agit en fonction d'une certaine exégèse du Coran. » Moi-même, dans mon essai *Le Miroir du Prophète*, je montrais que le « prisme coranique » détermine le champ visuel, et les visions oniriques, des patients aussi bien que des croyants. Le Coran, en tant que

Référence fondatrice, rend lisible à son lecteur la dimension invisible du visible, le rend voyant, dans la mesure où c'est au Coran, à sa lecture, que doit être ramenée toute conduite humaine pour en reconnaître la valeur au regard des enseignements et des figures de la prophétie. Je soulignais, en outre, en suivant la lecture du grand maître mystique Ibn 'Arabî, que la *scène originelle* du sacrifice d'Abraham reposait dans le Coran sur le manque d'interprétation du rêve sacrificiel envoyé au Patriarche – faute majeure de sa part, puisque génératrice d'une tentative de meurtre sur la personne de son fils. Une telle scène, qui ne vaut que par son interprétation, rejetait d'emblée dans les poubelles de l'Histoire tous les refus d'interpréter dont tant d'assassins présents ou passés se sont targués, au nom d'Allah, afin de perpétrer dans la réalité les crimes dont ils avaient pu rêver au cours de leurs nuits fiévreuses.

Ainsi chaque rêve, en Islam, est-il susceptible de recevoir plusieurs significations selon l'état d'avancement spirituel du rêveur. Leçon précieuse pour un psychanalyste attentif à l'intrication du psychique et du culturel, pour un psychanalyste soucieux de ne pas tomber dans un réductionnisme qui rabattrait les différents niveaux du rêve sur un seul plan interprétatif, mais aussi pour un psychanalyste désireux de préserver dans le récit du rêve la visualité d'une langue personnelle qui ne se découvre qu'en liaison avec l'horizon spirituel du rêveur. La théorie psychanalytique peut donc tirer des enseignements décisifs de la religion, quand l'élaboration psychanalytique n'est pas coupée de son enracinement dans la matière psychique du religieux. À cet égard, il n'est pas improbable que la psychanalyse ait plus d'avenir dans les pays musulmans où le religieux ne se limite pas à une croyance en un Dieu compris comme la totalité de ce qui est, que dans des pays occidentaux – comme les États-Unis – où le reflux de la psychanalyse au profit du cognitivisme et des laboratoires pharmaceutiques accompagne une religiosité proliférante alimentant une divination de l'Histoire. Reste que la conception scientifique, donc occidentale du monde, rencontre d'autant plus d'obstacles en Orient que le règne de la raison laïque est loin de faire la preuve de sa valeur, du fait de l'entreprise d'*arraisonnement* technico-scientifique que subissent les pays musulmans. Gardons-nous enfin de toute posture irénique, tant il est nécessaire pour que la psychanalyse puisse avoir un avenir en terre d'Islam que la valeur du corps psychique soit reconnue dans les conflits de ses désirs, dans leur temporalité et leur spatialité, soit la valeur d'un corps psychique qui ne serait pas escamoté – ou pire discrédité – au seul profit d'un corps spirituel désincarné dans une société islamique close sur elle-même, engluée dans le fantasme d'une pureté mortifère.

Comment opérer un renversement d'attitude mentale face à la dynamique de la prophétie musulmane et à la spécificité de ses conséquences ? Les traductions existent, les

« passeurs » aussi qui sont souvent de grands écrivains d'une langue française fécondée par l'arabe et le persan, Louis Massignon, Henry Corbin, Jacques Berque pour ne citer que les sommets. Mais rien n'y fait, l'intérêt pour l'Islam reste lié à une actualité catastrophique et spectaculaire. On le prétend malade, on assure que c'est une religion privée de la figure du père, une religion dénuée d'amour pour autrui.

Alors même que Freud a fait de la religion musulmane une énigme psychique et une transmutation culturelle en parlant à son sujet de « répétition abrégée de la fondation de la religion juive », dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, alors même que l'Islam est la deuxième religion de France, et en pleine croissance. L'Islam, si proche et si étrangement inquiétant de par cette proximité, serait-il le mauvais rêve de l'Occident, un cauchemar lui délivrant son reflet grimaçant, le porteur de son négatif, peut-être aujourd'hui la dernière religion monothéiste à être porteuse d'une conception religieuse du monde s'opposant à l'hégémonie de la conception scientifique ? L'Islam ou, pour reprendre la traduction de J. Berque du titre de la sourate LXXXVI, *At-Târik*, « L'Arrivant du soir », serait-il cette religion de la dernière heure, en trop pour les juifs et les chrétiens qui l'ont longtemps considérée comme une imitation, ou une imposture, en tout cas une religion dont l'originalité de la perspective messianique échapperait à tous ceux que L. Massignon appelait les « nantis religieusement » ? Les révélations coraniques viennent-elles à contretemps rappeler que l'Homme, dans sa nuit, n'a d'autre ressource que l'ouverture à l'inconnu ?

Bouleversante situation de l'Islam, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du monothéisme, dehors et dedans. Dehors parce que l'affirmation de la foi musulmane vient récapituler ce que juifs et chrétiens ont déjà pu exprimer, que sa légitimité n'est donc pas évidente puisqu'elle ne vient que remémorer leur message. Dedans parce que, telle une épine irritative, cette religion vient questionner l'appropriation du divin par ses prédécesseurs, les interroger sur ce qu'ils en ont fait. Obstinément l'Islam énonce l'impossibilité de se passer du référent que sont les Écritures saintes de tous les monothéismes : « Il [Allah] vous a fait croire de la descendance d'un autre peuple » (VI, 133) ; inlassablement, l'Islam déplie à travers les aléas de l'Histoire, les régressions, les effacements, le sens d'une existence tendue entre l'état d'ignorance et la conscience du plan divin dont l'Homme constitue le réceptacle.

Aujourd'hui, il est permis de lever un coin du voile sur l'embarras créé par l'Islam, ce qui n'infirme nullement des analyses plus politiques ou économiques, mais ce qui resitue l'enjeu symbolique de la méconnaissance entretenue à son endroit. À l'intérieur de cette culture arabo-musulmane articulée autour de sa religion, tous les faits naturels de la vie sont liés à une dimension surnaturelle dont chacun est appelé à se faire l'inter-

prète en fonction de sa capacité à faire preuve d'*imagination créatrice*. En un mot, il est vain d'attendre que l'Islam suive un chemin comparable à celui de la sécularisation du religieux qui s'est déroulée sous nos latitudes, puisque, pour lui, l'articulation entre le religieux et le politique ne correspond pas à la partition occidentale entre le public et le privé. Son recours est dans la reprise et l'approfondissement de ses fondations scripturaires, non dans une direction légaliste totalitaire et desséchée que l'impasse du fondamentalisme religieux achève de déconsidérer, mais dans la direction de l'interprétation infinie, celle dont les mystiques ont indiqué la voie, laissant à chacun le soin de faire le chemin dont il est capable. Avicenne, Hallâj, Sohravardî, Ruzbehân, Ibn 'Arabî et tant d'autres ont vécu l'expérience de l'absolu du désir, au péril de leur vie souvent, puisque aucun accord sans contradictions entre la voie spirituelle et le chemin temporel ne peut être trouvé. En infidèles consommés à tout dogme, ils ont décliné les termes de la sourate *Al-Kâfirâna*, qui, au nom de l'interprétation singulière, oppose la Face de Dieu qui concerne chacun – « ma religion » – à l'opinion massifiée des dévots – « votre religion ». Mais c'est aussi nous-mêmes qu'ils invitent à pratiquer l'infidélité de la pensée envers toute croyance de masse qui ne serait pas devenue une aventure spirituelle singulière. Écoutons la voix de l'émir Abd el-Kader, ce guerrier algérien qui était aussi un saint :

« Je suis l'Adorant, l'Adoré en toutes formes.

C'est moi qui suis seigneur, c'est Moi qui suis esclave.

Tantôt tu Me vois Musulman. Quel Musulman :

parfaitement sobre et pieux, humble et toujours suppliant !

Tantôt tu Me vois courir vers les églises,

serrer fort une ceinture sur mes reins.

Je dis "au nom du Fils" après "au nom du Père" et par l'Esprit,

l'Esprit-Saint : c'est là l'effet d'une quête et non d'une duperie !

Tantôt dans les écoles juives tu Me vois enseigner.

Je professe la Torah et leur montre le bon chemin » (trad. Ch.-A. Gilis).

L'audace de la pensée mystique musulmane ouvre la voie à un dépassement de l'idole, qu'elle soit métaphysique, cléricale ou étatique, idole que la religiosité du psychisme tend toujours à ériger à l'intérieur des religions officielles, encourageant ainsi l'interdiction de penser ; et pas plus qu'une autre religion, dès qu'elle sombre dans l'oubli de ses origines plurielles, la religion musulmane n'échappe à la morbidité de l'intolérance. N'est-ce pas d'ailleurs maintenant à l'extension spectaculaire de la religiosité et de ce qu'elle dissimule si mal, le déchaînement pulsionnel et la haine de l'étranger, que toutes les cultures de par le monde sont confrontées ?

Cette fois, c'est le paradoxe du monothéisme, que H. Corbin a décelé avec tant de finesse, que de ne pouvoir échapper à l'abstraction et l'historicisation de la divinité, sinon au moyen des manifestations théophaniques, à cause de leur prodigieuse capacité métaphorique et du principe d'incertitude qu'elles insufflent dans la langue de chacun.

Par la voie de l'interprétation en Islam, qui conforte une foi en un Dieu unique – non Tout –, inconnaissable par les instruments de la raison et de la perception, s'opère le détachement individuel avec une conception de la révélation divine close et ligotée dans des certitudes dogmatiques. Certes, le cycle de la prophétie est achevé et déposé dans les Écritures bibliques et coraniques, mais la révélation du sens de la prophétie pour chacun ne l'est pas et reste ouverte, comme déjà au XI^e siècle le déclarait Sohrawardî, le philosophe iranien de la « sagesse illuminative » : « Lis le Coran comme s'il n'avait été révélé que pour ton propre cas. » N'est-ce pas, dès lors, conférer à la révélation personnelle que constitue l'interprétation singulière la valeur née de sa contiguïté avec la révélation prophétique ?



L'intimité et la loi

AHMED FARI MERINI

Psychiatre,
psychanalyste
(Rabat)

LES CONTES DES *MILLE ET UNE NUITS* ONT-ILS QUELQUE CHOSE À NOUS APPRENDRE en rapport avec l'objet de ce colloque ?

Je voudrais souligner deux points, qui se rejoignent, sur la question du dialogue entre les civilisations :

– D'une part, les *Mille et une Nuits* sont le résultat d'une longue élaboration à laquelle plusieurs cultures d'origine géographique différente (iranienne, arabe préislamique, pharaonique, grecque...) ont contribué.

– D'autre part, cette œuvre a connu un parcours remarquable : elle s'est en effet éclipsée du monde arabe en tant qu'œuvre littéraire, pour réapparaître là où on ne l'attendait pas, sept siècles plus tard, en Occident, devenant progressivement une œuvre de référence lui permettant d'approcher cet Orient si énigmatique.

J'aborderai cette œuvre par le biais de la question de la paternité selon deux modalités :

– Les *Mille et une Nuits*, en tant que fiction qui retrace le parcours de la folie d'un roi : après avoir rencontré Schahrazade et écouté ses histoires, celui-ci finit par l'épouser, accepte d'être père de trois enfants, et ordonne l'écriture de ce qu'il a pu vivre.

– Les *Mille et une Nuits* en tant que livre qui pose la question de la paternité du fait d'être un livre « orphelin », un livre sans auteur connu.

Folie d'un homme, paroles d'une femme

Chahriar incarne un pouvoir absolu en s'identifiant à l'assassin qu'il est devenu, ayant droit de vie et de mort sur le genre féminin : il ne voulait en effet plus jamais être trahi par une femme. Pensant dans sa folie résoudre son problème, il ne faisait que conduire la cité à sa perte et son statut de roi à l'insignifiance.

À la fin des *Mille et une Nuits*, cette folie connaît une fin heureuse : les crimes cesseront, Chahriar acceptera ses enfants, et même ordonnera l'écriture de ce qu'il a pu vivre pendant les Mille et une Nuits pour, dit-il, « que l'on se souvienne de tout ce qui lui est arrivé avec son épouse Schahrazade ». Comment comprendre ce parcours ? Comment aborder l'équivalence entre l'écriture et le fait que Chahriar accepte ses enfants, les deux se rejoignant sur la question de la paternité ?

Nous ne pouvons que spéculer là-dessus car Chahriar est présent par son histoire mais absent quant à sa parole. On aurait pu imaginer par exemple une préface royale qui nous rendrait compte de sa vérité à lui. L'acte et la décision finaux nous permettent cependant de supposer que Schahrazade laisse au roi la possibilité de sortir progressivement d'un discours figé sur les femmes dans un dénouement qui rend enfin possible une historicité.

L'acte de Chahriar, qui ordonne l'écriture des paroles de Schahrazade, correspond à une adoption permettant à l'histoire de prendre corps et à l'errance de trouver son espace. Un acte qui lui permet de sortir de sa stérilité psychique et de faire don de son nom. Contrairement à Kafka, père réel de son œuvre, mais qui demande à ses compagnons de la brûler, Chahriar, dans les *Mille et une Nuits*, entreprend d'en être le père symbolique, en ordonnant son écriture.

Dans ce parcours singulier, la première question qui se pose est de savoir comment Schahrazade a pu faire changer le roi à ce point. Comment, à partir d'une parole déployée dans l'intimité, Chahriar a-t-il pu accéder à la loi en tant qu'humain et en tant que roi ? Quelle est cette parole et en quoi est-elle singulière ?

« Que veut une femme ? » : cette question de Freud, Chahriar voulait en connaître la réponse, en mettant fin à ses crimes et en écoutant nuit après nuit les récits de Schahrazade. En effet, le travail de celle-ci consistait à introduire le féminin comme une énigme afin qu'une parole autre soit possible. Cette énigme se traduit dans les récits par une parole qui se faufile sans se dire, celle dont Chahriar est en quête à son insu. Elle se soutient et s'articule entre le secret et la curiosité, un jeu d'enfant dont Schahrazade n'est pas dupe, sachant que vouloir tout dire ne peut être que parole qui déçoit. Il est montré dans les *Mille et une Nuits* que son dévoilement peut conduire à la mort. À l'image des poupées russes, raconter des histoires imbriquées les unes dans les autres, où chaque récit accouche d'un autre, est une solution mettant face à face un acte, celui de Chahriar, et une parole à advenir, celle de Schahrazade.

Mais pour que cette parole puisse être déployée, Schahrazade a besoin d'un dispositif.

Le cadre

Après avoir accompagné son père à Colone, Antigone, gardienne de la maison, revient à Thèbes : c'est le moment où elle met un peu de terre pour que son frère ait une demeure, où elle sauve la mémoire, le nom propre d'Œdipe. Pour Schahrazade la perspective est similaire mais la démarche est différente. Cette démarche consiste à construire progressivement un abri pour qu'une parole soit autorisée et qu'une écoute soit possible. Cette parole n'est pas anodine. Elle est redoutable car destinée à la sauver et à redonner la vie à la cité.

C'est à ce moment que la stratégie envisagée par Schahrazade devient sublime : elle construit un abri pour sa parole structurée autour d'un cadre qui intègre une triangulation et une temporalité.

En effet, Schahrazade fait appel à sa jeune sœur à laquelle en principe les histoires sont adressées. Ceci permet à la parole de circuler, à Chahriar de se mettre à distance des récits racontés par Schahrazade. Le cadre ainsi instauré introduit complicité et ruse entre les deux sœurs, Chahriar étant l'élément tiers placé dans le rôle du spectateur, mais en même temps acteur malgré lui, pouvant considérer à tout moment cette mise en scène comme une mascarade dirigée contre lui.

Ce dispositif mis en place par Schahrazade permet d'introduire le chiffre trois par la présence de Douniazade et un discours qui se réfère au tiers, c'est-à-dire aux peuples du passé et à la mémoire à travers les contes.

Nous sommes en présence d'une configuration qui privilégie l'asymétrie et qui permet, d'une part, à une parole adressée à Douniazade d'être inscrite dans un processus de transmission, et, d'autre part, la possibilité de l'existence d'un discours référencé permettant une relation triangulée entre Schahrazade et Chahriar et introduisant la mémoire sur un double registre :

- à Chahriar en tant que roi, qui n'est plus dans la capacité de transmettre et de protéger sa cité ;

- à Chahriar en tant qu'homme, qui reste captif du féminin dans ses représentations archaïques.

Ensuite, Schahrazade se doit d'instaurer des limites, sa parole ne doit pas se déployer indéfiniment ; elle doit s'éclipser au lever du jour.

