LA PSYCHANALYSE EN TUNISIE

Approche historique et état des lieux[1]

Riadh Ben Rejeb [2]

Résumé :

L'auteur propose de parler de la psychanalyse en Tunisie sous les angles à la fois historique, pratique et théorique. Il situe cela par rapport à un contexte socio-culturel et historique précis (les années coloniales et les années post-coloniales). Tout en mettant l'accent sur les difficultés et les limites méthodologiques d'une telle démarche, il fait l'effort de développer et de dévoiler pour la première fois des aspects ignorés jusque-là de cette histoire. Il expose ensuite un état actuel des lieux qui ne peut en aucune manière être exhaustif. Il soulève enfin des questions d'ordre théorico-cliniques pouvant permettre de comprendre les résistances à la psychanalyse dans l'univers arabo-musulman.

Mots-clés : Psychanalyse – Psychologie – Psychiatrie – Histoire – Culture – Islam – Tunisie.

---

[1] Je remercie vivement pour leur témoignage M. Mohamed Trabelsi, M. Salem Hamza, M. Abdallah Maaouia, Mme Melika Horchani-Zamiti, Mme Néjia Zemni, Mme Néjia Mhalla, M. Guy Darcourt, M. Essedik Jeddi, Mme Samia Attia, Mme Saïda Douki, Mme Marina Mrad, M. Jalil Bennani, M. Youssef Seddik, Mme Feiza Slama et plus particulièrement Mme Lidia Torasi. Je remercie Mme Nicole Geblesco pour avoir eu l'amabilité de lire l'ensemble du texte, de l'avoir corrigé et d'avoir sollicité des développements théoriques.

[2] Professeur de psychopathologie clinique et Directeur de l'Unité de Recherche en Psychopathologie Clinique (URPC) à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, 94, Bd du 9 avril, Tunis 1007, Tunisie.

ملخص:

يقترح المؤلف الحديث عن التحليل النفسي في تونس، في إطار تاريخي، تطبيقي ونظري ، وربط هذا الحديث بالوسط الاجتماعي- الثقافي وبحقبة تاريخية معينة (السنوات الاستعمارية وسنوات ما بعد الاستعمار)، مع التركيز على الصعوبات والحدود المنهجية لهذا التناول. وقام بجهود لتطوير وكشف وللمرة الأولى عن جوانب غير معروفة حتى الآن عن هذا الموضوع. ووصف بعد ذلك الوضع الراهن للتحليل النفسي في تونس، وهو وصف، الذي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون شاملا. وأثار في الأخير أسئلة مرتبطة بالجانب النظري لفهم مقاومة العالم العربي والإسلامي للتحليل النفسي.

الكلمات المفتاحية : التحليل النفسي، علم النفس، الطب النفسي، التاريخ، الثقافة، الإسلام، تونس.

Ce texte fait suite à deux publications personnelles, celle intitulée «Psychanalyse à l'université. L'expérience tunisienne», parue dans la revue marocaine Prologues (2005), et celle intitulée « De quelques résistances par rapport à la psychanalyse dans le monde arabo-musulman. Le cas de la Tunisie », parue dans un ouvrage de Beit-al Hikma (2006a). Le présent texte reprend et met à jour les données de l'histoire indépendamment de la sphère universitaire. Ce travail s'impose par respect pour les personnes qui ont contribué d'une façon ou d'une autre à introduire la psychanalyse en Tunisie. Il s'agit d'un témoignage personnel qui ne prétend pas à l'exhaustivité. Cette contribution reste à enrichir par d'autres éléments, témoignages, publications, etc. Une large discussion autour des résistances à la psychanalyse dans les pays musulmans ainsi que des solutions à proposer bouclent ce projet.

DIFFICULTÉS MÉTHODOLOGIQUES

La recherche dans le domaine de l'histoire de la psychanalyse exige du chercheur concerné de se mettre à la collecte de toute trace, notamment écrite, pouvant lui servir de point de repère. La tâche devient encore plus difficile quand on sait que la culture maghrébine est marquée par la transmission orale. Ensuite, on risque de s'attaquer à un sujet classé parmi les « non dits » ainsi que le risque de soulever la question de « qui est psychanalyste ?». Mais il y a d'autres écueils méthodologiques dont le fait de ne pas pouvoir être exhaustif, le manque de transparence, de visibilité au niveau du terrain de la psychanalyse : formation, transmission, écoles, etc.

Il fallait alors adopter l'attitude du chercheur indépendant pour pouvoir garantir le maximum d'objectivité et de neutralité. Or, l'objectivité dans la collecte puis la description des faits exigent à leur tour un minimum de recul et de distanciation par rapport aux événements et aux personnes. Là aussi, il y a le risque de dévoiler

des éléments qui n'ont jamais été écrits. L'objectivité historique a un prix.

En Tunisie, la rareté des données écrites dans le domaine de la psychanalyse, l'absence de toute allusion à la psychanalyse dans les publications du psychiatre et historien de la médecine et de la psychiatrie arabe, musulmane et tunisienne en particulier, le Pr. Sleim Ammar (1972 a et b), font comme si, jusque- là, « officiellement », il n'y a pas eu de trace, d'un passage voire d'une installation d'un psychanalyste étranger ou tunisien sur le sol tunisien. Les publications ultérieures datant des débuts des années 1980 traitaient plutôt des différentes formes de pratiques thérapeutiques traditionnelles[3].

Plusieurs questions s'imposent. Pourquoi ce silence par rapport à la psychanalyse en Tunisie, domaine « ignoré, occulté et refoulé »[4] jusqu'aux années 1980 ? Pourquoi évitait-on d'en parler ouvertement et surtout officiellement dans les sphères à la fois académiques et mondaines ? Pourquoi ce silence a t- il perduré pendant des décennies puisque même le seul ouvrage consacré à L'hôpital psychiatrique Razi et son histoire (Haffani et M'hirsi, 2008) ne fait pas la moindre allusion à la psychanalyse, comme si celle-ci n'avait pas fait partie de l'histoire de cet hôpital ?

Face à cet état des faits, il fallait partir à la « chasse » du moindre indice écrit et oral pour construire, plutôt reconstruire, l'histoire de la psychanalyse en Tunisie. C'est ce qui donne à ce travail la coloration d'une « fouille archéologique ». Et c'est ce qui attribue à

[3] Cf. l'ensemble du n°3-4 de la revue Psychiatrie francophone, (1984), qui reproduit les textes présentés aux 3èmes Journées « Rencontres Franco-Maghrébines de Psychiatrie » tenues à Alger les 22-23 et 24 avril 1983.

[4] Témoignage du Pr Saïda Douki du 9-10-2009.

ce projet un caractère périlleux puisqu'il se basait au départ fondamentalement sur des données informelles.

CONTEXTE HISTORIQUE GÉNÉRAL

Il semble que le fait que la psychanalyse fasse son introduction si tardivement en Tunisie (à la différence du Maroc à titre d'exemple) est dû à plusieurs raisons. Aussi, faut-il commencer par situer la question de la psychanalyse dans son contexte historique international puis celui de la Tunisie en particulier.

Le contexte général de l'époque coloniale (1881-1956) alimenté par les deux Guerres Mondiales (1914-1918 ; 1939-1945) et prolongé par la guerre du Vietnam puis l'interminable conflit israélo-arabe, les différentes guerres de libération – dont la plus tardive celle de l'Algérie voisine – ont fait que les préoccupations de la population tunisienne étaient axées sur des questions nationalistes visant à obtenir l'indépendance du pays du joug du protectorat français installé à partir de 1881.

Ce contexte fait que le Tunisien moyen ne pouvait être concerné par cette «idéologie» qui n'était pas répertoriée parmi les mouvements sociaux «révolutionnaires» et «libérateurs» des pays colonisés.

En effet, à l'inverse des idéaux et partis politiques qui étaient à l'ordre du jour et qui prêchaient le salut à l'échelle collective (nationalisme arabe, le marxisme avec ses différentes tendances : léninisme, trotskisme, maoïsme, la révolution cubaine incarnée par Fidel Castro et Che Guevara, etc.), la pensée psychanalytique défendait (et continue à défendre) la libération à l'échelle de l'individu. Du coup, elle ne pouvait servir les causes de l'époque. Le schéma social de la société arabe favorisait les préoccupations axées beaucoup plus sur les intérêts des nations, des groupes, des

tribus, des clans. Voilà pourquoi il ne pouvait y avoir de demande particulière à cette façon de voir.

De plus, les conditions économiques de l'époque ne permettaient pas à ce Tunisien (et à la plupart des Arabes vivant dans les mêmes situations) le luxe de faire appel à une analyse. Déjà, la psychiatrie elle-même était plutôt asilaire en Tunisie et ce jusqu'à l'avènement de l'indépendance en 1956 (Ammar, 1972a) voire au-delà.

Ajoutons à cela la résistance culturelle, a priori arabo-musulmane, aux thèses freudiennes perçues comme étant pan-sexualistes, immorales, individualistes et marquées par la judéité de Freud. Ainsi, l'attitude générale de la masse, même celle des intellectuels formés en Orient (Égypte, Liban, Syrie), ne pouvait être que négative par rapport à ce mouvement. La culture arabo-musulmane agirait alors comme un bouclier protecteur face aux images et mœurs occidentales, dans un contexte politique et éducatif qui trébuchait entre « ouverture » et « authenticité », jusqu'aux années 1970.

Par rapport à ce contexte, on peut relever déjà la création de la Société tunisienne de Psychologie dès 1953 par Azzouz Abdennebi, Mohamed Trabelsi, psychotechniciens et Albert Memmi, philosophe et directeur du Centre de psychologie de l'enfant. Le contexte était alors favorable à l'orientation professionnelle et la psychotechnique. Deux ans après, elle s'est élargie avec changement de statut pour s'appeler pour quelques années Société de Psychologie et de Psychopathologie et intégrer des psychiatres dont Sleim Ammar et Tahar Ben Soltane. En 1957, la Société reprend officiellement son appellation initiale et son indépendance[5].

[5] Témoignage de M. Mohamed Trabelsi, co-fondateur de la Société tunisienne de Psychologie (08-11-2005).

Le contexte des années post-coloniales (à partir de 1956) était marqué en Tunisie par le projet de la fondation de la République avec la mise en chantier de différentes expériences sociales, économiques et juridiques (dont la mise en place de la scolarisation obligatoire, des soins de « santé de base », un programme de limitation des naissances et de contrôle démographique, d'émancipation de la femme et d'égalité entre les sexes et un souffle de laïcisation allant jusqu'à la fermeture de l'enseignement religieux de la prestigieuse Grande Mosquée de la Zeitouna, avec, en prime et comble de l'audace, l'ordre de ne pas faire le jeûne du mois de ramadan ni de sacrifier les moutons). Cette période fondatrice et révolutionnaire, associée au Président Bourguiba, reste entachée par le marasme de l'expérience socialiste (1960-1968).

Par ailleurs, la vague sociale (révolution) de mai 1968, qui s'est propagée un peu partout à travers le monde, n'a pas épargné la Tunisie qui était à l'apogée de son ouverture sociale et vivait la frénésie de la libération de la femme. Tout était consommé sans la moindre modération. Cela n'allait pas être sans conséquence notamment avec « le retour du refoulé» sous la forme du réveil des fondamentalistes religieux à partir des années 1980.

Le contexte international restera marqué pour sa part par le même et interminable conflit israélo-arabe alimenté et aggravé depuis par la Guerre du Golfe (1990-1991), les attentats du 11 septembre 2001, l'invasion de l'Irak par la coalition menée par les États-Unis en 2003 avec la capture puis le choix délibéré d'exécution de Saddam Hussein le jour de «l'Aïd du sacrifice» (30 décembre 2006), etc. La provocation était à son comble et le choc des cultures et des religions est devenu de plus en plus flagrant. Il s'en est suivi un sentiment d'infériorité et de la colère se traduisant par des attitudes extrémistes oscillant entre un fanatisme religieux

archaïque et un libertinage à outrance et une méfiance générale et permanente de ce qui vient de l'Occident.

Pendant ce temps, la psychanalyse avait atteint son plein épanouissement en France après la Deuxième Guerre Mondiale, grâce au phénomène Jacques Lacan notamment à partir de 1953, correspondant à la première scission de la Société Psychanalytique de Paris (SPP), première société savante psychanalytique fondée dès 1926. Lacan contestait la rigidité du circuit de la formation analytique française représenté par l'Institut relevant de la SPP. À partir de l'année 1953, il fonde la Société Psychanalytique de France et va en être la figure principale et médiatique, grâce à ses séminaires (1953-1979) ouverts, à partir de 1963 au tout-public, et grâce à ses positions originales sinon provocantes quant à ses conceptions et à sa pratique de la psychanalyse. C'est ce qui lui a valu d'ailleurs d'être exclu de l'Association Psychanalytique Internationale (IPA) en novembre 1963 (Didier-Weil, 2001). Lacan ne laissait personne indifférent puisqu'il s'intéressait à plusieurs disciplines aussi diverses telle que la psychanalyse, le structuralisme, la linguistique, l'ethnologie, la philosophie, la littérature, les mathématiques, l'art, etc. (Hassoun, 2003). Du coup, les intellectuels, plus particulièrement après mai 1968 – y compris les Tunisiens installés à Paris pour leurs études – ne pouvaient rater ce mouvement de pensée et ce courant intellectuel. Lacan répondait aux besoins contestataires des intellectuels de la période, toutes catégories confondues : les courants anarchistes, athées, marxistes, de droite, de gauche, etc. Plusieurs personnes se sont fait analyser ou contrôler par ses soins et ont bien décrit du dedans la technique psychanalytique de Lacan (dont Haddad, 2002, Geblesco, 2008). Il était surtout question d'absence de cadre strict : des rendez vous flexibles, des séances très courtes[6] – marquées

[6] A - « Début de séance : « En me coupant ainsi la parole, vous voulez ...- C'est cela ! « Fin de séance. » (Gérard Haddad, 2002, p 312).

notamment par la technique de la scansion[7]. La séance se faisait parfois entre deux portes et répétées dans la même journée. Ajoutons à cela, la célèbre technique de la passe introduite par Lacan pour réglementer la transmission de la psychanalyse au sein des lacaniens, une façon de faire très contestée par les orthodoxes de l'IPA. La deuxième scission du mouvement lacanien opérée en 1963 puis la dernière, celle de 1981 n'ont fait que multiplier les divisions et l'éclatement de ce mouvement. Ils ont f ıussi de Lacan l'analyste le plus médiatisé de France. De telle sorte qu'il semblerait que « le paysage actuel des groupes psychanalytiques s'est historiquement constitué par l'effet des regroupements allant vers ou contre Lacan » (Didier-Weil, 2001, p. 14). C'était incontestablement la période dorée de la psychanalyse marquée par des courants de pensée, des débats entre des ténors appartenant en fait aux divers mouvements psychanalytiques (SPP, APF, kleiniens, néo-kleiniens, lacaniens, etc.).

Or, si la France était sous le charme et le pouvoir de la psychanalyse, entre autres lacanienne, cette même période était suivie, à partir des années 1960, par celle du développement du mouvement de l'antipsychiatrie et de l'humanisation des soins dans les asiles psychiatriques, notamment en Italie autour de Franco Basaglia.[8] Ces deux composantes (psychanalyse lacanienne notamment et antipsychiatrie) vont permettre de comprendre les différentes expériences tunisiennes qui vont être tentées sur le terrain.

Revenons maintenant à l'éternelle question de savoir « qui est psychanalyste ? ». Normalement, c'est celui qui répond à un cadre

---

B - « Je suis démontée par la brièveté de la séance : 4 minutes au plus ! » (Elisabeth Geblesco, Un amour de transfert. Journal de mon contrôle avec Lacan (1974-1981), Paris Epel 2008, p 31.

