



Revue Africaine des Sciences Sociales et de la Santé Publique, Volume 5 (1)
ISSN :1987-071X e-ISSN 1987-1023
Received, 16 March 2023
Accepted, 11 April 2023
Published, 11 April 2023
<http://www.revue-rasp.org>

Short

Construire un dialogue entre psychanalyse et anthropologie aujourd’hui

Olivier Douville^{1,*}

¹Psychanalyste, Laboratoire CRPMS de l’Université Paris-Cité, Membre d’honneur du Collège International Psychanalyse et Anthropologie, Paris

Correspondance : douville.olivier@yahoo.fr

Introduction

L'anthropologie et la psychanalyse sont des disciplines récentes. L'anthropologie a quelques droits à affirmer son antériorité dans la mesure où la fondation académique de la discipline remonte à Morgan en 1881 alors que le terme de psychanalyse ne surgit sous la plume de Freud qu'une quinzaine d'années plus tard. Toutefois, leurs objets se sont entremêlés pour deux raisons principales. D'une part, Freud considérait que les motivations inconscientes du désir humain prenaient leur source dans un drame préhistorique que récapitulait chaque développement singulier, ce y compris à Vienne et en Europe au début du XX^e siècle. Nous touchons là une thèse forte, mais vigoureusement contestée selon laquelle l'ontogenèse (développement de chacun) récapitule inconsciemment le phylogénèse (sédimentation de drames préhistoriques). D'autre part, des psychanalystes et anthropologues ont voulu cerner les types de personnalités induites par les logiques des cultures, de Geza Roheim à G. Devereux. Enfin le thème de l'inceste de son interdit (versus psychanalytique) ou de sa prohibition (versus anthropologique) semble traverser tel un fil rouge ces deux disciplines à l'époque de leur âge d'or.

Freud et son rapport à l'anthropologie

Pour Freud, homme de culture, l'anthropologie et la sociologie (ces deux disciplines ne s'étant trouvées distinguées mais non disjointes qu'après sa mort, vers la fin des années 1950), sont des partenaires nécessaires, inévitables presque pour la psychanalyse.

En ce point, une question ne manque de se poser : Osons proposer que ce n'est pas l'Oedipe qui est universel, mais le fait que tout sujet est être de langage et est en conséquence exilé d'une jouissance primitive mais qui, sans relâche, peut faire retour sur lui. Les lois de séparation du corps de l'enfant d'avec le corps de la mère et les figures tutélaires de l'interdit qui interviennent dans cette séparation orientant alors désir et rivalités peuvent se trouver orchestrer dans des contextes du-différents que ceux qui concernent la famille occidentale, comme l'ont montré les Ortigues à partir de leurs observations faites à Dakar, mais encore et antérieurement des contemporains de Freud, tel le psychanalyste indien Bose qui, vivant et exerçant à Calcutta, donnait au père un rôle déterminant dans l'éveil de la sensorialité de l'enfant (Douville, 2009).

Toutefois, si la psychanalyse freudienne s'était contentée d'égrenner une suite de correspondances entre ce qu'apportent l'analyse des institutions totémiques et celle des rituels et le matériel inconscient que dévoilent les cures, cette idée d'une analogie n'aurait amené qu'un effet de miroir entre les savoirs anthropologiques et psychanalytiques. La culture reste un lieu de problèmes conceptuels utiles pour comprendre mieux la clinique, la cure. Mais aussi cette part obscure du collectif qui ne se révèle pas dans le simple examen des modèles idéaux de comportements et de valeurs. On est donc loin d'une psychanalyse appliquée qui prétendrait donner des leçons, interpréter dans son jargon tout ce qui semble *a priori* étranger ou exotique. Ce que la psychanalyse dévoile est que le sujet humain n'est pas « maître » de son monde, que la réalité du lien social est débordée et divisée par le pulsionnel, et donc par le sexuel.

