Journal des anthropologues
Association française des anthropologues
116-117 | 2009
Anthropologie, psychanalyse et État

Guerre civile et position(s) de l'étranger

A partir de la pratique de la psychanalyse en Algérie

Civil War and the Position(s) of the Foreigner on the Practice of Psychoanalysis in Algeria

Karima Lasali

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/3464>
DOI : 10.4000/jda.3464
ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2009
Pagination : 205-230
ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Karima Lasali, « Guerre civile et position(s) de l'étranger », *Journal des anthropologues* [En ligne], 116-117 | 2009, mis en ligne le 01 juin 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/3464> ; DOI : 10.4000/jda.3464

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Journal des anthropologues

Guerre civile et position(s) de l'étranger

A partir de la pratique de la psychanalyse en Algérie

Civil War and the Position(s) of the Foreigner on the Practice of Psychoanalysis in Algeria

Karima Lasali

NOTE DE L'AUTEUR

Je remercie Olivier Douville pour son précieux soutien et la qualité de nos échanges.

- 1 L'histoire de la psychanalyse dans le Maghreb est encore très récente. Elle commence à s'écrire et partant de là, à soulever des interrogations à la fois sur les conditions politiques de la pratique analytique et inversement sur l'incidence de cette dernière sur le politique.
- 2 L'exercice de la psychanalyse dans des pays où le traitement psychique de la souffrance du sujet par la cure ne circule pas encore suffisamment sur la scène sociale, invite le psychanalyste à prêter l'oreille à un certain nombre de questions.
- 3 A partir de ma pratique de la psychanalyse à Alger, au rythme d'une semaine par mois, et à Paris, le reste du temps, je vais tenter de déplier certaines de ces questions. Tout en gardant à l'esprit que les principes fondamentaux de la cure analytique restent inchangés ici (Paris) ou là-bas (Alger). En effet, le dispositif analytique est le même : règle de libre association, écoute flottante et analyse du transfert. Cependant, si l'analysant à Alger s'engage dans ce processus de subjectivation en son nom et à partir de sa singularité, il n'empêche qu'il traverse cet engagement comme une question qui porte sur le politique et interroge les conditions possibles d'un lien social. L'engagement dans la cure devient une façon de changer, voire de transformer sa place sur la scène du monde. Et partant de là, la cure devient le lieu d'une problématisation dans le langage entre le sujet et le socius.

- 4 Le psychanalyste ne peut échapper au champ politique dans lequel s'exerce son écoute et l'orientation des cures menées et ce, qu'il le veuille ou pas. Le discours des différents analysants comporte une véctorisation politique de la relation du sujet au langage. C'est dans ce contexte qu'une réflexion s'est imposée sur la fabrication et les enjeux de la guerre civile en Algérie ?
- 5 Une même question insiste dans le discours social et se trouve très largement portée par les professionnels du soin, à propos de la place de la psychanalyse dans le Maghreb. La question est : pourquoi la psychanalyse tarde-t-elle à venir en place d'offre de soin alors que les autres techniques dites de soin envahissent les institutions soignantes ?
- 6 Cette question posée par de nombreux professionnels s'inscrit dans une réponse supposée, soit la dite « résistance à la psychanalyse » du sujet maghrébin. Mais qu'est-ce qu'une résistance à la cure en dehors de la cure ? La résistance est-elle là entendue dans son acception psychanalytique, à savoir comme boussole d'orientation dans la direction de la cure et les levées du refoulement ?
- 7 Il semblerait que si résistance il y a, à la psychanalyse, comment peut-elle être collective ?
- 8 Ce discours ambiant qui tisse les pratiques des professionnels du soin sous-tend une théorie qui a des enjeux sexuels inconscients et rencontre directement la définition de la psychanalyse au sens freudien, à savoir l'analyse du psychisme inconscient, au sens de la décomposition des différents éléments mis en relation, déconstruction des évidences établies.
- 9 Dans cette situation, l'idée qu'il y ait une « résistance à la psychanalyse » peut s'analyser au moins sur trois niveaux :
- 10 1- Cette « résistance » exprimerait le refus de toute reconnaissance du sujet dans sa singularité. Ce qui entraîne un changement inéluctable quant à la place qu'il occupe sur la scène sociale et à la manière avec laquelle se trouve accueilli le discours social. Ainsi se profile une position de citoyen, acteur là où il se contentait de subir passivement. Et cette position se construit à partir d'une tension qui va du désir de reconnaissance à la reconnaissance du désir inconscient.
- 11 Autrement dit, la dite « résistance à la psychanalyse » recouvre la crainte de l'émergence d'un sujet « libre » dans sa parole. « Libre » dans le choix de son aliénation et dans la singularité de ses expressions symptomatiques. Dans ce sens, la dite « résistance » devient une résistance du sujet à sa propre position subjective. On peut dire que la déclaration de guerre au sujet et à partir de lui commence à ce moment là, entre le savoir insu -non encore éprouvé dans la cure- sur les effets de l'analyse et le refus de ces effets supposés. Pour exemple, une plainte massive de la part des praticiens (psychiatres et psychologues) revient sur le mode de la ritournelle, disant « la psychanalyse, c'est très intéressant, je suis thérapeute et veux être formé à la psychanalyse mais en Algérie, c'est impossible ». Cette phrase peut se répéter à l'identique dans le cabinet du psychanalyste et pour conclure, ce même praticien ajoute « mais moi je suis venu pour faire une supervision ».
- 12 Il m'est aussi arrivé d'entendre lors des premiers entretiens l'idée suivante « je veux faire une analyse...ça fait bien en fin de carrière sur mon CV ». La psychanalyse vient là en position de faire-valoir, pour compléter un cursus de formation. Dans ce cas précis, la demande consiste à faire une analyse en l'absence d'un analysant, sujet de désir et de parole.