[7] La fin de séance est généralement inattendue, vécue sur un mode brutal. C'est une coupure.

[8] Auteur notamment de L'institution en négation, Paris, Seuil, (1970).

et des critères bien définis par chaque école : analyse personnelle, didactique (avec un certain nombre de séances précis par semaine, une durée de séance limitée, etc.), formation théorique, contrôle et affiliation à une société savante ou un groupe précis. Cela aboutit à une reconnaissance de cet analyste dans la transparence par rapport à son affiliation et à sa filiation (Joseph & Widlöcher, 1979; Lebovici et Solnit, 1982).[9] Or, il faut savoir que ces critères fondamentaux peuvent manquer, pour une raison ou une autre, chez certains psychanalystes. De fait, le flou qui entoure leur cursus entretient l'ambiguïté et alimente le doute. Pour d'autres, il semble que l'appartenance à une société psychanalytique étrangère demeure le garant le plus sûr de la formation et de la reconnaissance, et ce, indépendamment des tendances et des écoles théoriques. Face à un vide institutionnel qui réglemente et enveloppe ces mouvements et tendances, le champ demeure libre aux uns et aux autres de s'autoproclamer psychanalystes.

Une fois dessiné ce socle socio-historique, essayons dans ces conditions, de dater et de suivre avec un maximum de certitude l'introduction de la psychanalyse en Tunisie.

L'HISTOIRE DE LA PSYCHANALYSE EN TUNISIE

L'époque coloniale : des précurseurs ?

1/ Le premier contact de la Tunisie avec la psychanalyse semble être celui effectué par Hesnard. Après des études à l'École de Santé navale de Bordeaux, de 1905 à 1910 ou 1912, Angelo Hesnard (1886-1969) a été affecté sur des bâtiments de la marine et a été nommé à Bizerte en 1917 (il avait 31 ans) et il y est resté 2 ou 3 ans.[10] Il avait déjà commencé à s'intéresser à la psychanalyse, il avait découvert les écrits de Freud en 1913 (en allemand) et il avait

[9] Certains de ces critères fixés initialement par l'I.P.A. (Association Psychanalytique Internationale) ont été revus, allégés ou supprimés.

[10] Témoignage de Guy Darcourt du 3 novembre 2005.

publié avec Régis trois articles dans L'Encéphale sur « La doctrine de Freud et de son école ». Puis en 1914, il avait publié, toujours avec Régis, un livre La Psychanalyse des névroses et des psychoses. Médecin-général, psychiatre et psychanalyste, il fut nommé ensuite en 1940, directeur du service de santé de la quatrième région maritime en Afrique du Nord jusqu'à sa retraite en 1943. Il était mobilisé dès 1940 à Bizerte (Bennani, 1996 ; 2007). De par ses fonctions de militaire, il était appelé à se déplacer le long des côtes et à rédiger des rapports à ses supérieurs. Par rapport à la psychanalyse, Hesnard a été parmi les membres fondateurs, en 1926, de la Société psychanalytique de Paris (SPP), première société de psychanalyse en France. Il y reste jusqu'à la première scission qui va frapper cette société en 1953 pour donner naissance à la Société française de psychanalyse (SFP) dont il fut le Président de 1959 à 1960. En 1963, lors de la deuxième scission, il se retrouve dans les rangs de l'École freudienne de Paris aux côtés de Jacques Lacan. Il a également le mérite d'avoir écrit le premier ouvrage consacré à la psychanalyse paru en France en 1914. Mais il a publié bien d'autres ouvrages après. Personnage contesté pour ses positions et ses distances par rapport aux théories de Freud et pour son refus catégorique d'une analyse didactique[11], Hesnard jouissait cependant d'une grande notoriété de par le fait qu'il était pionnier. C'était un clinicien ouvert à toutes les formes de psychothérapies et qui essayait de les confronter à la recherche d'une éventuelle synthèse (Darcourt, 1993). Cela lui a permis de former plusieurs psychanalystes à travers toute la France, notamment dans le Midi, où il était pendant un certain temps, seul à exercer la psychanalyse. À la fin de sa carrière militaire, il devait séjourner au Maroc, y faire de la clinique et y introduire la psychanalyse de 1943 à 1945 (Bennani, 1996). Ainsi, Hesnard était en contact avec toute l'Afrique du Nord et de façon discontinue de

[11] Personnelle, formatrice et obligatoire, selon les normes établies à partir de 1925 par l'IPA.

1917 à 1943, soit pendant les guerres mondiales. Il était mobilisé entre autres à Bizerte où il y écrivait son rapport au Centre neuro-psychiatrique de Bizerte (Roudinesco, 1986, p 403). C'est dans ce contexte qu'on suppose que Hesnard ait pu avoir des contacts directs avec la population tunisienne et y repérer des différences entre les ethnies, les nations et les races (Israélites, Arabes, Noirs, Maltais, etc.) (Hesnard, 1947). Mais on peut se demander si, dans ces conditions, Hesnard pouvait réellement offrir ses services en tant que psychanalyste et à qui ? Il faut admettre qu'on ne peut, a priori, construire les fondations de la psychanalyse en Tunisie à partir de ce contact.

2/ La deuxième rencontre de la psychanalyse avec la Tunisie semble avoir été celle de Carl Gustav Jung (1875-1961). Entre 1920 et 1925, ce psychanalyste de la première génération effectue une série de voyages de recherche et d'exploration en Afrique du nord et passe par la Tunisie (Ma vie, pages 280-295 et suivantes ; Dhaoui, 1998). La lecture des témoignages de Jung reflète l'état de quelqu'un qui était à la découverte de lui-même beaucoup plus qu'à celle des autres. Ses observations et ses réflexions étaient marquées d'ethnocentrisme et de jugements précipités (Djaziri, 2005). On comprend dès lors que Jung ne pouvait offrir de services psychanalytiques aux Tunisiens.

3/ Frantz Fanon (1925-1961) est psychiatre engagé d'abord en Algérie en 1953, ensuite en Tunisie à partir d'avril 1957 où il exerce à l'hôpital de la Manouba (actuel Razi) puis à l'hôpital Charles Nicolle. Pendant sa période tunisienne, Fanon a également enseigné à la Faculté de médecine de Tunis. Rejetant la psychanalyse freudienne, il a cependant introduit la « psychothérapie de soutien d'inspiration psychanalytique » et le « psychodrame » (Fanon, 1959). Il a emprunté la théorie du « stade du miroir » à Lacan et a introduit le courant de la «psychothérapie institutionnelle». Il a supprimé les grillages protégeant les pavillons des malades chroniques. Il a introduit les activités de « sociothérapie » notamment les fêtes, la musique, le théâtre

(Bouzgarrou, 1978). Il a contribué à sa façon à préparer le terrain à la psychanalyse de par ses positions critiques anticolonialistes et anticonformistes.

LA PERIODE POST-COLONIALE

Le premier texte de psychanalyse publié par un Tunisien en Tunisie est celui d'un universitaire sociologue et agrégé de philosophie, Abdelwahab Bouhdiba. Les Cahiers de Tunisie, revue officielle de l'université de Tunis avait refusé de le publier. « Le hammam. Contribution à une psychanalyse de l'islam ». Ce texte parut alors dans le premier numéro de la Revue Tunisienne des Sciences Sociales (RTSS), publication du Centre d'Etudes et de Recherches Économiques et Sociales de Tunis rattaché à l'université de Tunis (Bouhdiba, 1964).[12] La même année fut créée la « licence de psychologie » à l'université de Tunis.[13]

Les années 1967 à 1970 ont vu le retour en Tunisie de psychologues et de psychiatres initiés ou vu le retour en Tunisie de psychologues et de psychiatres initiés ou sensibilisés à la psychanalyse, cet outil de travail et de réflexion permettant d'aborder sous un nouvel angle les problématiques rencontrées en pratique et dans la vie courante. Mais, pour diverses raisons, ces cliniciens ne pouvaient se présenter en tant que psychanalystes ni pratiquer la psychanalyse parce qu'il manquait à leur cursus un des critères susmentionnés, notamment les séances de contrôle qui exigeaient des déplacements multiples vers la France, une disponibilité et des moyens. Mme Mélika Zamiti faisait partie de ce groupe de cliniciens. Elle a enseigné la psychopathologie au sein de la faculté des Lettres de Tunis. Elle fut ensuite enseignante à

[12] Bouhdiba est notamment connu pour son célèbre ouvrage La sexualité en islam, PUF, 1975.
[13] Ce diplôme allait connaître plusieurs modifications. En 1968, il a été remplacé par une «licence des sciences de l'éducation». En 1976-77, la psychologie revient sous forme de «maîtrise» (Maaouia, 1978).

l'Institut Technique d'Art, d'Architecture et d'Urbanisme de Tunis (ITAUT).

À la même période (67-70), Mme Lydia Torasi[14] tâtonnant avec de sérieux problèmes de santé de son fils, et n'arrivant pas à trouver des réponses à ses questions[15], a décidé de partir vers Paris à partir de 1970[16] se faire analyser par un disciple de Jacques Lacan, rencontré lors de ses vacances à Tunis. Lydia Torasi est issue d'une famille d'origine italienne résidente en Tunisie depuis trois générations. Elle est née le 28 mai 1925 à Makthar (Tunisie).

Cette autodidacte, douée d'une grande sensibilité, a vécu une démarche qu'elle qualifie de «marginale et particulière». Son analyse s'est faite dans le cadre d'une « épuisante navette » avec les interruptions et les difficultés que cela comportait. «C'était une analyse serrée, intense et stressante». Son analyste, probablement bousculé par les étonnantes «intuitions et révélations » de Mme Torasi par le biais de ses rêves (elle voyait des graphiques), l'envoie chez Lacan qui, à la fois étonné et intrigué par l'intérêt précoce que portait cette dame aux «nœuds» et «graphiques», frappé par le dessin qu'elle faisait spontanément de «l'arbre » et par une espèce de «transparence de son inconscient» et son «savoir intérieur»[17]

[14] Mon contact avec Mme Lydia Torasi a débuté par un échange de courrier postal (22 octobre 2005), suivi d'une rencontre directe à Nice (8 novembre 2005), puis continué à travers le téléphone et notamment par courriel régulier, ce qui a constitué une base de données considérable.

[15] Dans le but d'obtenir des réponses quant à la pathologie de son fils, Lydia Torasi avait travaillé bénévolement à l'Association de l'UTAIM (Union Tunisienne d'Aide aux Insuffisants Mentaux) aux côtés de Dominique Tommy Martin, prêtre et psychologue clinicien, créateur avec d'autres, de l'UTAIM en 1967. Elle a également contacté plusieurs psychiatres et enseignants de psychologie dont principalement Mme Mélika Zamiti.

[16] Jalil Bennani (2007) situe à tort cela dans les années 1960 quand il écrit : « Les débuts de la psychanalyse en Tunisie sont à situer dans les années 60 avec une psychologue psychanalyste italienne, Lydia Torasi ».

[17] « Lacan : mais comment le savez-vous ? Continuez, continuez, c'est un TOURNANT de la psychanalyse » (Torasi, courriel du 31 janvier 2007). « Il m'est arrivé, au cours de certains séminaires d'avoir une idée précise quant aux questions fumeuses et enfumées qui s'y posaient et de déposer discrètement dans la main de Lacan ma réponse brève et concise sur

l'autorisa rapidement à commencer à exercer en tant qu'analyste. La période passée autour de Lacan[18] correspondait aux dix dernières années de la vie de celui-ci avec ses intérêts pour une logique « nodale » et à ce qu'il appelle « le mathème », notamment la proposition du second modèle topologique et l'introduction des « nœuds borroméens » en 1972 et l'introduction du «sinthome» en 1975. C'est une longue période marquée par ses intérêts pour la topologie, les nœuds, les cercles, les trous, les graphes et ses jeux éternels avec les ficelles. Torasi était encouragée par Lacan, présente à certains séminaires et aux Congrès de Rome (1974), de Lille (1978), de Paris (1978), etc. Le 9ème congrès de l'École freudienne tenu à Paris en 1978 fut consacré à « la transmission ». Elle y a participé avec un texte intitulé « Nœud de Savoie[19] II » (Torasi, 1979)[20]. Ce texte expose l'ensemble des « mathèmes » qui seront repris et développés dans son ouvrage qu'elle publiera en 1989. Elle cherchait à saisir la logique du « code » à plusieurs niveaux. Elle s'intéressait aux liens existant entre psychanalyse et génétique (code, gène, ADN, clones, etc.)[21]. Lydia Torasi articulait également la linguistique (elle parlait de linguisterie comme Lacan) avec la génétique. Cela allait encourager Lacan à s'intéresser à la cybernétique. Malgré sa présence dans l'entourage de Lacan, elle avance : « le discours hermétique de Lacan et plus encore des lacaniens passait tout à fait au-dessus de ma tête ». Par ailleurs, il est intéressant de relever le fait que les préoccupations de Lydia

---

la question. À quoi la question presque constante était : « Mais comment savez vous ? ». J'aurais bien été soulagée qu'il me le dise... » (Torasi, courriel du 5 décembre 2008).

[18] À titre indicatif et comparatif, Gérard Haddad a commencé son analyse avec Lacan en septembre 1969. Elisabeth Geblesco a entamé son contrôle avec Lacan en octobre 1974.

[19] « lequel est effectivement l'emblème de la Maison de Savoie, royauté déchue d'Italie » (Torasi, courriel du 19-01-09). Peut-on y entendre également « nœud de sa voix » notamment lorsqu'on connaît l'intérêt que portait Lacan aux objets partiels (les objets a) que sont la voix, le regard, etc.?

[20] On constate la participation, dans ce même ouvrage, de deux psychanalystes amis de la Tunisie : - Elisabeth Geblesco : « Essai de réflexion épistémologique à propos du concept de tabou », - Gérard Haddad : «Transmission et discours de M. Valdemar ».

[21] « Le modérateur, après exposition de mes graphiques, avait semblé très intéressé et m'avait demandé « si j'étais mathématicienne » et « si Lacan connaissait tout çà », ce qui m'avait pas mal étonnée » (Torasi, courriel du 14 décembre 2008).