Un malentendu subsiste toujours néanmoins à propos de ce qui serait ici universalisable. Il est clair que les extrêmes disparités des modèles familiaux et des règles d'alliance ne peuvent permettre d'universaliser la structure manifeste de la famille occidentale en étalon de ce qui serait « normal » dans la construction des individus et des collectifs. L'accès à un rapport au symbolique, qui va au-delà des imbrications entre l'imaginaire des premières relations, est loin de nécessiter, où que ce soit, l'imposition d'un père de famille, lequel aurait la tâche un peu

lourde de figurer à la fois, le tiers, le rival et le modèle. Pour le dire autrement, il manque sans doute à quelques psychanalystes une théorie opératoire du tiers symbolique qui ne se rabattrait pas sur une célébration du patriarcat. Avec la pointe des élaborations lacaniennes, on y voit tout de même plus clair. Lacan indique que c'est avec l'appareil de langage que chacun se structure, et que c'est bien l'incorporation de cet appareil qui crée la première séparation entre le sujet et ses jouissances. En cela cette première castration est antérieure à ce qui sera repris ultérieurement dans les modèles de l'interdit et de l'échange qui sont au cœur des configurations des lignées et des filiations.

Un rappel s'impose ici : l'« universel », ce n'est pas pareil que l'international. On ne prouve pas l'universel et on ne le fait surtout pas par une comparaison entre peuples et mœurs, même si cette comparaison est très étendue

L'épistémologie de l'anthropologie la fait s'éloigner des grandes généralités, toujours suspectes d'ethnocentrisme, pour privilégier l'empirisme, la collecte, le rapport aux documents et aux témoignages.

Sujet et institution

L'inscription du sujet dans les institutions culturelles exige une séparation qui fait de lui un mortel, sexué et parlant. Elle suppose donc que tout sujet institué doit s'appuyer sur une logique symbolique et signifiante. La ligne de fabrique des montages institutionnels recoupe ce qu'est la prise du sujet par le langage en tant que tout langage articulé porte en lui-même une séparation et un interdit.

Or le XX^e siècle en sa seconde moitié et tout particulièrement entre 1949, date de publication des Structures élémentaires de la parenté et 1974, date où Lacan s'orientant vers la topologie des surfaces déclara qu'il n'était plus structuraliste, a su travailler, sans les confondre plus d'une notion d'inconscient. En ce sens, l'ethnologie et la psychanalyse, mais encore et toujours la linguistique explorent des inconscients « structurants » :

- Règles et dispositifs de parenté, pour l'ethnologie
- La langue comme système de signe et d'opposition signifiante (ou la linguistique)
- Transformations réglées des mythes, des rites et des objets culturels (pour l'anthropologie structurale)

L'inconscient est-il vide ? rempli d'un pathos ? Copie conforme et intériorisé de ce que les culturels demandent impérativement à chacun de refouler, comme le soutenaient Linton et Devereux ?

De facto, les phénomènes actuels de migration, d'exil et de délégitimation du sujet nous interdisent de nous aider daucune façon d'un inconscient culturaliste – c'est du moins ce que je vais tenter de démontrer maintenant.

Aujourd'hui, avec et après Devereux

Soucieux, à son tour, de modéliser la nature des rapports entre un approche clinique et une approche anthropologique (ou sociologique) des conduites symptomatiques, Georges Devereux, dans son *Ethnopsychanalyse Complémentariste* invente une épistémologie. Pour désigner les univers de pertinence de ces deux discours, il introduit la notion de

complémentarisme appelée à un succès durable. Rappelons en la Logique. Le complémentarisme ethnopsychanalytique édicte l'autonomie conceptuelle absolue du discours sociologique (ou ethnologique) et du discours psychologique, mais aussi leur totale interdépendance en ce qu'ils se rapportent aux même faits empiriques pertinents. Cette distinction est directement héritée du principe de Heisenberg-Borg¹ qu'elle généralise aux sciences humaines. Dans cet effort pour disjoindre l'explication ethnologique de l'explication clinique, il entrait de la rigueur et du souci pour le trait singulier de chaque cas. L'épistémologue se sentait reconnu, les penchants à diagnostiquer en termes de psychopathologie des modèles culturels trouvaient là une contention salutaire. Pour autant, l'effort du fondateur de l'ethnopsychanalyse aboutissait aussi à une mise en sériation souvent artificielle.

De plus, le complémentarisme doit supposer des appartenances culturelles stables et quasiment atemporelles. En cela, il est impuissant à distinguer les registres de l'Imaginaire ou du Symbolique au sein desquels jouent les références culturelles pour un sujet ou pour un autre, et à statuer sur eux. C'est pourquoi le parallèle entre guérisseur traditionnel et thérapeute que tente un certain nombre d'ethnopsychiatres français, après leur maître G. Devereux et simplifiant son héritage, ne concerne en rien les raisons et les enjeux de nos démarches et de nos actes. Disons ici qu'un tel rapprochement : guérisseur/analyste, non seulement ne nous intéresse pas - nous n'en avons guère besoin- mais plus encore nous semble constituer une entrave à toute entreprise thérapeutique des exilés.