- 13 Au-delà de ce qui fait « résistance » pour chaque analysant(e), souvent la réception et l'usage de la théorie psychanalytique sont clivés. Tant que la psychanalyse est associée à un discours occidental, importé, voire colonisateur, elle est repositionnée en tant que discours du Maître. Ceci apparaît régulièrement dans les demandes dites « de formation », qui s'exprime le plus souvent de la façon suivante : « je veux faire une analyse pour être thérapeute ». Là pointe toute la question de la formation et d'une demande anti-analytique d'analyse. La formation vient par le biais du discours du Maître relayer un écrasement du savoir inconscient par la connaissance. Au lieu d'un véritable engagement dans la cure, se profile une colonisation du sujet par la psychanalyse. Ainsi, tout travail de la psychanalyse dans la culture est annulé. Puisque dans ce cas, la psychanalyse est au service d'une répétition diabolique de l'histoire, sans émergence de la différence produite par l'altération des discours.
- 14 On peut émettre l'hypothèse que dans ce contexte, la psychanalyse se pratique par « inspiration »¹ - , elle se substitue en institution soignante à la religion d'Etat. Il est important de préciser que la pratique de la « psychothérapie d'inspiration analytique » occupe une place centrale dans les lieux de consultation en Algérie. En effet, l'inspiration dans sa connotation divine semble laisser le sujet en paix quant à sa responsabilité. Par ailleurs, cela est à saisir dans une dimension politique qui a pour fondement le religieux.
- 15 Cet étouffement du singulier rencontre et se met au service d'une détermination politique utilisant le religieux en position de carte d'identité. Il s'agirait donc là d'un système politique qui se donne pour origine le religieux en lieu et place du vide de l'origine. En d'autres termes, « la résistance à la psychanalyse » maintient le sujet dans l'illusion d'être définitivement pourvu et fixé dans une identité donnée par l'Autre, soit un Autre mis en position de pouvoir répondre de manière définitive sur le vide centrale qui le constitue. Cela comporte l'illusion fragile d'un comblement dangereux. Ce qui ouvre la voie à toutes les revendications identitaires et partant de là, aux ravages de la guerre civile. La religion, en tant que « névrose universelle », viendrait épargner au sujet la charge de se constituer une « névrose individuelle »².
- 16 2- Un des arguments récurrents pour nourrir la thèse de la dite « résistance à la psychanalyse » alors qu'il serait plutôt question -dans ce cas de figure- d'une opposition consciente au travail de la psychanalyse dans le social, consiste à mettre en avant que la spécificité culturelle et religieuse en Algérie constituerait un obstacle majeur à la pratique de la psychanalyse, disant « la psychanalyse, ce n'est pas pour nous mais on pratique la psychothérapie familiale, c'est mieux ». Il y aurait donc un paradoxe intenable entre le sujet et le collectif. L'engagement dans une analyse est là entendu mais surtout imaginisé avec des effets dans le Réel, comme éveillant le fantasme d'un arrachement du sujet à sa dite communauté d'appartenance. Il n'y aurait pas de lien entre le sujet et le socius mais plutôt une équivalence entre ces deux termes, sans qu'il puisse exister d'écart possible. Il est important de rappeler que cette inclusion quasi-totale entre le sujet et le socius repose sur une évacuation de l'inadéquation et de l'irréductible existant entre-eux. Cet aspect là se retrouve de manière inchangée aussi bien dans le discours des praticiens algériens engagés auprès de patients que dans celui des praticiens français recevant des patient migrants. C'est d'ailleurs ce postulat qui a fondé les conceptions d'une certaine ethnopsychiatrie selon Tobie Nathan. Le « supposé » patient maghrébin, qu'il soit d'ici ou de là-bas, serait aux prises avec un inconscient « spécial » ! voire local, malgré la délocalisation parfois immuable et parlant au nom d'un « nous » collectif ! ! dépourvu de toute possibilité d'un ailleurs insaisissable en tant que tel. Il deviendrait donc urgent de

créer pour ce patient une méthode de traitement « adaptée », spécialement arabo-musulmane, renforçant son inclusion au mythe de la « Ouma islamia »³ !

- 17 A ce propos, certains discours de Bush après le 11 septembre n'ont fait que consolider, renforcer, voire élever au rang de Réel, et non plus de simple mythe, un monde arabo-musulman relayant l'idéologie du « panarabisme ». Il s'agit là des mêmes mécanismes à l'œuvre, érigeant du UN consistant pour ensuite partir en guerre. Dans ce contexte, la guerre est véritablement une fabrication qui obéit à des mécanismes particuliers de jouissance.
- 18 Il semblerait que toute inclusion sans écart du sujet dans le social est une machine à fabriquer de la foule, au sens freudien. On entend là que les praticiens d'Alger ou de Paris qui utilisent des arguments « culturels » participent ainsi à l'effacement du sujet et à la fabrication d'une foule, au sein de laquelle règnent l'indistinction et la haine de l'altérité, ce qui se distingue de la création d'une communauté. Nous reprendrons cette question plus loin à travers l'examen des deux textes fondamentaux de Freud traitant de cela, à savoir « Totem et Tabou » et « Psychologie des masses et analyse du moi ».
- 19 Mais revenons à cette fameuse thèse de la « résistance à la psychanalyse » : évoquer un arrachement du sujet à sa « Ouma islamia » comporte une double dimension de crainte et de promesse. La psychanalyse revient là une fois de plus en position d'Idéal, donnant l'impression qu'il s'est imaginaiement et parfois symboliquement opéré une substitution d'un Idéal (arabo-musulman) par un autre Idéal. C'est là qu'intervient l'éthique du psychanalyste dans la cure.
- 20 Cette substitution de l'idéal renvoie à l'idée que la cure est perçue en terme de méthode de traitement « occidental-occidentale ». Ce qui évacue entièrement l'universalité du psychisme au profit d'un psychisme modelé par la culture, en position de réservoir plein. Cette idée nous conduit directement vers un monde clivé entre deux types de structurations psychiques ! L'argument culturaliste vient se mettre au service de l'effacement du sujet, c'est-à-dire de l'annulation de sa responsabilité face à sa jouissance à la fois intime et « ex-time », soit dans le champ du politique, oserions-nous dire !
- 21 3- Il est intéressant de remarquer que ce discours qui tisse certaines pratiques de cliniciens (à Alger et à Paris) n'est qu'une variante du discours de la psychiatrie coloniale, et plus particulièrement de l'école d'Alger fondée en 1918 par Porot.) Ce psychiatre se consacre à l'examen de la « mentalité de l'indigène » qu'il décrit comme « incrédule », « passif », « entêté ». Selon lui, ces patients fonctionnent sur le mode « primitif », car ils ont recours à des traitements magico-religieux. Aujourd'hui des psychiatres considèrent encore qu'il y a des patients « religieux » qui sont de ce fait « résistants » au traitement médical de la folie, c'est-à-dire au discours de la science privilégiant celui de la tradition et de la croyance animiste. Ces psychiatres façonnant ainsi un patient monolithique et l'essentialisant ne peuvent pas entendre et accueillir ce discours religieux comme une parole subjective, c'est-à-dire tissée de conflictualités inconscientes et riche d'une vie fantasmatique ; au prix d'une telle réduction le discours magico-religieux n'est pas traité comme véhiculant une théorie inconsciente et un savoir insu, liant le fantasme singulier et le mythe collectif
- 22 Il est intéressant de remarquer que ce même discours existe chez de nombreux praticiens en Algérie qui dénoncent une intensification des croyances infantiles, dans le sens du magico-religieux. Cela rendrait selon eux très problématique la prise en charge du patient

qui « résisterait » à la science. Il est donc question de substituer à ces croyances d'autres plus « scientifiques ». Etape préalable au commencement d'un travail thérapeutique !

