

## **Psychanalyse et culture musulmane : azzaman al-anfusi.**

**GHAZOUANE Mohamed-Nabil**

Nous allons discuter ici la notion du passé unique dans la culture musulmane traditionnelle, le rôle de Satan dans l'organisation psychique quant à la représentation des éléments économiques et dynamiques des conséquences de ce passé unique avec une brève interprétation psychospirituelle des passés dans la culture occidentale.

Nous sommes à la fin du mois de décembre 1980. Vous vous demandez alors : «cette année s'ajoute-t-elle à ma vie ou s'en retranche-t-elle ?».

— Vous avez 80 ans, vous pensiez mourir. Cette année s'ajoute à votre longévité ainsi que les vingt précédentes... Cela veut-il dire qu'elle se retranche de «quelque part» ?... De l'Horloge du Temps ? De l'éternité ? De l'Immuable ? Du Néant ? ... D'où ?

— Vous avez 80 ans et vous pensez vivre jusqu'à 100 ans. L'année 80 retranche inéluctablement encore une année de ces 20 ans qui vous restent à vivre... Cela veut-il dire que cette année s'ajoute à «quelque part» ?... Aux calendriers et horloges établissant ici la succession des événements qui, selon qu'ils vous permettent de vous repérer par rapport à vous-même et par rapport au groupe, ont pour nom le souvenir ou l'histoire ?

S'agit-il d'un dilemme ontologique ou d'un délire à propos de la problématique du temps perçu ? Il est clair, nous semble-t-il, que le temps, comme intervalle entre le désir et son assouvissement, ne connaît qu'un présent et, probablement, un avenir. Quels que soient les soubassements de notre réflexion, pouvoir la lire, l'insérer dans un récit, nous permet de lui donner une dimension, disons, historique. L'historicité du vécu permet au Moi d'échapper au (ou déjouer le) joug du temps, à travers une certaine «métamorphose» langagière : le discours intelligible.

Nous avons la conviction que l'articulation et la constitution d'une identité impliquent un passé. L'amnésique, le mieux inséré dans le présent, ne se soucie pas de son identité psychosocioculturelle. L'habitude de nous souhaiter les

meilleurs vœux pour la «nouvelle année» vient peut-être du fait que nous nous sommes persuadés, d'une part qu'une nouvelle année est toujours nouvelle par rapport au non-temps, à la non-historicité, non seulement par rapport au passé, mais aussi par rapport à ce qui n'est pas encore présent (la subjectivité non encore historicisée); et d'autre part, que la présence est toujours doublée d'un rappel du passé et d'une orientation vers l'avenir.

La culture occidentale fait acte de plusieurs passés : l'antérieur, le simple, le composé, l'imparfait, le plus-que-parfait, etc. Ces classifications sont en quelque sorte proportionnelles au degré de conscience de la durée (délai entre le désir et sa satisfaction) : le temps, dans cette optique, est mesurable comme un espace; mais le centre, le point zéro (le point de départ ?), ce que Paul Fraisse a appelé «le point du temps» est toujours, pour nous, le moment (le laps de temps) concrétisé par la présence du sujet parlant.

Au sens psychoculturel, le sujet est le signifié dans la mesure où tout ce qui est dit et historisé se situe par rapport à lui. Il est encore le signifiant en tant que détenteur de la notion de sens et de référence. Donc, le sujet dans la culture occidentale, au niveau du temps, est doté du pouvoir d'être le signifiant et le signifié simultanément. Nous pouvons même dire qu'il ne pourrait être l'un sans être l'autre. C'est l'unicité par le tiraillement existentialiste au sens cartésien et heideggerien. Le sujet se renvoie, par ce système de pensée vigilant, implicitement à lui-même pour s'historiciser, pour «devenir» histoire. L'Idéal historique hégélien, hors de l'homme, ne pourrait être que l'acte humain émanant de la subjectivité-consciente réalisée par les différentes formes de son expression : la culture. Car il ne faut pas perdre de vue que cette durée est une «attente» qui s'articule aussi bien au niveau biologique que culturel. Le sujet donc est appelé à apprendre le délai entre ses désirs et leur satisfaction. Et, implicitement, il apprend, quoique inconsciemment, à évaluer les rapports entre une durée et sa propre vie.

Ce «découpage» de la durée dans le champ du passé (de la naissance de l'action à son achèvement) dans la pensée chrétienne dissimule une angoisse quant à la naissance de Jésus et la mort du Christ. Ce n'est pas tout à fait la durée (l'histoire et son déroulement) qui est responsable du doute dont souffre l'âme du Chrétien, mais c'est de l'acte de la naissance et de l'acte de la mort en eux-mêmes.

— Jésus, en tant que Verbe, est né par et avec la parole. Il a ainsi **annoncé** son histoire, mais il ne l'a pas **racontée**. Donc, il s'agit bien là d'une naissance méta-historique, a-temporelle, puisqu'elle ne peut avoir ou être un passé.

— Le Christ, en tant que prophète, est «mort» dans l'Eternité : Dieu l'a enlevé, selon la version coranique, l'a ressuscité, selon celle de la Bible. Selon ces deux perspectives, la mort serait à la fois Arrêt d'une naissance humaine et Ouverture sur la naissance spirituelle.