Plutôt que de se conformer à un complémentarisme désuet, il importe de saisir avec en quoi les deux discours : anthropologique et psychanalytique peuvent être travaillé l'un par l'autre. On n'omettra guère de souligner que le complémentarisme est une attitude de prudence en matière de diagnostic, quasiment un vade-mecum d'"expert" (apte à distinguer le matériel "culturel", d'un matériel "idiosyncrasique"), mais ce distinguo est souvent artificiel et obsolète puisqu'il ne repose que sur un schéma conceptuel de la société. De plus, négligeant et une théorie du

¹ Il s'agit des relations d'inégalité (ou d'incertitude). Ces relations d'inégalité indiquent la limite de pertinence des concepts macroscopiques classiques, quant on veut les appliquer aux objets microscopiques. Le sens de ces relations est plutôt ouvert et il est parfois controversé par les physiciens car elles répondent et éclairent plusieurs conditions : elles sont à la fois descriptives, heuristiques et donc opérationnelles.

Shématisons par une série des réponses/ Les concepts de la physique newtonienne perdent leur validité lorsque l'on tente de les appliquer à des objets microscopiques. 2/ Il y a deux grands paradigmes qui régissent la physique classique : le concept de particule et celui d'onde. Une particule est une singularité, un point localisable avec une précision élevée, alors que l'onde s'étend sur tout l'espace (ex : le son et la lumière qui ne sont pas localisables). Ces concepts cardinaux perdent avec Heisenberg et Borg de leur validité et leur existence est remise en question. Pour l'ancienne mécanique newtonienne, tout observateur peut dire et la position et la vitesse de toute particule. En mécanique quantique il est impossible d'allouer simultanément à un objet une particule et une vitesse. La connaissance de l'un limite celle que l'on peut avoir de l'autre. Le produit de la précision de mesure de la position par la précision de mesure de la quantité de mouvement ne peut être inférieure à une quantité fondamentale (de l'ordre de grandeur de la constante de Planck divisée par deux), le produit des deux n'est donc jamais égal à zéro, ce qui restait le cas dans la mécanique classique. Ces relations d'inégalité ne sont pas limitées à la position ou à la quantité de mouvement, on sait définir des quantités canoniquement conjuguées (exemple l'énergie et le temps) . On lit souvent que l'on mesure des particules de durée de vie extrêmement brève : 10 puissances moins 22 secondes. C'est un principe heuristique. Ce qui importe peut-être davantage pour des cliniciens est que Niels Bohr fut le premier à élargir cette relation d'inégalité au langage, et a proposé comme variables conjuguées la Vérité et la Clarté : si c'est vrai, c'est pas clair et si c'est clair, c'est pas vrai (en allant un peu vite).

symbolique, et une pensée de l'exclusion originale, il est de faible pertinence pour les cliniques qui nous importent : celles dues aux crises et aux brutales modifications du et dans le lien social.

Aujourd'hui

Aujourd'hui encore, des psychanalystes exercent un peu partout dans le Monde ; on attend encore il est vrai que des notions cardinales de la doctrine psychanalytique soient mises à la discussion. Qu'apporte à nos doxas l'existence de la psychanalyse en Inde, au Japon ou en Chine ? Au Sénégal ou en Afrique du Sud ? Aux Antilles ? Beaucoup d'europeens prennent régulièrement les grands courriers internationaux pour aller au lointain former ces nouveaux venus dans la communauté psychanalytique, ces impétrants tout plein d'ardeur et soucieux de bien faire. Il est parfois à redouter que le décervelage missionnaire nuise à l'avancée des réciprocités.

Nous sommes face à un choix que nous ne pouvons pas fuir. Soit les diverses anthropologies et sociologies de la famille, promptes et habiles à montrer la complexité et l'instabilité des logiques de composition des familles, auront beau jeu de montrer que notre vieille psychanalyse n'a servi à rien et rejoint le musée des vanités obsolètes car elle n'avait rien anticipé ne traitant et n'idéalisant que des formes et des logiques de la famille et de la filiation datant d'avant la première guerre pendant que la société changeait et dépassait d'elle-même le trio (plus que triangle) oedipien, soit on tiendra, qu'il n'est pas trop téméraire de poser que c'est la psychanalyse elle-même qui a aussi changé le monde et a ouvert les modes d'inscription du désir et de l'interdit dans des configurations familiales plus éparses et plus souples. En cela le dialogue entre la psychanalyse et l'anthropologie – ou pour mieux le dire entre des psychanalystes et des anthropologues ne piétinerait plus à se cristalliser sur le complexe oedipien et sa prétendue universalité (que l'on cherche à tort dans une pseudo mondialisation des conjugalités et des filiations) mais il pourrait situer en quoi les nouveaux visages des mœurs et des habitus sont en partie tributaire de l'invention psychanalytique elle-même.