Cette limite permet d'introduire une temporalité en faisant appel au discontinu pour mettre fin à un continu mortifère et hors temps.

Ainsi, cette parole, devenue possible, permet à Schahrazade de s'ouvrir par le dire à Chahriar, comme lorsqu'on ouvre les premières pages d'un livre et que l'on commence une histoire.

Schahrazade entre fille du vizir et Jaria

La question de la transmission et le rapport à la mémoire s'inscrivent dans cette parole et seulement dans celle-ci. Le statut d'épouse et future mère qu'aurait pu avoir d'emblée Schahrazade en transmettant le Nom à travers des enfants et en redonnant vie à la cité n'était pas envisageable dans ces circonstances. Schahrazade avait d'ailleurs caché ses grossesses et ses enfants à Chahriar. Elle ne l'en informera qu'à la fin des *Mille et une Nuits*.

Après avoir mis en place un cadre, comment pouvait-elle se positionner dans cet espace ? Quel rôle devait-elle jouer, et à partir de quelle place féminine devait-elle parler ? Comment marquer la différence pour montrer à Chahriar que les femmes n'en sont pas qu'une ?

Schahrazade se présente avec un savoir, sa seule arme, lequel doit susciter en permanence la curiosité du roi. Elle n'a droit à la vie que par son dire.

Ensuite Chahriar n'était pas prêt, comme nous l'avons souligné, à assumer une descendance. Son lien à Schahrazade devait s'inscrire en dehors des liens symboliques qui ouvriraient à la perspective d'une paternité possible.

Bien que fille du vizir, l'homme le plus proche du roi, Schahrazade choisit de jouer le rôle qui lui donnera la possibilité d'accéder à la parole, celui d'une *jariya*. La *jariya* est une femme achetée, sans nom, sans histoire reconnue, elle n'existe que par son prénom qui lui a été octroyé selon sa fonction et son physique. Mais ce n'est pas une prostituée. C'est une femme esclave instruite, ayant accès à plusieurs savoirs : littéraire, musical, poétique, religieux, un savoir sur la sexualité et sur le rôle qu'elle doit jouer pendant les soirées à la cour. Une femme prise entre la liberté de sa parole (quand celle-ci est autorisée) et sa condition d'esclave. Schahrazade est dans cet entre-deux en attendant qu'une parole vienne soit la délivrer pour devenir épouse et mère et par ce biais sauver la cité, soit au contraire se voir prononcer sa mort prochaine.

Les *Mille et une Nuits*, du côté de Schahrazade, s'inscrivent dans cette dialectique d'une parole qui ne connaît pas de limite et que seul Chahriar peut faire taire, engageant par ce choix la vie ou la mort d'une cité.

Dans cette perspective, Schahrazade s'est engagée dans une lutte qui ne peut ni s'apaiser ni prendre fin. Un peu comme pour Kafka mais dans un autre registre – Kafka dont Maurice Blanchot suppose qu'il portait en lui ce bref dialogue : « De toute manière, tu es

perdu. – Je dois donc cesser ? – Non, si tu cesses, tu es perdu » –, la parole de Schahrazade est esclave du maître, mais celui-ci est également esclave de sa croyance morbide sur le féminin.

Les *Mille et une Nuits* se présentent ainsi comme une épreuve de dénouement, un livre où le travail sur la question de la loi est en œuvre.

C'est la folie de Chahriar qui rencontre la parole de Schahrazade, comme un bébé qui rencontre la parole de sa mère voilée dans la métaphore paternelle, censée l'introduire dans la loi et l'ordre symbolique.

Chahriar se montrera longtemps incapable d'être confronté à sa problématique. Les histoires racontées par Schahrazade risquent à tout moment de réveiller sa folie meurtrière. Mais celle-ci s'y aventure, et infiltre dans le défilé des récits des histoires significatives pour Chahriar, dont certaines évoquent la question de la transmission et de la paternité, problématique nodale pour Chahriar.

Ainsi, l'histoire de la reine Yamlika.

Histoire de la reine Yamlika, princesse souterraine¹

À la cent cinquante-cinquième nuit Schahrazade finissait de raconter une histoire à propos de « remède à donner aux femmes à tempérament trop gênant ».

Et le roi Chahriar dit : « J'aurais bien voulu connaître cette recette, l'année dernière, pour faire fumiger la maudite que j'avais surprise au jardin avec l'esclave noir ! » Chahriar ne voulait plus écouter d'autres récits lui rappelant sa propre histoire, et ordonna à Schahrazade de raconter une histoire plus étonnante que toutes celles déjà entendues, « car, lui dit-il, je me sens la poitrine plus rétrécie que d'habitude ».

Elle s'aventure donc à lui raconter l'histoire de la reine Yamlika, princesse souterraine. Il y est question d'un sage qui s'appelle Danial, entouré de disciples à qui il enseigne sa science. N'ayant pas eu de fils à qui transmettre en héritage ses livres et ses manuscrits, il pria Dieu de lui en accorder un, et son vœu fut exaucé. Pendant que sa femme était enceinte, le sage Danial se voyait déjà bien vieux et se dit : « La mort est proche, et je ne sais pas si le fils que j'aurais pourra trouver un jour intacts, mes livres et mes manuscrits ! » Animé par cette fièvre de la transmission, il entreprit de résumer son œuvre en une feuille, « la quintessence du savoir ».

Sentant que sa mort était proche, il jeta dans la mer ses livres et ses manuscrits et ne conserva que la petite feuille en question. Il appela son épouse enceinte et lui dit :

« Mon temps est fini, ô femme, et il ne m'est pas donné d'élever moi-même l'enfant que le ciel nous accorde et que je ne verrai pas. Mais je

1. *Les Mille et une Nuits*, trad. Mardus, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », t. 1, 1980.

lui laisse comme héritage cette petite feuille de papier que tu lui donneras le jour seulement où il te demandera sa part dans les biens de son père. Et lui s'il arrive à la déchiffrer et à en comprendre la portée, il sera l'homme le plus sage de son siècle. Je désire qu'il soit appelé Hassib ! »

Après avoir dit ces paroles, le sage Danial mourut.

Quelques jours après, l'épouse mit au monde un garçon qui fut appelé Hassib.

Ainsi, le sage Danial meurt et ses livres se noient. Il ne reste qu'une feuille, symbole d'une transmission tissant le lien père-fils. Mais ce lien n'est pas d'emblée mis à la portée du fils, celui-ci doit en formuler la demande.

La transmission du savoir entre un père et son fils ne coule pas de source. Hassib préfère à son insu l'ignorance au savoir qui le rapprocherait de son père. Il grandit mais il est désespérant : il ne s'intéresse ni à l'école ni à un métier.

Dans les *Mille et une Nuits*, c'est le hasard des rencontres, les aventures extraordinaires, les ruptures inattendues qui décident du sort d'une transmission.

C'est à partir d'un savoir autre, révélé en tant que secret par la reine Yamlika, « en souvenir, dit-elle, de l'hospitalité que je t'ai donnée et de l'attention avec laquelle tu m'as écoutée », que Hassib a pu obtenir la fiole qui allait guérir le roi.

Celui-ci, pour le récompenser, le nomme grand vizir. Il apprend alors à lire et à écrire, et c'est à ce moment qu'il demande à sa mère ce qu'il en est de son héritage, se remémorant que son père était un grand savant.

A. Kilito² met l'accent sur les deux termes Hassab et Nassab. Le nom *Hassib* signifie « qui compte, qui suppute ». Le mot *Hassab*, qui a le sens de « valeur individuelle, mérite propre, illustration acquise par soi-même », s'oppose à *Nassab* qui signifie « lignage, origine, famille, du côté du père ».

Ces deux signifiants, le Hassab et le Nassab, illustrent un parcours qui correspond à une lecture propre du savoir filial, une sorte d'errance, qui ramène, selon un désir et au hasard de la vie, à une inscription filiale. Mais pour ce faire, tout un chacun a besoin d'abord d'une assise, d'un patrimoine transmis avant qu'il ne puisse le quitter pour le retrouver avec ses propres marques.

L'histoire s'achève avec la récupération de l'héritage paternel, lequel lui permet de siéger aux côtés des grands savants.

Hassib renoue avec sa filiation et peut dorénavant transmettre à son tour en étant confronté à son destin mortel.

L'œuvre et son itinéraire

L'autre pôle qui a retenu notre intérêt est celui de l'itinéraire des *Mille et une Nuits* en tant que livre « orphelin », livre sans auteur connu.

La première question qui se pose est son éclipse du monde arabe et sa réapparition sept siècles après, là où on ne l'attendait pas, en Occident, à travers les premières traductions, notamment celle d'Antoine Galland.

Cependant, dans le monde arabe, les contes des *Mille et une Nuits* ont continué à se transmettre oralement, mais la littérature officielle, celle du pouvoir et de l'université, les ont marginalisés. Déjà au x^e siècle, Ibn Nadim qualifie les *Mille et une Nuits* de livre « fort indigent et qui raconte assez froidement »³.

En revanche, en Occident, les *Mille et une Nuits* ont été et sont toujours, depuis le xviii^e siècle, une source inépuisable de représentations où se mêlent sensualité, violence, érotisme et poésie, révélant l'intimité cachée d'un Orient qui nourrit le fantasme et l'imagination d'écrivains et de peintres fascinés par cette société qui cultive l'apparent et le caché, l'implicite et l'explicite, le dit et le non-dit.

Les contes des *Mille et une Nuits* sont devenus ainsi une référence littéraire de la culture orientale pour les Occidentaux, alors que les Arabes les ont marginalisés, les considérant comme une œuvre impure dans laquelle ils ne se reconnaissent pas.

L'éclipse des *Milles et une Nuits* pourrait avoir plusieurs causes : elle se produit au moment où l'on construit une cité monumentale, au moment également où l'on réfléchit sur le pouvoir dont on élabore la langue.

Les *Mille et une Nuits* font partie d'une tradition littéraire où se mêlent le plaisant et le sérieux (Alhazel Wa El Jidd). Dans cette langue officielle, le côté sérieux de la langue a été privilégié au détriment de son côté plaisant, qui n'est plus considéré comme digne de faire partie de cette nouvelle littérature.

À retracer cet itinéraire singulier, ne pouvons-nous pas dire que les contes des *Mille et une Nuits* ont été écartés parce qu'ils incarnaient une certaine langue et une certaine représentation du féminin ?

En cela, les *Mille et une Nuits* posent la question du rapport de nos sociétés actuelles à la langue et au féminin.

Le deuxième point que nous souhaitons soulever concerne le débat autour des origines et des traductions des *Mille et une Nuits*. Sans auteur, les *Mille et une Nuits* ont eu un parcours où les versions ne cessent de se multiplier, où l'Un ne cesse de renvoyer au multiple, incarnant la logique même qui préside aux contes, évoquant Schahrazade qui ne cesse d'être mère dans la peau d'une Jariya.

3. Voir à ce propos Jamal Eddine Bencheikh, Claude Bermond, André Miquel, *Les Mille et un contes de la Nuit*, Gallimard.

2. Abdelfattah Kilito, *L'Œil et l'Aiguille*, Éd. Le Fennec (Maroc), 1992, p. 58.

Est-ce là la destinée d'une œuvre anonyme en quête d'une paternité ? Les différents traducteurs ne sont-ils pas dans une démarche semblable à celle de Chahriar ?

L'une des interprétations que l'on pourrait proposer des *Mille et une Nuits* est qu'elles ne peuvent faire écho que dans une société où les hommes et les femmes sont à l'écoute de ce qui émane de leur dialogue intime, dans un lieu où il soit possible d'accueillir une parole qui sort de l'intimité, marquée par son étrangeté, venant heurter les croyances et les pratiques communes. Comme la psychanalyse, qui ne peut s'enraciner que dans une société qui cultive la question du sujet dans son intimité et ses différences.



L'arabe maghrébin- darja, langue de France

DOMINIQUE CAUBET

Professeur d'arabe
maghrébin à
l'INALCO, directrice
du CRÉAM (Centre
d'étude et de
recherche sur l'arabe
maghrébin)

DEPUIS LE 7 MAI 1999, DATE À LAQUELLE LA FRANCE A SIGNÉ LA « CHARTE DES langues régionales ou minoritaires » du Conseil de l'Europe, l'arabe maghrébin appartient aux *langues de France*. En effet, des langues dites « minoritaires », définies également comme « non territorialisées », sont venues s'ajouter aux langues régionales, et ceci dans un document essentiel, le rapport Cerquiglini, qui dresse la liste des langues de France en vue de la signature et de la ratification de cette Charte des langues régionales ou minoritaires (la liste en est : arabe maghrébin, arménien occidental, berbère, yiddish, români, judéo-espagnol)¹.

Selon la Charte, les langues minoritaires ne sont pas des langues de migrants (qui en sont exclues), mais des *langues de citoyens français* qui, de plus, ne doivent pas être langue officielle ou nationale d'un autre pays (ainsi l'arabe sans adjectif serait exclu *de facto*).

On se trouve en France devant une difficulté de certains milieux à accepter l'arabe maghrébin comme langue de France, considérant que les parlers arabes ne sont que des dialectes dont *l'existence ne se conçoit pas en dehors de l'arabe littéral* et que ces questions ne sont pas du regard de la France.

1. Voir D. Caubet, « L'arabe maghrébin », in *Les Langues de France*, sous la dir. de Bernard Cerquiglini, Paris, PUF, 2003, p. 193-204.

Ne pas laisser la religion comme seul lieu d'affirmation

Nous n'avons pas la même analyse qu'eux et nous pensons que le fait que la langue et la culture familiales ne soient pas valorisées sous leur forme réelle peut amener à *rechercher d'autres formes de valorisation*, comme celui de l'islam fondamentaliste.

La Commission Stasi, qui a rendu son rapport le 11 décembre 2003, insiste également sur « la nécessité d'éviter toute confusion entre le fait communautaire et le communautarisme, ainsi qu'entre le culturel et le cultuel ». À cet égard, la Commission souligne « le risque qu'il y aurait à enfermer les populations dans la seule référence religieuse, et à limiter le partenariat aux associations confessionnelles, alors que les associations à vocation culturelle peuvent faciliter le dialogue au sein de la société française »².

À force de renvoyer systématiquement des enfants français aux « origines » supposées de leurs parents ou à des identités mythiques ou idéalisées, on compromet *une intégration sans complexe* dans la société qui est la leur.

Assignation à une identité

Autant on peut comprendre que de jeunes arabophones français soient attirés par l'étude de l'arabe littéral, langue apprise uniquement en milieu scolaire, autant il faudrait éviter que son apprentissage devienne une *condition nécessaire* pour « redonner à l'arabe toute sa dignité », selon l'expression de Jack Lang, alors ministre de l'Éducation, en mars 2001. L'arabe maghrébin et la culture transmise dans les familles ne seraient-ils pas dignes³ ?

Ainsi, la non-reconnaissance de la langue de leur famille et cette obligation d'apprendre l'arabe littéral pour acquérir une dignité et une légitimité correspondraient, comme nous l'avons vu, à *assigner les jeunes à une identité qui n'est pas la leur !* La *culture familiale* se trouve ainsi définie comme *insuffisante* et ayant besoin, pour avoir le droit d'exister, d'être complétée par l'institution scolaire.

Une double injonction pour les enfants de migrants maghrébins

Il faut éviter de mettre les enfants de migrants devant d'une double injonction intenable :

– d'une part, on les assigne à des « origines » sans cesse rappelées (« pays d'origine », enseignement des « langues et cultures d'origine », ELCO), fabriquées à partir des représentations culturelles importées du monde arabe et relayées par la politique arabe de la France. Les ELCO, par exemple, en véhiculant une culture destinée aux *élites* des pays

du Maghreb, milieu dont ces familles ne sont pas issues, contribuent à renforcer un décalage sur le plan social et culturel ;

– de l'autre, on leur demande de se conduire comme de « bons Français », en gommant les différences et les « origines » auxquelles on ne cesse de les assigner.

On notera que les conclusions de la Commission Stasi vont dans ce sens, qui recommandent en effet de « supprimer les discriminations induites par les politiques publiques » et constatent, à propos des ELCO, que, « sur fond de droit à la différence, on a glissé vers le *devoir d'appartenance* (...) Par ailleurs, la Commission préconise l'introduction « de l'enseignement de langues étrangères non étatiques (le berbère et le kurde par exemple), à l'instar des langues régionales : 2 000 élèves s'inscrivent chaque année à l'épreuve facultative de berbère au baccalauréat ».