La naissance comme la mort de Jésus-Christ, selon cette représentation méta-historique, ne peuvent être intégrées par le Moi, en tant qu'un

commencement et une fin. Ce qui le maintient, par conséquent, dans une position d'incapacité de se représenter et la naissance et la mort; aussi bien l'une que l'autre demeurent dans l'inconscient irréprésentables. D'où, par nécessité vitale, le recours du Moi, à travers tout un processus de substitution et de projection pour sauvegarder son intégrité et sa structuration, à une représentation triadique de la divinité : ainsi, le passé (le refoulé) va-t-il s'exprimer selon une structuration triadique à savoir :

\* **L'imparfait** : indique une action qui dure. Par le même processus d'inversion que dans le rêve, il exprime la notion du Parfait : il renvoie à l'Esprit-Saint.

\* **Le passé simple** : indique une action brève, parfois surprenante. La notion de simplicité qu'il contient évoque la position d'intermédiaire, d'être réceptacle : ce qui demande une **passivité** et une **pureté** extrêmes pour que l'Im-Parfait puisse devenir (se réaliser) Passé Composé. Il renvoie ainsi à Marie.

\* **Le passé composé** : partons maintenant du principe que Jésus est le Verbe divin (le Saint-Esprit) : il est de ce fait en dehors du temps; et que le Christ est le prophète mort dans l'éternité, c'est-à-dire pour revenir, pour accomplir l'ordre historique, afin que Jésus puisse, ainsi, se conjuguer : la structure du passé composé renvoie à celle de Jésus-Christ. Le Verbe divin (Jésus) par sa présence métahistorique, avant et après la réincarnation en Jésus-Christ, a un passé qui pourrait être lu a-venir. Le passé composé donc, reflète la structure du temps passé-unifié en Jésus-Christ en tant que composante divino-humaine.

En d'autres termes, Jésus dans Jésus-Christ participe du présent comme l'auxiliaire dans passé composé. De même, Christ est à Jésus dans Jésus-Christ, ce que le passé est au présent dans le passé composé. On peut dire que Jésus-Christ appartient à un passé révolu par rapport au présent : l'actualité de la parole. Ou encore, que Jésus doit appartenir au présent pour le chrétien, pour que sa présence permette à la crucifixion de s'accomplir et à Jésus-Christ de ressusciter.

La notion du passé ne pourrait donc jamais être discutée indépendamment de l'ordre culturel et la distribution économique qu'il fait subir au temps.

M. J. Sutter(1) distingue quatre formes de temps :

— Le temps biologique, imposé par le déroulement des phénomènes physico-chimiques et par le fonctionnement de nos «horloges internes».

— Le temps affectif qui est, à l'origine, représenté par l'intervalle entre le désir et sa satisfaction.

— Le temps ordonné en fonction de la causalité, qui est le temps de l'historien. Ici s'impose la certitude que l'effet vient après la cause, l'ordre de

---

(1) SUTTER M.J. (1979). -Le temps en psychopathologie.- in PELICIER Y. et al. (1979). -La folie, le temps, la folie. Vapeurs.- Paris, P.U.F. (10/18), pp. 44 - 46.

succession nous informant du sens de la relation de causalité, tandis qu'est réalisée la conquête de la chronologie.

— Enfin le temps en quelque sorte confondu avec l'aspect moral de l'existence, qui permet à H. Ey de parler de «structure temporelle-éthique». C'est le temps qui se confond avec la durée et débouche sur le sentiment religieux.

Nous pouvons déduire qu'il y a une importante relation entre la culture et le temps, dans le sens que la culture ne peut se situer en dehors du temps de même que celui-ci ne peut opérer en dehors de celle-là. Si nous nommons **temps culturel** cette dimension, nous l'entendons dans le sens que la culture, à notre avis, serait la somme et l'intégration de ces quatre ordres de temps (le biologique, l'affectif, le causal ou l'événementiel et l'éthique).

Cependant, il ne faut pas oublier que la culture est toujours acte de présent en même temps qu'elle est référence du (et au) passé. Aussi est-elle l'expression du rapport dialectique entre l'homme et le temps. Cette dialectique n'a de sens que parce qu'elle est dynamique et omniprésente : l'homme est là pour créer, s'actualiser davantage perpétuellement. C'est ce qu'aussi bien la réflexion marxienne que la pensée traditionnelle musulmane entendent par le travail en tant que disposition naturelle chez l'homme, pour le distinguer de la conception aliénante du travail pour le travail.

Dans une société régie par la déesse techno-bureaucratique, la production-productivité, ne pas travailler est un grand péché. L'image extérieure de la mort intrinsèque à cette déesse pourrait être le chômage au sens économique du terme : la consommation pour la consommation, la consommation sans production. Dans cette perspective, **le passé**, parce qu'il échappe à toute consommation, serait mortel et fatal : il est de la mort. Pour avoir un sens, dans la dialectique du consommer, il doit être objet de consommation. Aussi l'éthique puritaine du travail, toujours selon la dialectique de l'économie capitaliste, est-elle mise en place pour consommer le **passé** ou le rendre consommable. De ce fait, cette éthique se veut, idéologiquement, compensatrice de la perte de la motivation réelle et naturelle de travailler qui est la réalisation et l'épanouissement de l'homme.