Inconscient et vie sociale actuelle

Dans notre modernité, les phénomènes de ruptures culturelles prennent une importance considérable. Les amples migrations en sont l'exemple à la fois le plus illustré et le plus polémique dans le champ clinique. Mais le fait humain du décalage et du passage entre plusieurs systèmes de référence ne saurait se restreindre au simple fait migratoire. Les phénomènes d'errances et d'exclusions, d'exils intérieurs, mènent aussi à s'interroger au plan des réponses institutionnelles. Les questions cliniques concernent d'une part la dimension de l'offre clinique, mais aussi et encore renvoient-elles chaque clinicien psychanalyste à penser et éprouver comment il peut entendre de nouvelles modalités d'inscription des subjectivités dans l'espace et le temps.

La dimension même d'une anthropologie du monde contemporain se réalise au plan d'une souffrance singulière, chez des sujets le plus souvent présentés comme des sujets *sans* (sans lieux, sans papiers, sans collectifs, errants, exilés ou exclus). Une interrogation sur le collectif n'en fait que davantage retour, non sans virulence. C'est dans ce contexte que des psychanalystes et des anthropologues pourraient reprendre les fils d'un dialogue fait de beaucoup de faux espoirs, de malentendus et riche d'incontestables provocations et échanges réciproques.

Aujourd'hui les cliniciens sont pris dans des confrontations interculturelles de plus en plus denses. Et l'accroissement de leurs terrains d'études et d'exercices ne les conduit pas toujours à remettre en cause des schémas anciens et des préjugés tenaces. Il en va ainsi des habituelles notions d'enculturation ou d'intériorisation de la norme et/ou de la référence, encore trop acceptées comme allant de soi.

Où porter alors son regard ? D'emblée toute réponse possible à cette question divise. Soit on réclame une théorie de l'inscription univoque du culturel dans le psychisme ou on s'en autorise ; soit, lâchant les certitudes acquises ou attendues, le clinicien se montre attentif au comment de la transmission de la vie psychique d'une génération à une autre -au travers de la création et/ou du symptôme. Une fois qu'on s'est assuré de l'incomplétude du lien psyché et culture, il reste à la démarche clinique à construire comme champ de recherches, ce qui insiste de la dimension du sujet : la reprise et la défiguration des empreintes culturelles entre l'ouvert de la refondation et la répétition de l'archaïque.

C'est ainsi, qu'au plan des cliniques des nouveaux aspects des malaises dans la civilisation, on observe que la diversité des structures familiales, les scénarii variables selon les uns ou les autres des projets de vie, l'impact subi, consenti ou espéré de la modernité, les nostalgies des modèles traditionnels, forment un ensemble de facteurs qui laissent flotter une forte incertitude sur les formes de socialisation et de transmission à venir. *La modernité peut faire trauma, se présenter comme urgence*. Au-delà des effets des migrations, les situations de crise et les mutations, plus ou moins brutales et généralisées mènent à des interrogations sur les phénomènes de retour, sur les mises en fictions nouvelles, sur les refondations. Nos sociétés actuelles connaissent leurs lignes de fracture. Des mondes jadis distingués par leurs oppositions voient se brouiller les frontières qui les contrastaient jusqu'à maintenant SI le moderne est formellement ou idéologiquement opposé au traditionnel, il n'en demeure pas moins que ces deux registres qui interfèrent dans les montages d'identité sont composites et parfois même ambivalents. Cependant, les divers ferment de ces identités ne sont pas reconnus et aimés sur le même plan au regard des formations de l'Idéal.

Pour cette dernière raison, cet aspect actuel du malaise du lien social dépasse tout ce qui a pu être établi des souffrances psychiques dues à l'expérience historique et concrète de franchissement de frontières objectivables pour venir saisir une part importante du lien social contemporain. La mise en exclusion de plus en plus rapide et importante de population autochtone, généralise et radicalise les dimensions politiques et cliniques de l'exil.