Torasi ont été reprises par trois auteurs travaillant dans des champs différents : William Théaux, Ahmed Osman et Charles Pope. Torasi a entretenudes échanges par courrier avec W. Théaux concernant un intérêt commun porté à Akhenaton, Moïse et OEdipe. Ainsi, c'est à Lydia Torasi qu'on doit véritablement l'introduction de la psychanalyse en Tunisie de façon irrégulière à partir de 1975, puis de façon stable à partir de 1980. Mais cette dame a décidé de quitter la Tunisie en octobre 1984 pour choisir de s'installer dans le Midi de la France. Depuis, elle revenait à Tunis à raison de deux fois par an pour terminer les analyses et les contrôles qu'elle avait entamés. Torasi travaillait dans l'informel absolu. Pourtant, plusieurs personnes (psychologues, philosophes, psychiatres, un public de jeunes et notamment de femmes) sont passées sur son divan du côté de la Marsa, proche banlieue de Tunis. Mme Torasi accompagnait les uns et les autres dans leurs cheminements et personnels et professionnels. Elle assurait certes les analyses personnelles mais également des contrôles. « Ses remarques et ses points de vue faisaient sentir qu'il y avait des choses vraies et qui faisaient sens dans nos approches et nos compréhensions et qu'il y avait lieu de poursuivre».[22] Après plusieurs années d'hésitation, Torasi a fini par publier en 1989 son ouvrage : Matrix, Modélisation psychanalytique de lois régulatrices de la génétique cellulaire.[23] « Ce livre relate de façon résumée tout ce que le rêve m'a transmis de la connaissance inconsciente d'un système et biologique et psychique de l'être ».[24] À part Mme Torasi, il faut signaler les «gens de passage». La Tunisie faisait alors appel aux coopérants dans le domaine de l'enseignement, de la médecine, etc. Plusieurs personnes dont celles de nationalité française étaient installées un peu partout à travers le territoire tunisien pour une durée moyenne équivalente à deux ans, correspondant à la durée

[22] Témoignage du Pr Samia Attia, 7-9-2009.
[23] Ouvrage édité par Unefpe, publié par William Théaux.
[24] Torasi, courriel du 5 décembre 2008. Cf. quelques extraits de réflexions de Torasi en annexe.

du service militaire. De la sorte, il n'était pas exclu que certains de ces coopérants, cliniciens ou pas, aient pratiqué la psychanalyse. Le statut « d'étranger » de ces intervenants leur donnait plus de facilité pour exercer ou se présenter en tant qu'analyste. L'année 1975 voit l'installation de Mme Samia Attia, psychiatre et chef du service « Sfar » à l'hôpital psychiatrique Razi de 1975 à 1986, année de son départ pour le Canada. S. Attia avait déjà entamé une analyse à Paris alors qu'elle poursuivait ses études. Elle l'avait reprise avec Mme Lydia Torasi à Tunis, tout comme un groupe de ses collègues psychiatres et psychologues. S. Attia était sensible aux différentes formes thérapeutiques en dehors des chimiothérapies : ergothérapies, psychothérapies, animations culturelles, etc. Elle avait fait appel à Mme Néjia Zemni, philosophe, sensible à la psychologie et à la psychanalyse, pour animer des groupes de travail au sein de son service, mais aussi des activités culturelles communes à plusieurs services de l'hôpital Razi. Elle avait également fait appel à deux psychologues : Abdallah Maaouia et Mélika Zamiti pour pratiquer le psychodrame dans son service. Ce service fonctionnait grâce à l'apport de Claudine Louzir, psychologue qui a su «transmettre, poursuivre, approfondir et mettre en application les rudiments ou encore les balbutiements de la psychanalyse qui se dessinaient dans notre travail et notre approche de la maladie mentale».[25]

Mme Néjia Zemni s'était engagée également dans la psychanalyse avec Mme Torasi. Elle s'est trouvée faire de la prise en charge psychothérapeutique notamment avec les schizophrènes. Elle était formée sur le tas. Pendant la même période (1975-1980), elle allait régulièrement à Paris suivre le séminaire de Lacan. À partir de 1985, elle faisait des séjours réguliers à Paris pendant deux ans pour des contrôles (Zemni, 1999). Depuis, elle a préféré travailler dans la discrétion. Parallèlement à ces apports, celui de la psychiatrie va marquer à son tour l'introduction de la psychanalyse

[25] Courrier électronique de S. Attia en date du 7 septembre 2009.

en Tunisie. Après Samia Attia (1975), on enregistre le retour de Essedik Jeddi (1977) et notamment de Mohamed Ghorbal (1979) et de Mohamed Béchir Halayem (1982), tous formés en France. Essedik Jeddi, psychiatre physiologiste à l'origine, formé à Lyon à la psychothérapie institutionnelle, la psychothérapie de groupe, au psychodrame psychanalytique et les thérapies familiales, met en place dans le service «Pinel» qu'il dirigeait dès 1977, et dans un souci d'innovation, des rencontres pluridisciplinaires combinant notamment psychiatrie et culture. Il a accueilli en 1979 Henri Collomb, fondateur de l'École de Dakar et de la revue Psychopathologie africaine. Imbibé du courant de l'antipsychiatrie, il a lancé des expériences pilotes en psychiatrie sociale, en psychiatrie institutionnelle et en arts thérapie qui avaient bousculé toute la dynamique de l'hôpital Razi (cf. son film La porte, 1980). On doit à Jeddi les « rencontres Ibn Sina – Collomb » (1980, 1982, 1984 [26] et 1987[27])[28]. Plusieurs psychanalystes ont été invités à Tunis à l'occasion de ces rencontres dont Gisela Pankow, Anne Schutzenberger, Pierre Fedida, Michel Demangeat, Claude Alié, Jean Paul Abribat, Jean Paul Moreigne, Ignacio Garate, Jean Guyotat, Marguerite Audras, etc. Pour Jeddi, la psychanalyse, qu'elle soit individuelle ou de groupe, implique nécessairement un travail de culture aussi bien pour l'analysant que pour l'analyste. Dans ce sens, il a invité de nombreux psychanalystes pour des travaux en séminaires : Piera Aulagnier a animé en 1979 et en 1980 des séminaires dans son service et présenté des conférences à la faculté de médecine de Tunis. Guyotat a participé à des réunions atelier avec l'équipe soignante du service. Anne Ancelin Schutzenberger a animé durant quatre ans (de 1981 à 1985), des ateliers de formation au jeu de rôle et un groupe de formation au

[26] Base de la personnalité. Personnalité de base et Cultures, non publié.

[27] Psychose, Langage et Sacré, non publié.

[28] Ces Symposia ont fait l'objet de plusieurs critiques internationales et la revue L'Information Psychiatrique (vol. 62, n°5, 1986, p 666) les qualifiait de lieu « d'une véritable Internationale Psychiatrique, au-delà de, et passant par la différence des cultures, des races et des aléas de l'histoire..., posant l'unité du genre humain ».

psychodrame[29]. Gisela Pankow animait, de 1980 à 1988, une fois par an, un séminaire avec l'ensemble de l'équipe soignante du service et présentait à chaque fois une conférence. C'est auprès d'elle que Jeddi a revu sa pratique en Tunisie et c'est avec elle qu'il a retravaillé à Paris, ses propres questionnements. Au niveau théorique, Jeddi propose le concept du «facteur thermotactile» comme facteur premier du rapport enfant-mère. Il développe aussi le concept de « socianalyse ». Ces deux concepts figurent dans le dictionnaire du Vocabulaire de base en Sciences Humaines d'Anne Ancelin Schutzenberger. Jeddi développe l'hypothèse de l'existence d'une «chaîne d'organisateurs culturels» ayant fonction d'étayage des différentes étapes du développement de la personnalité (et des perturbations de ce développement). Son approche combinant la thérapie à la culture a fait l'objet d'un article critique de R. Devisch et de B. Vervaek (1986). Il faut savoir que Jeddi était épaulé dans son travail par l'apport du psychologue et psychanalyste du service, Khelifa Harzallah. Armé d'une formation lacanienne, ce psychologue a choisi de travailler dans le terrain de la psychiatrie institutionnelle. À deux, ils ont su conduire un combat acharné contre les représentants de la psychiatrie asilaire. En fait, toute une période de bouillonnement culturel a marqué ces années «contestataires» soixante dix (entre 1972 et 1978). Il y avait tout un mouvement antipsychiatrique mené, à travers le quotidien La Presse de Tunisie, contre la psychiatrie asilaire incarnée essentiellement par Sleim Ammar. Ce mouvement était mené par un groupe de personnes : Ezzeddine Gueddiche et Esseddik Jeddi, psychiatres, Mongi Ben Hamida, neurologue et Youssef Seddik, philosophe et journaliste qui rédigeait et offrait à ces cliniciens la possibilité de défendre chacun à sa manière la nécessité d'une politique et d'une pratique plus humaines pour traiter de la souffrance mentale et psychique. Des tables rondes étaient

[29] Séminaire qui s'est greffé sur celui qui avait été lancé par la Société tunisienne de Psychologie dès 1978. Cf. plus loin.

organisées et des articles de presse rédigés contre l'usage excessif des électrochocs et des techniques de soins jugées archaïques. Mustapha Nasraoui, alors tout jeune psychologue, a pu écrire directement sur les colonnes de la revue Jeune Afrique (1976) et du journal Le Monde (1977). En guise de réaction et de résistance, Sleim Ammar invitait durant l'année universitaire 1978-1979 dans son service «Avicenne» à l'hôpital Razi un célèbre psychiatre et psychanalyste Henri Ellenberger, analysé par O. Pfister. Mohamed Ghorbal (1940-2005), formé à Lyon[30], analysé par Salomon Resnik, a le mérite d'avoir introduit, à partir de 1980, l'enseignement de « la psychopathologie infantile » et de « la psychanalyse » dans le cursus du deuxième cycle des étudiants de psychologie à la Faculté[31]. Pour les étudiants et les enseignants, c'était la première rencontre académique avec la psychanalyse. Par ailleurs, Ghorbal a lancé un séminaire « du mercredi soir » dans son service « Al Kindi » à l'hôpital Razi avec pour objectif principal « l'approche psychanalytique des névroses en Tunisie ». Ce séminaire qu'il animait avec Saïda Douki, regroupait des psychiatres et des psychologues. En outre, Ghorbal a fait l'effort de théoriser autour de « la personnalité maghrébine » à travers de nombreuses publications et d'interventions psychanalytiques (Ghorbal, 1977, 1980, 1981a, 1981b, 1981c, 1983). Ghorbal distingue deux dimensions dans la personnalité arabo-musulmane: une dimension communautaire collective et une dimension individuelle intime. La première est marquée par l'empreinte de l'arabité et de l'islamité (domaine de l'être). La deuxième par le développement personnel (domaine de l'avoir). Tout accès à l'aire individuelle doit passer par l'aire communautaire. Ghorbal était devenu le chef de file de toute une équipe de jeunes assistants en psychiatrie, travaillant à

[30] Internat à l'hôpital Razi : 1970-71 ; Chef de service : 1979 ; Agrégation : 1985 ; Retraite : 1989 (pour raisons de santé).

[31] À l'époque, Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Tunis. Cet enseignement est depuis assuré par d'autres enseignants, malgré les réformes successives de l'enseignement supérieur.

l'hôpital psychiatrique Razi. La mode était à l'introduction de la psychopathologie dans les textes de communication et de publication (Douki et al. 1981). Il était le premier et unique psychiatre à s'être installé en privé dès son retour de Lyon en tant que « psychiatre-psychanalyste ». Il incarnait à lui seul «les belles années de la psychanalyse» en Tunisie. Il est curieux de relever le fait qu'ayant décidé de quitter complètement la fonction publique (l'hôpital et l'Université) pour se consacrer entièrement à son activité de pratique privée et ses propres soins, feu le Dr Ghorbal n'ait plus rien écrit et n'ait plus rien organisé dans ce même sens.[32] Mohamed Halayem, formé à Paris, a commencé à exercer en tant que pédopsychiatre et psychanalyste en 1982 à l'Hôpital d'Enfants de Tunis. Il y a introduit une lecture psychanalytique à travers différentes publications traitant de problématiques combinant et intéressant les psychiatres et les pédiatres : la dépression masquée, les psychoses de l'enfant, le bégaiement, et plus particulièrement l'enfance abandonnée (Halayem, Sfar et al. 1983 ; Halayem, 1984a; Halayem, 1984b ; Halayem et Haffani, 1986 ; Laarif et Halayem, 1986 ; Halayem, Hamza et al., 1986 ; Halayem, Sfar et al., 1987). Halayem a crée en 1985 un premier groupe qui s'appelait « Le Maintien ». Il comprenait quatre jeunes psychiatres tous analysés par lui : Hajer Karray, Raja Labbane, Salem Hamza et Kamel Khalfallah. Ce groupe se réunissait régulièrement chaque mardi après midi à l'Hôpital d'Enfants. Notons le fait que ce groupe comprenait également un technicien supérieur spécialisé dans l'application et la lecture des EEG, Rached Gmati. On ne peut savoir si cela reflétait un esprit d'ouverture ou plutôt un mélange de registre. En 1987 et avec sa nomination dans le grade de Professeur Agrégé, Halayem est nommé chef de service du premier service de pédopsychiatrie dans l'histoire de la Tunisie (CHU Habib Thameur, actuel Hôpital Militaire de Monfleury). Son départ à ce CHU était associé à la dissolution du groupe «Maintien». En septembre 1987,

[32] Je consacre un texte séparé à Mohamed Ghorbal en hommage à la personne et à son œuvre.

j'étais recruté en qualité d'Assistant psychologue et j'ai participé à la mise en place de ce service. Parmi les multiples activités de ce service, deux séminaires ponctuaient son fonctionnement chaque semaine : un séminaire de psychopathologie de l'enfant et un séminaire de psychanalyse. Plusieurs jeunes psychologues et psychiatres suivaient avec assiduité ces séminaires. Je citerai Salem Hamza, Raja Labbane, Hajer Karray, Houda Hamza, Feika Bagbag, Boutheima Bellamine et bien d'autres. La même année, Halayem fonde une Société d'Études et de Recherches en Psychanalyse (SERP), première société de psychanalyse en Tunisie. Elle a eu également une éphémère destinée.[33]

En 1989, Kamel Khalfallah est recruté Assistant de pédopsychiatrie pour consolider l'équipe. Mais avec le changement de statut de l'institution et son passage sous la tutelle du Ministère de la Défense, le service fut muté à l'hôpital Razi. À la demande de la Faculté, j'avais sollicité et obtenu ma mutation à partir de 1990. Quant à Kamel Khalfallah, il a préféré démissionner de la fonction publique. Il est entré depuis dans un processus morbide. Et il est mort dans des circonstances touchantes. Ainsi, il est bien clair qu'après le départ de Lydia Torasi, ce sont en fait Mohamed Ghorbal et Mohamed Halayem qui occupaient magistralement le terrain de la théorisation et de la pratique de la psychanalyse en Tunisie pendant bien longtemps.
Le premier s'inscrivait dans le sillon de la psychanalyse orthodoxe, celle de l'IPA, le second s'inscrit dans celui des courants lacaniens. Des débats entre les disciples des uns et des autres animaient les différentes rencontres psychiatriques locales. D'autres psychiatres, de formation analytique, se situaient en dehors de cette dualité. Il s'agit notamment de Slaheddine Gallali[34], dont le mérite est d'avoir su introduire et transmettre la dimension psychanalytique en milieu psychiatrique militaire. Il s'agit également de Principal

[33] Jeu de mots qui renvoie au titre d'un texte de Freud (1915).
[34] Professeur de Psychiatrie ; Médecin-Colonel ; Chef de service à l'Hôpital Militaire

d'Instruction de Tunis. Jouda Ben Abid[35] qui a transféré son savoir et ses compétences dans le domaine des addictions. Quelques disciples de Halayem ont choisi de travailler chacun dans une direction qui lui est propre. Ainsi, Salem Hamza a décidé de quitter la Tunisie pour s'installer en France tandis que Fadhel Mrad continue à introduire une pratique de la psychanalyse dans son service à l'hôpital psychiatrique Razi. En 1994, un groupe de psychiatres a fondé autour de Radhouane Mehiri à Sfax L'Institut Arabe de Sexologie et de somato-thérapie. Mehiri a lancé audacieusement une formation de sexo-analyse, somato-analyse et de somato-thérapie en collaboration notamment avec Richard Meyer.[36] Cette aventure a été de courte durée.

Pendant les années 1995, la Société Tunisienne de Psychiatrie (STP) s'était engagée avec la Société Psychanalytique de Paris (SPP) pour assurer des séminaires de formation et d'initiation à la psychanalyse à Tunis. Au cours de cette courte expérience, on a vu à Tunis Paulette Letarte, Paul Denis, Paul Israël, entre autres, venir présenter des conférences et essayer de faire des groupes de contrôle. Cette expérience a été également vouée à l'échec. Venons-en à l'apport de la psychologie qui a été également important. En 1978 et sous l'impulsion de la Société Tunisienne de Psychologie (STP), fut lancée à Tunis une formation au psychodrame triadique (inspiré de Moreno, de la gestalt et de la psychanalyse) et à la dynamique de groupe. Cette formation regroupait de nombreux psychologues et quelques psychiatres pour des sessions organisées au rythme d'une fois par trimestre autour de Mme Anne Ancelin Schützenberger, professeur de psychologie à l'Université de Nice,

[35] Professeur de Psychiatrie ; Chef de service du Centre « El Amal » pour la prise en charge des conduites addictives, Complexe sanitaire de Jbel Oust, Zaghouan.