Or, une chose consommée ou destinée à l'être, est une chose hâchée, morcelée. Ce même principe s'étend de la division du travail, de l'espace, de l'être et de ses sentiments à celle du temps (surtout le passé et le futur). Ce qui nous permet de postuler que la projection obsédante de la mentalité technologisée dans le demain uniquement est une formation réactionnaire à un fiasco de sublimation. Dans la même suite d'idées, la dénégation du passé (en le coupant?!) et l'acharnement sur le présent (l'ici et maintenant) prend les individus, en les «chosifiant», comme des as-if (Hélène Deutsch, 1934), souffrant de la maladie de l'Idéalité (Janine Chasseguet-Smirgel, 1975). Aurement dit, cette manie structurelle du passé pourrait être lue comme réaction à l'assouvissement (réel ou fantasmé) du désir pour masquer un refus névrotique de la notion du passé comme tel. C'est-à-dire que la perception d'un passé lointain et d'un passé

proche indique une relativisation du passé : celui-ci ne pourra jamais être absolu; certes d'après une disposition qui se conforme à l'Idéal du Moi mais en passant par dessus la sublimation. Ainsi, le complexe d'Oedipe, à travers le travail de la négation du passé-comme complexe- devient un processus d'abstraction-abstractif de paternité intérieure, d'idéalisation sans sublimation correspondante des pulsions, dans «l'effort pour couper la culture de ses racines charnelles»(2). Dans cette perspective, relativiser le passé revient à dire que celui-ci est vécu comme perte (plus ou moins profonde) de ce qui est perçu comme réel, évident : le désir. La dimension d'une telle perte évoquera chez l'individu une sensation d'exil intérieur (Roland Jaccard) proportionnelle à la profondeur de son être, au langage et au discours avec lequel celle-ci a choisi de s'exprimer en lui. Ces idées s'éclaireront davantage par la comparaison de la notion du passé dans la culture traditionnelle marocaine.

### L'unique passé.

La langue arabe, aussi bien classique que dialectale, n'offre qu'une seule structure et dimension du passé : al-mâdi. Les notions de temps : hier, l'année dernière, il y a des siècles, etc., s'expriment de la même manière au niveau du passé. S'agit-il là de la reconnaissance d'une seule et unique «distance» (le chemin ou le travail œdipien) entre le Moi et ses idéaux ? S'agit-il, au contraire, d'une sorte de méconnaissance de la dimension du passé ? Si oui, quels sont les soubassements psychologiques et culturels d'un tel vécu du passé ?

Nous pensons que l'unicité du passé dans la culture arabe est structurée sur celle de l'être : plus exactement, elle le reflète. Passé d'être donc et non d'avoir qui est de ce fait un temps cyclique aussi bien individuel que collectif. Ce genre de passé ne peut s'inscrire dans le non-revenir, au contraire, il n'est là qu'en tant que Rappel, que mémorisation possible. L'être, en tant que désir de savoir se situe, selon la tradition musulmane, entre deux éternités paradoxalement unificatrices du fait qu'elles assurent à ce désir toute sa dynamique. Le prophète Mohamed l'annonce dans une parabole : «Agissez pour ce monde comme si vous deviez vivre mille ans, et pour l'autre comme si vous deviez mourir demain». Nous y lisons que le Moi désire toujours garder (se fixer à) ses objets primaires, mais quand il désire la vérité (sa vérité), il arrive à faire le deuil de ses objets primaires. En effet, les «mille ans» de ce monde signifient le travail du désir d'attachement au réel- en tant qu'objet- qui est à la fois indispensable et obstacle (donc constitutionnellement ambivalent) à la perception de la vérité. Tandis que le «mourir demain» qu'appelle l'Autre (monde) signifie le travail du désir de détachement du réel pour atteindre le vrai. Autrement dit, le savoir, en tant que désir de vérité, est structuré sur un désir ambivalent à l'égard du réel. Cette ambivalence constitutionnelle du désir est mise en évidence en tant qu'élément dynamique de celui-ci. Elle assure pour le Moi deux portées et lui

(2) CHASSEGUET - SMIRGEL J. (1975). -L'Idéal du Moi. Essai psychanalytique sur la «maladie» de l'Idéalité.- Paris, Tchou, 282 p.

permet de prendre deux dispositions complémentaires à l'égard de l'objet, à savoir la perception de la vérité de la réalité et la réalité de la vérité. Autrement dit, cette ambivalence fondamentale se traduit par un flux et un reflux énergétique du Moi quant à son investissement dans ses objets. C'est parce qu'il y a investissement (attachement) aux objets libidinaux réels (parents, amours, etc) que le désinvestissement (le détachement ou le deuil) est possible et bénéfique. Ce qui veut dire aussi que le deuil qui surprend le Moi au lendemain de la disparition réelle de l'objet ou du détachement symbolique de celui-ci et que les investissements libidinaux -lourds de mille ans- ne disparaissent pas, telle une vidange, pour autant, mais demeurent latents jusqu'au moment où le Moi arrive à investir d'autres objets (ou niveaux) d'amour. Ce qui revient à dire que le passé libidinal, selon l'optique mohammadienne, demeure, en tant que matière première affective, disponible à re-faire vivre et à réaliser le Moi une fois que le travail du deuil est achevé.

C'est sur ce matériau d'investissement libidinal, assurant le mouvement de la vague que ce qu'on appelle espoir se structure. Cet espoir est proportionnel au poids que l'on donne au passé. Plus l'espoir (qui est une composante psychique au-delà du désir) de connaître la vérité et de se libérer du «ça-voir» est profond, plus le passé apparaît (est) lointain, au-delà de «mille ans» Mahomet, dans son Livre, a dit à ce propos : «Vous avez dans le Messager de Dieu un bel exemple pour celui qui espère (c'est nous qui soulignons) en Dieu et dans le jour dernier, et qui invoque souvent le Nom de Dieu» (XXXIII, 21).