- 23 Il apparaît que cette montée en puissance du discours magico-religieux est à la mesure de l'angoisse libérée par une entame de la référence. L'invasion massive des repères traditionnels par la technique aurait subverti, jusqu'à parfois pervertir le rapport du sujet au monde, et plus précisément son rapport à la croyance. Il y aurait un sentiment de perte, créant un affolement du sentiment d'appartenance. L'accentuation de la religiosité en serait un des effets, là où le religieux -dans l'acceptation freudienne- n'assure plus sa fonction.
- 24 En d'autres termes, on se retrouve là dans une situation de clivage, avec d'un côté, un système politique qui tente d'utiliser le religieux pour légitimer son pouvoir (non-séparation entre la religion et l'état) et d'un autre côté, une accentuation de la religiosité jusqu'à l'intégrisme, qui est une désagrégation de la fonction de la religion, comme traitement de la détresse humaine.
- 25 La transformation très rapide par la modernité et plus précisément par le discours techno-scientifique des éléments qui régissent le lien des « individus » dans le social entraîne une forme de décomposition où se dévoile le vide de l'origine. Alors que jusqu'alors, le politique se proposait, après la guerre de libération, de combler ce vide, en fabriquant « une origine originelle » selon l'expression d'Alice Cherki dans son remarquable ouvrage « La frontière invisible »⁴. Cette origine proposée se refusait d'être un mythe mais se donnait comme Une et inaltérable, fermée à toute possibilité de ré-interprétation au singulier et à tout travail de ré-écriture. Pour la psychanalyse, l'origine est nécessairement perdue depuis l'entrée dans le langage. Il revient au sujet de se construire un point de commencement par le biais du fantasme. De ce fait, le mythe et le fantasme témoignent de cette perte définitive, tout en proposant des versions et des constructions qui permettent à l'origine de rester à l'état de question. Ainsi, lorsque les enfants s'interrogent en ces termes : « d'où, je viens et où vais-je après la mort ? », ils mettent au travail le vide de l'origine. Seules des constructions fantasmatiques peuvent venir traiter de cet inconsolable du sujet parlant. Le vide de l'origine est ce qui laisse la question endeillée de toute possibilité de réponse.
- 26 La question de l'assignation du sujet par le politique depuis la libération (guerre de 1954-1962) à une langue une, unique, celle du Coran, a été un moyen de fabriquer un idéal, qui repose sur l'illusion d'une origine identifiable. Le drame de l'identité commence là autour d'une tromperie, au moment où se révèle un vide en lieu et place de « l'origine originelle ». Ce vide se serait révélé au moment où la science est venue bouleverser la relation existant entre la croyance religieuse et le « sentiment de soi » selon Freud. La science aurait fait chuter la croyance au rang de simple illusion. Un « comme si » qui sert à fabriquer du Comme-Un.
- 27 On peut dire que la guerre civile tourne autour de l'idéal. D'où probablement, la nécessité de faire fonctionner le discours du Maître comme discours unique. Allons-nous jusqu'à penser que seule la langue du Maître a changé au fur et à mesure du temps, par le biais d'un passage du français à l'arabe littéral, reléguant le dialectal, bain langagier du sujet, à n'être qu'une non- langue ?
- 28 Est-ce à dire qu'imposer une langue officielle a porté atteinte au langage comme système symbolique par excellence ?

- 29 Cette question se repose avec chaque analysant. En effet, il est toujours étonnant d'entendre que venir en analyse, c'est d'abord parler en français, et ce quand bien même il est énoncé au patient de parler dans la langue où les mots lui viennent. Cette règle suscite une certaine perplexité. Et pourtant demeure au fur et à mesure des séances l'idée que faire une analyse signifie qu'il y aurait une langue de l'analyse et qu'elle serait étrangère, comme seule possibilité d'analyse. C'est ainsi qu'une analysante née pendant la guerre de libération ponctue certains propos par « chez nous ». Laissant se dire comment l'engagement dans la cure peut être source d'un conflit terrible, au carrefour du politique et du psychique. Par ce « chez nous », elle désignait dans un premier temps sa famille proche puis élargie, puis la nation algérienne. L'analysante mettait là l'analyste en position d'étrangère à la dite culture. Au fur et à mesure, il devenait inutile de lui faire préciser le contenu de ce « chez nous ». En revanche, il importait de suivre pas à pas l'insistance de ce « chez nous » répétitif, identitaire, interrogeant le lien du sujet au socius. La dite « résistance du sujet à la psychanalyse » se transforme là en scénarisation possible de la position conflictuelle du sujet. L'analysant se soutient, jusque dans sa résistance, du travail de la cure dans le social.
- 30 La psychanalyse comporterait une atteinte à un fonctionnement social régi par du Un identitaire. L'analysant se trouve engagé dans une question fondamentale : La cure produit des effets de séparation avec un « chez nous » identifiable, ouvrant à la possibilité d'un ailleurs insaisissable. Ce point accompagne l'entrée en analyse de nombreux analysants.
- 31 Par ailleurs, il y a dans l'examen de cette question autour de l'effectuation de la cure en langue étrangère une idée fondamentale et très juste du point de vue de l'inconscient. Il s'agirait de penser que la cure analytique produit du devenir étranger. Au moment de l'entrée en analyse s'entend le fait que ce devenir étranger prend une langue (on retrouve là la question de l'idéal). Cependant, au fur et à mesure, ce qui s'apparentait à un devenir étranger identifiable par la langue et l'imaginaire qu'elle véhicule se fractionne et la figure de l'étranger se pluralise dans la parole. Autrement dit, l'unicité première de l'étranger correspondant à l'origine unique se pluralise au cours du travail en « des figures de l'altérité »⁵. La cure permet d'extraire l'altérité de ses pelures imaginaires, à savoir des insignes de l'étranger. En effet, penser l'étranger comme Un, identique à lui-même, est de l'ordre du déni de ce à partir de quoi se construit le psychisme humain, à savoir le multiple. Les processus d'identification permettent de saisir que la subjectivité est plurielle de structure.
- 32 La pratique de la psychanalyse à Alger rend pensable les effets psychiques d'un politique qui se fonde sur une évacuation de cette dimension des différentes figures de l'étranger. Il y aurait dans le psychisme singulier et dans la construction du politique, une féroce tendance « narcissique » à créer du UN, qui se referme sur lui-même dans une jouissance primaire. L'étranger creuse cette clôture et menace le système. Il ne peut être reconnu qu'à partir de son étrangeté et en cela, il demeure assigné à quasiment perdre son étrangeté pour lui-même. Par conséquent, il se trouve empêché d'être étranger à lui-même. Il n'existe pas là de laissez-passer pour circuler. C'est ce qui se laisse dire au travers de l'impossible mise en circulation des langues au cours de la séance. L'appel à l'étranger, comme lieu d'adresse dans le transfert est une tentative d'entamer la passion du « chez nous ».
- 33 Cette question de l'altérité produite par la cure apparaît dès les premiers entretiens, à travers cette crainte/promesse d'un devenir étranger dans le socius face à la consistance

d'un système indivisible. Sur ce point, l'engagement dans l'analyse personnelle est une question adressée au politique sur le socius.