Si le chiffre du berbère est important, la Commission n'a sans doute pas été informée de ceux de l'épreuve facultative d'arabe maghrébin qui a été supprimée en février 2001 par Jack Lang, et qui comptait *plus de 10 000 inscrits !*

En s'appuyant sur cette réflexion, on pourrait saisir l'opportunité pour que ces langues appelées dans le rapport « langues étrangères non étatiques », mais qui sont en fait déjà reconnues comme des « langues de France » – pour ce qui est de l'arabe maghrébin et du berbère –, trouvent une place à l'école, et qu'il soit à nouveau possible aux 10 000 à 15 000 candidats potentiels de faire valoir leur connaissance de l'arabe maghrébin au baccalauréat.

L'arabe maghrébin, véhicule d'une culture séculière plurielle

En mettant en avant la spécificité de l'arabe maghrébin en France qui, contrairement à l'arabe classique, n'est pas systématiquement associé à la religion musulmane, on pourrait éviter les amalgames. Cette langue *dépasse les clivages religieux*, puisqu'elle est parlée par des citoyens de différentes confessions (musulmans et juifs), qui peuvent également choisir en France de se dire non-croyants sans pour autant renier un héritage culturel.

Si l'on veut pouvoir parler d'une dimension laïque, c'est bien par le biais de l'arabe maghrébin et du berbère qu'il conviendrait d'envisager la reconnaissance de la pluralité des populations venues du nord de l'Afrique en France, puisque près de 10 % de la population (migrants ou rapatriés) ont, dans leur histoire familiale, un attachement avec l'autre côté de la Méditerranée et un lien avec ces deux langues. Par contre, l'arabe littéral (ou l'arabe sans adjectif) ne peut renvoyer qu'à des références pan-islamique ou pan-arabe.

Confiner l'arabe maghrébin dans une vision étroite qui ne lui permettrait pas d'exister en dehors du « monde arabe » est également une dérive dangereuse qui revient à nier la *pluralité de l'arabe maghrébin*. Celui-ci est en effet l'un des éléments de la culture fran-

2. Voir le rapport de la Commission, *Le Monde*, 11 déc. 2003.

3. Voir D. Caubet, « L'arabe dialectal en France », in *Arabofrancophonie, Les Cahiers de la Francophonie*, n° 10, L'Harmattan, 2001, p. 199-212 ; et « La reconnaissance de l'arabe "dialectal" en France : un parcours sinueux », in *Mélanges David Cohen, Études sur le langage, les langues, les dialectes, les littératures*, éd. par J. Lentin et A. Lonnet, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003, p. 135-148.

çaise qui inclut une dimension laïque, mais également musulmane et juive, avec une connaissance complice de l'arabe maghrébin portée en France par des artistes comme Enrico Macias, Gad Elmaleh, ou par un film comme *La Vérité si je mens*.

La visibilité de l'arabe maghrébin dans la société civile

Redonner toute sa dimension à l'arabe maghrébin, c'est aussi montrer qu'il est le véhicule d'une *culture séculière* dont on ignore souvent la richesse, avec un niveau littéraire, sous forme de tradition orale (contes, poésie, proverbes, énigmes), mais aussi de *création contemporaine*, dans des domaines aussi essentiels et vivants que le théâtre, la chanson, la comédie ou le cinéma.

Cette visibilité est particulièrement flagrante dans le domaine culturel : la *chanson française contemporaine* ne peut nier l'importance de Rachid Taha, Zebda, Khaled, Mami, Faudel, les Gnawa Diffusion (groupe d'Amazigh Kateb, le fils de Kateb Yacine), l'Orchestre national de Barbès, Lili Boniche ou Enrico Macias. Il en est de même pour ce qui est des *acteurs*, avec des noms comme Jamel Debbouze, Gad Elmaleh ou Fellag (qui a reçu le 1^{er} Prix Raymond Devos de la langue française en mars 2003), ou encore Roger Hanin et Patrick Bruel⁴.

Les textes de cette création, chanson, théâtre, disent la vie quotidienne et une société séculière, l'exil, l'absence, les discriminations, l'amour, des thèmes où la dimension religieuse n'est jamais centrale.

On se souviendra également de Kateb Yacine, et de son théâtre en arabe algérien qui a beaucoup été joué en France dans les années 70, dans les foyers Sonacotra ou aux tout débuts des Bouffes du Nord ; ou encore de Akli Yahyatène ou Dahmane El Harrachi, qui chantent l'exil et le voyage et dont les chansons ont été reprises par Rachid Taha qui les a popularisées et en a fait des succès internationaux. Tous ces créateurs font aujourd'hui partie de ce patrimoine français qu'il s'agit de protéger.

Une *reconnaissance institutionnelle* de l'arabe maghrébin ne ferait qu'entériner sa visibilité dans la société civile.

Une première reconnaissance officielle en France

L'arabe maghrébin, n'ayant de reconnaissance officielle nulle part sauf en France, a besoin d'être protégé par la République. On assiste en effet à un autodénigrement de ces langues et cultures familiales, qui n'est pas salutaire. Cette « haine de soi », déjà fortement présente dans les sociétés d'origine des parents, si elle est de plus relayée par l'institution française, ne contribue pas à assumer dans la sérénité une identité plurielle.

Il serait dommage que l'on considère que *valoriser l'arabe maghrébin*, en reconnaissant toute la dimension de la culture familiale dans la transmission des savoirs et en prenant acte de sa présence forte sur la scène culturelle française, reviendrait à « enfermer les enfants dans l'arabe dialectal », selon une autre expression de Jack Lang en mars 2001. On peut mesurer le mépris, la *hogra* (honte, humiliation, infériorisation) qui peut être légitimement ressentie, ou pire, intériorisée⁵, devant une telle attitude.

La vitalité de l'arabe maghrébin en France

Lors du recensement de 1999, une enquête « famille » a été menée par l'INSEE et l'INED. 380 000 adultes de plus de 18 ans ont été interrogés sur la transmission familiale des langues. À la question : « quelle(s) langue(s), dialecte(s) ou patois vous parliez, quand vous aviez 5 ans, votre père et votre mère ? », un adulte sur quatre a répondu que ses parents lui parlaient une autre langue que le français. Pour 23 000 d'entre eux, il s'agissait de l'arabe, maghrébin pour l'essentiel, puisque la question portait sur la transmission familiale. À partir de ces réponses, on est arrivé au chiffre de 1 170 000 adultes à qui l'un des parents parlait arabe, auxquels il convient d'ajouter les moins de 18 ans.

Le secrétaire d'État aux Affaires étrangères, Renaud Muselier, lors d'un colloque à l'Université d'Austin au Texas⁶, a donné des chiffres très intéressants, en disant que, sur 4 à 5 millions de musulmans en France, 70 % étaient originaires du nord de l'Afrique, soit entre 2,9 et 3,5 millions de personnes, auxquels il faudrait ajouter environ 400 000 juifs et les pieds-noirs.

Au baccalauréat, l'épreuve facultative d'arabe dialectal rassemblait 1,96 % du total de candidats au bac (plus de 10 000 candidats), avec un taux de réussite de 72 % en 1999. Ce chiffre montre, s'il en était besoin, une maîtrise de l'arabe maghrébin revivifiée par cette épreuve qui donnait à ses locuteurs l'occasion d'en retirer une fierté et une reconnaissance institutionnelle.

Mondialisation, nouvelles technologies, écrits pluriels

L'arabe maghrébin s'est toujours écrit dans l'histoire avec la graphie que ses locuteurs avaient à sa disposition : graphie arabe pour les musulmans, graphie hébraïque pour les juifs, puis ensuite graphie latine depuis la colonisation française (Kateb écrivait ses pièces en graphie latine, les dessinateurs de presse d'aujourd'hui, Slim, Gyps ou Dilem, écrivent l'arabe algérien en graphie latine, les paroles et les titres des chansons sur les pochettes sont en graphie latine)⁷. La diversité des systèmes de notation reflète à la fois la profon-

4. Voir D. Caubet, « Métissages linguistiques ici (en France) et là-bas (au Maghreb) », in *VEI-Enjeux* (Ville École Intégration), n° 130, sept. 2002.

5. Voir D. Caubet, « Transmission familiale et acquisition non didactique des langues : le cas de l'arabe maghrébin », Communication à la journée « Observer les pratiques linguistiques : pour quelles politiques ? » de l'Observatoire des pratiques linguistiques, DGLFLF, ministère de la Culture, 20 févr. 2002 (article en ligne, <http://www.dglf.culture.gouv.fr>).

6. *Language and (Im)migration in France, Latin America, and the United States : Sociolinguistic Perspectives*, September 25-26 2003.

7. Voir D. Caubet, « Arabe maghrébin, langue de France : entre deux graphies », in *Codification des langues de France*, Caubet D., Chaker S., Sibille J. éd., Paris, L'Harmattan, 2002, p. 307-330.

deur historique de ces traditions et la pluralité qui prévalait dans les sociétés du Maghreb, à l'oral comme à l'écrit, et qui pourrait se perpétuer en France.

Vouloir aujourd'hui décider de façon autoritaire que l'arabe maghrébin doit s'écrire *exclusivement* en graphie arabe (comme a tranché l'Éducation nationale française en 2001) relève donc bien d'un projet idéologique, au mépris des pratiques attestées.

Depuis, on a assisté, en ce début du XXI^e siècle, au Maghreb et en France, au développement de l'écrit en graphie latine de l'arabe maghrébin, sur les téléphones mobiles, sous forme de « textos » ou sur les « chats » et de courriels sur Internet, permettant une communication rapide et intime avec le reste du monde.

Les chiffres sont impressionnants, puisque l'on compte *entre 2 et 6 millions de SMS quotidiens* pour le seul Maroc (où on estime également qu'il y aurait 1 million d'inter-nautas pour 2003)⁸.

Les attentats du 16 mai 2003 à Casablanca ont secoué le Maroc et accéléré des mesures qui n'étaient alors qu'en projet. Elles tendent toutes à ne plus faire preuve de complaisance envers les mouvements fondamentalistes : changement du statut de la femme, introduction plus précoce du français en deuxième année du primaire, consignes très strictes sur l'image dans l'élaboration des nouveaux manuels scolaires (pas de femmes voilées, égalité de l'homme et de la femme), plus grande liberté linguistique dans les médias, avec utilisation de l'arabe marocain, du français et de mélanges. Toutes ces mesures marquent dans les faits un recul de la position officielle du « tout arabe » (*i.e.* classique) et une reconnaissance d'une spécificité de la société marocaine.

De plus, en décembre 2003, on vient d'annoncer la future création au Maroc d'une chaîne de télévision entièrement en arabe marocain (Moufida), créée en partenariat avec les deux chaînes publiques. Des émissions seront tournées, des films ou des dessins animés doublés en arabe marocain, les discussions se passeront en arabe marocain, consacrant ainsi pour la première fois la reconnaissance publique et populaire de cette langue. Des contacts ont déjà été pris avec France 2, TV 5 et le Quai d'Orsay. Son promoteur, Nouredine Ayouch⁹, déclare (*Maroc Hebdo*, 5-11 décembre 2003) : « Moufida doit atteindre le maximum de gens au Maroc ; que ce soit en milieu rural ou urbain. C'est pourquoi nous avons adopté l'arabe dialectal. » Pour ce qui est des objectifs, il dit : « Nous voulons répondre, au travers de ce projet, aux problèmes d'obscurantisme, de violence et d'intolérance qui portent préjudice au développement de notre pays. » Ou encore : « Notre objectif est de montrer l'autre face du Maroc, celui qui bouge, qui entreprend, qui réussit, qui n'est ni fataliste, ni obscurantiste. C'est l'esprit de la chaîne Moufida. » Associer arabe marocain et lutte contre la violence et l'intolérance : une belle réponse aux attentats du 16 mai 2003 qui ont secoué la société marocaine en somme...

Une articulation devrait pouvoir se faire entre les pays du Maghreb et la France, puisqu'une évolution se dessine, particulièrement au Maroc, qui devrait amener la France à réfléchir sur ces questions et à rechercher une politique équilibrée et réaliste d'intégration des « langues non étatiques » (arabe maghrébin et berbère), dans une démarche complémentaire à la leur. Les avancées au Maghreb ne sont pas sans lien non plus avec les débats français sur les langues minoritaires et sur la reconnaissance par la France de l'arabe maghrébin et du berbère comme langues de France.

L'actualité fait que sa relative autonomie par rapport aux domaines religieux ou politique, pour lesquels il ne représente pas un enjeu, peut devenir *un atout* pour l'arabe maghrébin : il peut investir le souci de réaffirmer la laïcité en France et la lutte pour la modernité et contre les obscurantismes au Maghreb.

Cette langue s'inscrit dans l'histoire mais constitue également un facteur de modernité.

8. Voir D. Caubet, « L'intrusion des téléphones portables et des "SMS" dans l'arabe marocain en 2002-2003 », in *Parlers jeunes ici et là-bas. Pratiques et Représentations*, D. Caubet, J. Billiez, Th. Bulot, I. Léglise, C. Miller éd., Paris, L'Harmattan, 2004.

9. Fondateur de l'agence de publicité Shems, président de la Fondation Zakoura (qui fait du micro-crédit et de l'alphabétisation), Membre du Collectif « Démocratie de Modernité », créé à la suite des attentats du 16 mai 2003.

Le sujet en Islam

NAZIR HAMAD

Psychanalyste

LORS D'UN VOYAGE AU LIBAN, JE ME PROMENAI DANS UNE RUE DE BEYROUTH quand un taxi renversa une passante qui tentait de traverser une rue. Comme d'habitude dans pareil cas, les badauds se regroupaient autour du chauffeur et de sa victime.

C'est écrit

La jeune femme se releva quelque peu secouée, et avant qu'elle ne puisse dire un seul mot, le groupe de curieux décida que cet accident était à imputer au *Qada wa Quadar* (destin et décret). La jeune femme ne s'en contenta pas. Elle s'adressa au chauffeur pour lui dire qu'il était un vrai assassin, et qu'il n'avait même pas essayé de ralentir pour la laisser traverser la rue. Le chauffeur rétorqua qu'il avait klaxonné et qu'elle avait malgré cela pris le risque de traverser. Les curieux, toujours campés sur leur position du départ, tentèrent de persuader la femme que « ce n'était pas grave, et que c'était Dieu qui l'avait voulu ». La victime n'avait presque plus le droit de protester. Elle était complètement désemparée face au chauffeur hostile qui la traitait d'imprudente et à la foule qui avait arrêté son jugement.

Je m'en suis mêlé, curieux de savoir pourquoi la foule s'était empressée d'empêcher la désignation d'un coupable. Je demandai au chauffeur, qui avait fini par s'en remettre à Allah lui aussi : « Si c'est Allah qui l'a voulu, est-ce donc vous qu'il a choisi personnellement pour renverser cette dame ? » Le chauffeur, quelque peu décontenancé, me fit remarquer que je n'avais pas à me mêler de ce qui ne me concernait pas. J'insistai, prenant la foule à témoin. Je dis qu'ayant foi dans la bonté d'Allah j'avais du mal à croire qu'il avait envoyé cet homme pour renverser cette femme. Et si c'était vraiment le cas, qu'il me le prouve. Le chauffeur, de plus en plus sur la défensive, m'accusa d'être le diable en personne, et me dit qu'il n'avait pas de temps à perdre avec moi. Cette fois, la foule réagit différemment. Tout à coup, elle n'était plus certaine qu'il s'agissait de la volonté

d'Allah, et quelques-uns lui firent remarquer qu'il aurait pu, au moins, ralentir pour laisser passer la dame.

Où situer la responsabilité dans cet incident ? Au Liban, il n'y a pas de feux rouges, et, quand il y en a, personne ne les respecte. Aucune voiture ne laisse traverser les piétons, et quand un piéton prend le risque de traverser, il le fait à ses risques et périls. Cela se passe sous l'œil indifférent des policiers, et le tout se déroule dans un laisser-aller irresponsable voire criminel, de la part de l'État.

Où est le sujet dans ce qui s'était dit autour de cet incident, heureusement sans gravité ? Il se trouve dans l'hésitation de la foule et le retournement de la situation. Il s'agit de quelque chose qui rappelle le « temps pour comprendre » dans les temps logiques de Lacan. D'une soumission totale à la volonté d'Allah, et d'une volonté aussi acharnée à ne rien vouloir savoir sur la responsabilité individuelle, la foule s'achemine vers le doute. Pourquoi la foule s'était-elle privée du droit de lire entre les lignes de cet incident au point de ne plus distinguer entre le coupable et la victime ? Est-elle condamnée indéfiniment à répondre qu'elle ne sait pas lire chaque fois qu'elle est invitée à lire ? Ou fait-elle comme les enfants ayant des difficultés en lecture ? « Je ne sais pas lire », disent les enfants, même quand ils viennent d'écrire une phrase sur le tableau. L'expérience clinique avec eux m'a appris que quand ils disent : « Je ne sais pas lire », ils nous laissent entendre qu'ils ne savent pas auprès de qui ils peuvent valider leur lecture comme étant un savoir qui leur est propre et dont ils ne se reconnaissent pas comme étant les détenteurs.