Cliniques de l'exil

Aussi, le champ que nous désirons ouvrir peut-il d'emblée connaître deux risques de fermeture. Nous situerons le premier de ces risques comme une "psychologisation" du psychanalytique, attitude réductrice dont le but est de rendre au plus vite autrui définissable et apte alors à recevoir un certain nombre de traitements, par ce biais positivés et légitimés. Et, à mon sens cette "psychologisation" peut emprunter deux voies tout à fait susceptibles de se superposer l'une à l'autre :

D'une part, par adhésion explicite ou non à l'idéologie du développement -celle qu'on a vu culminer avec la psychologie du Moi- et, d'autre part, en faisant fi de la réalité institutionnelle dans laquelle tous : parents, enfants, éducateurs, juges et psy sont engagés, certes, à des titres divers.

En un premier temps donc , cette psychologisation qui est une idéologie mise en pratique. Elle suppose que les idées de base qui soutiennent notre travail et nos décisions sont normatives et que nous soyons sans plus de doute acquis à la conception qu'il existerait un bon développement du moi individuel, familial, social et culturel. On se souvient de Lacan partant en guerre contre tout usage psychologique, normatif et moralisateur de la psychanalyse. Nous connûmes l'Ego-psychologie -avec son aspect naïf et cruel par quoi les théoriciens de cette école (Hartman, Kriss, Loewenstein) supposaient un modèle stable, mûr et achevé de personnalité forte, c'est à dire "adulte"-; et nous rééditons maintenant à peu près les mêmes choses quand nous réclamons des bonnes familles, des bons parents, des bons enfants, des bons migrants aussi fort que nous croyons que ces idéalités existent quasi-naturellement.

Alors nous estimons utile d'affirmer que les concepts fondamentaux de la psychanalyse ne sont pas de pures inventions à transposer aisément sur toutes les scènes. C'est ici que surgit ici la dimension irréductible du dispositif. On ne lit pas la même réalité de l'inconscient quand on travaille sur du collectif et sur de l'individuel. Une institution n'est pas un divan peuplé. La psychologie des foules peut permettre d'élaborer une analyse du moi, mais l'inverse n'est pas vrai pour une raison somme toute fort simple : un collectif ne dispose pas d'image spéculaire. Enfin, une analyse du moi n'est pas une analyse du sujet.

En conséquence, l'exportation de termes comme fantasme ou désir pour rendre compte de productions psychiques de groupe, en institution, par exemple, pose question. Il n'est pas impossible que ce soit dans cette réduction de l'inter-psychique à l'intra-psychique que se joue la seconde forme de psychologisation de la psychanalyse. De la sorte, la psychanalyste - et des psychanalystes qui se prêtent à cela- deviennent des machineries réduites à l'application d'une batterie de concepts cardinaux (susceptibles de tout interpréter, sur le même plan) . Voyez comme il est facile de mettre le mot désir à toutes les sauces, et comme il est tentant de croire qu'*'un désir'* se lit d'emblée chaque fois qu'*'un acte'* excessif ou agressif est posé (ou commis) par tel ou tel parent sur tel ou tel enfant, par exemple ! Or ces actes, c'est non seulement eux que l'on voit et que l'on entend -quand ils ne nous aveuglent ni ne nous assourdissent- mais c'est aussi à *travers eux et entre eux* qu'on peut reconstruire l'ensemble parfois inextricable ou ambivalent des forces désirantes qui sont tapies *derrière*.

Des patients qui viennent nous rencontrer sont porteurs d'une fêture, d'une fracture ; cette fêture, cette fracture, il faut l'entendre. Si on les réduit à une identité culturelle, on ne peut pas entendre cette fêture, on ne peut pas entendre cette fracture et on ne peut pas entendre les efforts inouïs, pas pour faire bien, les efforts pour faire passer leur désir de vivre, qui font que ces sujets vont nouer ensemble des espaces, des lieux, telle une maman africaine, qui peut venir présenter sa fille à une consultation de PMI que dirigeait Claude Boukobza - magnifique clinicienne qui me fait l'honneur de demander d'assister à ses consultations quand il y avait des femmes africaines, -, et bien, ces femmes apportaient le petit cordon de ficelle qui contenait dans une petite poche de cuir deux ou trois versets du Coran ; bien sûr, elles montraient comment autour du nombril on avait, très délicatement, fait quelques légères scarifications en carré, mais en même temps, elles apportaient le stylo avec lequel elles avaient signé quelque chose du livret de famille ; en même temps, elles disaient, c'est formidable parce que j'ai pu acheter le même tabouret, la même taille, la même couleur, celui sur lequel mon enfant s'est assis quand il a été reçu pour la première fois en consultation.