Une objection s'impose : si la culture est acte du présent, et si le passé relève du non-revenir, comment l'homme s'actualise-t-il dans la dialectique du temps (par la culture) tout en subissant le non-revenir ? L'homme est destiné à une fin : telle est la seule échappatoire que nous offre la tradition, dans le sens qu'il faut élaborer un travail de deuil, non seulement à l'égard du refoulé. Selon la perspective de cette fin-finalité, l'homme ne serait autre que lui-même en tant qu'être : présence de l'Être et être par la Présence. Du fait que le Moi, après le deuil, retrouve sa libération et ses potentialités en investissant l'acte créateur, il se crée. Ici, la notion du passé est perçue par le Moi en tant que socle du devenir; d'où la seule structure arabe, le seul mode qui n'exprime qu'un passé opérationnel dans le déploiement du présent. L'homme serait alors l'expression de la dialectique de la création-présence. Mais si, par résistance, la création nous renvoie, à travers nos rationalisations, à l'avant-crétion : la Présence et celle-ci à la non-présence... c'est que l'être ne peut être conçu qu'en tant qu'histoire, c'est-à-dire travail de deuil (continu). Mais dans une culture qui s'articule sur la dialectique de l'être, le désir est conçu et vécu d'abord à travers l'ordre de l'être avant de venir à s'exprimer dans un langage de l'avoir, et non l'inverse.

L'unique passé mis en avant par la tradition ne signifie que cette Chaîne (silsila) spirituelle prophétique : la voie (et la voix) de toute prophétie comme passé-présent du sujet vécu, c'est-à-dire, passé corporel, événementiel et présent

essentiel, spirituel, nostalgique de l'âme, du Phôs paradisiaque au Phôs humain. Ce passé ésotérique par essence enveloppe le trajet évolutif que **Nafs** a parcouru de par son existence réelle, et le trajet qu'elle doit reparcourir d'une façon régressive (à rebours) dans la recherche de son identité spirituelle c'est ce que j'entends par azzaman al-anfusi. Ce double parcours est donc soit vertical : dans ce cas elle s'ouvre sur le monde imaginal ('alam al-Mutul), soit horizontal : dans ce cas elle s'ouvre sur ses contradictions et ses tragédies.

C'est pourquoi on peut rencontrer des fous aussi bien au niveau spirituel (les majdûbs) qu'au niveau psychique (les psychopathes). Le passé, dans cette optique, serait le temps pendant lequel **Nafs** est demeurée loin de son essence. Il est, constituant son vécu, inévitable. Spirituellement, ce n'est qu'au moment où **Nafs** prend conscience que ce temp relève de l'ordre du passé (pas-est pour un présent) que son désir de se réaliser dans son intégrité psychospirituelle peut jaillir et devenir efficient.

Si maintenant la pensée traditionnelle mystique est hantée par un seul passé, c'est que ce passé renvoie fantasmatiquement à une origine quelconque. Celle-ci, que l'on y accède soit par un travail de mémorisation et de re-souvenir, soit par l'élaboration d'un rituel, prépare à une nouvelle naissance. C'est pour cela qu'aussi bien la santé et la jeunesse, selon l'optique traditionnelle- comme l'a bien souligné Mircea Eliade(3) - s'obtiennent soit par un «retour à la matrice», soit par un «retour au Grand-Un» cosmique. Selon la pensée musulmane, le Temps écoulé, qui doit être aboli à travers un «revenir en arrière», pour recommencer l'existence avec la somme intacte de ses virtualités, est symbolisé, typifié par Satan. Celui-ci est haï (maudit) en tant que travail de deuil qu'impose la perception unificatrice du temps passé comme seul chemin possible pour le «retour à l'origine», que celle-ci se situe sur le plan personnel (au niveau psychique) ou humain (au niveau mythique). Ce qui nous permet de dire que, selon la pensée traditionnelle, l'introduction du temps aurait été causée par Satan (+).

#### — Iblis comme figure archétypique du fiasco du deuil :

L'obsession de l'origine, à notre sens, s'articule sur la dialectique événementielle qu'introduit le principe de réalité à travers le processus de maturation du Moi dans son rapport fondamental au désir. Or, notre réalité, support de tout plaisir, s'inscrit, constitutionnellement, dans la trame de la mort. Face à la mort, la réalité- plaisir/déplaisir- nous impose le deuil comme issue inéluctable, aussi bien pour continuer à vivre que pour ne pas méconnaître la mort. C'est pourquoi nous considérons le travail du deuil comme une des origines possibles de l'état démoniaque ou satanique. Écoutons - le chanter sous la plume d'Alfred de Vigny :

---

(3) ELIADE M. (1981). -Le mythe de l'éternel retour (archétypes et répétition).- Paris, Gallimard, 187 p.

«Je suis celui qu'on aime et qu'on ne connaît pas.  
Sur l'homme j'ai fondé mon empire de flamme  
Dans les désirs du cœur, dans les rêves de l'âme...  
Qui pleure sur l'esclave et le dérobe aux maîtres,  
Le sauve par amour des chagrins de son être,  
Et, dans le mal commun lui-même enseveli,  
Lui donne un peu de charme et quelquefois l'oubli».

Les exégètes musulmans tiennent toujours à présenter et à concevoir Satan (Iblis) comme la représentation typique de la négation divine, de l'athéisme ou la Révolte contre le Bien. Or, à lire le Coran, nous nous apercevons d'une autre réalité, d'une autre image de Satan. Celui-ci symbolise au contraire un haut savoir relevant de l'Essence directe (XV, 24-49).