Responsabilité individuelle et démission subjective

La position du sujet en Islam ressemble à celle qu'il occupe dans le discours autour de cet incident. Il y a une sorte de va et vient entre la responsabilité individuelle et la démission subjective qui chasse le sujet par où il arrive. Essayons d'analyser cet incident à la lumière d'autres événements qui ont marqué l'histoire de l'Islam.

L'histoire de la révélation illustre à elle seule cet état d'hésitation qui caractérise la position du croyant en rapport avec ce savoir qui s'offre à sa lecture. La tradition islamique nous dit que la révélation commence par l'injonction de lire faite à Mahomet par l'archange Gabriel. Mahomet, toujours selon le dogme, était *ummî*, c'est-à-dire quelqu'un « auquel on ne prête aucune formation spéculative ou scripturaire [...] Ne sachant pas lire, le Prophète a donc besoin d'une transmutation spirituelle particulière, immanente au Texte sacré en quelque sorte, pour réciter ce qu'il ne sait pas, pour réciter ce qu'il va apprendre »¹. Le Prophète répond à l'injonction, guidé d'abord par son ignorance de ce même savoir dont il est porteur et auquel l'Archange lui intime l'ordre de s'ouvrir. Le Prophète lui dit : « Je ne peux lire, parce que je ne sais pas lire. »

1. Malek Chebel, *Le sujet en Islam*, Paris, Seuil, 2002, p. 9.

Lire au nom de l'Autre

L'Archange désigne cet Autre, ce Lieu d'où le Prophète pourrait obtenir l'autorisation de lire du fait même de son accès au savoir enfoui profondément en lui. J'interpréteraï l'injonction de lire de l'Archange comme signifiant : lis, nul n'est supposé ne pas savoir lire, lis au nom de ton Autre. Je soutiens cette position d'autant plus que Prophète se dit *Nabi* en arabe. *Nabi* vient de *nabā*, nouvelle, *nabbaâ*, informer, *tanabaâ*, prédire. Nabi, c'est celui qui parle de ce qu'on ne connaît pas, de l'au-delà par exemple. Et voilà comment ça se passe :

« Lis au nom de ton Seigneur qui a créé !... »

Lis !

Car ton Seigneur est le Très Généreux

Qui a instruit l'homme au moyen du calame,

Et lui a enseigné ce qu'il ignorait. »

(Sourate XCVI, « Le caillot de sang », trad. D. Masson).

C'est autour de cet événement originel que l'Islam va engager la polémique avec les deux autres religions monothéistes. Pour l'Islam, le Coran est une dictée divine enregistrée par le Prophète, et celui-ci n'est que le messager chargé de transmettre la parole divine. Aussi la forme littéraire du Coran est-elle considérée par l'Islam comme un miracle de style supérieur à tous les miracles physiques qui, dans les autres religions, apparaissent comme un signe du Créateur. « Les prophètes de l'Ancien Testament sont considérés comme les porte-parole, les interprètes et les instruments de Dieu. Ils transmettent donc les messages divins selon leurs moyens habituels de concevoir des images ou des idées et de les exprimer. Pour les chrétiens, le Christ est beaucoup plus qu'un prophète [...] ; il est le Verbe de Dieu lui-même fait chair²... » Cela veut dire que Jésus n'a pas besoin de livre puisqu'il est l'incarnation de ce Verbe et qu'il a parlé aux hommes.

2. Coran, trad. D. Masson, La Pléiade, Introduction.

Le sujet est toujours déjà là

Cela étant dit, on peut postuler, comme le font des psychanalystes chrétiens, que le verbe et le sujet sont les deux faces de la même médaille. Si F. Dolto définit le sujet comme étant toujours déjà là, c'est qu'elle fait confiance au verbe. « Au début était le verbe » devient, dans son travail, le verbe qui s'incarne dans le vivant et qui fait le nid de l'enfant dans le désir des parents bien avant sa naissance. Est-ce qu'un psychanalyste musulman peut s'en contenter et exercer sa profession de psychanalyste tout en étant en accord avec sa foi ? Je pense que l'Islam offre d'autres possibilités qui permettent d'envisager cette

question de manière peut-être plus laïque. J'essaierai d'examiner quelques indices qui pourraient nous aider à envisager une laïcité possible en Islam.

Le Coran également « est le verbe divin donné aux hommes pour qu'ils le méditent et vénèrent »³. Mais ce verbe apparaît comme l'archétype par excellence de l'incréd. J'utilise ici la traduction par J. Berque de *Umm al-kitâb* et qui implique, selon la doctrine, que l'origine du Coran repose en Dieu. Berque avance quelques arguments qui me paraissent intéressants en ce qui concerne l'approche psychanalytique de l'incréd. Il nous dit que les « liaisons entre un passage coranique et un incident terrestre, dont fait par ailleurs état le hadîth (parole de prophète), se dénombrent par centaines. Le cheikh al-Qâsimî, se basant sur le seul recueil d'al-Bukhârî, n'en compte pas moins de 681, soit une tous les 9,15 versets ». Et il continue plus loin, s'inspirant de la pensée des maîtres les plus authentiques de l'Islam : « La Révélation coranique, justement parce qu'elle se réfère aux valeurs immuables, convoque à la vie elle-même vivante. C'est aussi pour cela qu'elle en appelle également à la raison de l'homme, qu'elle met ce dernier en situation de responsabilité, et que loin de s'immobiliser sur un lieu, un peuple, une époque, elle se propose pour tous les peuples dans leur transformation d'eux-mêmes par le temps, et dans leur propre action sur le temps⁴. »

La vérité, un va-et-vient entre le mortel et l'Au-delà

Une remarque s'impose. Elle concerne la nature de ce va-et-vient entre le transcendantal et le contingent, entre l'éternel et l'actuel, voire le factuel. La Révélation fut adressée aux hommes tout en écoutant les hommes. La communication du Transcendantal aux hommes apparaît parfois très proche d'eux, au point de croire que le Dieu est parmi les hommes, attentif à ce qu'ils disent et à ce qu'ils font. Et ceux-ci n'apparaissent pas comme étant les simples exécutants d'une parole étrangère à eux. Ils se laissent guider par la Révélation certes, mais celle-ci vient souvent confirmer ou donner raison à l'homme dans ce qu'il énonce de sa vérité d'humain.

Beaucoup d'exemples sont à notre disposition pour confirmer ce que je viens de dire. Je me contente ici de revenir sur l'épisode d'Aïcha, la dernière femme du Prophète. Cet épisode a suscité beaucoup de débats et a fait couler beaucoup d'encre. Le Prophète avait l'habitude de se faire accompagner par l'une de ses femmes chaque fois qu'il sortait à la tête de son armée pour combattre les infidèles. Un jour, sur le chemin du retour après une bataille, Aïcha s'était absentée pour aller satisfaire un besoin naturel. Au bout d'un moment, le groupe avait repris le chemin, pensant qu'Aïcha avait repris sa place dans le baldaquin sur son chameau. Celle-ci avait manqué le départ parce que, constatant qu'elle

venait de perdre son collier, elle était revenue sur ses pas à sa recherche. Comme la caravane était partie, elle s'était décidée d'attendre sur place en espérant que la caravane allait découvrir son absence et revenir la reprendre. La fatigue aidant, Aïcha s'était endormie. Safouan Ben el Moattal la retrouva. Il la fit monter sur son chameau et la conduisit rejoindre la caravane. Cette absence avait duré vingt-quatre heures, en tout cas assez longtemps pour que les mauvaises langues accusent Aïcha d'infidélité. Le Prophète s'en trouva fort embarrassé et passa un mois en froid avec sa femme. Aïcha, meurtrie par cette situation, finit par dire au Prophète : Je sais que je suis innocente mais tout le monde croit les mauvaises langues. Je suis innocente et Dieu le sait. Que Dieu puisse te confirmer mon innocence dans un de tes rêves.

Quelques jours plus tard, le Prophète revint pour lui annoncer que Dieu l'innocentait, non pas par le biais d'un rêve, mais par l'intermédiaire de la Révélation. Aïcha n'avait pas espéré tant. Elle n'avait jamais pensé qu'Allah allait parler d'elle directement alors qu'elle se considérait comme peu digne pour que Dieu revienne sur son cas dans la Révélation⁵. Le Coran est ponctué par la vérité humaine. De tels incidents ont laissé des traces indélébiles dans l'histoire de la révélation d'abord et dans l'histoire de l'Islam ensuite. Ils nous rappellent que le transcendantal n'est pas l'antithèse du contingent et que le Coran réalise une communication parfaite entre la vérité de l'Éternel et la vérité subjective de l'homme. Et l'on peut dire avec J. Berque : « Difficile de trouver d'exemple plus topique de l'accrochage d'une norme transcendantale à un fait par définition contingent, humain et personnel⁶. »

Beaucoup a été dit autour de cet événement, y compris que « la Révélation, comme par hasard, arrive toujours à point nommé pour sortir le Prophète de l'embarras » ! Eh bien, pourquoi ne pas dire que la Révélation arrive à point nommé parce qu'elle est simplement vérité, et la vérité a son temps qui ne peut être que subjectif pour l'homme et, de ce fait, elle vient ponctuer le temps, opérer une coupure dans le temps de l'Éternel.

L'inconscient du Prophète

Qu'avait fait Aïcha ? Avait-elle forcé la Révélation en référant sa vérité à la Vérité de l'Autre sacré ? Non, elle avait simplement rappelé le Prophète à cet espace Autre dont la fonction est de rompre le face à face qui était devenu le sien et par conséquent celui du Prophète, quand sa parole n'avait plus de répondant que la parole d'un autre qui cherchait à la discréditer. Si forçage il y a, il est à voir dans l'intention de rompre cette relation duelle où une parole vaut une autre, afin d'introduire une dimension tierce dont le Prophète reçoit les signes en tant que Révélation. Aïcha avait mis le Prophète devant sa responsabilité d'époux afin de le sauver comme guide. Elle savait qu'une telle affaire

5. Cf. Mohamed Rassoul el Lah, *Mohamed, l'Envoyé du Dieu*, Mohamed Reda, Dar el Kutub el elmeiah, Beyrouth, p. 282-285.

6. J. Berque, *op. cit.*, p. 72.

M. Chebel, *op. cit.*, p. 69.

J. Berque, *Relire le Coran*, Albin Michel, 1993, p. 74-75.

relevait d'abord de sa responsabilité d'homme. Elle lui demandait de solliciter son inconscient, de rêver, parce que seul l'homme à ce moment-là pouvait sauver et le Prophète et son Message. On peut dire, avec toutes les réserves qui s'imposent, que Mme Clinton avait réagi un peu comme le Prophète quand elle avait choisi de ne pas jouer la femme bafouée et jalouse. En optant pour le soutien de son mari, elle avait sauvé la fonction présidentielle que ce dernier incarnait.

En fait, qu'est-ce qu'on fait quand on se décide d'aller voir l'analyste ? On ne fait que comme Aïcha. On sollicite cet Autre quand tout à coup on a l'impression que le bon entendeur fait défaut. S'installe à sa place le semblable qui nous dit, exactement comme le font les enfants dans la cour de récréation : « celui qui le dit l'est ». Autrement dit, il n'y a plus de destinataire qui vient occuper cette place qui nous permet de nous parler sans tomber dans une relation duelle dans laquelle chacun est autant sourd que mal intentionné. Ou encore, quand notre parole ne rencontre que cet Autre de la certitude qui ne nous permet plus de nous parler et de savoir que nous pouvons être dupe.

Je ne suis qu'un homme

Aïcha s'est adressée à l'époux, dans une affaire qui les concernait en tant que simples mortels. Ce faisant, Aïcha était plus laïque qu'on ne le croit dans sa manière de faire appel. Elle s'est référée à l'esprit du Message quand celui-ci dit : « Tu n'as pour mission que d'avertir [...] et non d'exercer sur eux un pouvoir de contrainte. » Elle a pris à la lettre l'énoncé de son époux, le Prophète : « Pour ce qui est de votre religion, cela me revient, pour ce qui est des affaires de votre monde ici-bas vous êtes mieux à même d'en juger », « je ne suis qu'un homme : si je vous ordonne quelque chose [relevant] de votre religion, suivez-le. Si je vous ordonne quelque chose [relevant] de l'opinion, je ne suis qu'un homme ». Je dirai ici comme Chérif Ferjani « N'y a-t-il pas là des indications aussi claires que celles que des chrétiens ont trouvées [...] pour justifier *a posteriori* la séparation du politique et du religieux ? Que faudrait-il de plus pour convaincre intégristes et spécialistes que l'Islam n'est ni plus ni moins hermétique que les autres religions au principe laïque ? »

La difficulté dans laquelle l'Islam s'épuise est en rapport avec la clôture de la lignée des prophètes. Mohamed était le dernier Prophète, celui dont il est dit qu'il est venu parfaire et clôturer le Message divin. L'Islam se trouve donc pris dans cette impasse qui fait qu'il a à gérer ce qui lui est confié en tant que parfait, pur et ne souffrant d'aucun manque. L'Islam n'a pas le droit à l'erreur comme il le reproche aux autres religions monothéistes considérées comme ayant été altérées par la main de l'homme, donc imparfaites. L'Islam est pris dans son propre piège dans la mesure où plus aucun messie ne

viendra reprendre ce que la main de l'homme a tendance à corrompre. L'Islam erre donc, et de temps en temps, quand le défi du monde le met au pied du mur, quelqu'un se lève, peu importe qui il est, pour prendre l'Islam sous sa tutelle comme c'est le cas avec Ben Laden par exemple. Si un Ben Laden arrive à mobiliser des musulmans, c'est au nom du Coran en tant qu'il représente la vérité toute, révélée enfin aux hommes, et si Ben Laden est dans le vrai c'est au nom même du Coran. Autrement dit, il faut le Coran pour être dans la vérité, et on est dans la vérité au nom même du Coran.

Pris dans cet enjeu, un musulman n'est plus soumis à l'injonction de lire et de se laisser surprendre par cette lecture du fait même qu'elle l'introduit au champ de l'Autre où, tout à coup, il se trouve submergé, seul et pris de doute. Recevant la Révélation, Mohamed se croyait fou, et allait se tuer, se jeter de la montagne. C'est ça l'effet de la lecture : le doute. Alors que se passe-t-il quand la ferveur vient clôturer cet espace Autre pour imposer un savoir qui chasse justement le doute qui donne à la vérité cette dimension d'insupportable qui a fait fléchir le Prophète ? C'est l'ignorance qui devient le dogme.

L'injonction de lire

L'injonction de lire signifie que personne n'est supposé ignorer la Loi, celle que Freud avait occultée le temps de l'oubli du nom Signorelli. Et comme Freud était tout sauf un ignorant au sens du dogme, il cherchait les indices nécessaires qui lui permettaient la lecture de ce savoir particulier, le savoir inconscient. Nul n'est censé ne pas savoir lire veut dire, ici, que personne n'a le droit de rejeter la responsabilité de ce qu'il fait ou de ce qui lui arrive, au nom de l'ignorance.

C'est justement cette nuance qui fait la différence entre ce que la tradition musulmane qualifie d'*ummi*, « le Prophète *ummi* », et le jahel. Le Prophète était peut-être *Ummi*, mais il n'était sûrement pas *Jahel*, Ignorant. L'ignorance est une passion, nous dit Lacan, et cette passion se dit en arabe *jahlan*. Un *jahlan* est un amoureux éperdu qui ne sait plus ce qu'il dit ou ce qu'il fait. Il est amoureux fou, que ce soit d'une femme ou du Dieu. Dans le deuxième cas, cet amoureux s'appelle « un fou de dieu », et « un fou de Dieu » peut être musulman certes, mais les autres religions ont suffisamment de fous pour faire de la passion de l'ignorance une affaire entendue entre elles.



7. Ch. Ferjani, in *L'Express* du 19 mai 1989.

Cogito et sujet de culture arabe

JULIEN MAUCADE

Psychanalyste

JE VAIS TENTER DE DÉVELOPPER LA THÈSE D'UNE CONFRONTATION ENTRE DEUX rationalités, entre deux sciences : celle du monde occidental et celle du monde oriental.

L'Islam est rationnel, mais de quelle rationalité s'agit-il ?

Il y a quelques années, une thèse a été publiée : *Saint Thomas d'Aquin contre Averroès*. Selon cette thèse, saint Thomas d'Aquin a dû répondre à ses adversaires qui étaient des enseignants de philosophie « latins » et qui ont choisi Averroès envers et contre tout, c'est-à-dire contre la tradition patristique.