Donc, oui, il y a un énorme effort de tissage, c'est peut-être ça l'expérience « exilante » qui fait que ce que nous entendons, c'est la façon dont ils prennent appui sur, non seulement les références culturelles, mais les bords de la catastrophe à laquelle ils ont échappé et peut-être des idées de vivre d'autres espoirs, d'autres amours, d'autres désirs, que ceux auxquels ils seraient « culturellement programmés ».

Délaissant tout mon intérêt transitoire pour ce qui pourrait ressembler à l'antique et désuète psychologie des peuples, je me suis tourné vers l'anthropologie des mondes contemporains, à la suite de mes lectures de Marc Augé. Il me semblait que cette anthropologie critique a produit des catégories d'analyse et de savoir ethnologique intégrant les dimensions économiques et politiques dans l'analyse des situations de changement social et culturel rapide. S'y indiquait un autre surgissement d'importance pour moi, psychanalyste, celui d'un « désir » de l'anthropologue que je situai et situe comme un désir à l'affût des bouleversements sociaux et subjectifs. Un tel désir porte l'anthropologue du contemporain à être responsable des conséquences que ces bouleversements avaient sur ses engagements intellectuels. Furent congédiés les miroirs de l'exotisme et abandonnées les réifications d'écriture et de témoignage auxquels menaient un tel attrait pour l'exotisme. Cette nouvelle position épistémique et cette nouvelle situation subjective de l'anthropologue pouvait rejoindre ce qui, dans le désir du psychanalyste, se porte à accueillir et à donner lieu à des altérités non prévisibles. Je me suis senti confiant dans la dynamique de ces anthropologues soucieux d'appréhender la position objective et subjective qui était la leur dans la production responsable de connaissances. Cet apport réflexif ne fut pas sans incidences sur ma pratique comme vous allez le lire.

Psychologue clinicien à l'E.P.S. de Ville-Evrard, psychanalyste « en cabinet » je fus souvent – et le suis encore- devant des femmes et des hommes venant de leurs histoires prises dans les déflagrations du socle traditionnel de leurs cultures. Que ce soient les cultures bambaras remodelées par les remuements contemporains de l'histoire du Mali et l'urbanisation grandissante ou encore les cultures khmères du Cambodge. Je fis rencontre de cambodgiens fidèles à ce qui perdurait de convictions bouddhistes pas trop délabrées par les atrocités du génocide cambodgien, mais tout en vivant des rapports profondément bouleversés à l'ancestralité naguère incontestable garante de la solidarité entre les générations. Souvent alors me trouvais-je taraudé par le défi suivant : « Comment entendre les divers codes culturels dont une parole est porteuse, les répétant, les invoquant certes mais les refusant plus souvent qu'on ne le dit lorsque l'on fétichise ladite différence culturelle » ?

La diversité des approches cliniques en situation interculturelle est de plus en plus reconnue. Des chercheurs et des praticiens inscrivent aussi dans leurs réflexions et leurs initiatives le souci de faire place à une clinique de l'expérience du déplacement, dans la mesure où ce genre d'expérience trouble et métisse le rapport des sujets à leurs origines. Il convient encore de ne pas oublier que de nombreux jeunes d'origine étrangère et leurs parents consultent des thérapeutes dans le cadre standard des dispositifs de soin de type "secteur" ou dans le privé, à leur initiative, ce qui donne lieu à des échanges et des réflexions de travail entre psychanalystes et psychothérapeutes français et étrangers. Certains migrants peuvent être curieux, légitimement curieux, d'"essayer" nos systèmes thérapeutiques autochtones. Ils peuvent être curieux de l'étranger que nous sommes pour eux, si nous acceptons l'échange et abandonnons pour cela notre position de maître. C'est donc de façon assez générale que confrontée à la

dimension d'altérité de et dans la culture, la démarche clinique affine son rapport à ses objets et à ses pratiques, glissant de l'approche culturaliste à une volonté de pouvoir opérer avec la dimension culturelle au singulier afin d'accueillir le travail que les forces exilantes opèrent dans la subjectivation et dans le traitement que des sujets font des institutions.