Dans le texte coranique, il est question d'un **dialogue** (tête-à-tête) primordial, dans le sens où il a lieu avant l'entrée en scène d'Adam. Il est effectué dans le monde imaginal du Malakût, entre deux entités divino-angéliques. Et à l'écoute spirituelle du texte, ce serait la première fois que l'ange produit l'acte de la parole. Les conséquences immédiates de la parole (la différence, la prise de responsabilité, la libération et la naissance du statut ou de la position démoniaque) allaient déterminer et définir -dynamiquement- le champ de ce «nouveau-né» à partir d'une «boue fangeuse» : la mort et le travail de deuil, c'est-à-dire le temps et l'histoire.

Iblis commence toujours ses réponses par : «Mon Seigneur», exprimant ainsi reconnaissance et soumission à l'égard de la sentence de l'autorité divine. Acceptant le châtement (l'expulsion et l'anathème) comme réaction divine normale à sa révélation : la différence constitutionnelle entre lui et ce nouvel être, il se donne le droit d'exister aussi bien à Dieu qu'à Adam, qu'à lui-même. Il est ainsi parfaitement conscient du mauvais rôle que Dieu lui a assigné dans cette affaire qui n'est pas la sienne, d'avoir été enjôlé, leurré -«(...) puisque Tu m'as égaré (...)» déclare-t-il dans le verset 39 du chapitre XV- d'être l'opposant, le séducteur, le désirant de l'homme. En fait, Iblis a préféré être ennemi de l'homme que de Dieu, considérant en ceci la différence du pouvoir et du savoir entre Dieu et l'homme. Ce pauvre Satan! Ne serait-il tout simplement la projection du pendant de ce «souffle vital» divin qui est fondamentalement aussi violent en Bien qu'en Mal?

Seul parmi les anges à reconnaître la nature de l'objet de la réaction, il s'est abstenu de céder à l'illusion de la perfection (refus de se prosterner), tout en reconnaissant la réalité : une forme de glaise peut contenir le souffle divin (l'amour ne tient pas compte de la nature de son objet). Depuis lors... La prosternation en Islam fut-elle réservée à Dieu seul? En tout cas, Mahomet a combattu l'idôlatry sous toutes ses formes.

Il faut reconnaître que la capacité de discerner entre l'essence et la nature nécessite un haut savoir des deux qualités pour ne pas tomber dans l'idôlatry, ce péché impardonnable :

«Dieu ne peut pardonner qu'on lui associe de fausses divinités. Il pardonne tout autre péché à qui Il veut. Associer un faux dieu au Seigneur, c'est dévier hors de toute limite! (IV, 116)».

Le faux dieu peut ressortir aussi bien de l'ignorance que du savoir. Or, nous constatons qu'avec le savoir immanent dont il bénéficie, face au désir provocant, Iblis s'est résigné à avouer qu'il détient son savoir de Dieu lui-même. Ceci étant, nous ne voyons pas encore où réside le sens de l'insurrection maléfique d'Iblis, si ce n'est sur lui, là où Dieu a projeté la douleur de la réaction : «(...) tu porteras le poids de l'anathème! (XV, 35), c'est-à-dire, tu incarneras les souffrances qu'implique toute naissance. Il est donc évident qu'Iblis est l'ami, l'assistant de tout créateur. D'autant que l'homme adamique ne contient nullement une «partie» de Dieu (sous forme de souffle ou d'âme) au sein ou au travers de lui-même. Le concevoir serait une erreur des plus grossières. L'homme est le produit, le résultat d'un acte créatif; il est action divine, si vous voulez. Dans le Coran : «Lorsque J'en aurai élaboré les formes et l'aurai animé d'un souffle de Moi (...)» (nous respectons exactement l'écriture de Sadok Mazigh<sup>(4)</sup>, cette élaboration, à la fois intention et action, est explicitée ailleurs :

«L'homme fut extrait par Nous d'une essence terrestre. Nous en fîmes ensuite une goutte séminale, déposée en un sûr réceptacle. Cette goutte devint un caillot sanguin dont nous fîmes un grumeau de chair où se dessinèrent les os. Nous recouvrîmes le squelette de muscles : un nouvel être, tout autre, se trouva ainsi créé. Béni soit Dieu, le Créateur parfait. Vous aurez ensuite, assurément, à passer par la mort, pour être un jour ressuscités pour le Jugement Dernier» (XXIII, 12-16).

Le problème, dira-t-on, se pose au niveau de l'interprétation de ce **mine rûhi** (de mon âme). Les exégètes s'arrêtent au mot âme et le prennent comme axiome, substance et vie; il est ainsi l'Ultime Origine et Histoire qui échappe à toute maîtrise spatio-temporelle. Nous ne nous alignons pas sur leur point de vue, pour trois raisons très simples :

— 1 — Si Dieu est indéfinissable («Les regards ne sauraient l'atteindre quand Lui-même pénètre les regards. Il est le Subtil, l'Informé») (VI, 103), nous ne voyons pas comment on peut définir son âme.

— 2 — Lorsque par épuisement et résignation, on se tourne vers Dieu (Encyclopédie Originelle) lui demandant ce qu'est l'âme, Il nous répond, comme

(4) SADOK M. (1980). -Le Coran.- Tunis, Maison Tunisienne de l'Édition (textes français/arabe), 2 tomes.

s'il avait deviné notre intention : «l'âme procède du mystère divin : il ne vous est donné, en vérité, que fort peu de science» (XVII, 85).