- 34 Il apparaît donc qu'avant qu'il y ait un transfert sur l'analyste, il est d'abord et avant tout question d'un transfert sur la psychanalyse. L'analysant entre en analyse avec ce qui du socius a été exclu, à savoir les différentes figures de l'étranger. La pluralité des figures, des logiques et des langues du transfert vient là entamer ce qui fait Un. Autrement dit, on peut penser que les identifications partielles oeuvrant au niveau du psychisme singulier laissent une faille au niveau du « sentiment de soi », c'est-à-dire de l'identité. Freud montre comment le processus identificatoire, toujours partiel, est une mise en pratique d'un certain « étrangement » dans la subjectivité. En effet, en empruntant à l'autre un trait, le sujet héberge de l'étrangeté qui lui permet d'entrer en relation avec l'autre, tout en limitant la dangerosité de l'étranger en créant du familier. « Le sentiment de soi » s'institue là à partir d'un temps d'arrêt dans la plasticité identificatoire. Sans ce double mouvement -d'arrêt et de relance dans l'emprunt du trait-, l'identification -personnalisante⁶- serait source constante de dépersonnalisation.
- 35 Peut-être peut-on penser que la tension existant entre les processus identificatoires (toujours partiels) et le sentiment d'identité permet de comprendre le conflit inhérent à la constitution du social. Ce dernier existe en résistant à la menace de sa dissociation. Il se tient entre l'illusion du rassemblement et ce qui le pousse à la dislocation. Le concept de pulsion de mort est très pertinent pour saisir ces deux faces du social. En effet, le lien social repose sur une différence liante là où l'annulation de cette différence par la pulsion de mort travaille dans le sens du chaos, occasionnant la transformation de la communauté humaine en foule.
- 36 Là s'impose une question : comment un fonctionnement social reposant sur l'exclusion de la différence, du différend et de la division ne peut que préparer l'éclatement de la guerre civile. La question de la place de l'étranger servira d'opérateur différentiel pour penser la distinction entre une guerre opposant deux langues, deux pays et une autre guerre dite civile, celle de *l'entre nous*. En quoi l'atteinte au langage comme système symbolique de référence est-elle une atteinte au Semblable ?
- 37 On propose de penser la guerre civile à partir de cette atteinte au semblable. En effet, cette atteinte ne se produit pas lorsque l'ennemi est un étranger identifiable par sa langue et par des insignes imaginaires et lorsque la question du territoire géographique et de la langue interviennent clairement, en position de causes.
- 38 La guerre civile en Algérie a été un déferlement de jouissance sans limite, allant jusqu'à l'ouverture des corps, par le découpage (des sexes et des têtes) et ce, dans un brouillage de la cause jusqu'à la dissolution d'une cause possible, à moins de penser que ce qui venait en position de cause était la propagation de la terreur.
- 39 Dans un premier temps, l'ennemi semblait identifiable : intellectuel, homme de parole et d'écriture face à une idéologie politique, soit un parti islamiste. Cependant, peu à peu est apparu un ennemi non identifiable, avec d'un côté celui que l'on nomme terroriste et de l'autre l'individu quelconque, soit le *n'importe qui*. Cette dernière dimension apparaît dans les explosions de bombes et dans l'existence de dits « faux barrages », au cours desquels se posait la question du « qui est qui ? » qui sème la terreur ? qui tue qui ?
- 40 Seule comptait la propagation de la terreur à l'échelle nationale et internationale.
- 41 Le semblable se transforme en un ennemi intime « barbare » puisqu'il n'y a pas de signe distinctif entre soi et son propre meurtrier. C'est là que l'atteinte au semblable est en

quelque sorte un meurtre du visage⁷. C'est sur ce point que réside la particularité de la terreur dans une guerre civile. Ce qui se trouve visé dans cette hostilité gravement auto-destructrice, c'est ce que Lévinas nomme « le visage de l'autre ». La guerre civile serait cette destruction massive des membres d'une même société qui sont dans des relations de proximité, sur les plans langagier, historique, géographique, familial...etc. Autrement dit, l'autodestruction de cet *entre nous*, héritier d'une certaine « forclusion » de l'altérité dans sa pluralité, vient signer la destruction du lien entre les individus d'une même société. Lien résultant d'une coupure séparatrice qui permet à la différence d'entrer en relation et ainsi de constituer un discours. Suivant la pensée de Freud autour de l'émergence de la communauté humaine dans Totem et Tabou, écrit en 1912, il apparaît que le lien se soutient d'une fonction séparatrice humanisante car interdisant le meurtre et l'inceste. Bien que le meurtre soit à l'origine de la violence de la fondation du lien.

- 42 Le lien social porte l'oubli du meurtre, qui l'a constitué. Est-ce à dire pour autant que le meurtre du *n'importe qui* non identifiable est de l'ordre d'un « oubli de l'oubli »⁸ ? Que se passe-t-il lorsque les humains ont oublié d'oublier le meurtre qui les humanise ? C'est en cela que le meurtre du *n'importe qui* est une atteinte au semblable et donc à l'humain, en tant que tel.
- 43 Un des indices de cet « oubli de l'oubli » réapparaît à travers la persistance de certaines questions posées pour tenter de sortir de l'effroi : » Comment en sommes-nous arrivés à cette guerre sanguinaire ? », « comment les humains atteignent un tel degré de violence sans limite ? »
- 44 Le règne de la terreur lors d'une guerre civile relève de l'impossibilité d'oublier le meurtre. A l'interdit du meurtre se substitue une injonction au meurtre et à la destruction. Un pousse au crime contre l'appartenance à la communauté humaine en quelque sorte. A ce propos, un exemple saisissant m'a permis de développer cette hypothèse⁹ ou du moins de songer à ce qui se produit dans le social lorsque celui-ci ne fonctionne qu'à partir de son envers, à savoir la jouissance sans limite. Il s'agit de la période de l'aïd el Edha (en décembre 2006), au cours de laquelle se célèbre le rituel du sacrifice. A cette époque, alors que la guerre est dite terminée mais le règne de la terreur continuait d'organiser les relations des hommes dans le social, il y avait sur tous les étalages des marchés de la ville d'Alger une exposition quelque peu terrifiante des différents calibres de couteaux pouvant servir à l'égorgeage du mouton. Cette exposition saisissante dans une ville où les hommes ont été égorgés semblait tout à fait « naturelle ». Un retour dans le Réel se produisait là mais exclu de la possibilité d'être reconnu au niveau conscient. Ajoutons que ce même jour, défilait sur tous les écrans de la télévision algérienne l'exécution de Saddam Hussein. La collusion de ces deux événements servait à consolider le message du pousse au meurtre. Saddam Hussein était donc réduit en position d'animal, forçant une identification folle entre le musulman qui exécute le sacrifice et l'animal à sacrifier et ce, dans un contexte national où le meurtre et l'égorgeage de l'humain ont fait loi. Ainsi, c'est la capacité de différencier et de distinguer agresseur, agressé, sujet, objet, qui se trouve abolie.
- 45 Notons que la pratique du rituel du sacrifice (l'égorgeage du mouton) se généralise de plus en plus depuis la fin de la guerre civile, laissant supposer qu'il y a un appel au religieux pour faire tenir cette version de l'interdit qu'est la prohibition, là où la chute du religieux comme instance limitant la jouissance a entraîné une propagation de ce que Derrida nomme « les maladies auto-immunes ». Il les définit en ces termes « Un processus auto-immunitaire, c'est on le sait, cet étrange comportement du vivant qui, de façon