[36] Auteur notamment de Reich ou Ferenczi ? Psychanalyse et somatothérapies, Marseille, Hommes et perspectives, 1992.

auteur de nombreux ouvrages sur la question.[37] Abdallah Maaouia, alors secrétaire général de la STP en a fait un premier bilan rédigé en 1979[38]. En 1980, la STP s'associe avec l'Institut National des Sciences de l'Éducation pour inviter des psychanalystes dont Colette Chiland[39] et Madeleine Dreyfus[40]. En 1979, Mme Lilia Labidi, psychologue et psychanalyste formée à l'école de Bonneuil créée par Maud Mannoni, introduit l'écoute psychanalytique au sein de l'Hôpital d'Enfants à Tunis. Ses recherches sur les questions de fécondité, procréation, sexualité et ethnologie vont donner une coloration associant la psychanalyse à l'anthropologie. Dans le cadre de conférences organisées par l'Unité de Pédiatrie Préventive et Sociales, elle avait invité Françoise Dolto[41], Serge Leclaire[42], Michel Polo et Chaudra Kovindassamy[43]. De son côté, Mme Khedija Besbès introduisait en 1981 une écoute psychanalytique au sein de l'Institut de carcinologie de Tunis. Ses recherches dans le domaine de la psychosomatique lui ont permis d'accéder au statut d'universitaire et de produire des publications intéressantes à ce niveau (Besbès, 1989, 1995, 2000). À partir de 1990, et avec la réforme de l'enseignement de la Maîtrise de psychologie, Mme Besbès réussit difficilement à introduire l'enseignement de la psychanalyse au niveau du cursus des étudiants de 2e année. Elle invite en 1994 Mahmoud Sami-Ali pour une conférence sur

[37]Dont Précis de psychodrame. Paris, Éditions Universitaires, 1966 ; Nlle édition, Payot, 2001 ; Vocabulaire des techniques de groupe, Paris, Epi, 1971 ; Introduction au jeu de rôle, Toulouse, Privat, 1975.

[38] Groupe composé de psychologues, psychiatres, philosophes et d'éducateurs spécialisés : Mélika Zamiti, Emna Ben Miled, Zeineb Naboltane, Mustapha Nasraoui, Chaker Mili Mustepha Mahfoudh, Moncef Hajji, Mounira Chelli, Georges Galand, Moncef Srarfi, ainsi que des professeurs du secondaire : Annette Krivin (français) ; Sadok Siala (mathématiques) et Rafika Noureddine (anglais). Les motivations et les objectifs des uns et des autres étaient différents.

[39] Pour présenter une conférence sur la psychologie de l'enfant et de l'adolescent.

[40] Pour animer des séminaires de sensibilisation des instituteurs et pédagogues aux concepts et notions de la psychanalyse.

[41] Mars 1984 : « Rôle irremplaçable de la communication inter-psychique entre les humains».

[42] Mars 1985 : «L'adolescente : figure, mythe et réalité ».

[43]Avril 1985 : «L'expérience de l'école expérimentale de Bonneuil dirigée par Maud Mannoni».

«l'approche psychosomatique». Elle réussit également à introduire un module d'enseignement intitulé «connaissance de l'enfant par la psychanalyse» à partir de 2000. D'autres psychologues ont depuis contribué à répandre le mode de pensée psychanalytique dont notamment Néjia Mhalla qui, de par sa formation supplémentaire en orthophonie et en linguistique, s'est intéressée, dans les années 1990, à la possibilité d'utilisation de la psychanalyse avec les sujets sourds. Entre temps, la Tunisie réglemente des acquis majeurs en faveur de la psychologie avec l'apparition du statut des psychologues (Loi n°92-73 du 3 août 1992 relative à l'exercice de la profession de psychologue de libre pratique et le Décret n°93-687 du 5 avril 1993 portant statut du corps des psychologues des administrations publiques). En 1999, Mme Naziha Dridi, formée à Sainte-Anne, s'installe en privé en tant que psychanalyste. Elle n'affiche pas d'affiliation ou d'appartenance à une orientation théorique particulière. Ses publications reflètent son double intérêt pour les chimiothérapies et les psychothérapies (Dridi, 1989 ; 1990 ; 1992 ; 1993 ; 1997).

SITUATION À PARTIR DE L'AN 2000

En mars 2000, un groupe de cliniciens composé de psychologues et de psychiatres a constitué à Tunis une Association tunisienne de somato-thérapie. Il s'agit de Radhia Ben Mabrouk, Oteil Binous et Sami Abdennadher. En août 2001, un autre groupe a réussi à constituer une association psychanalytique d'orientation jungienne : l'Association Tunisienne d'Études en Psychologie Analytique. Les maîtres d'oeuvre de cette création sont Radhia Ben Mabrouk et Hachmi Dhaoui (Dhaoui, 2000). Chaque association réalise des séminaires de formations et des analyses qui lui sont spécifiques en faisant inviter des spécialistes étrangers. Et il semble que ce soit les jungiens qui aient montré le plus de mérite à travailler avec plus de ténacité et de continuité, notamment avec la collaboration de Mme Lidia Tarantini, psychanalyste installée à Rome qui venait

régulièrement à Tunis. Pour ma part, ayant mis en place une Unité de Recherche en Psychopathologie Clinique (URPC) au sein de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis (depuis 1999) et convaincu par l'utilité et la nécessité de participer à l'introduction de la psychanalyse en Tunisie par le biais de la faculté, j'avais commencé à organiser, sous la couverture de l'URPC, des colloques internationaux annuels. Les thématiques sont pluridisciplinaires : l'éthique en psychologie (janvier 2001), le destin (janvier 2002), la dette (janvier 2003) ; de l'image à l'imaginaire (février 2004), le rituel (février 2005), la référence (février 2006), la croyance (février 2007), la paternité (février 2008), la scène (février 2009), le corps (février 2010). La psychanalyse est fortement présente à ces colloques à travers la participation d'analystes étrangers.[44] Ces analystes appartiennent à des formations de base différentes (psychologie, psychiatrie, philosophie), à des orientations théoriques différentes et à des engagements académiques différents. Certains parmi eux sont en effet universitaires-chercheurs. D'autres travaillent exclusivement en privé ou dans des cadres associatifs. J'ai voulu, de par mon cursus personnel, me situer au delà des clivages «classiques» entre psychologues et psychiatres et surtout des querelles d'écoles. Le dénominateur commun à toutes ces personnes est la psychanalyse. Lors de leur passage à Tunis, certains de ces intervenants ont été sollicités pour présenter des conférences à la faculté sur un sujet psychanalytique : la relation d'objet, le stade du miroir, la psychanalyse de l'adolescent, etc. (Gérard Haddad, Philippe Gutton, Catherine Graindorge, Gérard Decherf, Marcel Houser, Guy Darcourt). Ces conférences étaient ouvertes à tous. D'autres ont participé à des jurys de soutenance de mémoires de DEA (Colette

[44] Colette Chiland, Gérard Haddad, Philippe Gutton, Serge Tisseron, Nicole Geblesco, Elisabeth Geblesco, Francine Beddock, Françoise Labridy, Patrice Dubus, José Morel, Lidia Tarantini, Kathy Saada, Catherine Cyssau, Béatrice Bachy-Duquesne, Catherine Graindorge (ex-Eppelbaum), Gérard Decherf, Marcel Houser, Guy Darcourt, Nicole Jeammet, François Marty, Marie Romanens, Marie-Jean Sauret, Jacques Cabassut, Mohamed Ham, Pierre Ferrari, Giovanni Guerra, Patrice Cuynet, Houari Maïdi, Dominique Cupa, François Pommier, André Calza, Martine Estrade, France Schott-Billmann, etc.

Chiland, Catherine Cyssau) ou de DESS (Patrice Dubus). Parallèlement aux colloques annuels, j'avais pris à ma charge de réunir des psychologues et des psychiatres travaillant dans le public et le privé, universitaires et non universitaires, autour d'une formation à la psychothérapie psychanalytique, au psychodrame psychanalytique individuel (PPI) et à la psychanalyse. Ce travail a fonctionné de 2001 jusqu'en 2004. Cette formation était assurée par le Docteur Patrick Delaroche à raison d'une fois par mois.[45] La formation s'est déroulée sous la couverture officielle de l'URPC et donc de l'Université de Tunis. Elle s'est échelonnée sur une période de trois ans. Il y a eu au total 24 sessions de formation comprenant 15 conférences. Ces sessions ont démarré le premier novembre 2001 d'abord dans les locaux de la fondation Beit-al-Hikma dont le Président n'est autre que le ProfesseurAbdelwahab Bouhdiba.[46] Ensuite, étant donné la proximité des sessions, les multiples engagements des uns et des autres et afin ne pas perturber le cours normal de l'utilisation des locaux de la faculté, il fallait travailler les après midi des fins de semaines, voire les soirées (durant le mois de Ramadan). Lors de ces sessions de formation, il y avait des conférences présentées par P. Delaroche, ouvertes et destinées au tout public. Il y avait également des cours à l'intention des étudiants du DEA et de DESS (master professionnel) de psychologie durant lesquels P. Delaroche faisait de la sensibilisation aux différentes techniques psychothérapeutiques et notamment à la psychanalyse et au psychodrame psychanalytique individuel. Les sessions comprenaient aussi des réunions fermées de présentation de cas cliniques, de visionnages de bandes vidéo, de jeu de psychodrame, de contrôle. C'était le volet « clinique » qui se poursuivait par des stages à Paris dans un service de psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent où est pratiqué PPI (service du Pr.

[45] Patrick Delaroche est pédopsychiatre et psychanalyste installé à Paris, ancien membre de l'ex-école Freudienne de Paris fondée par Jacques Lacan. Il est membre d'Espace Analytique, société fondée par Maud Mannoni.

[46] Rappelons qu'il est l'auteur du premier texte psychanalytique tunisien.

Philippe Mazet à la Salpêtrière) et le CMPP de Ville d'Avray (Médecin-directeur P. Delaroche). Ce groupe « fermé » a démarré avec 29 personnes motivées par la curiosité et la soif de savoir. Il s'est vu cependant réduire spontanément jusqu'à fonctionner avec une dizaine de personnes voire moins : Riadh Ben Rejeb, Faïka Bagbag, Wided Bouhouche, Rym Ghachem, Lotfi Boughanmi, Samir Jebabli, Nébil Mrad, Olfa Emna Nsiri, Khouloud Ben Mohamed, Naïma Hammami-Youssfi, Asma Labidi, et d'autres personnes qui étaient moins permanentes au niveau de l'assiduité et de la présence. Mais il y avait également le volet «théorique» qui se manifestait à travers la présentation d'exposés, la lecture de textes psychanalytiques et le travail des concepts et notions de base. La Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis est devenue du coup un véritable « laboratoire » de la psychanalyse et un lieu de consultation. Des collègues (psychologues, psychiatres, chefs de service ou autres) travaillant dans le secteur privé et public n'hésitaient pas à nous adresser des « cas difficiles » pour explorations par le biais du PPI ou pour avis clinique. Parallèlement à ces sessions, l'URPC a mis en place un « groupe de lecture » qui effectue principalement des séances de lecture de textes psychanalytiques, secondairement des séances de visionnage vidéo notamment la projection des conférences de P. Delaroche et des séances d'exposés pour présenter et discuter les notions psychanalytiques par rapport à leur date d'apparition dans l'œuvre de Freud. Le tout se déroulait et se déroule encore au cours de « réunions du mercredi soir » à la Faculté. Enfin, une place de choix était réservée aux cures psychanalytiques qui se faisaient selon un rythme régulier qui convenait aux personnes concernées à la fois à Tunis et à Paris.[47] Parallèlement à tout cela, l'idée de constituer une Société savante germait lentement. Elle trébuchait autour de son

[47] Ces analyses se faisaient avec la même personne : P. Delaroche dispensait en même temps les séminaires, les conférences, les contrôles, etc. Les cures continuaient à Paris pour les personnes ayant la possibilité et l'occasion de se déplacer souvent vers la France. Il faut penser aux multiples conséquences causées par de telles pratiques qui ne favorisent pas la séparation des responsabilités, des statuts et des cadres.

appellation et de sa composition. Une première demande de visa a reçu une réponse négative de la part des autorités locales. Depuis, le terrain était devenu fort propice pour faire de la récupération. En effet, après avoir suscité diverses réactions de résistances, cette expérience a fini par interpeller voire agacer des psychiatres qui n'avaient pas réussi à mettre en place une formation psychanalytique à long terme en Tunisie. Des démarches et des contacts ont été établis « entre psychiatres »[48]. Et une équipe parallèle s'est constituée, avec l'accord de Patrick Delaroche. Elle s'est rapidement transformée en une société savante « Espace analytique franco-tunisien » et composée du côté tunisien exclusivement de membres fondateurs psychiatres, présidée par Mohamed Halayem. L'actuelle présidente de cette Société est Hajer Karray. Cette expérience n'a fait que rappeler et alimenter malheureusement un vieux clivage entre psychiatres et psychologues. La psychanalyse en Tunisie reste du coup associée à un excès de pouvoir médical psychiatrique. Est-il utile de rappeler les dégâts possibles que peut provoquer sur les membres du groupe une telle réaction de la part du psychanalyste référent ? Un grand sentiment de déception s'en est suivi et a renforcé les attitudes de méfiance vis-à-vis de « la psychanalyse ». D'ailleurs, le groupe a radicalement changé de composition depuis et sera marqué par l'instabilité. La première leçon était en effet dure à supporter. Mais l'URPC s'est lancé rapidement dans d'autres projets. Une coopération pendant trois ans (2004-2006) a mis en relation trois institutions : un centre de psychiatrie infantile, la Fondation Vallée à Gentilly (d'orientation psychanalytique, dont le père spirituel reste incontestablement le Professeur Roger Misès), l'URPC et un centre d'éducation spécialisée pour enfants handicapés mentaux (UTAIM[49] section de Kélibia) dont j'assure la

[48] Plus précisément, à partir de la 17ème session (du 13 au 15 juin 2003)
[49] Union Tunisienne d'Aide aux Insuffisants Mentaux. (Cf. son site : www.utaimkelibia.org)

présidence[50]. Ce projet vise la formation de cliniciens tunisiens dans le domaine de la psychopathologie de l'enfant et de l'adolescent, des psychothérapies et de la psychanalyse mais également au PPI. L'ensemble de ce projet est finement agencé avec Patrice Dubus, responsable de l'hôpital de jour de la Fondation. Ce projet a permis à des cliniciens de différentes spécialités (psychologie, psychiatrie, psychomotricité, éducation spécialisée) d'aller dans les deux sens se perfectionner au niveau de la pratique des différentes techniques de prise en charge de l'enfant (cf. les différents rapports établis sur cet échange dans la revue L'Écho de la Vallée). Une troisième expérience a démarré en novembre 2006. Il s'agit d'un séminaire animé par Gérard Haddad, psychiatre et psychanalyste d'origine tunisienne qui se fait à raison de deux fois par an. Cette expérience rentre dans le cadre des activités de l'Unité de Recherche visant à offrir aux étudiants et cliniciens en exercice, une information différente, un autre espace de parole, de penser et de contrôle clinique. Elle se fait exclusivement dans le cadre de deux réunions fermées. Enfin, une quatrième expérience vient d'être lancée par l'URPC dans le cadre d'un accord de partenariat scientifique établi avec le Groupe Méditerranéen de la Société Psychanalytique de Paris (SPP). Cet accord prévoit des activités scientifiques communes dont un séminaire annuel de psychanalyse qui a démarré l'année universitaire 2008-2009 au sein de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis. Ce séminaire se fait au rythme d'une session par trimestre. Il est animé par des membres du Groupe Méditerranéen de la SPP. Chaque session comprend une conférence ouverte au public et deux réunions au sein d'un groupe fermé. Les réunions fermées visent essentiellement à contrôler le travail clinique des praticiens. Le thème du premier séminaire traite de la thématique « Masculin-Féminin ». La première session a été assurée par Mme Myriam Boubli, Présidente du Groupe Méditerranéen de la SPP ainsi que par Jean-Claude El Bez le