— 3 — Comment alors une substance, en dehors de l'événement spatio-temporel, serait-elle vouée à la mort, comment passerait-elle assurément par la mort?

Il est évident que si nous écartons toute hypothèse de réincarnation ou de loi karmique, nous pouvons concevoir l'âme (l'homme donc) en tant qu'œuvre portant en elle-même autant de génie que de maladresse du fait qu'elle est achevée pour et dans son histoire créaturelle, c'est-à-dire culturelle. La mort, dans ce cas, nous l'entendons comme possibilité efficiente et régénérescence. De ce moment, le «mystère divin» devient le paradoxe naturel créatif. Si Dieu est Vérité, par son Silence Il nous renvoie à nous-mêmes si nous voulons «entendre» et comprendre le phénomène divin qui est le nôtre : »

«Il est sur la **terre** des signes pour ceux qui croient fermement, il s'en trouve aussi en vous-mêmes ; et quoi ! ne sauriez-vous les voir ? (LI, 20-21).

Si nous soulignons le mot «**terre**», c'est qu'il est pour nous significatif -surtout venant de Dieu- de la prise en compte de nos liens charnels, de notre histoire psychologique, économique et politique, de la misère de nos passions et de nos désirs : vérité au risque de nous crever les yeux. Autrement dit, ce n'est pas dans le ciel que nous devons chercher notre vérité, mais cette perspective, signifie l'unique impasse : l'histoire culturelle.

Ainsi, l'image d'Iblis ne nous paraît ni étrange ni étrangère, mais relève de notre ordre. Elle se situe dans le ciel humain, elle est notre miroir, notre double. Elle est aussi tâche que chacun de nous doit s'efforcer d'accomplir : sonder son désir :

«Tout ferment de haine sera extirpé de leurs cœurs. Il y vivront en frères, accoudés face à face sur leurs trônes» (XV, 47),

afin que la **fraternité** ait un sens et que nous puissions nous regarder en face à face sans honte; afin de pouvoir retrouver notre être (Phos) qui refuse de «se prosterner» par ignorance et hémorragie narcissique, et non par clairvoyance comme l'histoire eschatologique le montrait auparavant au sujet d'Iblis.

**Iblis comme topologie fantasmatique de la castration :**

Selon l'optique traditionnelle, Iblis est partout et nulle part. Répondant au jugement divin, il dit :

«Puisqu'aussi bien Tu as décrété de me perdre, je me posterai désormais sur Ta voie droite à guetter les humains, les harcelant sans trêve, par devant et par derrière, sur leur droite et sur

leur gauche, en sorte que Tu en trouveras  
bien peu qui Te seront reconnaissants»  
(VII, 16-17).

Et un hadith rapporte qu'Iblis circule à travers les fils d'Adam comme circule le sang dans le corps; et quand il y en a deux, Iblis est leur troisième. Iblis ainsi est localisé dans le corps et à travers les créations fantasmagoriques, celles-ci lui assurent sa réalité : Eden, Enfer, Ténèbres, etc. Iblis est donc le tiers présent par son absence. Dans ce cas, il fait partie intégrante de nous. Ce «nous», en tant que pluriel, est lui-même le champ inéluctable de l'Un (le Moi-le Toi) intégré-intégrant. Autrement dit, Iblis est en nous en tant qu'absence, manque.

Pour Iblis donc, selon cette association, la certitude qu'il y a castration dans l'air (e) est un après-coup à sa vision de la scène originelle adamique. Il était le seul-à-voir la différence (sexuelle...) du genre et du phénomène : la naissance et le redressement de l'homme.

Iblis, selon toujours cette interprétation, nous paraît être **quelqu'un qui souffre** d'un manque fondamental, d'un vide béant qu'il n'a pu dénommer. Ce n'est qu'après avoir affronté le pénis de l'homme adamique que le symptôme **féminité**, ses artefacts, l'a poussé à (voir) la différence. C'est pourquoi dans les Livres, c'est Iblis qui séduit Eve. En fait, par identification à celle-ci, Iblis ne voulait séduire que le mâle, dans le but de s'approprié (introjecter) son pénis. Ce serait donc par dénégation de la différence -réaction défensive à sa propre castration- qu'Iblis s'était offert (le statut) comme détenteur-dieu-du phallus. C'est en quelque sorte en se substituant à ce qu'il lui manque qu'il identifie l'Absence. Le diable s'enfuit quand une femme lui montre sa vulve, raille Rabelais.

Pour la culture musulmane, Iblis se débat à perpétuité dans son monde oro-anal et refuse continuellement de naître. C'est pourquoi, du fait qu'il est dans l'incapacité totale d'accéder à la métaphore et à la symbolique, son mode d'expression, d'existence se situe au niveau métonymique et psychotique; c'est pourquoi il renvoie à la mort. D'autre part, ses messages, ses discours sont mensonge, illusion et irréel; d'où la fascination qu'il peut exercer sur les faibles d'esprit et de psyché : sur ceux qui, comme lui, ne peuvent que méconnaître la castration.