Les thèses averroïstes circulaient à la Sorbonne et devenaient dangereuses. Pour Thomas d'Aquin, « la double fondation de la pensée en l'homme et à l'extérieur de l'homme dans une relation d'exclusion interne à son objet », cela même que revendique Averroès – pour préserver l'immatérialité du sujet de la pensée – apparaît comme un déficit théorique. Le vice rédhibitoire de l'averroïsme est de ne pouvoir saisir le pensant comme pensant mais seulement comme pensée. Pour Averroès, il n'y a de sujet que pensé par l'Autre. Pour l'auteur de la thèse sur *Saint Thomas d'Aquin contre Averroès*, Thomas d'Aquin, par cette réponse, pose les prémisses du Cogito.

Le Cogito n'est pas le même selon qu'il s'agit d'un sujet pensant ou d'un sujet pensé. Chez Averroès, le Cogito est un « Je suis pensé donc je suis... ». L'islamisme pose une autre variation radicale qui est : « Je suis pensé donc je ne suis pas. » Dans ces variations du Cogito du sujet de culture arabe et dans le Cogito cartésien, la position du sujet confronté à la science et à l'économie (car il n'y a pas de sciences sans économie) n'est pas la même. Dans le Cogito du sujet de culture arabe se profile un paradoxe, le paradoxe du Cogito de la langue arabe, elle-même organisée par l'Écriture et par la parole de la Révélation, c'est-à-dire par le Coran.

Le Coran est une révélation et une fenêtre sur le réel. Il pose le réel de la structure par la Révélation. Cette Révélation est une violence inouïe que le sujet reçoit qu'il le veuille

ou non car la Révélation est véhiculée par une parole sacrée, et, d'ailleurs, il est dit dans le Coran que si Allah révélait une lettre du Grand Livre qui est la source dont le Coran est une partie, si cette lettre était révélée à une montagne, celle-ci s'effondrerait. Ce qui accentue la violence de la Révélation, c'est que le Coran en tant que Révélation ne parle pas au sujet, il parle du sujet. Et là, je voudrais souligner l'énorme dette que tout sujet de langue arabe, qu'il soit musulman, juif ou chrétien, doit au Coran. Cette dette a eu un poids décisif dans la confrontation de l'Islam avec les sciences grecque et autres. Tout le long de l'âge d'or de l'Islam, de l'expansion de celui-ci, il y avait deux sciences qui orientaient ce qui allait devenir l'Empire musulman : d'une part, les sciences reçues des Grecs, des Indiens et d'autres, et, d'autre part, la science du Coran ; la science de la langue grammaticale, la science de la langue sacrée. Des deux sciences, il y en a une qui a succombé. Le sujet de langue arabe doit trouver une solution au paradoxe posé par le « Je suis pensé donc je suis » car l'être en tant que pensé est menacé dans son existence : ou le sujet se résigne, s'abandonne à son sort – et d'ailleurs, c'est la définition même du mot Islam –, ou il y a la solution de l'islamisme qui est une lecture à la lettre d'un rationalisme, cela devient « Je suis pensé donc je ne suis pas », et c'est là que l'islamisme n'a rien à voir avec l'Islam – l'islamiste en effet est celui qui refuse de s'abandonner. Il lutte contre. Le sujet de langue arabe est confronté à l'islamisme, ou bien il a une solution par la négativité. Pour expliquer cette négativité, je me référerai à la lecture par Kojève des textes de Nietzsche, de Heidegger et de Hegel.

En 1920, lors d'une nuit de travail à la bibliothèque de Varsovie, Kojève eut une « révélation » identique à celle qu'eut Nietzsche à Sils-Maria. Il réfléchissait aux deux cultures, celle de l'Orient et celle de l'Occident, et vit s'opposer Bouddha et Descartes, l'un apparaissant face à l'autre comme « l'ironie du Cogito », c'est-à-dire comme le défi de l'inexistant lancé à l'ontologie de l'Égo. C'est ce qu'il va définir plus tard comme la négativité : « Je pense donc je ne suis pas. »

Kojève définira la négativité à travers l'apologie du Surhomme chez Nietzsche et le culte de « l'être pour la mort ». Chez Heidegger, cette négativité deviendra « la grande négativité » de tout progrès humain. En lisant Hegel, Kojève va démontrer que l'itinéraire de la conscience est un mouvement : pour que la conscience devienne Esprit, il faut qu'elle accepte de disparaître comme sujet de certitude afin de laisser place au travail de l'esprit en tant que vérité sans sujet.

Pour Kojève, cet effacement du sujet de la certitude, c'est le sujet néantisant, et cela permet d'exercer par cet effacement, par cette néantisation, sa négativité à travers les formes conjointes de la lutte et du travail. Kojève va ajouter sa lecture de Marx et de Heidegger et parviendra ainsi à une interprétation anthropologique de l'itinéraire de la

conscience comme mouvement : ce sera la lecture de Hegel en prenant acte d'une fin de l'histoire à travers le commentaire allégorique de la dialectique du maître et de l'esclave. Mais de cela, Kojève déduira une possible abolition de l'homme lui-même, ce qui le poussera à revenir sur la théorie de l'insatisfaction du désir et sur la négativité dans lesquelles il inscrivaient l'homme au départ. Il revient là-dessus pour pouvoir faire advenir l'homme à un statut de « sage » et de « voyou désœuvré ». C'est ainsi que s'achève la vraie fin de l'Histoire, l'étant étant retourné au Néant de son animalité et ayant accepté l'ordre du monde comme tel, avec ses princes et ses tyrans. Chez Hegel, toute révolution devenait impossible et l'intellectuel philosophe (le sage) n'avait plus le choix qu'entre deux attitudes : soit entrer dans l'anonymat et passer à l'action au service de l'État, soit continuer de rêver, telle la belle âme romantique, à une révolution déjà passée. À l'époque, Georges Bataille, qui assistait aux séminaires de Kojève, refusera ce dilemme et reprochera à Kojève de condamner les intellectuels à une « négativité » sans emploi. Autrement dit, à l'animalité du sage, il opposera la forme extrême d'une folie nietzschéenne et d'une terreur sacrée capable de subvertir une nouvelle fois l'ordre social.

Quant à Maïmonide, quelle définition de la négativité donne-t-il ? Dans le *Guide des égarés*¹, on peut lire : « Quand nous disons que Dieu est vivant, cela signifie que Dieu n'est pas sans vie. »

De son côté, Eckhart – et son interprétation nous éclaire un peu plus sur le concept de la négativité –, interprète la « négation de la négation » comme « privation de la privation » (*privatio privationis*), « moelle de l'être affirmé », « attribution de l'Un comme négation de toute multiplicité ». Eckhart fait de la *negatio negationis* le mode suprême de la « prédication divine » (*praedicatio indivinis*). Il met ainsi en équation « l'attribution négative de l'Un » et « l'affirmation de l'être divin » comme identité absolue. Thierry de Freiberg, lui aussi influencé par Maïmonide, s'accorde avec Eckhart pour faire de l'opposition de l'affirmation, ou être, et de la négation, ou non-être, « l'opposition première et fondamentale », mais il donne une autre définition de l'Un. Pour Thierry de Freiberg, la « privation de la privation » est « suppression négative » et non positive de la « première contrariété ».

Pourquoi « négative » ? Elle est négative car elle reste une privation qui, loin de « réaffirmer » l'être, subordonne et l'« être » et le « non-être » à ce qu'il appelle la transcendance « méontologique de l'Un ». Ce qui pouvait rappeler les deux définitions de l'Un chez Aristote et chez Platon. À travers la théorie de la *negatio negationis* nous arrivons à la distinction entre l'Un transcendantal convertible – c'est le « Un selon Aristote » – et l'Un transcendant et non convertible – c'est le « Un selon Platon », ou encore le « Un dans une autre distinction dans le *Parménide* ».

1. *Guide des égarés*, I, 58, trad. S. Munk, Paris, Verdier, 1979, p. 135.

Revenons au sujet de langue arabe dans son rapport à la négativité. Je me référerai maintenant aux deux sourates *Al Fatiha* et « La Caverne », où est relatée, entre autres, la légende des Sept Dormants d'Éphèse. J'essaierai de dégager ces deux dimensions axiales de l'Islam que sont, d'une part, la négativité du sujet en rapport avec la négativité de l'Autre, et, d'autre part, la négativité d'Allah inhérente à l'Islam du fait de la dette de la langue arabe envers le Coran.

La sourate *Al Fatiha* (le Liminaire) est constituée sur le mode d'un « commandement » de positivité du sujet de langue arabe. Or, en l'examinant de plus près, il s'avère que les sept versets constituant la sourate sont un « commandement » qui somme le sujet de se reconnaître dans une négativité, c'est-à-dire qui le renvoie par la langue arabe qui le structure (en le renvoyant à la lettre) à un « Ailleurs » radical prescrit comme d'un accès impossible à tout sujet. Ce renvoi du sujet à un « Ailleurs » impossible ne peut être révélé que par la lecture du texte en langue arabe puisque la sourate, jusqu'au verset 6, dépouille le sujet de toute référence à une existence, à l'exclusion de celle d'Allah, pour s'achever au dernier verset, le seul contenant une forme négative. D'ailleurs, en français, c'est traduit par « *non pas* le chemin de ceux qui encourent la colère » et la négation franche *laa*. Il y aurait beaucoup à dire sur ces deux dernières négations qui ne sont pas les mêmes car, dans les interprétations du Coran, il est spécifié que la première concerne les juifs et la seconde, les chrétiens.

Disons que, dans la sourate *Al Fatiha*, il est exprimé sous une forme affirmative (positif extrême) qu'il n'y a pas de « lieu d'existence » à part celle d'Allah.

Quant à la sourate « La Caverne », il y est spécifié que *Ahl El Kitab* (les peuples du livre) ont lancé un défi au prophète Mahomet de pouvoir relater les faits de trois légendes : celles des « Sept Dormants d'Éphèse », de « Moïse et son serviteur » et des « Deux propriétaires des deux jardins ».

Mahomet répondit qu'il donnerait la réponse le lendemain. La « révélation » tarda à se manifester pendant quinze jours. Mahomet était devenu la risée des chrétiens et des juifs, jusqu'à « introduire le doute en son sein ».

La spécificité de la sourate « La Caverne » se trouve aux deux versets 23 et 24 :

« Ne dis jamais, à propos d'une chose "je" la ferai sûrement demain sans ajouter *In Challah*. Invoque ton seigneur. »

Il faut dire, et cela est à développer, que Allah n'est pas Dieu. La deuxième remarque de grande importance est que ce qui est traduit par « je la ferai » en introduisant le verbe

à l'origine en arabe n'est que le mot « sujet » et que cela n'est traduisible que par un verbe qui n'existe pas dans la formulation du verset.

L'énonciation de ce verset est un « commandement » au sujet et qui peut être lu sous la forme : « Ne dis jamais "je suis sujet" (ne dis jamais "je") sans ajouter *In Challah* (si Dieu le veut). » Au-delà de la parole, l'entité transcendante, Allah, qui ne se définit que par l'absence dans la « Révélation », renvoie le sujet de la langue arabe à sa négativité. Par ces quatre négations qui forment la *Shahada*, l'Autre est inscrit dans la négativité.

Je terminerai sur la dernière invocation du sujet dans la dernière sourate du Coran où, au début et à la fin de cette sourate, le même signifiant désigne l'unicité d'Allah et nomme le sujet. Le signifiant *Ahad* désigne l'unicité absolue d'Allah et définit le sujet de la langue arabe.

Une dernière question : la religion peut-elle remédier à la division du sujet ? Il y a quelque chose en Islam qui tend vers cette tentative d'unicité du sujet et qui ne cesse d'insister pour remédier à la division du sujet sans jamais l'atteindre.



La notion d'individu dans la culture arabe

ABDEL HAFEZ SALEH MAGDI

Professeur de philosophie à l'Université du Caire

TOUT AU LONG DE SA LONGUE HISTOIRE, LA NOTION D'INDIVIDU A JOUÉ UN RÔLE primordial dans l'avènement de la modernité en Occident. Dès l'époque des Lumières, Kant l'a définie comme la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle, un état dont il est responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre¹. Kant considère en outre que le courage de se servir de son propre entendement est la devise des Lumières, pour lesquelles il n'est besoin que de liberté, la liberté de se servir de son entendement devant chaque difficulté.

1. In *Atlas de la philosophie* (en collaboration), Paris, La Pochothèque, 1994.

On peut dire qu'en Occident la modernisation de la pensée et celle de la politique sont toutes deux liées à la naissance de la notion d'individu. Qu'il soit homme ou femme, l'individu se distingue de son milieu vital, par la possession de son corps, de son esprit et de sa liberté, sans aucune contrainte extérieure, qu'elle soit sociale, politique ou religieuse.

La notion d'individu est restée le moteur de la modernité depuis environ trois siècles et jusqu'à aujourd'hui. Cette notion a pu contribuer à l'établissement des principaux fondements de la modernité², qui sont les suivants :

2. Voir de l'auteur : « al fikr al gharbi bein tafia al hadassah wa tagine al ichthrakyyah » (La pensée occidentale entre la déconstruction de la modernité et le renouvellement du socialisme), *A-Yassar*, n° 5, septembre 1994.

En premier lieu la démocratie, qu'il faut entendre au sens du respect du citoyen libre dans sa vie privée, distincte de sa vie publique, et du respect de sa pensée, de ses croyances, de son imagination et de ses sentiments. La démocratie permet également aux citoyens d'être égaux devant la loi ; en acquérant les mêmes droits que les autres citoyens, l'individu a les mêmes devoirs. C'est ce qui l'a fait sortir de son statut de simple « sujet », où il était très attaché organiquement à la communauté et à son métier, sans aucun droit

de s'en sortir. De sujet il est devenu « citoyen », sa vie se confond avec son être cherchant à se construire et à se réaffirmer.

En deuxième lieu, la laïcité. Par la séparation de l'Église et de l'État, les individus deviennent égaux indépendamment de leur religion, de leur croyance ou de leur race. Chaque citoyen se trouve alors sur un pied d'égalité avec les autres sans aucun sentiment de frustration, d'humiliation ou de honte. La laïcité, c'est l'établissement d'une société de citoyens et non de sujets.

Enfin, la liberté de pensée. Elle va de pair avec l'apparition de l'autonomie de l'individu, qui se libère ainsi des contraintes de son milieu social. Il ne fait plus seulement partie intégrante de sa famille, de sa communauté ou de sa nation. Il obtient par là le droit d'être indépendant, qu'il s'agisse de sa pensée ou de sa sexualité. Il peut proclamer ouvertement et clairement son individualité et sa spécificité sans en éprouver de peur ni en subir de contrainte.

L'individu au sein du monde arabe

La naissance de l'individu a constitué en Occident une étape décisive vers la modernité. La destruction des valeurs, des mœurs, des institutions et des systèmes archaïques a fait naître une civilisation d'un autre type établie sur le rationalisme, attachée à la nécessité et entraînant au progrès.

S'il y a aujourd'hui une crise de la modernité en Occident, qui est le propos du post-modernisme, ce n'est pas le lieu d'en parler ici. Il importe de souligner que l'avènement de la modernité ne s'est pas produit en une seule nuit, mais sur une période d'environ trois siècles, qui n'a cessé de voir des luttes diverses entre des forces et des intérêts contradictoires jusqu'au succès final.

Le monde arabe n'a pas suivi le même parcours, ni connu les mêmes étapes vers la modernité. Mais avant d'aborder ces différences, la question se pose de savoir quel est le statut de l'individu dans la culture arabe classique.

Du point de vue de la philologie

Dans les dictionnaires arabes, on ne trouve pas grand-chose sur le mot *individu*. Larousse nous indique que l'individu est celui qui s'isole des autres ou se distingue d'eux par ses opinions³, tandis qu'un autre dictionnaire ne s'intéresse qu'aux emplois du mot⁴. Un ancien dictionnaire⁵ le rattache à d'autres termes tels que *demi-paire*, *incomparable*, il donne aussi des appellations de *profil*, de *barbe*, de *demi-chaussure* en ajoutant le nom de quelques plantes, des animaux et des paysages du ciel et de la nature.

3. Larousse, *Dictionnaire arabe moderne*, Paris, 1973, p. 902.

4. *Al-Misbah al mounir d'al Fayomi*, vol. 2, *al-maktabah al'ilmyyah*, Beyrouth, pp. 466-467.

5. *Al kamous al-mohit* d'Al-Fayrouz Abadi, vol. 1, Dar al'il, Beyrouth, p. 334.