C'est ainsi que nous sommes interrogés par toute rencontre avec qui nous semble non seulement étranger, mais souffrir de et de son étrangeté même. Certes, le clinicien sait bien qu'un message ne se réduit pas à son énoncé que certains faits cliniques insistent quelles que soient les biais par lesquels ils s'expriment, et si, aujourd'hui, les formes d'autismes et ou schizophrénies les plus sévères se ressemblent à la surface du globe ce peut-être en raison de l'uniformisation des modes de prise en charge qui sont liées à la diffusion internationale de normes globales de santé et d'intervention sanitaire. Pour autant, la rencontre avec l'exilé, le migrant et le réfugié peuvent être sources d'un doute bien venu. Allons-nous péjorer par un codage psychopathologique des façons de dire, de croire et de faire qui n'ont rien d'anormales ou d'aberrantes chez tels ou tels personnes de telles ou telles cultures ? Notre façon de faire, recevoir, parler, isoler le souffrant des siens, est-ce exercer une méthode thérapeutique efficace et centrée sur le sujet, ou, à l'inverse, une façon rude d'amputer telle ou telle personne de la polyphonie de groupe qui est censée la soutenir et souvent parler avec lui. L'isoler dans la rencontre singulière avec un psychanalyste, fut-il ce dernier frotté d'anthropologie, est-ce une reconnaissance des droits « ego » ou une stigmatisation supplémentaire, un redoublement d'exil par la haute solitude ?

Mais aussi, penser, que la vie et les mœurs des migrants, soient ici, comme entièrement fondés dans un creuset traditionnel, n'est-ce pas au fond les éloigner plus encore du sens de leur participation à un collectif, les ghettoiser dans un mouvement de compassion redoutablement excluant ?

À dire vrai, cela fera plus d'un quart de siècle que des hommes, des femmes et des enfants qui viennent d'ailleurs ou vivent au lointain, me rencontrent me parlent de leurs souffrances, de leurs espoirs, de la façon dont ils vivent, interprètent et commentent leur situation dans le monde. C'est à chaque fois, tout un puissant bricolage, où les éléments du bâti traditionnel ancien se voient reconstruits, acceptés à nouveaux frais ou refusés, comme un matériel problématique et non comme un bouillon identitaire. C'est aussi à chaque fois que la dimension du statut politique du sujet est mise au premier plan, lorsqu'il évoque l'importance d'être soigné et/ou accompagné dans une institution républicaine du pays d'accueil, ou à ces moments où les engagements politiques et leurs coûts sont évoqués, où lorsque l'impact des deux guerres mondiales dans la généalogie, les bouleversements des idéaux est abordé. Il me fallut entendre ces patientes et décisives élaborations.

Il s'agit bien de prendre la mesure du fourmillement des recompositions identitaires, des nouvelles fabrications des altérités et d'analyser les processus de métamorphoses, d'hybridation et d'inventions des références qui fourmillent aujourd'hui dans les contacts de société et de culture, mais de situer également le risque réel des radicalisations et des clivages.

En ce sens le projet d'un rapport renouvelé entre clinique et anthropologie est celui de l'examen critique des productions d'altérité et d'identité dans notre modernité et mon propos est d'inciter mes collègues et amis chercheurs et praticiens de terrain à entreprendre une déconstruction critique de ces deux catégories (altérité et identité) très et trop souvent posées comme des évidences quasi-« naturelles » et qui jouent à chaque fois qu'une rencontre avec l'autre est en

jeu. L'altérité travaille et subvertit la différence, elle met en crise toute identité. L'histoire se réveille, se reprend, elle ne s'efface pas, elle s'assume.

En quoi la psychanalyse est-elle concernée ?

Lire les commentaires que chaque psychanalyste d'exception, depuis Freud et la fondation de la discipline, a pu faire des thèses majeures de l'anthropologie, étudier les quelques références tantôt profondes ou tantôt allusives que des anthropologues ont échafaudé à partir de quelques-unes des thèses des psychanalystes mène à poser que la psychanalyse est aussi le nom de l'étude de la logique inconsciente qui joue dans les liens humains naviguant à la godille de la névrose de transfert aux liens sociaux plus ou moins institués.