Du fait que son symptôme ne peut advenir par un travail symbolique et métaphorique, Iblis ne peut ni délirer, ni rêver, ni imaginer : il est la stérilité en elle-même, le manque en lui-même, la castration en tant que telle. C'est pourquoi Iblis (le diable) ne «peut» que se servir de (s'aliéner à et avec) quelqu'un d'autre, passer un pacte (engagement à...mort) avec des dépressifs en général, des désespérés, des femmes stériles réellement ou symboliquement. Méphistophélès déclare : «le diable sans doute lui a enseigné cela/à la sorcière/, mais le diable ne peut le faire» (Goethe)

**Iblis en tant qu'énergie libidinale incestueuse.**

L'image satanique est effrayante, répugnante et abjecte parce qu'à travers

elle est véhiculée l'économie de l'inceste qui, dans l'optique de notre culture traditionnelle, est un désir constitutif de Nafs. La Tradition nous traduit ces événements à travers le scénario triadique : Dieu-Adam-Iblis. Dieu a ordonné à Iblis de se «plier» devant Adam. Cela pourrait être interprété ainsi : le principe de vie (père) a ordonné au narcissisme (de l'enfant) de se soumettre à la réalité (de la loi). Iblis refuse la «soumission» (l'islam), incarnant ainsi la volonté de la non-volonté, c'est-à-dire l'extinction de la race humaine. Dans la dialectique polarisée : Adam/Iblis, libido/désir, et réalité/fantasme, l'inceste en tant que volonté de non-volonté demeure allumé avant et après l'histoire-comme le signifie le Coran :

«(...) Satan ne cesse, en vérité, lui et toute sa coterie, de vous avoir à l'œil quand vous-mêmes ne pouvez les déceler (...)»  
(VII, 27).

En effet, pour qu'Adam puisse désirer Eve et coucher avec elle «légitimement» sans crainte de castration il a fallu, selon la Tradition, qu'il «chasse» de lui Iblis (en tant que désir incestueux -ou homosexuel si vous voulez- à l'égard du Créateur); qu'il arrive donc à extérioriser l'inceste, à projeter son angoisse sur une créature fantasmée perverse et paranoïaque : ce fut Iblis. Est-ce spécifiquement pour cela que Dieu l'a créé dans et pour ce rôle ? Si oui, Dieu voulait vraiment que l'homme adamique soit mûr et maître de lui...

Car, ce n'est qu'ainsi que la libido (pulsion de vie) convertie en volonté de la volonté (en Adam) a pu investir le désir de désir. Aurement dit, par cette création psycho-culturelle d'Iblis, qui relève de l'ordre du travail de la sublimation, la libido a pu faire reculer le désir de mort et donner la priorité au désir de vie.

Ceci étant, nous pouvons dire que grâce à la dialectique économique du fantasme de l'inceste, la réalité de la vie a été permise et efficiente et qu'Adam a accepté par volonté la loi de la mort, de faire le saut de la mort pour vivre sa libido là où Iblis (aurait dû, selon le scénario mythique) a préféré rester sur le plan fantasmatique de l'éternité (désir du désir) au détriment d'être effectivement réel.

### **Les envers du passé unique : l'Enfer et le Paradis.**

Cette dialectique s'inscrit d'une part, selon la dynamique de Nafs en tant que pulsion psychique musulmane dans ses élans horizontal et vertical et, d'autre part, en tant que travail économique qu'impose le principe de réalité à la motion pulsionnelle libidinale. En d'autres termes, cette dialectique étaye la nature humaine du Prophète ou du Cheïkh (maître spirituel), en tant que réceptacle de la Sagesse divine. Le Paradis et l'Enfer (la mort et le sexe) articulent une identification active avec Dieu qui n'est abordable qu'en tant que Rien.

En effet, pour que la Révélation, interpellation de ce Rien, se conforme à la réceptivité du sujet, une topique signifiante doit tenir lieu et sens d'une telle

intersubjectivité. Telle la lumière, incolore en elle-même, se colore selon le cristal qui la réfracte. Cela veut dire, selon le principe de cette dialectique, que l'objet est en même temps le but pulsionnel, que la source est à la fois le sens. Le sujet est voué à un destin elliptique. Ou ce que Ibn Arabi appelle al-hayra, l'étonnement ou la perplexité, dans le sens que le « Je » s'ouvre directement sur les images parentales.

C'est que derrière la question ontologique : qui suis-je?, se pose l'intrication de l'Autre dans le tissu du Je. Le sujet, ici, ne peut que produire un discours existant qui fait remonter le Je à une certaine co-naissance qui s'effectue à travers le champ du dikr (litanies); métaphore de l'a-topique. Spiritualiser le sujet, c'est l'inscrire dans une temporalité ontologique délimitée par deux signifiants (le sexe et la mort, Enfer et Paradis) qui permet au Je de reconnaître le langage, la trace, le souvenir de l'Autre dans sa dimension a-temporelle. C'est abolir (c'est là un idéal) en soi la contradiction (sujet/ objet) et le doute (Je/ Autre).

La dialectique temporelle principielle infernale et paradisiaque articule, enfin, celle de la **chari'a** et de la **haqiqa**. Toutes deux permettent à Nafs de saisir à travers l'acte rituel historique, accompli par le corps et ses sens, son propre sens métahistorique, sa symbolique. La **chari'a** vit parce qu'elle contient principalement une **haqiqa**, une vérité et un sens qui la dépassent de loin et en dépendent à la fois : sans l'amour de la mère, la loi du père n'aurait aucun sens. Ce sens intègre et dépasse à la fois et l'amour de la mère et la loi du père : il est réalisation psychoculturelle. En effet, à travers la **haqiqa** et la **chari'a**, la psychologie imaginaire aborde la question de l'inné et de l'acquis, du naturel et du culturel, du phénomène et du structurel.