L'académie de la langue arabe entend par individu ce qu'on ne peut départager ni désigner comme une partie pour le tout. L'homme est un individu parce qu'on ne peut désigner une de ses parties par homme et le genre n'est pas un individu parce qu'on peut le désigner par ses parties⁶.

Quant aux dictionnaires arabes classiques de la philosophie, ils ne connaissent l'individu qu'à travers le terme de « substance » : « substance est un nom commun, on dit substance d'un sujet total comme l'homme [...]. On dit aussi substance de chaque être existant, qui n'a pas besoin d'un autre pour exister⁷ ». C'est une monade qui n'accepte pas la division, ni effective, ni potentielle⁸. Dans les livres mêmes de Tarifât, le mot « individu » est seulement défini ainsi : « Ce qui traite d'une seule chose sans autres⁹ » ou bien, par hasard, lorsqu'il est question de la substance individuelle localisée, indivisible.

Y a-t-il un aspect géographique ?

On dit souvent que la géographie joue un rôle très important dans la vie d'un peuple. En ce qui concerne le monde arabe, la carte géographique est largement dominée par les déserts. Cette réalité féroce impose aux habitants, qu'ils soient bergers ou agriculteurs, une vie austère qui les a conduits à se battre pour avoir part aux maigres ressources naturelles à même d'assurer leur survie en dépit du climat. Des guerres ont duré pendant des siècles ; cette situation exigeait que soient solidaires les membres d'un même clan ou d'une même tribu dans l'effort pour surmonter les difficultés, car chaque individualité devenait une menace impardonnable pour l'union générale de la tribu contre le danger extérieur. Un membre de la tribu en est une partie inséparable et l'on considère le moindre écart comme un danger pour l'existence même de la tribu. Si elle en vient à chasser un de ses membres, celui-ci se précipite pour trouver refuge dans une autre tribu et s'en faire adopter. Un homme qui n'appartient pas à une tribu quelconque est un homme condamné par la honte et, de surcroît, sa vie ne vaut pas grand-chose sur le marché du rachat de la faute. Le pouvoir absolu est ainsi resté aux mains des grands cheikhs, anéantissant toutes les opinions individuelles.

On peut dire la même chose des pays qui sont dotés de fleuves, comme l'Égypte et l'Irak. La distribution de l'eau exigeait toujours un pouvoir centralisé et fort pour que cette tâche vitale soit assurée. Les pouvoirs qui s'exerçaient ont réprimé toute tendance individuelle qui aurait pu les menacer.

D'autre part, les habitants eux-mêmes ont senti la nécessité d'être solidaires pour pouvoir irriguer leurs champs au moment voulu, faire face aux crues régulières et également pour effectuer les récoltes. Tout cela, me semble-t-il, a empêché que naisse toute individualité quelconque.

6. Mourad Wahba, *Vocabulaire philosophique*, 3^e éd., *Dar al-tahkafa al Gadidah*, Le Caire, 1979, p. 303.

7. Abdul Amir al A'sam, *La Terminologie philosophique chez les Arabes*, Le Caire, 2^e éd., 1989, p. 294.

8. *Ibid.*, p. 370.

9. *Ibid.*, p. 295.

Un chercheur égyptien très connu¹⁰ a dit que « la menace de l'inondation incite à contrôler le fleuve, et incite à contrôler les gens. Sans le contrôle du fleuve, le noble Nil devient une dangereuse cascade destructrice, et sans le contrôle des gens la distribution de l'eau devient une opération sanguinaire¹¹ ». « Cette situation crée une société coopérative qui ne connaît pas l'individualité, puisque dans le village égyptien tous se solidarisent pour creuser des canaux, aménager des drains, et faire face au danger de l'inondation. Dans ce système, la possession individuelle est absente tandis que la possession de l'État est dominante. Les paysans deviennent, devant le gouverneur, une catégorie d'esclaves et le gouverneur un dieu. Ce qui a augmenté l'emprise de ce despotisme, c'est que l'étroitesse de la vallée du Nil limite toute velléité d'émancipation du fellah. »

La caractéristique rurale des pays riverains des grands fleuves où l'agriculture se fonde sur les crues, c'est l'abolition de l'individualité et l'imposition du caractère collectif qui anéantit l'esprit d'initiative, qui encourage la passivité¹².

La tradition culturelle comme facteur

La tradition culturelle constitue un champ vital qui détermine toute directive au sein de la société puisqu'elle comporte plusieurs dimensions : le religieux, le social, le philosophique, le traditionnel, etc.

La tradition religieuse

La remarque, à mon avis très importante, que le discours coranique s'adresse aux gens au *pluriel*, « Ô gens », « Ô croyants », « Ô musulmans », « Ô mécréants », doit retenir l'attention. Lorsqu'il ne s'adresse pas directement au Prophète, ce discours s'adresse à la nation. C'est dire que le texte sacré a toujours eu pour cible les gens en bloc, en affirmant qu'il n'existe qu'une seule vérité, celle de Dieu. Lorsque le Seigneur se penche sur les gens, c'est pour généraliser la vérité divine. L'importance de chaque individu dans cette société s'évalue par sa plus ou moins grande proximité avec cette vérité unique. Cette vision a influencé les esprits. Elle a fabriqué une sorte de hiérarchie du savoir. À tel point qu'elle a encouragé chacun à aller chercher le savoir chez les pieux. Et si le Prophète exhortait le musulman « à chercher le savoir fût-il en Chine », c'est justement afin qu'il acquière d'autres expériences capables de confirmer cette même vérité divine.

Ces idées ont eu de grands échos, et on lit dans la tradition (*hadith*) : « Si vous êtes trois, faites-en élire un parmi vous comme émir. » Un tel contexte a contribué à maintenir la société ancestrale du patriarcat. La société musulmane n'a pas laissé la moindre marge d'émancipation à l'individu.

Il ne faut pas croire que cette emprise du collectif soit demeurée sans exception, mais la tendance moutazilite¹³, qui a mis avant l'*ijtihad* incitant le croyant à réfléchir sur les situations nouvelles pour trouver des solutions nouvelles, a été repoussée et matée par le pouvoir absolu.

La tradition philosophique classique

On ne peut pas aborder la philosophie classique indépendamment du contexte susdit. Comme nous allons le voir, la philosophie classique arabe musulmane a largement respecté le point de vue religieux.

Avicenne (980-1037), le plus grand philosophe musulman, tout en estimant que « la perception, l'existence de l'âme (*an-nafs*) est un fait qui relève de l'évidence, que la plus claire perception est la perception de l'homme à lui-même¹⁴ », tout en étant très proche de la *cogito* cartésien, rattache la connaissance de l'âme à celle de Dieu : « La connaissance de l'âme amène à la connaissance de Dieu qui est la source du bonheur sur terre et sur l'au-delà¹⁵. » De plus, en étudiant l'âme, il insiste toujours sur le rapport qu'elle a au corps. C'est souvent pour conclure à la victoire de l'âme sur le corps. À l'instar des grands philosophes, Avicenne met l'accent sur ce qu'il appelle l'âme *totale* ou l'âme du *tout* :

« L'âme collective est le sens avec lequel on désigne un grand nombre de personnes différentes [...] car chaque individu a sa propre âme. L'âme collective est analogue à la raison collective¹⁶. »

L'âme selon Avicenne, est donc

« un nom commun portant sur un sens commun, regroupant l'homme, l'animal et les plantes et portant aussi sur un sens commun regroupant l'homme et les anges célestes. La définition du premier sens est une perfection d'un corps naturel, mécanique, doté d'une vie potentielle, tandis que la définition de l'âme dans l'autre sens est une substance non naturelle et qui est une perfection d'un corps mis en mouvement par le choix d'un principe raisonnable, d'une manière effective ou potentielle. Ce qui est potentiel c'est ce qui appartient à l'âme humaine et ce qui en effet appartient à l'âme totale angélique. On peut dire aussi que la raison totale, la raison collective, c'est l'âme totale, l'âme de tous¹⁷. »

Dans ces lignes, l'échec d'Avicenne pour approcher la notion d'individu est patent. D'abord lorsqu'il fait de l'âme un sens regroupant le monde animal et le monde végétal à côté de l'homme, et qu'il insiste sur le fait que l'homme est un corps naturel mécanique

10. Gamal Hemdan, *La Personnalité de l'Égypte*.

11. 'Ubada Kohila, *Hawamich 'ala daftar al-zaman* (Marges sur le cahier du temps), Le Caire, 2001, p. 161.

12. *Ibid.*, p. 166.

13. Moutazilites : secte musulmane, littéralement ceux qui se séparent d'une doctrine classique. Ils firent appel à la raison comme source de la connaissance religieuse. Leur doctrine fut élaborée au VIII^e siècle par l'ascète Wacil Ibn 'Ata, mort en 748.

14. Avicenne, *al-Ichraat wal tamin* (Les indications et les conseillers), section II, p. 319, éd. annotée par Soliman Donya, Le Caire, 1957.

15. Dr Fathallah Khalif, *faisafat al-Islam* (Philosophie de l'Islam), Dar al Gami'at al-massryyah, Alexandrie, 1976, p. 125.

16. *Ibid.*, p. 92.

17. *Ibid.*, p. 91.

partageant avec l'animal et les plantes les mêmes qualités. De même, lorsqu'il donne aux anges célestes comme aux hommes la même qualité de substance, car il perd alors une occasion en or pour accéder à l'individu humain en chair et en os. Et ce, bien qu'il ait écrit environ trente dissertations portant sur l'âme humaine (*an-nafs*).

Malgré tout il y a dans la philosophie arabe musulmane classique l'expérience très singulière d'Ibn Bajja¹⁸. Ce philosophe de la fin du XI^e siècle s'intéressait à l'individu qui a choisi d'être volontairement seul, *al-mutawahhid* (le solitaire), dans les cités corrompues. Mais on peut dire que c'est une expérience perdue lorsqu'on sait que le solitaire selon lui, – je cite, « C'est celui qui fait rassembler l'un, c'est-à-dire l'esprit actif¹⁹ ». Il est aussi l'unifié avec ses semblables, qui se sont unis au même esprit actif²⁰ : la demande d'extrême chasteté ou celle de la richesse matérielle comme un but en soi, selon Ibn Bajja, représentent les symptômes les plus importants de la maladie psychologique qui a atteint la société de son époque. On remarque que cette maladie frappe la société et non l'individu. Ibn Bajja considère cependant que le choix d'être seul est une qualité de la pensée, et c'est le cas d'une personne dont les vraies opinions, les vraies idées se distinguent de celles qui ont cours dans les communautés humaines corrompues²¹. En conseillant à ce type de personne de s'isoler de la société, Ibn Bajja relève pourtant la difficulté pour le solitaire qu'il y a à appliquer la recommandation de ne trouver le bonheur qu'en union avec l'esprit actif. Bien plus, le bonheur, selon Ibn Bajja, n'est possible qu'à la condition que les habitants d'une cité se réunissent et soient solidaires dans l'effort vers la vraie connaissance et pour adapter leurs actions à cette connaissance²².

Si Ibn Bajja estime que le travail commun, et non le travail individuel, est le garant du bonheur, un grand philosophe comme Ibn Tufay²³ (vers 1185) va à l'encontre de ce point de vue. Dans son roman *Hayy Ibn Yaqdhan*²⁴, un philosophe autodidacte qui a vécu seul parmi les animaux sur une île déserte parvient à raisonner sur les problèmes philosophiques les plus délicats grâce à la réflexion profonde que son expérience exceptionnelle lui a donnée. Mais lorsque Hayy rencontre pour la première fois les habitants d'une autre île, il découvre la pauvreté de leurs opinions. Il essaye alors de leur indiquer, mais en vain, le droit chemin. Il s'en retourne sur son île pour y reprendre ses réflexions. Ce roman, unique en son genre pour l'époque, et précurseur de Defoe, n'a cependant pas contribué à la formulation d'une individualité active, capable de survivre dans la société arabe musulmane.

Un autre grand philosophe, Farabi²⁵ (872-950), fait peut-être partie des premiers qui se sont emparés de la notion d'individu pour définir le gouverneur, lequel est aussi le législateur doté du pouvoir absolu. Farabi distingue les sujets selon l'âge, les biens, l'intelligence et la situation sociale (libre ou esclave) ou encore selon la fonction et le métier.

En outre, s'inspirant du principe de la justice chez Platon, il autorise le gouverneur de la cité à empêcher les sujets par la force, si cela est nécessaire, de changer de métier. Ici, les libertés individuelles deviennent nulles. Lorsque Farabi adopte le point de vue d'Aristote, dont il a subi fortement l'influence, le peu de place laissée à l'individu est encore moindre. Il estime que l'homme est une partie de l'univers et que si l'on veut comprendre l'homme et la perfection humaine, il faut comprendre l'univers et ses parties²⁶. Farabi pense également que le bonheur de l'homme ne peut aboutir dans le monde matériel puisque l'âme doit se libérer de la maîtrise du corps pour atteindre la dernière perfection qui est le bonheur absolu²⁷. Cet attachement à la transcendance a empêché Farabi de traiter l'homme en tant qu'individu, puisque l'individu tangible est situé dans l'espace. L'apogée du bonheur, son aboutissement, selon Farabi, se produisent quand l'âme humaine individuelle partage le savoir éternel. Qu'elle ne soit pas seulement perpétuelle, mais devienne conforme aux autres âmes individuelles. La connaissance du bonheur et son accomplissement ne sont pas accessibles à tous. Pour y accéder, il faut en passer par celui qui fait connaître tout cela et incite à le faire. Cela exige des liens entre le savant et l'apprenti, le guide et le disciple. Et, comme les facultés des uns et des autres ne sont pas identiques, ils se répartissent selon différentes catégories²⁸.

Farabi estime que sa cité utopique n'a rien d'une cité anarchiste, car sans une telle cité, il n'y a ni chef, ni entraide. L'objectif d'une cité anarchiste, selon lui, c'est la liberté de ses habitants, chacun faisant ce qu'il veut, comme dans la cité corrompue. Dans la cité vertueuse, Farabi estime que la tâche du chef est de guider les habitants vers les actions qui conduisent au bonheur. Elle passe par l'éducation et la consécration des âmes en excluant toute débauche. C'est pourquoi Farabi donne au chef de la société le titre de psychologue ou de médecin des âmes. Cette tâche exige la connaissance de l'âme humaine, c'est-à-dire la psychologie, telle que l'évoque clairement Farabi²⁹. Celui qui ne parvient pas à être vertueux ou à se contrôler peut être banni de la cité³⁰. Le philosophe, selon Farabi, est celui dont tous les actes sont conformes à l'opinion publique³¹.

L'aspect politique

Ces conceptions de la collectivité, le pouvoir en place les a consacrées en confirmant l'autorité du texte, afin d'écartier toute opinion individuelle. Le principe de l'*ijtihad* (l'effort réflexif pour trouver une solution à un problème qui n'est pas exposé dans le Coran) s'applique le plus souvent en conformité avec les *desiderata* du pouvoir politique. Le discours politique arabe a bien assimilé le sens de la collectivité. Toute individualité apparaît comme une trahison de la nation. Il est courant d'entendre que « nous sommes de cœur un seul homme ». En pratique, cela se traduit dans les résultats des élections qui

18. Ibn Bajja fut connu au Moyen Âge sous le nom d'Avempace.

19. Alexandre Aghnko, *Bah, than'an as sa'ada* (À la quête du bonheur), Dar-al-takadoun, Moscou, 1990 (trad. arabe), p. 139.

20. *Ibid.*, p. 140.

21. *Ibid.*, p. 144.

22. Cf. Ibn Tufayl, *Hayy Ibn Yaqdhan*, texte annoté par Ahmed Amin, Le Caire, 1966.

23. Connu au Moyen Âge sous le nom d'Abubacere.

24. Ibn Tufayl, *Hayy Ibn Yaqdhan*, éd. annotée par Ahmed Amin, Le Caire, 1966.

25. Al-Farabi dit Alfarabius.

26. Cf. Alexandre Aghnko, *Sahthan*, op. cit., p. 49.

27. *Ibid.*, p. 57.

28. *Ibid.*, p. 57, 60.

29. *Ibid.*, p. 71.

30. *Ibid.*, p. 72.