quasiment suicidaire, s'emploie à détruire « lui-même » ses propres protections, à s'immuniser contre son immunité »¹⁰.

- 46 Cette définition pourrait venir illustrer le travail de la pulsion de mort dans le social, tel que Freud l'a développé dans ses travaux au carrefour de la psychologie individuelle et de la psychologie sociale. Est-ce à dire que la pulsion de mort occupe une position frontalière, au sens du passage, entre l'individu et le social ?
- 47 En effet, sans cette découverte freudienne de la pulsion de mort, on ne comprendrait pas le déclenchement d'une guerre civile, ni même pourquoi les êtres humains ont recours au religieux.
- 48 Dans ce contexte, l'appel à la religion est une tentative pour construire un point d'arrêt face à la jouissance du meurtre. L'intensification de la pratique religieuse au cours de ces dernières années témoigne de la quête désespérée de la fonction du tiers séparateur et d'une défense là où cette fonction est volontairement annulée par le pouvoir politique en place. Puisque un politique qui se soutient de la fonction tierce instituant un vide supposerait de reconnaître la participation des membres du socius à l'exercice du pouvoir. Le religieux est utilisé par le pouvoir politique pour maintenir un lien de domination et d'asservissement, mais les fondamentalistes dénoncent une certaine perversion dans l'usage du religieux par le politique. Ils en appellent donc à l'institution d'un religieux pur. Le véritable combat apparaît dans cette confusion autour des religions, alors même qu'il est question d'une seule religion : l'islam.
- 49 D'une certaine façon, la pluralité exclue du social revient fractionner le religieux qui est utilisé comme fondement par le politique.
- 50 Au regard de la diversité dans l'usage d'une part de la religion et d'autre part de la religiosité, il apparaît donc que la religion en position d'Un se disloque, en se faisant la guerre à « elle-même ». La guerre entre ces diversités dans l'usage du religieux signe la ruine de la religion à faire tenir une « vision du monde ». Un vide se dévoile en lieu et place de l'illusion véhiculée par la religion et ce vide ne cesse de se creuser et de se refermer, à travers un appel à la religion pour clore ce qui est resté ouvert au cours de sa dissolution.
- 51 C'est autour de ce vide qu'émerge la possibilité de l'analyse pour certains patients. En effet, le meurtre du *n'importe qui*, instrument d'une terreur radicale, a laissé la science et la religion dans l'impuissance quant à pouvoir accueillir les effets subjectifs de la terreur. Par ailleurs, les croyances traditionnelles ont été très entamées, ne pouvant répondre à la question portant sur la destruction de l'humain par l'humain. La question posée à la psychanalyse pourrait être : comment sortir de la face mortelle du « nous » ? Est-ce à dire que la guerre de *l'entre nous* est une tentative d'évidement d'un « nous » féroce ?
- 52 Le drame commence lorsque cette fonction de tiers travaille dans le sens de son annulation et que le politique utilise le religieux pour légitimer le pouvoir de dicter une origine, et plus précisément une langue de l'origine, immuable, non altérable et qui fait fi de la pluralité. Il n'y a plus d'écart entre origine, langue et religion mais plutôt une série d'équivalences au service d'un Idéal féroce. Par ailleurs, la guerre civile peut se définir comme l'expression de la chute des fondements symboliques des institutions. En cela, l'usage de la religion en posture d'Idéal par le pouvoir politique et par les intégristes islamistes -devenus actuellement posture de cause non identifiable-, relève d'une véritable chute du religieux. Cette étrange question « qui tue qui ? » pose le non identifiable d'une cause orientée par la terreur comme unique objectif.