[50] Depuis le décès du fondateur et président de cette section, le Professeur Mongi Ben Hamida

vendredi 12 et samedi 13 décembre 2008. Nicole Geblesco et Alberto Konicheckis ont ensuite assuré les séminaires de la première année. La deuxième année est marquée par la participation de l'actuel président du GM, Jean François Daumark (novembre 2009) et d'André Calza (avril 2010). Entre temps, le paysage psychanalytique actuel de la Tunisie a été renforcé et alimenté en 2007 par l'installation à Tunis de Fatma Ben Mahmoud, psychologue et psychanalyste d'orientation lacanienne et le retour de Neila Shabou, psychologue et psychanalyste qui bénéficie d'un cursus « orthodoxe » à Paris, celui de la SPP. En 2003-2004, on assiste à l'éclatement de la Société Tunisienne de Psychiatrie, créée en 1980, suivie par la création d'une Association Tunisienne de Psychiatrie d'Exercice Privé (ATPEP) et d'une Société Tunisienne de Psychiatrie Hospitalo-Universitaire (STPHU). D'autres sociétés psychiatriques vont suivre dont le « Forum bipolaire tunisien » et l'Association de Recherche et d'Études en Santé Mentale à Sfax (AREMS). Différentes formations se sont constituées à Tunis, à l'instar de l'expérience lancée par l'URPC. L'ATPEP a encouragé la mise en place d'un « groupe psychodrame Balint », expérience menée de mai 2004 à mai 2008 autour de Corinne Gal et de Hervé Bokobza, regroupant une dizaine de praticiens (psychiatres et psychologue), et une « Formation Spécialisée en psychothérapie » avec des psychothérapeutes québécois. La Société tunisienne de Psychiatrie met en place à partir de novembre 2008 et sous l'impulsion de son Président en exercice le Pr Essedik Jeddi, un « Séminaire de formation de psychothérapie de groupe » animé par des Espagnols francophones, membres d'Espace Analytique (Paris), Nicolas Caparros et Isabel Sanfelieu, pour ne citer que ces projets. Une fois abordé cet aspect historique, la question qui demeure centrale est la suivante : pourquoi plus d'un siècle après la naissance de la psychanalyse, celle-ci accuse-t-elle du retard pour se trouver une place dans le monde arabo-musulman ? J'avais essayé – dans les deux textes cités en introduction – de trouver certaines explications à ce retard et de comprendre les résistances

à la psychanalyse dans le monde arabo-musulman. Je les reprends ici brièvement, avant d'en aborder d'autres, en me référant au texte publié par Freud en 1925 et intitulé « résistances à la psychanalyse ». Freud avance comme raisons ce qu'il appelle les résistances « classiques » qui relèvent d'un malaise affectif face à tout ce qui est nouveau. Il insiste sur le fait qu'il s'agit plus de résistances d'origine affective que de nature intellectuelle. Ces résistances tournent en fait autour de deux éléments fondamentaux : Il est d'abord admis qu'on reproche souvent à la psychanalyse freudienne le fait qu'elle attribue à la sexualité une grande importance dans l'origine des névroses. Sa théorie perçue comme étant « pan sexuelle » est saisie de fait comme un véritable danger public qui menace la civilisation. N'a-t-il pas déclaré à Jung au cours de son voyage aux États Unis en 1909 : « Ils ne savent pas que je leur amène la peste » ? Le deuxième élément de résistance est la judéité de Freud. Dans le même texte, il écrit : « Je peux, sous toutes réserves, soulever la question de savoir si ma qualité de Juif, que je n'ai jamais songé à cacher, n'a pas été pour une part dans l'antipathie générale contre la psychanalyse » (p. 133). La troisième source de résistance que Freud ne cite pas est son athéisme déclaré. Ces trois éléments peuvent constituer les sources de résistances majeures à la psychanalyse dans la sphère culturelle arabo-musulmane. Mais il y en a bien d'autres. Nous allons essayer d'en aborder et de discuter celles les plus souvent avancées dans la littérature. Un argument soulevé par certains analystes comme étant un obstacle à la transmission de la psychanalyse dans le monde arabe réside dans l'affirmation selon laquelle « la psychanalyse ne peut se développer dans un univers politique qui manque de démocratie ». La psychanalyse va de pair en effet avec la liberté de la parole. On entend souvent cet alibi pour justifier l'absence de pratiques psychanalytiques dans la majorité écrasante des pays arabo-musulmans. Or, on peut en fait se demander, d'une part, si cela peut avoir une relation quelconque avec la présence ou l'absence de démocratie. D'autre part, faut-il rappeler le statut particulier et

privilégié de la Tunisie qui, « seule dans les pays du Maghreb, connaît une stabilité politique assise sur une démocratie apparemment saine et dont les effets rejaillissent positivement sur la vie quotidienne des Tunisiens » (Mounir Chamoun, 2005) ? Et puis, si cet argument est valable, comment peut-on justifier l'expansion des courants psychanalytiques dans les pays de l'Amérique latine (Chili, Argentine et Brésil notamment) alors que ces contrées sont réputées pour leur histoire marquée par la dictature sanglante ? L'exil des psychanalystes de l'Europe, fuyant le nazisme, vers l'Amérique du Sud, suffisait-il à y implanter la psychanalyse ? La culture chrétienne y est elle également pour quelque chose ? On avance également l'argument-cliché selon lequel « la psychanalyse ne peut évoluer dans un univers marqué par l'oppression de la femme ». La psychanalyse va, en effet, de pair avec l'émancipation de la femme. Là aussi, cela semble évident. Mais en même temps, cela ne correspond pas à la situation tunisienne où la femme est émancipée depuis 1956 avec un Code du statut personnel et une législation en faveur de la femme bien en avance par rapport à plusieurs pays arabo-musulmans voire occidentaux, notamment en matière d'égalité au niveau des salaires (Ben Rejeb, 2002). D'autres auteurs vont jusqu'à affirmer que la structure de la langue arabe est marquée par l'absence du verbe « être », d'où « absence de cogito cartésien classique » (cf. Argument initial de la revue La célibataire, 2008, 4, p. 7 rédigé par l'Association lacanienne internationale). À ce niveau, on oublie que la langue arabe est non pas temporelle à l'instar des langues occidentales mais aspectuelle (accompli et inaccompli) et temporelle ayant des spécificités qui lui sont propres. Osama Khalil répond magistralement à cette critique en appelant à une meilleure connaissance de la grammaire arabe pour éviter les compréhensions curieuses, abusives et les traductions superficielles voire erronées. Le verbe « être » (kâna) renvoie en fait au passé, mais également au présent et au futur ! Plusieurs exemples tirés du texte coranique (rédigé en langue arabe et d'où

sont puisées les règles grammaticales et syntaxiques) illustrent cela. Dans le verset « kâna allâhu 'alîman hakîman » (sourate IV, Les Femmes, verset 92), signifiant au premier degré « Dieu était omniscient et sage », signifie en fait que Dieu était, est et sera omniscient et sage[51]. On avance souvent l'argument du discours religieux qui, parce que totalitaire, bloquerait toute interprétation qui viendrait en dehors de lui. On peut distinguer à ce propos plusieurs niveaux d'analyse. Il est vrai que la religion musulmane est présente massivement dans le discours et la pratique du citoyen de façon quotidienne. Ce discours est marqué par le poids des notions traditionnelles de fatalité, de destin et de dette (Ben Rejeb, 2005 ; 2007). Ce poids est si écrasant qu'on peut se demander si les rituels musulmans ne constituent pas des substituts à la situation analytique. J'avais déjà développé ces aspects dans mon texte « résistances à la psychanalyse ». Certes, l'islam propose autant de rituels religieux qui visent à protéger les individus de l'isolement, à les souder dans le cadre d'une communauté [umma][52]. Le Coran dit textuellement : « Fortifiez-vous du lien de Dieu, col lectivement, ne vous divisez pas »[53]. Le prophète ajoute que « La main de Dieu est avec le groupe ». C'est ce qui a permis à certains d'affirmer la moindre place qu'occuperaient le «Moi» et la notion de « Sujet » dans la culture arabomusulmane (Chebel, 2002a). C'est comme si la parole individuelle devait passer obligatoirement par celle du groupe (Ghorbal, 1983). Il s'agit certes d'un élément important dont il faut tenir compte dans toute investigation clinique. Par ailleurs, comment concevoir le fait que malgré la richesse économique de certains pays arabes, notamment ceux du Golfe, on y enregistre l'absence de département de psychologie ? La cause est à ce niveau d'ordre religieux. Les fondements philosophico-religieux de la personnalité arabo-musulmane sont marqués par

[51] « Dieu le savant et sage » (trad. de Kasimirski, verset 94), « Dieu est Connaissant et Sage » (trad. de J. Berque, verset 92). On voit comment Kasimirski court-circuite le verbe «être» tandis que Jaques Berque traduit kâna non pas par le passé mais par le présent.
[52] Cf. l'importance des « prières collectives » du vendredi saint, de l'Aïd, etc.
[53] Coran, III, La Famille d'Imran, verset 103, trad. de J. Berque.

l'importance de la dimension nafs,[54] concept polysémique renvoyant à la fois à la psyché humaine, à l'âme (rûh)[55], à la respiration, au souffle et au sexe. La « Psychologie » est dite en langue arabe littéraire «'ilman nafs» et renvoie certes à la « science de la Psyché » mais également à cet ensemble d'objets d'étude. Qui pourrait alors oser détenir et transmettre ce savoir sinon le théologien ? C'est ce qui explique l'expansion des formes de thérapies « spirituelles » (rûhaniyya) à travers l'usage de versets coraniques, de plantes et de miel. Sans oublier la place de choix qu'occupent les visiteurs des mausolées, de saints et marabouts, et autres devins, pratiques qui ne sont pas l'apanage des seules régions rurales.[56] Dans d'autres pays arabo-musulmans et malgré l'enseignement de la psychologie dans des départements séparés et indépendants depuis une cinquantaine d'années, la situation est certes meilleure mais on remarque l'installation de «thérapeute traditionnel, rûhâni», de « pratiques de soins parallèles » à proximité d'une pharmacie, d'un médecin, etc.! Comment peut-on alors envisager le recours à la pratique psychanalytique dans de telles situations ? Et l'absence de la psychanalyse, en tant que théorie scientifique et technique thérapeutique, est-elle due alors, à l'islam ? À l'arabité ? Aux croyances ? Ou à d'autres facteurs socioculturels ? Du coup, les psychanalystes ne semblent pas avoir beaucoup de travail à faire dans ce terrain spécifique. C'est comme si les vertus de la parole ritualisée (religieuse mais également présente dans les thérapies traditionnelles) répondaient plus aux souffrances des individus que la parole du psychanalyste. On est en droit alors d'affronter cette vérité simple et évidente : la psychanalyse est valable pour ceux qui en ont besoin. On ne peut l'imposer à ceux qui ne la demandent pas. À ce stade de la réflexion, on peut

[54] Il est intéressant de relever le fait que le premier congrès des psychanalystes de langue arabe tenu à Beyrouth du 20 au 23 mai 2004 fut consacré à « La psyché (An-nafs) dans la culture arabe et son rapport à la psychanalyse »

[55] « La rûh est l'affaire de Dieu » (Coran, XVII, Al-isrâ, 85)

[56] Cf. à ce propos mon texte : « Psychothérapie et culture. À propos d'une hadhra » dans R. Ben Rejeb, Psychopathologie transculturelle de l'enfant et de l'adolescent. Cliniques maghrébines. Paris, In-Press, 2003b.

se demander si d'une part, le judaïsme de Freud (malgré son « infidélité » déclarée et son athéisme affiché), et d'autre part le poids du religieux dans le contexte arabo musulman, n'expliquent pas en filigrane, la tolérance et le succès des courants lacaniens et jungien dans cet univers. Tous les deux ont rompu avec la psychanalyse freudienne. Le premier a été taxé d' « hérétique » par Freud (Freud, 1925, p. 66). Le deuxième a été « excommunié » par l'IPA. Les deux partagent le même dénominateur commun, ils sont de culture chrétienne. Soulever ce débat est certes un terrain extrêmement sensible. Il peut renvoyer à des attitudes inconscientes, à des sensibilités ethniques surtout par les temps qui courent. Mais il n'empêche que c'est une question qui mérite d'être abordée. Elle a été déjà traitée par Gérard Haddad. Dans une étude historique fortement argumentée et intitulée «Lacan et le judaïsme» (1996),[57] G. Haddad cite entre autres, un paragraphe de Lacan dans lequel celui-ci écrit «la religion des juifs doit être mise en question dans notre sein»[58] (sous entendu « le mouvement psychanalytique»). Haddad se demande si l'on peut entendre cette affirmation comme une invitation à «déjudaïser » la psychanalyse? N'oublions pas que Lacan a comparé son sort d'exclu de l'IPA à celui de Spinoza excommunié. Si la psychanalyse peut être considérée comme étant une «création juive», Lacan veut-il fonder l'étape chrétienne? S'identifie-t-il à Jésus qui s'est démarqué du judaïsme pour fonder la deuxième religion monothéiste? D'ailleurs, Jésus ne l'a-t-il pas payé si cher? Or, pour fonder une nouvelle étape religieuse – une nouvelle génération de psychanalyse –, il faut certes accepter «le complexe d'OEdipe» qui occupe la place centrale dans la théorie psychanalytique freudienne. Mais il faut également oser le dépasser[59]. En effet, «l'OEdipe pose problème» parce qu'il constitue

[57] Ce texte figure dans la 3ème édition de L'enfant illégitime (1996). Thème repris également dans son livre Le péché originel de la psychanalyse, Paris, Seuil, 2007

[58] Lacan « Proposition d'octobre 1967 » cité in G Haddad, p 306

[59] Lacan propose en 1963 (séminaire sur l'Angoisse) le concept d'objet a : « l'objet perdu », appelé encore « objet partiel » ou « objet pulsionnel ». Ce sont : le sein maternel, le bâton

un arrêt dans le développement théorique avec son idéalisation du Père. Le judaïsme a permis à Freud de découvrir la psychanalyse mais il est en même temps son obstacle majeur. Et malgré le fait que Freud a passé sa vie à vouloir «tuer» symboliquement des pères, avec la mise en place du complexe d'OEdipe dans l'Interprétation des rêves (1900), du mythe du meurtre du père dans Totem et Tabou (1913), jusqu'à l'élaboration de tout un arsenal théorique pour déboulonner Moïse, père du monothéisme (1939), cela ne semble pas suffisant pour Lacan. Pour lui, il faut déjudaïser la psychanalyse et la libérer du poids de la religion juive. Or comme l'écrit Haddad, la démarche de Lacan a été interprétée comme étant une « hostilité à l'égard du judaïsme ». Faut-il en rester là ? Ou faut-il réfléchir à une troisième génération de psychanalyse, de culture arabe et musulmane ? Celle-ci est nécessaire pour marquer un apport spécifique.