31. Cf. Farabi *fi houdoudihi wa rousoumihi* (Farabi dans ses limites et ses définitions), p. 422.

affichent des pourcentages avoisinant l'unanimité (99 %). Le contrat social passe entre un État tout-puissant et un contractant très faible, voire écrasé par un pouvoir qui ne permet ni différence, ni opposition. L'absence totale de démocratie en est le fruit. Avec des décisions prises en haut lieu, le refus d'accorder toute initiative individuelle à n'importe quel niveau, l'interdiction de toute liberté de pensée, la politique d'emprisonnement, de torture et de répression se perpétue. La notion d'individu en devient vide de sens. Car la modernisation n'a pas pu résulter d'un travail social actif. En Europe, la bourgeoisie était l'acteur social de la modernité. Tandis que, dans les pays arabes, la bourgeoisie n'est qu'un acteur culturel qui s'en tient à défendre ses idées. Elle reste dans la théorie et ne lutte pas pour des intérêts vitaux. La modernisation effectuée reste superficielle puisqu'elle n'a pas pu construire l'individu ni le faire sortir de son ignorance, ni le faire scientifique ou rationaliste, ni lui donner la notion de causalité. Dans la culture arabe, le *moi* est détestable. On ne voit pas le concept d'individu d'un bon œil, on considère en effet que celui qui utilise le mot *moi* ou *je* est quelqu'un d'injuste, d'égoïste et d'arrogant. Ainsi qui commence une discussion en disant *moi* ou bien *je* se rétracte-t-il en disant : « *A'usu billah min kalimat anah* » (Que Dieu me préserve de dire moi).

La modernisation industrielle et la modernisation de la pensée se sont effectuées à notre avis en dehors de cette dialectique entre le réel vécu et la pensée. La modernisation dans la société arabe n'a pas correspondu à une lutte aiguë entre différents intérêts et différentes forces. Elle n'a pas non plus correspondu à une rupture entre la tradition archaïque et le savoir moderne. Dans le domaine théorique et pratique, les changements n'étaient que superficiels et formels, et le système de l'ancienne culture a régné malgré tout.

La société arabe n'a pas suivi le parcours de la modernité de l'Occident ; c'est pourquoi elle n'a pas vu naître l'individu car elle est restée et reste encore une société pré-moderne.

Les systèmes modernes n'ont fait que se juxtaposer aux anciens systèmes : la scolastique d'Al Azhar à côté de l'enseignement moderne, la science à côté de la foi et les anciens rapports traditionnels à côté de la forme moderne de l'État, etc. Cette juxtaposition a empêché la lutte, le conflit entre l'ancien et le moderne qui existaient en Occident. Elle a amené à vider tous les concepts modernes de la vie des Arabes de leur contenu originel, en préservant leur forme et en faisant disparaître leur essence, ce que montrent les villes arabes, qui sont restées à mi-chemin entre des cités et de grands villages. De même, la notion d'« espace public » se réduit dans la société arabe, si l'on entend par là cet espace abstrait et artificiel qui met au centre de ses préoccupations « l'individu », par opposition à l'espace des cités ou des « grands villages » qui demeurent comme un miroir réfléchis-

sant l'image intime de l'homme qui souhaite la voir. Dans cet espace tribal, le sentiment que l'individu a sa propre singularité est interdit. L'individu a été ainsi amené à se fondre dans la tribu sans pouvoir sauvegarder l'autonomie de l'homme moderne. Dans cette société prémoderne, il est normal de constater quelques caractères de ce supposé « individu » lorsqu'il sent le danger dès qu'il quitte ses semblables. La société arabe n'a pas encore maîtrisé la famille étendue, celle qui entrave l'ouverture sur tout ce qui est humain. Le « scandale » joue un rôle fondamental dans cette société. À l'inverse de la société moderne, où le « scandale » perd son sens premier et n'est plus qu'un objet de curiosité, puisque l'espace public l'absorbe en lui donnant un autre aspect, beaucoup plus vaste, l'aspect humain dans lequel on comprend « le scandale »³².

Ainsi n'a-t-on pas séparé la vie publique de la vie privée dans cette société puisque les associations avec l'autorité patriarcale sont restées dominantes – le texte sacré, le père de famille, le professeur, le chef, le ministre, le roi, le prince, le directeur, etc., ce qui a entravé le développement de l'individu libre, en possession de son corps, de son esprit, de ses sensations. De là vient que l'individu présumé dans la société arabe n'a jamais senti ni l'authenticité, ni la spécificité de son corps ou de sa vie. Il demeure une partie inséparable de la famille, de la tribu et de la nation. Le sentiment de l'autonomie, de la subjectivité et la liberté de l'expression et de la pensée sont toujours perçus comme un attentat impardonnable contre la nation. De plus, la société arabe s'est emparée des dernières techniques modernes : depuis les différents moyens d'information jusqu'aux nouveaux outils de torture pour réprimer la sensation individuelle et mater tout ce qui est subjectif. Ainsi a-t-on utilisé les produits les plus sophistiqués de la modernité pour renforcer tout ce qui est anti-modernité, voire nier totalement la modernité. Je ne veux pas blanchir la société moderne occidentale de tout ce qu'elle a commis contre les pays arabes et contre d'autres sociétés en voie de développement, dans le passé par la violation coloniale, et à l'heure actuelle en monopolisant les marchés et en créant une véritable dépendance économique, sans parler de la pensée fondamentalement eurocentrisme. En tout cas, cela n'empêche pas les Arabes d'être aussi responsables devant eux-mêmes et devant leur destin. Le sujet, ou l'individu, n'a pas pu s'élaborer dans la société arabe, il n'a pas eu la chance de voir le jour, il est au contraire maté et avorté par l'échec de la tentative de la modernité.

Pour le dire avec Muta'Safadi : « Comment l'Arabe à qui l'on interdit de poser des questions et qui est écarté du discours idéologique dominant, comment peut-il prendre conscience de son existence³³ ? »

32. Cf. la conférence de l'auteur en collaboration avec Pascal Hachet : *Hal taghrîb al madinah taghrîb lel fan* (Est-ce que l'occidentalisation de la cité est une occidentalisation de l'art ?), communication au Congrès international de la cinquième biennale du Caire, 1994.

33. Cf. Muta'Safadi, *Critique de la raison occidentale, la modernité et la post-modernité*.

Remarques sur les conditions de possibilité de la cure

CHARLES MELMAN

Psychanalyste

JE VOUDRAIS AMENER NOTRE RÉFLEXION SUR TROIS POINTS.

Le premier concerne l'importance de ce que notre ami Mustafa veut bien souligner : l'usage dans les pays arabophones de cette double langue, l'une dite classique, et l'autre non écrite, représentée par la langue dialectale, la langue populaire. Nous sommes bien placés comme psychanalystes, nommément lacaniens, pour concevoir le type d'effets, subjectifs, religieux et politiques, induits par cette bipartition.

Essayons de saisir que, dans ce contexte, le type de lien social qu'organise cette duplicité sépare de façon définitive d'une part ceux qui se trouvent marqués du signe d'appartenance à la référence maîtresse, et qui donc sont dignes de représentation, de figurer dans le champ du monde. Cette référence maîtresse peut être aussi bien religieuse que politique, voire pour nous symbolique. Nous savons qu'il n'est pas de communauté humaine qui ne soit organisée autour d'une référence maîtresse – les analystes en tout cas le savent après Freud et son *Totem et Tabou*. Donc cette division se fait au sein de la communauté entre, d'une part, ceux qui sont dignes d'appartenir à cette référence maîtresse, et dès lors se trouvent marqués de tous les pouvoirs, c'est-à-dire se présentent comme indivis, et puis les autres, qui, eux, se présentent comme privés dans la réalité des index d'appartenance à cette référence maîtresse. Cela ne peut, en ce qui concerne l'agencement de leur foi, que les engager, à partir de cette position qui est irréductible,

qui se trouve en quelque sorte fermée, dans un appel, dans une invocation, dans un besoin de reconnaissance, dans un besoin d'admission, dans un besoin d'acceptation qui peuvent nous expliquer peut-être – c'est ce que je propose à notre réflexion – le type d'engagement, d'engagement subjectif profond dans cette foi, dans cette relation particulière à ce type de référence que je vous signalais un petit peu plus tôt.

Si nous nous le figurons sur le schéma des discours, tels que Lacan nous les a écrits, je me permettrai de le dire, pour notre salut, vous imaginez très bien ce qui peut se passer, dès lors qu'entre S_1 et S_2 ne se situe plus l'organisateur de ce qui serait un manque commun, partagé ; dès lors la différence des langues fait que S_1 relève d'une appartenance maîtresse, phallique, irréductible, et que S_2 se trouve opposé à lui, en étant définitivement, constitutionnellement privé, du fait de cette duplicité des langues.

Il y a là, à mon sens, un type d'agencement dont le paradoxe est de constater qu'il est le propre – que mes amis me pardonnent un instant – qu'il est le propre des situations coloniales. Les situations coloniales et post-coloniales se caractérisent par justement cette duplicité des langues entre la langue du maître et puis les dialectes locaux, les dialectes indigènes non écrits. Je ne vais pas développer ici ce qui, je crois, le mériterait : les conséquences du fait que ce n'est pas un langage écrit. Cela nous intéresserait beaucoup si nous voulions y réfléchir. Les effets en sont manifestes sur la vie politique des pays concernés : pour être rapide, précis, et sans doute un peu trop radical, l'élite au pouvoir ne travaille pas, ne gouverne pas pour les intérêts de la communauté, car il n'y a pas là, bizarrement, d'intérêt commun ; il y a l'intérêt d'une classe maîtresse et qui travaille, et qui gouverne pour son intérêt. J'ai fait remarquer que cet intérêt était représenté par des individus qui ne connaissent, par définition, par structure, aucune limite, aucun droit, qui ne sont eux-mêmes bridés par aucune autorité.

Je dois donc dire que l'engagement de certains de nos collègues et amis, et je pense en particulier à Mustafa, à vouloir écrire en langue parlée, en langue dialectale, à vouloir faire de cette langue dialectale la langue du commerce, la langue de l'échange, non pas en quelque sorte minorisé, non pas marqué définitivement du sceau de ce défaut irréductible, mais ayant plein droit, ayant pleine autorité, constitue un acte, je dirais, de salubrité – non pas seulement psychique : un acte qui prend un sens politique fort !

Ceci est donc mon premier point.

Le second s'articule de façon très immédiate avec celui-là, il s'agit de notre relation à cette instance. Je l'évoquais à propos de *Totem et Tabou* que Freud a écrit peu avant la guerre de 14-18 dont il sentait déjà les prémisses ; la *Psychologie des masses*, il l'a écrite en 23-25, il sentait déjà ce qui se préparait pour les années 30, il était pas mal au clair là-dessus ; *Moïse et le monothéisme*, c'est 1939. Le problème majeur de notre rap-

port à cette instance qui pour nous organise le pouvoir, qui est également le support de notre foi, de notre croyance, est de savoir si cette instance occupe bien le lieu du réel, c'est-à-dire si nous acceptons de rester vi-à-vis d'elle dans une relation qui est marquée certes par la foi, par notre amour, mais aussi par le manque de certitude. Nous ne pouvons jamais savoir : de par sa position même, elle échappe bien entendu, et c'est là toute la spéculation des théologiens, elle échappe à ce qui serait notre saisie, notre saisie parfaite. Nous ne pouvons pas prétendre épuiser la connaissance que nous aurions de cette instance dans la mesure où, du point de vue structural, elle ne peut qu'occuper cette place du réel. Donc nous nous condamnons du même coup à être toujours dans cette inquiétude, qui est le propre du croyant, de ne jamais être certain de la fiabilité du lien qui le relie à ladite instance ; puisque *religio* dit bien que c'est de « lien » dont il est question dans cette affaire.

Or nous avons une singulière tendance, fâcheuse, qui s'illustre dans la névrose obsessionnelle (dont ce n'est pas pour rien que Freud a dit qu'elle était « une religion privée »), et aussi bien dans nos expressions collectives, populaires : vouloir nous organiser, dans ce qui peut être d'ailleurs un mouvement de compétition avec d'autres groupes sociaux quand il s'agit d'expressions populaires, de telle sorte que nous pourrions assurer, démontrer, que notre lien avec ladite instance est le vrai, que cette relation est la bonne, que la filiation ici est irrécusable.

Cette opération qui est fort compréhensible a un effet inattendu, que nous payons cher et dont le névrosé obsessionnel connaît bien justement le prix qu'elle lui coûte : car du même coup, nous faisons basculer ladite instance du réel dans le champ de la réalité. Nous faisons en sorte que dans le champ de la réalité, tout vienne sans cesse nous témoigner d'une filiation, d'une relation avec cette instance, si bien qu'il n'y a plus de hiatus, de coupure entre le sujet et ladite instance, qu'une continuité arrive ainsi à être établie. L'un des effets inattendus de cette réussite, – et l'obsessionnel l'éprouve –, c'est que sa culpabilité s'en trouve redoublée.

Car faire cette opération, c'est assurer la mort vraie de Dieu, puisque c'est le déplacer de son abri dans le réel, de son lieu de recel qui en quelque sorte le condamnait à l'immortalité, pour le menacer, le contaminer, terme que l'obsessionnel connaît bien, de la contiguïté avec le monde corruptible et périssable ! Cette opération est réalisée par la dévotion, et c'est bien pourquoi ce sont les dévots qui sont toujours les plus tourmentés, les plus inquiets, les plus malheureux, les plus souffrants de leur rapport à Dieu, d'une manière évidemment tout à fait inattendue. Pourquoi, en cette occurrence, l'excès d'amour se trouve-t-il ainsi récompensé, payé ? Eh bien, cette disposition qui fait surgir dans le champ de la réalité la présence de ladite instance par l'assurance

du lien établi avec elle non seulement exclut dans la pensée toute dialectique possible – il n'y a plus rien à dire mais à se soumettre aux impératifs qui viennent ainsi de cet Autre, et c'est la surprise de l'obsessionnel : tous ces ordres sont sans limites, et aussi bien dans l'atroce, car le sans-limite inévitablement concerne l'atroce –, donc cette soumission, mais aussi la mise en place de cette instance est toujours, et c'est là un point que je ne pourrai pas développer mais que je me permets d'avancer, la présence de cette instance ainsi dans une communauté est inévitablement criminogène. Elle appelle à ce qu'il y ait du sang versé, pas seulement celui de l'adversaire, celui qui s'oppose, mais le sien propre.

Et nous n'avons pas d'exemple contraire dans l'histoire, parce qu'il y a là-dessus un point étrange, et qui concerne la constitution des nations.

J'ai été amené à en parler l'autre soir dans un contexte très différent, à la Maison de l'Amérique latine, au Centre culturel péruvien, avec nos amis péruviens. La constitution d'une nation, qui date de la fin du XVIII^e siècle, a inévitablement abouti à ce type de présentification de l'instance de référence dans le champ social, instance devenue dans ce cas une figure nationale parfaitement mythique. Rappelez à vos mémoires, si tant est que ce soit nécessaire, ce qu'a pu coûter au peuple allemand de vouloir à tout prix affirmer ladite instance au demeurant parfaitement mythique. L'émergence dans le champ social de ladite instance appelle *toujours* à un sacrifice humain. Car cette présence dans le champ de la réalité vient nous rappeler que notre dette de sang n'est pas payée, et que pour que, tel le fantôme du père d'Hamlet, elle consente à retourner dans sa tombe, dans son lieu de recel, il faut payer, il faut payer sa dette de sang. C'est un effet immanquable. La question étant de savoir pourquoi notre pédagogie sur ces thèmes tellement simples, nets, précis, assez peu...

Moi, je serais très intéressé par toutes les réfutations qu'on voudra bien amener sur ce terrain, mais après cent années d'enseignement de Freud, et ce que Lacan là-dessus est si remarquablement venu conclure, formaliser, tout ceci devrait enfin être clairement établi, et partagé, faire partie du savoir commun. Ce ne sont pas des *mystères*, c'est le cas de le dire ! C'est même tellement limpide...

J'évoquais cela pour les amis du Centre culturel péruvien dans la mesure où cette situation post-coloniale marque que les habitants de cette zone ne parviennent pas à casser, malgré leur courage, leur intelligence politique, leur intelligence scientifique, leur dévouement, à rompre ce maléfice ; toutes leurs énergies viennent se briser sur cette sorte d'irrécusable qui fait que les nationaux, les indigènes qui viennent au pouvoir... Actuellement le président péruvien n'est plus un Japonais, mais un Indien, et un Indien au service des États-Unis d'Amérique du Nord !

Voilà ce à quoi nous avons à répondre : comment ça se fait, et comment ça marche ? Alors je suis parti là-bas simplement pour souligner que sur les problèmes de structure, et en particulier de ce qu'introduit la duplicité de la langue, nous pouvons, nous, être avertis et essayer de faire ce qui nous semble relever de la légitimité de notre action : ne pas laisser notre savoir à l'écart mais permettre à ceux que ça intéresse, à ceux qui le veulent, d'être conduits à réfléchir là-dessus.