- 53 Le meurtre du *n'importe qui*, jusqu'à atteindre le sans visage, c'est-à-dire la terreur absolue, est de l'ordre du surgissement de l'inconscient hors possibilité d'une médiation symbolique et imaginaire. Il se produit un dévoilement de ce qui fonde l'humain par le crime et l'appropriation de la jouissance du Maître tyrannique. C'est à ce niveau que le meurtre du *n'importe qui* relève du registre de la célébration d'une origine qui ne peut s'oublier pour se ré-écrire. Si l'on considère, suivant le mythe freudien présenté dans Totem et Tabou, que le père naît d'un oubli du meurtre nécessaire à la constitution du lien social, alors l'oubli de l'oubli ruine, voire annule l'interdit qui maintient le sujet dans une communauté humaine. L'impossible oubli du meurtre est du registre d'une forclusion du meurtre, et non d'un refoulement. D'où lorsque le meurtre ne peut être oublié ! Il ne cesse de frapper dans le Réel le *n'importe qui*.
- 54 Mais comment les hommes en viennent-ils à dissoudre le « vivre ensemble »¹¹ ? Autrement dit, à atteindre un haut degré de déliaison pulsionnelle dans le socius ?
- 55 Le fameux « chez nous » souligné plus haut résulte de l'illusion du rassemblement et de la tentative d'un faire corps, orienté par Eros. Mais ce « nous » se renverse et révèle sa face mortifère, celle du ravage et de la haine meurtrière. En cela, il rend pensable le travail de la dualité pulsionnelle. Eros ne cesse de viser sa dissolution dans Thanatos, et ce à l'échelle de l'individu mais aussi du collectif. La mort et le chaos signent les retrouvailles avec un corps mythique et désespérément perdu. La question lancinante devient : Qu'est-ce qui limite cette quête de jouissance ? Qu'est-ce qui arrête la chute de Narcisse dans ce reflet qui l'appelle ?
- 56 Les textes de Freud traitant du psychisme individuel et de la culture sont une tentative de construire une réponse à la question : qu'est-ce qui arrête le travail de la mort et la quête éperdue d'un retour à l'inorganique ?
- 57 Freud souligne que le psychisme et le social se constituent dans un mouvement de résistance à une menace constante de dissociation et de morcellement. Le surmoi oedipien résultant d'un crime commis en commun interdit le meurtre et l'inceste. Et pourtant, cette instance plonge ses racines dans le ça. Autrement dit, « la conscience morale » instaurant un renoncement à la jouissance du corps reste fascinée par ce qu'elle interdit. Le surmoi humanisant peut se renverser et retrouver dans les actes de barbarie l'obscénité qui le constitue. Freud expose dans « Totem et Tabou » comment les fils en viennent à renoncer par la contrainte à leur projet initial, à savoir récupérer la jouissance de l'Autre. Il écrira deux ans plus tard « Pour introduire le narcissisme » où il s'interrogera sur comment le petit d'homme en vient à sortir de sa fermeture auto-érotique et à s'ouvrir à l'autre ? Le fil conducteur de ces deux textes pourrait être comment l'humain se maintient dans le renoncement en s'interdisant de réaliser son projet initial de jouissance ? Cette question désigne en quelque sorte la fragilité de l'interdit, son aspect contre nature qui ne cesse de pousser l'homme à ruiner en lui ce qui s'oppose à sa ruine, pour reprendre l'expression de G. Bataille dans *Les larmes d'Eros*. De ce point de vue, il est clair que seule la perversion regarde l'interdit. L'homme rêve de la destruction de la culture car elle travaille contre sa nature. Et Freud d'écrire « La culture doit être défendue contre l'individu, ses dispositifs, ses institutions et commandements se mettent au service de cette tâche ».¹²
- 58 Qu'est-ce qui limite dans le social et dans l'appareil psychique cet étrange paradoxe, où l'interdit est poussé à s'interdire ?

- 59 Freud lance une piste extra-ordinaire lorsqu'il écrit « l'amour de soi ne trouve de limite que dans l'amour de l'étranger, l'amour envers les objets »¹³. Ainsi ré-apparaît comment la reconnaissance de l'autre dans son altérité épargne de la destruction hémorragique du semblable, processus hautement mélancolique. La guerre civile s'apparente en termes psychopathologiques à une destruction mélancolique. L'exclusion de la pluralité de l'étranger ne peut que conduire à un déchaînement mélancolique. La constitution du « nous » et l'identification du sujet à ce « nous » ne peut qu'emprunter la voie du ravage.
- 60 En ce sens, le « nous » se tient strictement à l'opposé du « vivre ensemble ». Ce dernier suppose une différence liante, là où le « nous » se constitue à partir d'une relation de domination qui exclue la différence, au nom de la foule. Dans « Psychologie des foules et analyse du moi » écrit en 1921, soit un an après « Au-delà du principe de plaisir » (1920), il apparaît que Freud pense qu'il existe plusieurs formes de mélancolie. « Les mélancolies »¹⁴ désormais peuvent être le produit d'une dissolution de la foule. La guerre des instances entre le moi et l'idéal du moi est orientée par les retrouvailles avec un temps mythique de jouissance auto-érotique, « au sein duquel le moi de l'enfant se suffisait lui-même ».¹⁵
- 61 On revient donc sur ce temps de clôture mortelle auquel l'enfant renonce par nécessité de survivance grâce à l'inscription de l'étranger en posture de secourable (voir « De l'Esquisse d'une psychologie scientifique » dans *La naissance de la psychanalyse*, PUF). L'exclusion de l'étranger relève donc d'un fantasme d'auto-suffisance et d'une illusion mortelle de toute-puissance infantile. L'autre secourable introduit au principe de réalité et préserve de la mort en permettant de donner visage à la haine, c'est-à-dire de la lier psychiquement. Sans cela, la haine déborde le sujet jusqu'à causer sa propre destruction, son auto-avalement.
- 62 Ces quelques rappels permettent de revenir à la question de la guerre civile en Algérie, à partir d'une lecture du texte de Freud « Psychologie des foules et analyse du moi » : dans ce texte, Freud réfléchit sur les mécanismes qui entrent en jeu dans la formation de la foule. A ce niveau deux questions se posent :
- 63 1-Pourquoi maintenir un peuple en position de foule ? Cette question a trait aux modalités d'exercice du pouvoir, qui repose sur une relation de domination et non pas de « reconnaissance mutuelle »¹⁶.
- 64 2- Quelles bénéfices se dégagent à l'échelle individuelle de l'effacement du sujet dans la foule ?
- 65 Freud reprend les travaux de Le Bon pour remarquer que l'individu isolé se distingue de l'individu pris dans la foule. On propose d'écrire le premier chaque-un et le second chacun. Cette dernière écriture en un mot laisse penser à une indivision entre le chaque du particulier et le Un du commun. Comment les individus en viennent-ils à s'unir et à former une foule ? Pourquoi existe-t-il en chaque particulier une irrésistible tendance à se dissoudre dans l'union ?
- 66 La modification de l'individu par et dans la foule permet d'entendre comment la psychanalyse est une menace pour un socius qui fonctionne sur le mode de la foule. Cela éclaire les propos tournant autour de la fameuse « résistance à la psychanalyse ». Est-ce à dire qu'il serait plus juste de parler d'une résistance de la foule à sa propre dislocation par la psychanalyse ? Pourtant cette crainte n'empêche pas le chaque-un du sujet de venir en analyse même si à l'occasion il vient avec son chacun. Autrement dit, il vient avec sa foule, la laisse parler pour qu'elle le laisse en paix.