ET SI ON DÉPLAÇAIT LE DÉBAT SUR UN AUTRE PLAN?

En fait, il faut admettre que la psychanalyse est plutôt la création d'un juif, mais d'un juif particulier. On a tendance à oublier que Freud a vécu dans une Vienne catholique, que son épouse Martha, fille d'un rabbin berlinois, a vécu dans une Prusse (Berlin) protestante. Freud incarne le croisement de plusieurs cultures. Il s'identifiait certes à l'Égyptien Moïse[60], fondateur du judaïsme, mais également à l'Allemand Goethe, l'indifférent à toute religion. Les «rêves de Rome» illustrent parfaitement cette position plurilingue et pluriculturelle.

Freud puisait partout. Chaque source laissait une trace sur sa découverte. Les apports du judaïsme (religion, mystique, Talmud,

---

fécal, le regard (pulsion scopique) et la voix (pulsion invoquante) ». L'objet a est la cause du désir (G. Haddad, 1996, pp. 302-303). On peut ajouter un quatrième objet : le prépuce

[60] Après avoir rencontré Jung en 1907, Freud l'investit pour de nombreuses raisons : il était de Zurich, dynamique et surtout chrétien. Freud n'a pas hésité à le sacrer « prince héritier ». En 1909, il lui écrivait : « [...] vous serez celui qui comme Josué – si je suis Moïse –, prendra possession de la terre promise de la psychiatrie, que je ne peux apercevoir que de loin. » Lettre du 17-1-1909 in Freud-Jung, 1974, I, p 271)

etc.), de la langue sémitique ont été fondamentaux. Ils ont permis à Freud d'être sensible à l'art de l'écoute, à la capacité de l'interprétation des rêves, à l'accès à la symbolique des mots d'esprit, à l'art de la métaphore, à la découverte du latent et du manifeste, etc. Mais le romantisme allemand a également influencé la psychanalyse de même que les tragédies grecques. Freud était capable de raisonner par rapport à plusieurs sources, plusieurs plans et faisait preuve d'un esprit de synthèse remarquable. À l'argument qui avance que la psychanalyse ne peut exister dans un pays arabo-musulman, à cause de la religion musulmane, on peut se contenter de donner l'exemple de l'Égypte. Cet exemple montre que l'introduction de la psychanalyse dans un pays est une histoire de rencontres, de hasards et de personnes. Plusieurs témoignages montrent que l'Égypte a connu très tôt l'expérience psychanalytique plus particulièrement dans les années 1930, soit avant la Deuxième Guerre Mondiale donc bien avant l'Italie, l'Espagne et la Belgique. Le psychanalyste Choukri Guirguiss, membre de l'Association.

APPROCHE HISTORIQUE ET ÉTAT DES LIEUX

Britannique de Psychanalyse a vécu la même fâcheuse expérience que celle vécue à Vienne par Théodor Reik, tous deux non médecins poursuivis pour « exercice illégal de la médecine » (Abdelkader, 2004).[61] Entre temps, Mustapha Ziwer part en 1930 pour une mission à Lyon. Il y suit des études de philosophie, de psychologie et de médecine. Ziwer rentre en Égypte en 1941 après avoir fait une formation psychanalytique avec René Laforgue puis Sacha Nacht. Le hasard a fait que Taha Hussein (lui-même formé en France) occupait le poste de doyen de l'Université du Caire. Il le nomma professeur adjoint en psychologie au département de

[61] Si Reik a eu le soutien personnel de Freud, Guirguiss ne pouvait s'opposer à la décision de la loi égyptienne. La décision de la cour annoncée en 1936 n'a pas empêché cet homme de défier la loi et de continuer sa pratique psychanalytique dans son cabinet privé jusqu'à sa mort en 1944

philosophie. Parmi sa première promotion d'élèves, il y avait Mustapha Safouan et Sami-Ali (Abdelkader, id.). Ziwer part en France en 1945, soit à la fin de la 2e Guerre Mondiale, pour compléter sa formation en psychanalyse. Il fut accompagné par son élève Safouan qui plongea à son tour dans la psychanalyse. Quand Ziwer rentre en 1950 en Égypte, c'est pour trouver Taha Hussein dans le poste de Ministre de l'Instruction qui décida alors de fonder un département de psychologie dont Ziwer fut le premier responsable. Il y enseignait la psychopathologie et la psychanalyse. M. Safouan le rejoint pour prendre à sa charge cet enseignement. En 1948 (23 février), il y a eu la constitution de la « Société Égyptienne d'Études Psychologiques » (SEEP) dont la Présidente fut Amel Sadek. Au cours d'une réunion du bureau, un mois après, il y a eu la proposition de la constitution d'une « Société Égyptienne de Psychanalyse » qui serait affiliée à la SEEP et le projet de l'inscrire en tant que membre de l'IPAdont le président de l'époque était Ernest Jones. Pendant les années 1950, «l'Égypte compta parmi ses concitoyens au moins sept psychanalystes » (Abdelkader, id., p 67). Tout un mouvement de traduction des oeuvres de psychanalyse, dont celles de Freud, se développa de façon remarquable. M. Safouan a décidé de quitter l'Égypte en 1959, Sami-Ali part en 1965. D'autres ont suivi la même décision. Le régime politico-social de Nasser avait d'autres priorités, d'autres ambitions, d'autres utopies... Il a mis fin à toute une période d'expansion intellectuelle et culturelle (artistique, musicale, cinématographique, etc.). Le mouvement nationaliste arabe de Nasser a contaminé l'ensemble de l'univers géographique arabe et a contribué à réaliser de nouvelles distributions des pouvoirs politiques et militaires en place. Le retour au fondamentalisme religieux musulman, avec notamment la révolution iranienne, n'a fait qu'enfoncer le monde musulman dans une position de marasme intellectuel et civilisationnel.

Ainsi, «il n'est pas exact d'affirmer que la religion constitue un obstacle» à la psychanalyse (Abdelkader, id., p. 71). Et de paraphraser Safouan « les religions monothéistes sont 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» (Abdelkader, id. p 72). Houballah écrivait «Le monde arabe ne peut s'imaginer sans religion» (cf. Revue La célibataire, 2004, 8, p. 22). L'exemple de l'Égypte montre que ce n'est donc pas la religion musulmane qui bloque l'introduction de la psychanalyse. Il faut chercher ailleurs, plus particulièrement dans les idéologies (religieuses et politiques). Depuis, il a fallu attendre 1980 pour voir la fondation de la Société Libanaise de Psychanalyse (SLP) par Mounir Chamoun, Adnan Houbballah et Adel Akl. Feu Houballah a fondé en 2001 le Centre Arabe de Recherches Psychanalytiques et Psychopathologiques. Plusieurs colloques ont été organisés au Liban : « Fonction thérapeutique de la psychanalyse» (1999), «Psychanalyse et modernité» (2002), «La psychanalyse dans le monde arabe et islamique» (2005). Et malgré son passé psychanalytique, il a fallu attendre 2001 pour voir la fondation de la Société Psychanalytique Marocaine (SPM) par Jalil Bennani. La Société Psychanalytique Égyptienne n'a vu le jour qu'en 2004.

PERSPECTIVES

Abdelwahab Bouhdiba a proposé depuis longtemps d'approcher les spécificités culturelles maghrébines et arabo-musulmanes en général en préconisant la résolution des problèmes du dedans. Il a écrit clairement : «La grande presse mais surtout le film, le disque, la radio déversent à longueur de journée, à nos portes et dans le secret le plus retranché de nos cités des signes, des symboles, des idéaux que nous n'avons pas choisis, que nous n'avons pas pensés, que nous n'avons pas élaborés et qui, en fait, constituent des

réponses inventées sous d'autres cieux à des problèmes qui ne sont même pas les nôtres.» (Bouhdiba, 1978, p. 219).

Il me semble en effet que, plus une nation connaît ses racines, plus elle les entretient, plus elle peut évoluer pleinement et d'une manière équilibrée. Quand on tourne le dos à ses traditions, à ses croyances et à son monde imaginaire et symbolique, on ne peut que passer son existence à chercher de faux re-pères, tels des déracinés. Les analystes doivent plonger dans ce qui spécifie la culture arabo-musulmane : l'étude des contes et légendes arabes, les ouvrages d'interprétation des rêves traditionnels. Ils sont appelés également à se référer aux sources littéraires, philosophiques, sociologiques, médicales et religieuses arabo-musulmanes telles que celles de Ibn Khaldûn, Razi (Razès), Ibn Roshd (Averroès), Ibn Sîna (Avicenne), Ibn Kathir, Ibn Sîrîne, etc. On ne peut pas analyser le musulman en le situant automatiquement par rapport aux mythologies grecques et latines car il appartient à un réel et une symbolique qui lui sont propres. À ce propos, ce n'est pas un hasard si Ibn Roshd et d'autres philosophes arabes ont refusé de traduire et commenter les tragédies grecques. Leur argument n'était pas simplement d'ordre théologique. Il relève plutôt de ce qui est inaccessible à leur système symbolique et à leur style littéraire et fictionnel. Le texte coranique est extrêmement riche en histoires fondatrices, dont l'interprétation sous l'angle psychanalytique et anthropologique ne peut être que positive (dont Benslama, 2002 ; Ben Rejeb, 2006b, 2007 ; Youssef, 2007 ; Seddik, 2004, 2007). La même démarche a déjà été utilisée vis-à-vis de la Bible (dont Dolto, 1999, 2000 ; Balmary, 1986, 1993). La psychanalyse a beaucoup à apprendre de l'islam et des spécificités des cultures arabo-musulmanes telles l'étude des prénoms (Ben Rejeb, 1994) des contes (Bouhdiba, 1977 ; Ben Rejeb, 2009), de l'islam de masse, des thérapies traditionnelles, du soufisme (Nasraoui, 1992), des tournures et métaphores spécifiques à la langue et au langage arabes, etc. C'est sur cette base qu'on peut faire avancer la psychanalyse en

proposant des solutions culturelles adéquates (Hirt, 1993 ; Ortigues, 1973). N'est-ce pas dans ce sens que Bouhdiba, s'inspirant des contes des Mille et une nuits, a proposé avec beaucoup de courage de parler de «complexe de Jawdar» à côté du «complexe d'OEdipe»? (Bouhdiba, 1975, pp. 274-279). Ce sociologue fut le premier à comprendre, bien avant les cliniciens, que le conte de Jawdar le pêcheur correspond beaucoup à ce qui spécifie la culture maghrébine, voire arabo-musulmane.

« Jawdar le pêcheur, guidé par un magicien maghrébin[62], est parti à la recherche d'un trésor enfoui dans les tréfonds de la Terre. Le magicien Abdessamad, après avoir fait brûler de l'encens et récité les formules secrètes, parvient à assécher un fleuve sous lequel se trouve l'entrée du trésor. Jawdar devait se faire ouvrir les six premières portes en récitant à chaque fois une formule adéquate. Surtout son sang-froid et son courage l'amèneront à chaque fois à recevoir sans broncher un coup mortel dont il renaîtra de nouveau. Arrivé à la septième et dernière porte, ajoute le Maghrébin, tu devras frapper. Ta mère sortira et te dira: «Bienvenue à toi mon fils, viens me saluer.» Mais tu lui diras alors: « Reste éloignée et ôte tes vêtements.» Elle te dira : «Mon fils, je suis ta mère. J'ai sur toi les droits que donne l'allaitement et l'éducation. Comment veux-tu que je t'expose ma nudité.» Tu répondras : «Enlève tous tes vêtements sinon je te tue ». Regarde alors à ta droite, tu trouveras un sabre accroché au mur, prends-le, dégaine-le et dis-lui : «Enlève tes vêtements!» Elle cherchera encore à biaiser, à implorer ; mais point de pitié. Chaque fois qu'elle enlève un vêtement dis : «Il faut tout enlever.» Menacela de mort jusqu'à ce qu'elle ait ôté tous ses vêtements et apparaisse entièrement nue. Alors tu auras déchiffré les symboles, annulé les blocages et mis ta personne en sécurité.» (Bouhdiba, 1975, p 275).

[62] Jawdar est Égyptien. Le magicien est Marocain

Et le Maghrébin de préciser : «N'aie pas peur, Jawdar, car ce n'est qu'une ombre sans âme.» Mais Jawdar parvenu devant sa mère ne sut point oser lui faire enlever l'ultime cache-sexe. Il était troublé par sa mère qui ne cessait en effet de répéter : «Mon fils, tu tournes mal. Mon fils, ton coeur est de pierre. Tu veux donc me déshonorer mon fils. Ne sais-tu point que c'est illicite (h'arâm).» Alors Jawdar devant ce mot de h'arâm renonce à son projet et de dire à sa mère : «Garde le cache-sexe.» Et radieuse la mère de crier: «Tu t'es trompé ! qu'on le batte.» Et voilà Jawdar recevant une volée de bois vert et éjecté hors du gouffre au trésor dont les portes se refermèrent aussitôt. Le Maghrébin et Jawdar ne se tinrent néanmoins pas pour battus. Un an plus tard Jawdar recommença les opérations magiques et réussit cette fois-ci à dévêtir entièrement sa propre mère. «Une fois celle-ci complètement nue, elle se transforma en une ombre sans âme » et Jawdar put s'emparer du trésor.» (Bouhdiba, 1975, pp. 274-275). Ce récit reflète parfaitement la relation préférentielle qui existe entre l'enfant et sa mère dans l'univers arabo-musulman, relation marquée plus particulièrement par une fusion corporelle, par un allaitement prolongé et par un état de dépendance qui va se prolonger toute la vie (Ghorbal, 1981a, Ben Rejeb, 2001). N'est-ce pas la mère qui continue à décider, notamment dans les régions rurales, du choix de la future épouse de son fils, qui continue à gérer les affaires de la grande famille, qui intervient dans la vie des jeunes couples, etc.? Qui n'a pas connu ou vécu les éternels et «chroniques» conflits entre l'épouse et sa belle-mère? Ne continuent-ils pas à être à l'origine de nombreux divorces ? (Ben Rejeb, 2005c). Or, l'autonomie passe par un détachement qui n'est pas si aisé. «La vie est un trésor qui ne s'acquiert que si d'abord on a su tuer en soi les ombres inanimées. La maturation psychologique est un attentat contre la mère. Il faut tuer en soi l'image de la mère, la profaner, la démythifier. Tuer en soi la fausse image de la mère, c'est se sécuriser soi-même. (...) Le respect de nos mères nous empêche de voler de nos propres ailes. (...) Nous sommes prisonniers des ombres de nos mères. (...)

L'image de la mère est source de blocage» (Bouhdiba, 1975, pp. 275-276). Bouhdiba admet « une unité fondamentale de l'OEdipe universel » (id. p. 277) mais si OEdipe est coupable, suite au parricide et à l'inceste et se punit, Jawdar «définit un type de comportement dénué de toute culpabilité» puisqu'il n'a affaire qu'à de fausses apparences. L'acte de Jawdar est «une authentique libération de soi-même et de sa propre mère». Pour Bouhdiba, il est «fort légitime de voir dans le complexe de Jawdar la forme, spécifique à la culture arabo-musulmane, du complexe d'OEdipe» (Bouhdiba, 1978, p 66). La proposition de Bouhdiba a suscité plusieurs réactions. Mohamed Ghorbal a adopté volontiers ce schéma en précisant que «le complexe de Jawdar se rapproche plus du complexe d'OEdipe précoce décrit par Mélanie Klein, en ce sens qu'il se déroule essentiellement avec la mère durant le stade oral, que du complexe d'oedipe freudien qui reste phallique et génital» (Ghorbal, 1981a, p. 448). Hossaïn Bendahman (1984), Abdul Adhami (1991), Abdallah Bounfour (1995), Abdelhadi Elfakir (1995), Malek Chebel (2002b), Anne-Marie Gans-Guinoune (2005), et bien d'autres, tous appartenant à des champs disciplinaires différents, ont depuis essayé de réfléchir autour de ce qui peut spécifier le mythe de Jawdar par rapport au mythe d'OEdipe. Retenons ici le fait que le conte de Jawdar met l'accent sur le fait que l'enfant doit se détacher de sa mère. Ce conte illustrerait le volet maternel du complexe d'OEdipe. Il rappelle la place particulière du lien qui unit la mère à son enfant dans l'univers maghrébin et arabo-musulman d'une façon générale. Cet univers est marqué par des liens sociaux spécifiques dont le respect des parents et «la relation utérine» (Coran, IV, Les femmes, 1 ;[63] XVII, al isra', 23 ; [64]XXXI, Luqmân, 13).[65] Les liens de parenté sont sacrés.