Je vais m'arrêter sur un dernier point. Nous avons entendu hier, grâce à nos amis, que les cabinets étaient pleins dans ces zones. Ce fait concerne, et ils me diront si je me trompe, les cabinets de psychiatres, de psychothérapeutes ; je suis moins certain que ce soit en tant que psychanalystes, psychanalystes dans leur référence à Freud, que leur activité soit ainsi recherchée.

Ce problème ne me paraît pas du tout spécifique aux pays arabes. Pas du tout ! Je pense à un pays européen tout à fait proche, et Maria Belo voudra bien là aussi me dire si je me trompe, le Portugal, pays éminemment chrétien. La psychanalyse n'y est absolument pas investie. Si elle l'est en Espagne, c'est pour une raison plutôt dramatique à l'origine : les psychanalystes argentins ont dû dare-dare fiche le camp de leur pays, ils sont venus en Espagne, et leur ont apporté la psychanalyse. Mais avant eux, avant l'arrivée des psychanalystes argentins, en Espagne, la psychanalyse était une activité tout à fait marginalisée.

Pourquoi par exemple, dans un pays comme le Portugal, la psychanalyse est-elle ainsi marginalisée ? Pour des raisons simples : si elle n'est pas reconnue, investie comme marquée d'un savoir, c'est que le savoir est situé ailleurs. Pour le dire tout bêtement et avec nos gros sabots, il n'y a pas de transfert susceptible de venir là-bas, dans ce pays, marquer, être associé à la psychanalyse. Sans aucun doute les lieux du savoir sont repérés ailleurs, et entre autres, bien sûr, dans la religion. Pour guider son existence, il est beaucoup plus juste, beaucoup plus simple, beaucoup plus facile, simplement de s'en remettre à la religion ! Mais, dira-t-on, il y a des évolutions politiques, des évolutions démocratiques, des partis socialistes et des présidents socialistes qui viennent au pouvoir... Nous avons eu, grâce à Maria Belo, le privilège d'approcher le président socialiste du Portugal. Le charmant dîner, prévu pour que nous tâchions de lui faire comprendre un peu ce qu'était la psychanalyse, ce charmant dîner très sympathique a porté sur une *foultitude* de sujets tout à fait passionnants, mais la psychanalyse a été laissée soigneusement de côté... Nous ne souhaitons pas lui provoquer quelques maux d'estomac en venant la glisser dans l'excellent menu qui nous attendait...

Il y a là des questions simples, précises, qui mériteraient de notre part que, comme tous ceux qui se trouvent, à leur corps défendant, et à leur esprit défendant, confrontés

à une certaine forme d'exactitude, nous les faisons connaître, et cela, touchant des relations sociales, qui sont au moins aussi importantes que la gravitation des planètes ou la loi de la chute des corps ! Il est simplement de notre modeste devoir de permettre que tout ceci soit su, que ceux qui le souhaitent puissent en avoir connaissance – si nous parvenons là-dessus à une réflexion qui puisse être affirmée, qui puisse être affinée, qui puisse être aboutie.

F. Wahl : Une simple remarque d'abord : les pays où la foi a empêché la constitution de la psychanalyse comme telle, ce n'est pas par hasard, et pour les mêmes raisons, que ce sont les pays dans lesquels il n'y a pas de philosophie. Car il n'y a pas de philosophie espagnole, il n'y a pas de philosophie italienne, il n'y a pas de philosophie portugaise, c'est un fait. La seconde question pour toi, c'est que la description que tu as donnée de la situation de la double langue a été celle de tout le Moyen Âge européen aussi : l'Église et le savoir en latin, le peuple en idiolecte.



Conclusions

MUSTAFA SAFOUAN

Psychanalyste

APRÈS TOUT CE QU'ON A ENTENDU, JE DIRAI QUE LA QUESTION DE LA PLACE DE la psychanalyse dans les pays arabes se pose sous deux formes.

La première question est : est-ce que la psychanalyse est possible dans un pays qui n'est pas démocratique ou là où il n'y a pas de démocratie ?

La deuxième question serait : est-ce que la psychanalyse est possible dans un pays musulman ? ou de religion musulmane ?

Pour ce qui est de la première question, il arrive parfois qu'on se précipite à évoquer l'Allemagne hitlérienne ou la Russie soviétique, et on dit non. Mais ce rapprochement est une erreur parce qu'il n'y a aucune commune mesure entre des mouvements qui, quoi qu'on dise de leur caractère inhumain, sauvage et destructeur, sans parler de leur aveuglement foncier, malgré tout cela, font partie intégrante de l'histoire européenne ; il n'y a pas lieu de faire un rapprochement entre cela et des régions politiques qui simplement héritent d'un État primitif, oui, monstrueux, oui, infantilisant, oui, mais qui est un État qui dure depuis des millénaires. Autrement dit, dans un cas on vise sciemment et volontairement à détruire la démocratie tandis que, dans un pays arabe comme l'Égypte, la Syrie ou n'importe, l'idée même que celui qui gouverne puisse avoir à rendre raison, à rendre compte de ce qu'il fait devant ceux qu'il gouverne, c'est-à-dire la questionnabilité de celui qui gouverne, est ressentie comme une contradiction dans les termes. Je veux dire : prenons un homme de la rue, qu'il soit au Caire, à Damas, à Bagdad, ou même à Beyrouth, sans parler de Ryad ; parlons avec lui un petit peu, il dira : Mais vous voulez me dire que celui qui gouverne serait gouverné par les gens qu'il gouverne, mais c'est un cercle ! Pour lui c'est un cercle. Il peut même arriver qu'il y voie plus qu'un cercle, c'est-à-dire un blasphème. Pour que vous puissiez saisir le poids de ce dont il s'agit ici, il faut quand même se rappeler que gouverner le gouvernant c'est une idée qui n'a jamais vu le jour que sous la plume des pères fondateurs, nommément Madison, si mon souvenir est bon, lequel était complètement pénétré de la philosophie de Locke et de Montesquieu. C'est lui qui a écrit nommément : « L'astuce des astuces consiste à trouver des mécanismes qui nous permettent de gouverner le gouvernant comme nous avons trouvé des mécanismes qui nous permettent de gouverner les gouvernés. » Donc il n'y pas à rire que cet

état de choses soit tellement prévalent dans un sens et comporte sa propre logique comme toute autre position.

Mais alors qu'est-ce que ça donne sur le plan du rapport de telles sociétés avec la pensée psychanalytique ? Ça donne ce rapport qu'on n'a jamais détruit un livre de psychanalyse, qu'il soit de Freud ou de quelqu'un d'autre ; on ne détruira jamais un livre de psychanalyse. Évidemment le monarque, le prince y verrait un signe de la liberté de la pensée. Seulement c'est fallacieux. C'est plutôt un signe que la pensée ne pèse pas lourd. Autrement dit, vous pouvez dire tout ce que vous voulez du moment que cela ne tire pas à conséquence, il y a de toute façon une ligne rouge, ne pas attaquer la personne du monarque, l'autre ligne rouge c'est de ne pas appeler au changement de régime. Pour le reste, vous pouvez dire tout ce que vous voulez.

Voilà. Mais alors est-ce que cela veut dire que nous ne devons rien faire sur le plan de la pensée psychanalytique – puisque tout ce qu'on fera, qu'on dira ne servira à rien ? Je dirai que ce n'est pas la conclusion qui s'impose. Parce que, après tout, Freud, le père de la psychanalyse, a dit que la voix de la raison est faible mais qu'elle finit par se faire entendre. En fait, le plus souvent elle ne se fait pas entendre mais ce n'est pas une raison pour ne pas défendre les causes perdues. Les causes perdues, si elles le méritent, il faut les défendre. Cette voix de la raison constitue quand même une petite flamme et cette petite flamme, il faut veiller à la maintenir vivante d'autant plus que les forces de l'obscurantisme ne sont pas minces. Autrement dit, cela peut se traduire de façon concrète : si nous avons des camarades analystes, que ce soit à Rabat ou au Caire ou ailleurs, s'ils se décident par exemple, bien que les livres de Freud soient largement traduits, de faire une édition des œuvres complètes de Freud, je pense que ce sera le devoir d'une association comme l'Association lacanienne de les aider par tous les moyens, tout simplement parce que ça va faire événement en raison des frais et ensuite parce que cela peut susciter des réflexions chez tel jeune ou tel autre, ce qui peut contribuer à ce que des jeunes gens viennent à la psychanalyse de leur propre mouvement. C'est comme ça que les meilleurs éléments viennent à la psychanalyse. Ça sera déjà un certain développement dans le sens que nous souhaitons tous. Parce que après tout moi-même j'ai écrit un livre sur « Le pouvoir et l'écriture ». Je l'ai écrit délibérément dans la langue arabe vulgaire. Qu'est-ce que ça a donné ? Évidemment aucun éditeur n'a accepté de le publier. Je l'ai publié à mes frais. Le résultat est comme si j'avais pissé dans un violon, c'est-à-dire les camarades, nos écrivains... parce que j'aimerais vous dire que cet état de choses que je viens de vous décrire, le fait que la pensée ne pèse pas lourd, c'est quand même le fait que l'État ait suivi une politique qui isole le peuple de toute culture. Cet État qui fait des écrivains une classe à part contribue à créer un certain narcissisme intellectuel qui ne contribue abso-

lument pas à une formation saine. Autrement dit, nos intellectuels sont comme toutes les élites une société de fats. Ce qui fait donc que le livre que j'ai fait n'a eu sur le plan des intellectuels aucun effet mais il n'empêche qu'on me dit qu'on a vendu deux ou trois cents exemplaires, ce qui n'est pas mauvais. Il arrive que tel jeune homme, dans une université de province, lise le livre et soit captivé par lui. Bien sûr, ces jeunes gens ne seront pas une force, il n'y a pas de société civile, ce ne sera pas permis, mais il n'empêche que c'est de l'ordre des choses qui vont contre l'obscurantisme et qu'il faut encourager.

Venons-en maintenant à la question de la pratique de la psychanalyse. Est-ce que c'est possible dans un pays musulman ? Je dois dire que s'il y a une femme hystérique qui vit à la campagne et même si elle fait des crises hystériques graves et pénibles, on ne va pas songer à l'envoyer au Caire chez un psychanalyste. On va faire appel pour la guérir non pas à la religion – elle ne sert pas comme moyen de guérison –, on va faire appel à la magie, à un rituel comme celui connu sous le nom du *zar*. Supposons un enfant qui a une phobie. Ses parents ne trouveront même pas une clinique où il y a des psychanalystes d'enfants. Mais ils vont faire appel à la magie, c'est-à-dire à une technique quelconque qui a une efficacité symbolique. Toute technique magique est une technique de mots. La puissance de la magie, c'est la puissance des mots. Alors on va faire appel à ce genre de technique. D'ailleurs imaginons un berger des Pyrénées, espagnol ou français, qui a une phobie d'impulsion qui le pousse à égorgé ses moutons, eh bien évidemment ce sera une phobie mais je ne pense pas qu'il ira à Paris se faire soigner chez un psychanalyste. Donc ce sont des raisons si je peux dire comparables, à ceci près, qui est grave, que cet état de choses s'étend sur la plus grande partie des couches populaires, c'est-à-dire sur l'ensemble des couches populaires et certainement à la campagne.

Mais il reste certainement un champ de recrutement qui est celui de la classe moyenne et de la classe riche. C'est un champ qui est assez énorme par rapport au petit nombre des analystes, ce qui fait qu'il n'y pas à s'étonner que je dise que les cabinets étaient pleins, si je puis dire, des analystes. Mais ce qu'on peut remarquer c'est que le nombre des demandes n'a pas augmenté alors que la population a triplé. Cela pour différentes raisons dont les plus importantes sont d'abord la disparition croissante de la classe moyenne pour des raisons liées à la politique de la mondialisation économique, et surtout en raison de l'obscurantisme sans nom, l'état d'arriération mentale extraordinaire qui a vu le jour avec les pétrodollars saoudiens qui ont... Il y a là un terme dans lequel je ne veux pas entrer parce que ça va m'énerver, mais en tout cas vous trouverez dans le livre de Fethi Benslama quelques pages sur le plan de la description, non pas de l'analyse, de l'usage qu'on a fait des pétrodollars qui sont des pages incendiaires et il faut les relire. Mais alors si, dans les conditions que je viens de décrire, si on a quelqu'un, un metteur

en scène, un acteur, un peintre, un enseignant, un étudiant, qui vient en analyse, ça existe encore une fois – et les musulmans peut-être pratiquants il se peut que la psychanalyse les fasse renoncer, il se peut aussi que la psychanalyse ne les fasse pas renoncer –, mais en tout cas s'il vient en analyse, je peux vous assurer qu'on trouve les mêmes structures, la même dynamique, les mêmes pulsions, le même dramatisme pour ne pas dire quelquefois les tragédies de la répétition, et pour cela il y a une vérification simple. Que l'Association lacanienne consacre un jour par an à trois ou quatre analystes à la fois arabes, japonais et chinois, et qu'on les fasse parler chacun des cures qu'il est en train de diriger ou qu'il a dirigées, et on verra si ce que je dis est vrai ou non. En attendant cette preuve ou cette confirmation de l'expérience, je dirai encore une fois que la division du sujet l'emporte sur toute autre différence et encore une fois, que c'est pour cela que cette dichotomie Orient-Occident est détestable.



Bon de commande

Prix du numéro : 25 €

**Abonnement annuel
(2 numéros) 38 €**

Veillez trouver ci-joint
mon règlement à l'ordre de :
EDK, 10, Villa d'Orléans – 75014 Paris
sous forme de :

- Chèque postal
- Chèque bancaire
- Carte bancaire

N° :

Date d'expiration :

Nom :

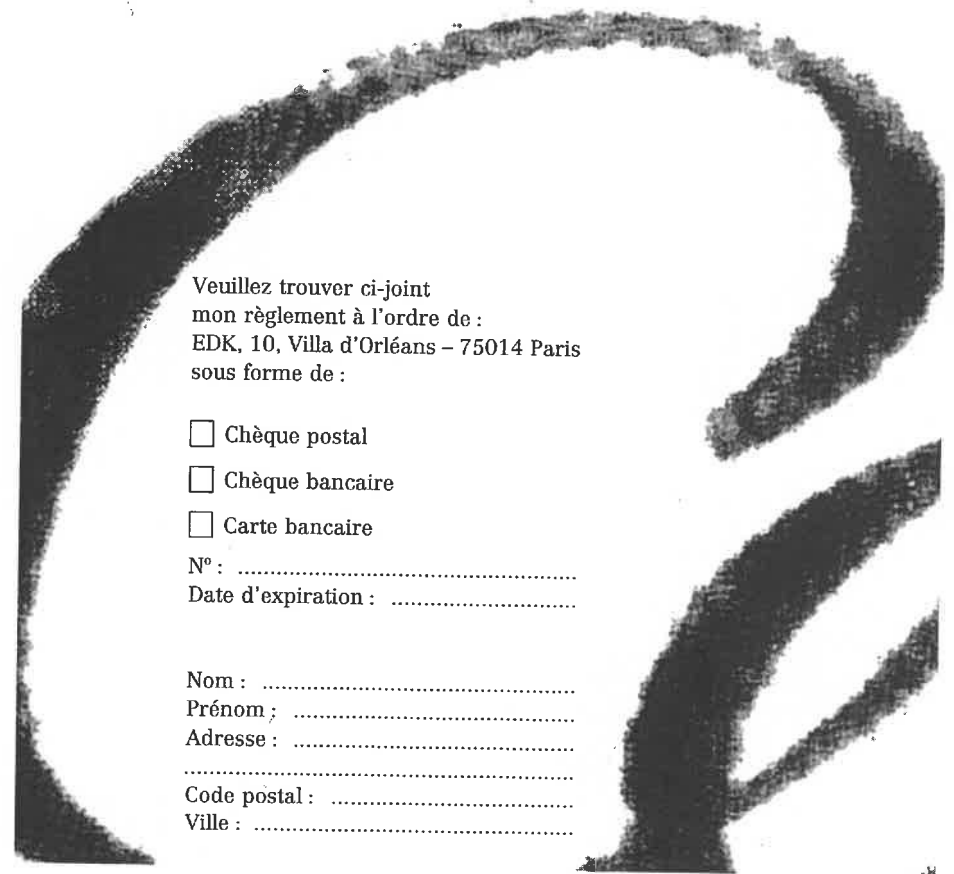
Prénom :

Adresse :

.....

Code postal :

Ville :



comité de rédaction

directeur Charles Melman

**comité
de
rédaction** Jean-Paul Beaumont
Pierre Larrouy
Hélène L'Heuillet
Marc Nacht
Hubert de Novion
Esther Tellermann
Stéphane Thibierge
Cyril Veken

**conseiller
à
la
direction** Claude Dorgeuille

**conseiller
de
rédaction** Jean-Louis Péliissard