- 67 La foule se forme à partir de l'érection d'un idéal, duquel les individus ne doivent pas s'écarter mais plutôt se tenir au plus près de ce trait. La foule se construit comme homogène et tout élément résistant à l'homogénéisation est une menace qu'il faut exclure. Puisque la foule est fragile, elle craint sa dissolution, qui est source de danger et ce à l'échelle individuelle et collective.
- 68 La foule met au travail une tendance archaïque existant dans le psychisme individuel mais elle se tient sur un paradoxe, qui est l'annulation de la façon dont le psychisme s'est structuré. Autrement dit, la subjectivité advient à partir d'un renoncement à la foule. Dans « Totem et Tabou », la communauté des frères naît au moment où les fils renoncent à leur position de foule face au tyran. Le meurtre et l'inceste deviennent interdits de réalisation mais ils sont hébergés par le fantasme inconscient. La foule est donc antérieure au meurtre du chef. La foule évoque dans son fonctionnement la horde originaire. Or sortir de la foule ne sera possible d'après « Totem et Tabou » qu'à partir du crime commis en commun. La civilisation naîtra du voilement de l'inconscient, c'est-à-dire du refoulement du meurtre et de l'inceste.
- 69 Il ne reste plus que le désir pour commémorer, dans l'interdit, ce qui de la pré-histoire sera oublié pour qu'advienne le sujet dans l'histoire. Freud pense la création du lien social en termes de résultat produit par la sortie de la foule. Cette dimension apparaît clairement lorsqu'il reprend l'examen du mythe de « Totem et Tabou » dans « Psychologie des foules et analyse du moi ». Il écrit « Le père originaire avait fait obstacle à la satisfaction des tendances sexuelles directes de ses fils ; il les contraignait à faire abstinence et en conséquence à s'attacher affectivement à lui et les uns aux autres par des liens qui peuvent naître des tendances à but sexuel inhibé. Il les contraignait pour ainsi dire à rentrer dans la psychologie des foules ».¹⁷
- 70 La foule organise le dévoilement de l'inconscient. Elle se construit sur le mode du mythe freudien de la horde originaire. Dans ce cas, l'interdit de jouissance qui maintient la foule est incarné par un chef tyrannique, venant en position d'exception. Ce qui s'apparente là à la loi folle et aléatoire de l'Un se tient à l'inverse de l'exercice possible de l'autorité. Cette dernière advient à partir d'une acceptation réciproque mais non symétrique, là où la première (loialeatoire) renvoi à la soumission au désir du tyran, qui dicte l'obéissance.
- 71 La foule a pour fonction de veiller sur son identité, sa permanence et sa non altération. Pour cela, elle force les individus à s'identifier à ce qui fait trait, pour fabriquer du « même », bloquant en quelque sorte, la mobilité des identifications partielles structurant le psychisme. L'hétérogénéité du trait emprunté s'efface au profit de la fabrication d'une pseudo-identité homogène, c'est-à-dire identique à « elle-même ».
- 72 Dans la foule, l'inconscient a soif du Un qui le referme. Et Freud d'ajouter dans le même texte à propos de la foule : « Elle veut être dominée et opprimée et craindre son maître. En fait foncièrement conservatrice, elle a une profonde horreur de toute nouveauté et de tous les progrès, et un respect sans borne de la tradition »¹⁸.
- 73 En d'autres termes, la foule est dans l'admiration et l'amour d'« elle-même ». Le moi idéal tente de se tenir au plus près de l'idéal du moi. Le « nous » recrée cette illusion très érotique d'un faire corps dans la jouissance. Dans ce contexte, la libre parole est une parole culpabilisée et clandestine, elle ne peut se dire qu'en langue étrangère, le temps de trouver sa langue, à partir d'une mise en circulation des langues, dans le dit entre les langues -interdites-.

- 74 La foule, en tant que formation collective, se nourrit de certitudes et celles-ci doivent être inébranlables. Le « chez nous » produit par l'amour du « même » révèle les tendances homosexuelles à l'œuvre dans la formation de la foule. Cela apparaît très clairement au niveau de la constitution du code de la famille en Algérie. Les femmes sont féroces, dangereuses et menaçantes. Leur degré de dangerosité pour le socius et pour les hommes doit être limité par des lois qui les soumettent au pouvoir des hommes et des pères. Autrement dit, les femmes sont un danger pour la foule, la menaçant de dislocation.
- 75 L'idéal ayant été une illusion, consistant à penser la langue nationale en position de langue d'origine. L'idéal est instauré à partir d'un phénomène de langue. Cette langue imposée induit une série d'équivalences entre langue, religion et origine. Dans ce cas, la langue est fermée, voire interdite au travail de la langue, c'est-à-dire à la traduction, produisant de l'altération. Le mythe de la pureté comme idéal national commence là. Il sera repris par les islamistes comme cause d'opposition. Alors, que les fondement des uns et des autres sont de l'ordre du « même ». Il y a là une forme de redoublement du même et la guerre commence en termes de combat, dont la cause serait un écartement face à l'idéal.
- 76 En ce temps, les revendications du dit ennemi étaient identifiables.
- 77 Néanmoins, il apparaît qu'il s'est produit en quelque sorte à un moment de l'histoire la révélation que cet idéal était une illusion trompeuse dont la fonction servait à maintenir la foule dans le renoncement à l'expression individuelle « libre ». La sortie de la foule s'effectuerait au un par un, au prix d'un arrachement, éprouvé en termes d'exil intérieur.
- 78 Le sentiment de tromperie et de trahison qui a tissé de nombreux discours aurait entraîné ce que Freud nomme « la désagrégation de la foule ».
- 79 La guerre civile semble être l'expression de cette « désagrégation de la foule », opération structurale pour passer du chacun au chaque-un. D'après Freud, cette désagrégation a lieu par le meurtre. L'analyse de la guerre civile en Algérie laisse supposer que le meurtre du Un consistant passe par le meurtre des membres identifiés au UN, c'est-à-dire le meurtre du fameux « chez nous » qui propulse dans la terreur absolue. Ainsi, le « nous » à tuer se transforme en meurtre du *n'importe qui*.
- 80 Le texte de Freud est remarquable pour penser avec précision les différentes étapes de cette décomposition collective pour aller vers l'individuation, comme processus d'arrachement du corps. Est-ce à dire que le meurtre nécessaire pour sortir de la foule est structural pour se tenir dans un « vivre ensemble » ? Est-ce là le chemin de la démocratie ? Et si c'est le cas, ce trajet ne fait que révéler la fragilité de cette nouvelle illusion. Du moins, elle révèle sur quels renoncements la démocratie s'institue.
- 81 Freud est très explicite dans sa description de la naissance du sujet à partir de la « désagrégation de la foule ». Il pense que cette désagrégation libère une grande quantité de libido, auparavant liée par la foule. Cette libération est de l'ordre de « l'angoisse du danger ». « L'angoisse de panique » qui pourrait correspondre à ce que nous avons nommée terreur. Elle est l'indice « d'un relâchement de la structure libidinale de la foule »¹⁹.
- 82 Le meurtre du *n'importe qui* est le temps de l'impossible oubli du meurtre. Il est du registre de la traduction par l'acte de « l'angoisse de panique ». Ainsi pour Freud, « l'angoisse de panique » est l'expression de la dissolution de la foule. L'éprouvé de danger qui se dégage renvoie à la solitude fondamentale de l'humain. Désormais il revient aux chaque-un et aux chaque-une de prendre en charge la construction de leurs illusions. C'est là, semble-t-

il, que certains en appellent au religieux et d'autres à la psychanalyse. La crainte du retour au religieux sonne comme une tentation féroce. Ce qui est à venir réside dans la manière avec laquelle va se négocier ce virage.