[63] « Respectez les entrailles qui vous ont portés » (trad. Kasimirski)

[64] « Dieu a décidé de n'adorer que lui, de tenir une belle conduite envers vos père et mère, soit que l'un d'eux ait atteint la vieillesse ou qu'ils y soient parvenus tous deux et qu'ils restent avec vous. Garde-toi de leur marquer du mépris, de leur faire des reproches. Parle-leur avec respect » (trad. Kasimirski).

[65] « Nous avons recommandé à l'homme ses père et mère (sa mère le porte dans son sein

Outre les liens de sang, la société arabo-musulmane s'offre en plus les liens de lait. Du coup, la famille s'élargit et l'interdit de l'inceste[66] également (Tillon, 1966 ; Bouhdiba, 1975 ; Ghorbal, 1981a ; Hirt, 1993 ; Elfakir, 1995). Les liens de fraternité sont également très forts et expliquent la fusion au niveau du groupe. La fratrie est le véritable lieu de socialisation de l'enfant. Le frère aîné occupe généralement un statut particulier au niveau de la famille. Il est doté des pleins pouvoirs. Mais parfois, c'est un autre fils qui est plus investi par le père (comme c'est le cas de Joseph[67] ou de Jawdar). Du coup, il y aurait un déplacement du fantasme du meurtre du père sur ce frère. Cela correspond à la version religieuse du premier meurtre de l'humanité, Caïn qui tue son frère Abel.[68] L'une des spécificités de la culture arabo-musulmane serait de déplacer les pulsions agressives contre un frère, représentant du père.[69] C'est ce qui explique du coup, la soumission culturelle quasi-totale à l'égard de l'instance paternelle et de l'autorité. Toutefois, et indépendamment de ce réseau social, un fameux adage explique que «la bénédiction divine passe par celle des parents». Un célèbre hadith du prophète affirme que «le paradis est sous les talons des mères». Selon un autre hadith, le prophète a répondu trois fois en disant «ta mère» à quelqu'un qui lui demandait à chaque fois qui il devait respecter le plus.[70] Le mot «Umma » signifiant

---

et endure peine sur peine, il n'est sevré qu'au bout de deux ans). Sois reconnaissant envers moi et envers tes parents. Tu retourneras en ma présence » (trad. Kasimirski)

[66] Coran, IV, Les Femmes, 23 : «Vous sont interdites vos mères, filles, soeurs, tantes de père ou de mère, nièces de frère ou de soeur, mères et soeurs de lait, mères de vos épouses, pupilles encore dans votre giron et issues de vos femmes, si vous avez consommé l'union avec ces dernières (au cas inverse, nulle faute à vous), et encore les épouses des fils (trad. Kasimirski : « les filles de vos fils ») issus de vos reins, et de conjoindre deux soeurs, exception faite des situations acquises. » (trad. Jacques Berque)

[67] Francine Beddock, « La promesse du rêve ; Joseph et ses frères », paru dans Trames ; Actualité de la psychanalyse, Nice, 1991,12, p33-41

[68] Ainsi, pour les religions monothéistes, le premier meurtre n'est pas celui du père commis par les fils, comme l'avance Freud, mais bien celui du frère

[69] Un célèbre adage tunisien affirme que « le poussin ne crève que les yeux de son frère »

[70] « Un homme se rendit chez le Messager de Dieu et lui dit « O Messager de Dieu, quelle est la personne que je dois respecter le plus ? (selon une autre version : « Qui a le plus de droit d'être en compagnie ? »). Le Prophète lui répondit : «Ta mère ». « Et ensuite ? » demanda l'homme. «Ta mère » lui répéta le Prophète ». « Et ensuite ? » reprit l'homme. «Ta

«Communauté » vient de «Um» (mère). Le Coran parle de «Um al kitâb» (la Matrice du Livre, la Mère du Livre ou encore le Livre-Mère).[71]

Ne sommes-nous pas alors écrasés sous le poids des mères ? Et le mythe de Jawdar ne justifie-t-il pas ce passage à l'acte libérateur ? C'est ce que dégage le point de vue de Chebel quand il écrit : « Il faut donc réduire le pouvoir maternel pour atteindre la femme, sans quoi la seule femme possible que l'homme affronte est toujours une femme castratrice, qui n'est au fond qu'un substitut de sa propre mère. Dans les Nuits, elle prend la forme d'une mère fantasmée qui empêche son fils Jouder[72] de parachever son épanouissement d'homme. Toute l'histoire de Jouder le pêcheur est ainsi organisée autour de la mort rituelle de celle qui veut assurer sa pérennité en maintenant son fils sous sa coupe » (Chebel, 2002b, pp. 344- 345).

La lecture du récit de Jawdar dans son intégralité montre qu'il s'agit d'une histoire bien particulière. Il y est question de meurtre de la mère puis du substitut du père (le frère). Cela laisse le champ libre à des investigations et des élaborations théorico-cliniques vastes. La personnalité maghrébine dispose de spécificités et de caractères qui lui sont propres à décortiquer par une psychanalyse adéquate et adaptée. Il faudrait alors mettre systématiquement à l'épreuve la psychanalyse pour chaque aire culturelle.

---

mère » lui dit le Prophète. « Et ensuite ? » demanda l'homme. « Et puis ton père » lui répliqua le Prophète. »

[71] Coran, Sourate III, La famille d'Imrân, v. 5. Kasimirski propose « la base du livre ». — À la sourate XIII, le tonnerre, v. 39, il propose « La mère du livre ».— À la sourate XLIII, les ornements, v. 3, il propose «L'original » avec une note « Mot à mot : la mère du livre ». — Ce seraient « les tables gardées » auprès de Dieu (al lawh al mahfoudh), mais aussi la première sourate du Coran, la Fâtiha

[72] Nous conservons l'orthographe utilisée par l'auteur

BIBLIOGRAPHIE

Abdelkader H. La psychanalyse en Égypte entre un passé ambitieux et un futur incertain. La célibataire, Revue de Psychanalyse, 2004, 8, pp. 61-73.

Adhami A. La mère fantôme... sans âme. Le conte de Jawdar. In R. Steichen (ed) Actes du colloque L'agressivité dans la famille. Université Catholique de Louvain, Cahiers des Sciences Familiales et Sexologiques, 1991, n°15.

Ammar S. L'assistance psychiatrique en Tunisie. Aperçu historique. L'Information Psychiatrique, 1972a, 48, 7, pp. 647-657.

Ammar S. L'hôpital pour les maladies mentales de la Manouba. L'Information Psychiatrique, 1972b, 48, 7, pp. 659-674.

Balmary M. La divine origine. Paris, Grasset, 1993.

Balmary M. Le sacrifice interdit. Freud et la Bible. Paris, Grasset, 1986.

Ben Rejeb R (Sous la direction de), La dette à l'origine du symptôme. Paris, L'Harmattan, 2008.

Ben Rejeb R. (Sous la direction de), De l'image à l'imaginaire. Tunis, RMR et Paris, Non lieu, 2009.

Ben Rejeb R. (Sous la direction de), L'éthique en psychologie. Tunis, Éditions de l'URPC, Faculté des Sciences Humaines et Sociales, 2003a.

Ben Rejeb R. (Sous la direction de), Le destin en psychanalyse. Paris, In-Press Éditions, 2005a.

Ben Rejeb R. in Beit-al-Hikma, La psychanalyse face à l'islam. Carthage, Publication de l'Académie Beit-al-Hikma, 2006a, pp. 57-93.

Ben Rejeb R. in Numéro consacré au thème Psychanalyser au Maghreb. Casablanca, printemps 2005b, n°33, pp. 8-14.

Ben Rejeb R. Intelligence, test et culture. Le contexte tunisien. Paris, L'Harmattan, 2001.

Ben Rejeb R. Interprétation des textes religieux à la lumière de la psychanalyse, (article en arabe). In Beit-al Hikma, Actes du colloque La psychanalyse face à l'islam. Carthage, Beit-al Hikma, 2006b, pp 39-50.

Ben Rejeb R. Tunisie : Les effets du statut de la femme. Culture en Mouvement, Paris, octobre 2002, n°51, p 39.

Ben Rejeb. R. « Psychothérapie et culture. À propos d'une hadhra » dans Psychopathologie transculturelle de l'enfant et de l'adolescent. Cliniques maghrébines. Paris, In-Press, 2003b.
Bendahman H. Personnalité maghrébine et fonction paternelle au Maghreb (Oedipe maghrébin). Paris, La pensée universelle, 1984.

Bennani J. Bref historique de la psychanalyse dans les pays du maghreb.

Bennani J. La psychanalyse au pays des saints. Casablanca, Éditions Le Fennec, 1996.

Benslama F. La psychanalyse à l'épreuve de l'islam. Paris, Aubier, 2002.

Besbes K. Le roman somatique libérateur. Psychanalyse à l'Université, 1989, 14, 54, pp. 75-89.

Besbes K. Le visage de la mère et l'écriture poétique. In Madeleine Renouard (sous la direction de), Lorand Gaspar. Transhumance et connaissance. Paris, Jean-Michel Place, 1995, pp. 227-242.

Besbes K.; Douki S. & Ben Abdallah M. Les symptômes dépressifs précèdent-ils l'apparition

Bouhdiba A. L'enfant et la mère dans la société arabo-musulmane, in ABouhdiba, Culture et société. Tunis, Publications de l'Université de Tunis, 1978, pp. 53-71.

Bouhdiba A. L'imaginaire maghrébin. Etude de dix contes pour enfants. Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1977.

Bouhdiba. A. La sexualité en islam. Paris, PUF, 1975, pp. 274-275.
Bounfour A. De l'enfant au fils. Essai sur la filiation dans les Mille et une nuits. Leiden, Brill, 1995.

Bouzgarrou A. À propos d'une expérience de transformation institutionnelle au niveau d'un service de psychiatrie. Thèse de doctorat en médecine, Faculté de médecine de Tunis, 1978.

Chamoun M. Islam et Psychanalyse dans la culture arabo-musulmane. Pratiques Psychologiques, 2005, 11, 1, 3-13.

Chawki Azouri et Elisabeth Roudinesco, La psychanalyse dans le monde arabe et islamique. Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph (PUSJ), 2005.
Chebel M. Le Sujet en islam. Paris, Seuil, 2002a.

Chebel M. Psychanalyse des Mille et une nuits. Paris, PBP, 2002b.

d'un cancer ? in Sami-Ali et coll. Recherche en psychosomatique. Le cancer. Paris, Editions médicales et scientifiques, 2000, pp. 169-193.

Darcourt G. Hesnard et les conceptions psychologiques d'après-guerre. Revue internationale d'histoire de la psychanalyse. Paris, PUF, 1993, 6, 325-336.

Devisch R. & Vervaek B. Doors and Thresholds : Jeddi's approach in Psychiatric Disorders, Social Sciences and Medicine, 1986, vol. 22, pp 541-551.

Dhaoui H. Le rêve tunisien de C. G. Jung. Tunis, Alfanine Editions, 1998.

Dhaoui H. Pour une psychanalyse maghrébine. Paris, L'Harmattan, 2000.

Didier-Weil A. Quartier Lacan. Paris, Flammarion, 2001.

Djaziri N. Un rendez-vous manqué. Le voyage de Carl Gustav Jung au Jérid ; in A.

Dolto F. Les Évangiles au risque de la psychanalyse. Paris, tome 1, Points, 1999 ; tome 2, Gallimard, 2000.

Douki S.; Attia S.; Ghorbal M. & Haffani F. Dépression et culpabilité en Tunisie.

Dridi N. Délire et tradition. Licence de psychologie clinique et pathologique, Hôpital Paul Guiraud, Faculté de Paris VII, 1989.

Dridi N. Du trouble de l'identité dans l'intégrisme religieux. DEA de psychanalyse. Université de Paris VII, 1992.

Dridi N. La folie criminelle. Maîtrise de psychologie clinique. Hôpital Paul Guiraud, Faculté de Paris VII, 1990.

Dridi N. Psychotropes et psychothérapies. Doctorat de psychologie clinique et pathologique, Centre hospitalier Sainte-Anne, Faculté de Paris VII, 1997.

Dridi N. Rupture et réparation : comment réparer les ruptures socioexistentielles des malades hospitalisés ou suivis en extrahospitalier ? DESS de psychologie clinique et pathologique, Centre hospitalier Sainte-Anne, Faculté de Paris VIi, 1993.

Elfakir A. OEdipe et personnalité au Maghreb. Eléments d'ethnopsychologie clinique. Paris, L'Harmattan, 1995.

Fanon F. L'hospitalisation de Jour en psychiatrie. Valeurs et limites. La Tunisie Médicale, 1959, 37, pp. 689-699.

Freud S. (1925) Résistances à la psychanalyse. In Résultats, idées, problèmes, tome II. Paris, PUF, 2002, pp 125-134.

Freud. S. Œuvres Complètes, Tome IV, L'interprétation du rêve. Paris, PUF, 2003, p. 233.
Gans-Guinoune A. M. Driss Chraïbi. De l'impuissance de l'enfance à la revanche par l'écriture. Paris, L'Harmattan, 2005.

Ghorbal M. Dépression, suicide et culture. À propos de la dépression et du suicide dans le Maghreb. In Jacques Védrinne et al.; Suicide et conduites suicidaires. Tome 1. Paris, Masson, 1981b, 49-102.

Ghorbal M. Espace communautaire : Aspect spécifique de l'activité psychique du Maghrébin. L'Évolution Psychiatrique, 1983, 48, 3, 735-755.

Ghorbal M. Esquisse de la personnalité maghrébine. À propos de la deuxième génération. Lyon, Thèse pour le Doctorat en Médecine, 1977.

Ghorbal M. La personnalité maghrébine : noyau arabo-islamique, sociogenèse, Psychogenèse. L'Information Psychiatrique, 1981a, 57, 4, 419-449.

Ghorbal M. La personnalité maghrébine : Schéma théorique. Application à la dépression grave. Psychologie Médicale, 1980, 12, 4, 855-866.

Ghorbal M. Psychanalyse et agressivité. Intervention au séminaire sur le thème de l'agressivité.

Haddad G. Le jour où Lacan m'a adopté. Paris, Grasset, 2002.

Haffani F. & M'hirsi Z. L'hôpital Razi de la Manouba et son histoire. Tunis, CPU, 2008.

Halayem M. & Haffani F. Les psychoses chez l'enfant : agir vite. Maghreb Médical, 1986, 133, pp. 40-43.

Halayem M. L'enfance abandonnée (1). Des exigences de la morale aux fantasmes originaires: le profil socio-psycho-pathologique des géniteurs. In Actes des 1ères Journées de l'UPPS, « Famille et environnement ». Tunis, Ministère de la Santé Publique, Unité de Pédiatrie Préventive et Sociale, 1984a, pp 84-96.