En plaçant cette dialectique au cœur du travail psychospirituel, selon notre Tradition, la Nafs ne peut être conçue qu'en tant que champ d'interaction permanente de ces données. Son évolution et sa libération s'inscrivent donc dans une possibilité phénoménostructurelle.

C'est pourquoi le passé unique, renvoyant à ce projet phénoménostructurel, contient un sens délimité par deux instances originaires : la Genèse et l'Apocalypse : deux signifiants irréductibles à la sublimation, mais idéalisés et symbolisés par le Paradis et l'Enfer.

En fait, pour que le Moi du soufi puisse saisir la spatialité de l'événement et le mouvement en tant que processus, il doit intégrer -mais selon la représentation du corps mystique, comme un arbre renversé : célestes en sont les racines et terrestres le feuillage- la dimension paradisiaque (le sexe) en tant qu'origine et la dimension infernale (la mort) en tant que sens de cette origine.

Si rūh (âme) se situe au niveau du système, la nafs, articulant les deux destins (paradisiaque et infernal) s'annonce plutôt comme une énigme. Or, Valabrèga souligne que si l'énigme est déchiffable, le mystère, lui, est seulement interprétable. Si l'énigme est objet de résolution, le mystère ne peut faire l'objet

que d'une initiation(5). Ceci implique que le mystérieux et l'énigmatique constituent les deux facettes du sujet musulman dont le Moi a hérité sous les formes de pulsion de mort et pulsion de vie. En considérant donc les représentations caractéristiques du Paradis et de l'Enfer, à savoir pour le premier : la paix, le merveilleux, la satisfaction des désirs, l'éternité dans le Bien, et pour le second : la souffrance, l'instabilité, la frustration et l'éternité dans le Mal, nous pouvons dire que nous sommes devant des désirs et des représentations pulsionnels que le Moi a dû affronter à travers l'évolution constitutive de sa genèse. C'est parce que le Moi les (le paradis et l'enfer) a connus qu'ils les projette expressément. Cela veut dire encore que ces deux signifiants ne relèvent pas de la fiction ou de la fumisterie : Je est créé de l'Enfer et du Paradis pour que Je puisse les projeter, les investir et les sublimer artistiquement, culturellement. Comme si la mythologie originaria était la réalité du Moi. Ce n'est qu'au moment où le Moi peut se déterminer par rapport aux fantasmes originaux et admettre leur travail qu'il peut décoder l'énigme de sa réalisation avec le Je et arriver à déterminer son rôle archimédien au sein du sujet.

Les armes dont le Moi du soufi se sert pour maîtriser le temps et l'espace, le dedans et de dehors, l'enfer du sexe et le paradis de la mort sont : nafs et rûh. C'est pourquoi le soufi pour la réalisation de son Moi se détourne et de l'Enfer et du Paradis (en tant que métaphores obsédantes). Il doit faire un travail de deuil intense pour faire décoller (dé-coller) la nafs de sa nostalgie paradisiaque et infernale. Nous songeons de mémoire à la vitalité d'une Rabi'a al-Adaouia qui réclamait à son Dieu de la jeter en Enfer si elle l'adorait par peur des flammes et de la priver du Paradis si elle l'adorait pour cela.

En effet, pour le Moi, la notion de l'éternité (paradisiaque ou infernale) est exclue. La toute-puissance de la représentation de la chose fantasmée est inopérante. Le soufi prend conscience de cette réalité en traquant la nafs à travers ses résistances (tels un Ghazali qui laisse tomber les honneurs de sa fonction et va s'isoler pour combattre les fantasmes infernaux et paradisiaques de nafs et rûh; un Ibn Agiba qui prouve à ses contemporains que la réalité du Moi est au-delà des résistances de nafs et des envies du rûh en allant jusqu'à la mendicité). Le maître spirituel prouve par son comportement qu'il n'y a de Paradis et d'Enfer qu'ici-bas, dans ce monde-ci. C'est-à-dire au niveau du Moi. Et que les fantasmes sont capables de rendre les sujets stériles en les méconnaissant par le fait de les acculer à une vie autre que la leur, celle qu'ils vivent réellement.

Pour conclure : si «pour atteindre la vie divine, il faut passer par la mort» (le Père Tesson)(6), pour atteindre la vie humaine, il faut passer par la sexualité.

(5) VALABREGA J.P. (1980). -Phantasme, mythe, corps et sens. Une théorie psychanalytique de la connaissance.- Paris, Payot (Sciences de l'homme) 384 p.

(6) BATAILLE G. (1952). -La relation de l'expérience mystique à la sensualité.- Mystique et continence.- in Critique, t. VIII, n°60, mai 1952, pp. 416 - 428.

En dehors de toute morale, nous sommes sortis (et non tombés) de la flamme sexuelle et nous tendons vers le repos paradisiaque. Toute la philosophie et la pratique thérapeutique soufi, en général, consistent à induire le Moi à admettre cette réalité para-doxale.

Le désir (qui active tout sujet) auquel toute notion de temporalité échappe tend toujours à omettre et nier la trace de l'Autre (comme désir- du-désir) qui le propulse. La dynamique culturelle musulmane essaye d'intégrer cette **part** de l'Autre, qui est derrière tout désir, en faisant de nafs le lieu de la dialectique désirante (le sexe et la mort) pour permettre au Moi d'envisager une interaction économique du temps -se référant au refoulé en tant que passé unique - le favorisant dans son emprise sur le réel à la fois spatial et temporel.