- 83 L'offre analytique constitue une contribution à bousculer les discours, à condition que la psychanalyse ne vienne pas en posture de religion. L'analyse au un par un produit une désagrégation du « nous » dont résulte du devenir étranger et de la solitude. Mais laissons Freud poursuivre son propos : « La névrose exerce sur la foule une action désagrégeante... Abandonné à lui-même, le névrosé est contraint de substituer ses formations de symptômes aux grandes formations de foules dont il est exclu. Il se crée son propre monde de fantasmes, sa religion, son système de délire et répète ainsi les institutions de l'humanité ».²⁰
- 84 Reste à savoir comment la psychanalyse produit dans la cure du devenir étranger.
- 85 Une fillette âgée de 4 ans, reçue en cure depuis 1 an à Paris, m'a étonnement répondu : à la fin d'une séance, alors que je lui disais « la séance est terminée », elle s'approche, me regarde droit dans les yeux et marque un temps de silence. Puis tout à coup, elle me dit « la séance est terminée...Mais la parole, elle,..., n'est pas finie » !
- 86 Laissons cette équivoque du n'est et du naît mettre sur la voie : le chemin de la parole et le travail de la langue sont « le site de l'étranger »²¹ dans sa pluralité.

BIBLIOGRAPHIE

- G. Bataille *Les larmes d'Eros*, Paris, J.-J. Pauvert, 1961
- A. Cherki, *La frontière invisible*, (2006), éditions elema.
- J. Derrida, *Le concept du 11 septembre*, Paris, Galilée.
- P. Fédida, *Le site de l'étranger*, 1995, PUF.
- S. Freud, « De l'Esquisse d'une psychologie scientifique », (1895) *In La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF. 1956.
- S. Freud, « Totem et Tabou » (1912), Paris, Payot, 1965.
- S. Freud, « Introduction au narcissisme » (1914), *In La vie sexuelle*, Paris, PUF. 1969.
- S. Freud, « L'Avenir d'une illusion » (1927). OCXVIII, Paris, PUF, 2002.
- S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi »(1920), *In Essais de psychanalyse*, Paris, PUF, 1981.
- E. Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye, 1961.
- A. Porot - *Notes de psychiatrie musulmane - Annales medico-psychologiques*, 1918, 74, 377-384.
- A. Porot et C. Arrii - *L'impulsivité criminelle chez l'indigène algérien ; ses facteurs - Annales médico-psychologiques*, 1932, 90 : 588-611.
- M. Revault D'Allones, *Le pouvoir des commencements*, Paris, Seuil. 2006.

A. Didier Weil, *Les Trois temps de la loi*, Paris, Seuil, 1995.

G. Zimra, *L'hétérogène, Figures de l'altérité*, L'Harmattan, 2007.

NOTES

1. Ce terme d'inspiration est d'usage dans ce qu'il est devenu courant de nommer « psychothérapie d'inspiration psychanalytique » - terme au demeurant peu probant. Dans un pays comme l'Algérie et de façon plus large dans les pays marqués par la religion musulmane, ce terme renvoie au religieux. Désignant l'« inspiration divine » il renvoie aux fondements mêmes de la religion islamique.
2. S. Freud, « L'avenir d'une illusion » (1927). OCXVIII. Paris, PUF.
3. Communauté islamique
4. A. Cherki, « La frontière invisible », (2006) P 140. Editions elema.
5. G. Zimra, « L'hétérogène, figures de l'altérité » (2007). Paris, L'Harmattan.
6. Allusion à la construction de « la personnalité totale » dans l'œuvre de Winnicott. L'auteur semble employer les processus de personnification dans une acception proche du « sentiment de soi » pour Freud.
7. E. Lévinas dans « Totalité et Infini : essai sur l'extériorité » La Haye 1961.
8. A. Didier Weil, « Les trois temps de la loi » (1995). Editions Seuil.
9. Hypothèse développée au cours d'une intervention sur ma pratique à Alger dans le cadre de l'association Diwan, en janvier 2008.
10. J. Derrida, « Le concept du 11 septembre », p. 145. Paris, Galilée.
11. M. Revault d'Allones, « Le pouvoir des commencements » (2006). Paris, Seuil.
12. S. Freud, « L'avenir d'une illusion », OCXVIII, p. 146.
13. S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », Payot, p. 164.
14. S. Freud, *Ibid*, p. 173.
15. S. Freud, *Ibid*.
16. M. Revault D'allones, *Ibid*.
17. S. Freud, *Ibid* p. 192.
18. S. Freud, p. 134
19. S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », Paris, Payot, p. 157.
20. S. Freud, *ibid*, p. 215.
21. P. Fédida, « Le site de l'étranger ».

RÉSUMÉS

L'histoire de la psychanalyse dans le Maghreb est encore très récente. Elle commence à s'écrire et partant de là, à soulever des interrogations à la fois sur les conditions politiques de la pratique analytique et inversement sur l'incidence de cette dernière sur le politique. À partir de ma pratique de la psychanalyse dans la ville d'Alger, je vais tenter de démontrer comment s'organise la dissolution de la possibilité du « vivre ensemble ».

La guerre civile orientée par le règne de la terreur et le meurtre du semblable relève du registre de la guerre de *l'entre nous*. Le meurtre du *n'importe qui* se tient à l'opposé de la constitution du

lien social. Est-ce à dire que ce meurtre est de l'ordre d'un « oubli de l'oubli » du meurtre ? Que se passe-t-il lorsque les humains ont oublié d'oublier le meurtre qui les humanise ?

Dans ce contexte, à quel appel répond l'offre analytique et que fait tenir une analyse lorsque l'atteinte au langage comme système symbolique est une atteinte à l'humain, en tant que tel ?

The history of psychoanalysis in North Africa is still very recent. It is starting to be written and this is leading to questions both about the political conditions of psychoanalytical practice and conversely about the effect of the latter on politics. On the basis of my practice of psychoanalysis in the city of Algiers, I will attempt to show how the dissolution of the possibility of « living together » is organised. The civil war oriented to the reign of terror and the murder of fellow human beings falls under heading of a war between us. The murder of no matter who is the complete opposite of the constitution of social ties. Is this to say that this murder is in the order of a « forgetting of the forgetting » of the murder?

In this context, to what appeal does the psychoanalytical offer respond and what makes an analysis hold when the attack on language as a symbolic system is an attack on the human as such?

INDEX

Mots-clés : guerre civile, politique et psychanalyse., religion, terreur

Keywords : civil war, politics and psychoanalysis., religion, terror

AUTEUR

KARIMA LASALI

Psychanalyste : 127 rue Danton, 92300 Levallois. Psychologue clinicienne en institution, Maison d'enfant à caractère social. Fondation Cognacq Jay, 77210 Samoreau. CMPP, 60400 Noyon.
karima.lazali@libertysurf.fr