Halayem M. L'enfance abandonnée (2). Des géniteurs aux institutions. L'enfant abandonné et son devenir. In Actes des 1ères Journées de l'UPPS, « Famille et environnement ». Tunis, Ministère de la Santé Publique, Unité de Pédiatrie Préventive et Sociale, 1984b, pp 97-107.

Halayem M.; Hamza S.; Khalfallah, K.; Bennaceur B. et Hamza B. À propos de la dépression masquée chez l'enfant tunisien. À partir de l'étude de 61 cas. Revue tunisienne de Pédiatrie, 1986, t 7, n° 2, pp 81-83.

Halayem M.; Sfar M.T.; Amamou H.; Khadhroui S.; Mhenni H. & Hamza B. Place du père dans la demande d'IVG. Maghreb Médical, 1983, 66, pp. 44-49.

Halayem M.; Sfar M.T.; Mhenni H. & Hamza B. Réfléchissons ensemble à la mort de l'enfant à l'hôpital. Maghreb Médical, 1987, 154, pp 32-37.

Hassoun J. Lacan. Paris, PUF, 2003.

Hesnard A. Rapport du Centre neuro-psychiatrique secondaire de la 19ème région (Bizerte). Revue neurologique, 1947, p. 434.

Hirt J.-M. Le miroir du prophète. Psychanalyse et islam. Paris, Grasset, 1993.

http ://jalilbennani.blogspot.com/2007/05/maghreb-pays-du-histoire-de-la-html.

Jeddi E. (Sous la direction de) Le corps en psychiatrie. Paris, Masson, 1982.

Jeddi E. (Sous la direction de) Psychose, famille et culture. Paris, L'Harmattan, 1985.

Joseph E. D. & Widlöcher D. L'identité du psychanalyste. Paris, PUF, 1979.

Joseph E; Widlöcher D. L'identité du psychanalyste. Paris, PUF, 1979.

Jung C. G. Ma vie. Paris, Gallimard, 1991.

Laarif H. & Halayem M. Le bégaiement : un symptôme pour exprimer un conflit. Maghreb Médical, 1986, 147, pp. 39-45.

Lacan séminaire XVII, (1969-1970) L'envers de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1991, p 97.

Larguèche (dir.), 2005, Revoir El Jérid. Tunis, Laboratoire du Patrimoine, pp. 88-100.

Lebovici S. & Solnit A. La formation du psychanalyste. Paris, PUF, 1982.

Maaouia A. Problèmes de l'enseignement et de la pratique de la psychologie en Tunisie. La Presse de Tunisie, Tunis, 19 janvier 1978, p. 2.

Maaouia A. Psychodrame et culture. Ethno-psychologie, 1979, 34e année, 3/4, pp. 307-309.

Mille et une Nuits ; 606 ème à 624 ème nuits. De nombreuses traductions françaises dont celle d'Armel Guerne. Paris, Club français du Livre, 6 vol., 1970, vol. 4, p. 1685 sq.
Nasraoui M. La santé mentale en Tunisie. Jeune Afrique, juillet 1976, n°809, pp. 6-7.

Nasraoui M. Quelques aspects psychothérapiques du soufisme. Revue Tunisienne des Sciences Sociales, 1992, 109, pp 243-292.

Nasraoui M. Valeurs orientales, valeurs occidentales. Journal Le Monde, 5 octobre 1977, p 2.

Ortigues M. C. & Ed. OEdipe africain. Paris, Plon, 10/18, 1973.
Revue L'Echo de la Vallée, le Journal d'Information de la Fondation Vallée, Gentilly, 2005, 11. Rubrique « relations internationales » (Rapports de P. Dubus, C. Graindorge et A. Bouzakoura) ; 2006, 13 (Rapports de Stéphane Laudrin et A. Elleuch) ; 2007, 15 (Rapports de Carole Maublanc, Stéphanie Narbonne et Amani Touhami).

Psychopathologie Africaine, Dakar, 1981, vol XVII, 1-2-3, pp 154-158.

Roudinesco E. Histoire de la psychanalyse en France. Tomes 1 et 2. Paris, Seuil, 1986. Seddik Y. Nous n'avons jamais lu le Coran. La Tour d'Aigues, L'Aube, 2004.

Schutzenberger AA, Vocabulaire de base en sciences humaines. Paris, Epi, 1981.

Seddik Y. L'arrivant du soir. Cet islam de lumière qui peine à devenir. La Tour d'Aigues, L'aube, 2007.

Tillon G. Le harem et les cousins. Paris, Seuil, 1966.

Torasi L. Noeud de Savoie II. in Lacan et al. Lettres de l'Ecole freudienne. 9e Congrès de l'École Freudienne (Paris, 6-9 juillet 1978 « la transmission »). Paris, 1979, n°25.

Tunis, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 25 et 26 avril 1981c ; in M. Ghorbal, Communications, 1985, pp. 36-39 ; Hôpital Razi, la Manouba.

Youssef O. Le Coran au risque de la psychanalyse. Paris, Albin Michel, 2007.

Zemni N. Chronique d'un discours schizophrène. Paris, L'Harmattan, 1999.

ANNEXES

Il s'agit ici de deux lettres électroniques adressées par Lydia Torasi suite à l'envoi de mon ouvrage Le destin en psychanalyse (Paris, In Press Éditions, 2005a). Elles traduisent les intérêts particuliers que porte Torasi à la notion de « transmission » et reflètent bien ses intérêts personnels quant à l'articulation de la génétique à la psychanalyse. Courrier électronique de Lydia Torasi

De : Lydia Torasi

À: riadhbrejeb@yahoo.fr

Objet : le destin en psychanalyse

Date : Tue, 17 Jul 2007 11 :52 :25 +0200

Cher Professeur, bonjour ! Nous voilà enfin reconnectés !

« ... Nous nous heurtons à l'invisible mur de la prison de notre savoir. C'est seulement lorsqu'il aura, de ce mur, fait le tour sur ses mains et ses genoux avec la certitude qu'il ne comporte pas d'issue, que l'homme reviendra vers lui-même pour trouver une solution..... » (Laurence Durrell : « Prospero's Cell »).

Je réfléchissais à cette laconique conclusion de l'auteur de ce livre, par ailleurs riche de poétiques et tendres descriptions de quelques îles grecques, ultime refuge contre la fièvre de nos villes encombrées, lieux prégnants de culture, rites, traditions encore vivantes, lorsque votre ouvrage sur le destin, le « mektoub », « ce qui est écrit », m'est parvenu. Je voudrais, avant tout, que vous considériez ces quelques réflexions comme des « élucubrations » tout à fait personnelles, sans aucune espèce de prétention de savoir particulier. Ceci dit, ce qui est écrit on peut déjà le situer au niveau, encore bien mystérieux de notre ADN parce que ce qui s'y écrit chemine inexorablement le long des défilés des générations. L'avancée des sciences semble cependant décoder petit à petit le

sens des indications qui y sont contenues. Une telle transmission n'est pas seulement, à mon avis, celle des structures biologiquement héréditaires mais encore celle de l'histoire des siècles, de la culture, des sens et des traditions profondes qui y auront apporté les modifications et informations successives. Une question pourrait alors se poser : dans quelle mesure toute intervention ultérieure interprétant et corrigeant les données erronées qui pourraient y être inscrites serait ainsi susceptible d'intervenir sur le passé ? Il m'est arrivé autrefois de m'interroger, en passant, sur cette croyance connue sous le terme de « réincarnation », lourd carcan de répétitions infinies pénalisant justement tout être confronté au mur aveugle et infranchissable de nos insuffisantes connaissances jusqu'à épuisement. Le sens du mot « grâce » me venait alors (le rôle libérateur d'une thérapie de la parole s'y associant d'une certaine façon). Ce serait la possible rupture du cercle vicieux, du « tourner en rond », rupture qui interromprait enfin l'obtuse répétition de l'erreur.

Dans un sens très large, les « voyants », ceux qui savent sans savoir parce qu'ils se feraient volontairement ou non, le canal, la voix d'une vision au-delà du visible pour tout autre, seraient-ils porteurs, chacun à sa façon, de cette « grâce », de cette intuition, de ce savoir avant et en-dehors de toute étude laborieusement élaborée ? Arthur Koestler, dans Les somnambules, long parcours sur l'itinéraire de la recherche, semble affirmer que toute découverte, toute trouvaille ne se ferait que – postérieurement à toute réflexion raisonnée – dans une sorte d'état de somnambulisme, quelque chose comme le statut d'un sujet « en absence » qui s'éclipserait de lui-même, en un lieu où la règle toute simple et inévitable serait d'être débarrassé du fatras des connaissances « acquises » pour se mettre à l'écoute de la vérité. Il y aurait donc deux accès possibles pour le savoir : l'un en prise directe, échappant à tout contrôle conscient, l'autre par le biais plus long et moins sûr de la réflexion consciente. Il est indiscutable

qu'en tant qu'êtres vivants, nés à l'espace-temps, nous nous trouvons pris dans leurs limites qui, en retour, nous préservent et protègent notre subjectivité. Mais supposons – dans la continuité temporelle d'un sujet – une rupture fortuite de ces limites. Comme il arrive, par exemple, quand on a subi une excessive dilatation de la pupille et que – de manière tout à fait insupportable – la lumière nous envahit non plus tempérée, non plus entravée par la structure normale de l'oeil, nous nous retrouvons ainsi provisoirement dans un environnement différent, ouvert sur une différente perception du monde. De même, je pense, pour un sujet donné, les limites espace-temps pourraient être abolies (états de conscience modifiés) : logiquement, il n'existerait plus qu'un temps illimité, présent continu derrière notre saisie subjective (naissance, durée, mort) de ses scansions.Saisie propre à notre ex-sistance, de notre « être en dehors », de l'immobilité première par notre venue au monde qui nous plonge dans un « avant » et un « après ». Se situant à un niveau d'écoute de l'inconscient, l'acte psychanalytique est-il, en quelque sorte, l'instrument de ce que j'ai appelé « grâce », par quoi s'opère la rupture et le réajustement de ce qu'on appelle « destinée » ? Telle, en tous cas semble être la parole quand, renouant les fils déconnectés de l'imaginaire et du réel, elle fait ressurgir de ces deux inconnues, la réalité fondamentale du symbolique. Et, parce qu'elle m'a beaucoup fascinée, je voudrais là conter la parabole soufie de la parole : «.... un jour, Aïssa (Jésus) se promène dans le désert avec ses disciples. Des malfaiteurs l'arrêtent et lui demandent « la parole qui ressuscite ». Il répond : « je ne peux pas ; vous n'êtes pas en mesure d'en faire usage ». Mais ils insistent et il la leur donne. Ils reprennent leur route et rencontrent bientôt des ossements dans le désert ; ils prononcent la parole, les ossements appartiennent à un tigre qui aussitôt les dévore....». Parabole qui devrait faire réfléchir tout porteur autorisé de la parole de vie. La naissance de l'humanité se situe-t-elle à ce moment précis où – sortant de l'embourbement dans un réel obscur, courbé et pliant sous les affres et la terreur d'une Force

inconnue et hostile – sous l'effet d'une soudaine prise de conscience, d'une soudaine révélation – l'homme réalise la possibilité de conjoindre dans un geste symbolique ces deux situations, sans les dénier mais en les assumant, debout ? Il me semble que ce geste premier de toute naissance à la condition humaine ne peut être que « religieux », entendu comme « ce qui relie » l'horizontalité et la verticalité de son être. Ce geste peut se résumer tout simplement dans le fait d'élever un tertre et d'y déposer une pierre qui, dès lors, signifiera le lieu du sacré et de l'interdit. Interdit autour duquel s'organisera la dynamique du désir et de ses perversions. Quel que soit, par la suite, le devenir multiple de cette première exigence, aussitôt que s'assemble un groupe, que s'organise une communauté, l'exigence d'une loi, de lois et d'un garant, de garants de celles-ci s'impose. Maintenant, y a-t-il dans l'homme, en dehors de toute peur, de tout fatalisme, de tout désir de déférer à une puissance Autre la responsabilité de l'existence, inscrit dans ses gênes , son patrimoine ADN, le savoir d'une immanence « éternelle » ? Ce qu'un certain fatalisme définit comme « mektoub » aurait-il sa signification effective comme permanente continuité ? Si – à l'acte même où se concrétise une conception par la rencontre d'un ovule et d'un spermatozoïde – quelque chose de cette rencontre déterminait dans l'ovule une organisation des éléments qui le constituent par la division, la différenciation, entre éléments soumis à la temporalité, à la finitude, constitutifs d'une durée déterminée et éléments intemporels, porteurs d'infinitude? Bien, je pense que cela suffit pour maintenant. Je poursuivrai, si cela vous intéresse.

À bientôt.

L.T

Samedi 28 Juillet 2007 17h08mn 30s

De : Lydia Torasi

À: riadhbrejeb@yahoo.fr

Objet : le destin en psychanalyse..... suite.....

Revenant au mur inexorable de nos connaissances, donc à ce qui constitue l'ensemble des expériences accumulées depuis l'origine des temps, Durrel voudrait donc dire que là n'est pas la réponse à ce que réellement nous cherchons ? Et revenir à soi-même signifierait rechercher cette solution à travers et au-delà des solutions que le savoir scientifique nous propose ? Ce mur, cette ultime révélation serait donc, d'une certaine façon, inscrite dans ce que l'on pourrait appeler notre destinée ? Sans la constatation de ce barrage, on n'en serait pas à adresser ailleurs nos questions sur la vie, la mort, l'avant et l'après notre existence qui, telle un symptôme, est le seul bout saisissable du devenir universel. Cependant, la science a, du moins, – à travers les multiples, différentes, infinies orientations de ses champs d'intérêt, le mérite de constater que l'homme CHERCHE. Il se définit par cela même; il n'arrête pas de chercher dès son enfance par l'infatigable urgence de ses « pourquoi ? » Au plus profond de son être, une urgente instance questionne et c'est le sens même de sa vie qui pose inlassablement LA question. Alors la vie : destinée ou hasard ? Lorsque Freud « découvre », cherchant apparemment autre chose, le mystérieux domaine de l'inconscient, est-ce la destinée humaine qui, par lui, franchit une étape dont la profondeur et l'importance ne cesseront pas de grandir, de s'approfondir, de se diversifier, de se multiplier, parce que, justement, porteuse, derrière les alibis dont la demande se couvre, de LA question ? Pourquoi donc – si on fait confiance à la théorie de l'évolution – l'homme aurait-il, à un moment donné, quitté la confortable position quadrupède pour obliger sa colonne à se dresser péniblement en position debout ? Ce

que peu d'espèces ont réalisé ? Sinon pour mieux maîtriser de ses mains libres et inventives, ce monde qu'il lui était donné de parfaire, de transformer, de questionner, voire de détruire à sa guise ? Pourquoi donc sinon parce qu'inscrit au plus secret, au plus inconnu de lui-même, son orientation (autrement dit, pour d'autres sa « destinée ») ne l'y poussait, ne l'y contraignait ? La psychanalyse (science humaine ?), par le défilé changeant des philosophies, des religions, du religieux, était-elle déjà inscrite inexorablement – depuis déjà avant – comme moyen de possible réponse à ses questions de mieux en mieux affinées ? Que l'on ait supposé un « inconscient collectif » où plongeraient les racines premières de notre Histoire, de nos histoires individuelles, n'est-ce pas, en quelque sorte, reconnaître que nous savons sans savoir et que nous sommes – êtres vivants – porteurs de la mémoire obscure et méconnue de LA question ? Court-circuitant les longs détours de la recherche, les « inspirés, artistes, génies, poètes, mystiques, voyants », semblent traduire en direct l'existence d'un domaine, d'un lieu qui ne se laisse saisir qu'en absence.

L. T.