A rebours d'une tentation assez forte en France qui réduit la psychanalyse à une simple clinique de l'individu, ou même l'assigne à ne plus figurer que comme un complément humaniste de la psychiatrie, il convient de redire à quel point le fondateur de la psychanalyse, Sigmund Freud, a su prendre appui sur la sociologie, l'ethnographie, l'anthropologie religieuse et l'anthropologie du lointain pour affirmer une concordance forte entre le psychisme singulier et les phénomènes collectifs. Que ses sources n'aient pas toujours été les plus actuelles qu'un savant de son époque aurait pu compulser est aussi un fait dont il importe d'examiner les raisons et les conséquences, mais cela n'entrave pas grandement l'incise de la spéulation psychanalytique sur le champ anthropologique, et qui est bien de mettre au jour ce qui entame la relation de soi à autrui : soit la dimension du malaise inhérente à toute forme de civilisation. Ce malaise implique la lutte entre les exigences du travail de la culture et la jouissance singulière du symptôme.

Comment le sujet de l'histoire, jamais réductible à quelque assignation que ce soit vient-il troubler tous les dispositifs qui veulent le réduire à une seule identité ? Cette question est concrète et il nous revient, nous praticiens, d'en prendre au plus possible la mesure en étudiant ce que nos propres dispositifs de consultations et de recherches produisent comme figures d'identité et d'altérité.

Revenons à ce que nous apprennent les patients.

De plus en plus des hommes et des femmes vont décider de leur destinée dans un site qui n'est plus celui de leur naissance ou celui de la naissance de leurs parents. S'ils emportent avec eux des croyances et des rites, ils construisent aussi pour la plupart d'entre eux un désir d'ailleurs, de nouveaux liens. Un désir d'inscription dans un site inédit, prometteur pas assez, décevant parfois, cruel souvent aussi il est vrai.

Alors notre choix est clair, soit le psychanalyste se mue en expert de la culture ou des cultures autres (et à quel titre le ferait-il ? les anthropologues sont bien plus modestes), soit il défend une théorie de son cadre de travail en extension. Cette seconde option repositionne les conditions par lesquelles un psychanalyste respecte l'essentiel de sa tâche : s'adresser à la subjectivité qui cherche ses voies de déplacement et de légitimation. Les migrants que j'ai accueillis, dans mon cabinet de psychanalyste à Paris, ceux que j'ai accompagnés lors de leurs hospitalisations en psychiatrie, dans l'Etablissement Psychiatrique Spécialisé de Ville-Evrard, ne font pas que rechercher le « fond » culturel qu'il serait violent de dénier mais tout aussi violent de leur attribuer comme unique résidence psychique. Ils tentent d'écrire des métaphores

nouvelles de leur lien à la génération, à l'histoire, ils tentent de traduire autrement que par des codes tenus si hâtivement pour traditionnels les symptômes dont ils disent souffrir.

Conclusion

Notre rapport à l'autre, à l'alter, à ses figures est dépendant du discours politique actuel.

Nous ne pouvons ici que refuser l'effet aliénant du discours marchand actuel et de la violence politique qui l'accompagne

Conclure...

Ne croyons pas pour autant la partie jouée ; en effet, le sujet de l'inconscient (ou dit tel) ne saurait être entendu et accueilli sans que l'on répare la possibilité pour la personne de se trouver à nouveau reconnu et défendu comme sujet du droit. C'est ainsi que les cliniques de l'exil, ou plus exactement des effets de l'exil, ne peuvent être une « spécialité du psychanalyste ». Osons une boutade. Si pour une approche de métapsychologie angélique nous sommes tous des exilés de l'intérieur chaque instant de notre pratique nous met sous les yeux que nous n'avons pas tous le même rapport au ministère de l'Intérieur. Nous ne travaillons et élaborons qu'avec d'autres collègues qui réparent les autres dimensions et lieux du sujet, dans sa famille, dans le lien social que forment des pratiques thérapeutiques et éducatives, dans la condition des exilés face aux dispositions et aux dispositifs administratifs et légaux.

Un mot toutefois encore, sur ce qu'apprend le psychanalyste immergé dans ces situations et éprouvant que son désir d'analyste le met au côté de qui tient pour une de nos constituantes subjectives et politiques les plus essentielles le devoir d'hospitalité. Nos repères se brouillent. L'œdipe réduit à une cartographie sociologique s'est perdu en chemin. La culture réduite à un bouillon où l'on doit séjourner pour son plus grand bien, fuit de toutes part, et par les violences et par ce qui survit de ces violences, soit le désir vivant d'aller vers le grand Ailleurs, désir qui frémît en chacun. Qui se souvient qu'un des termes majeurs de la métapsychologie freudienne est le « déplacement »

Cette clinique réciproque, pour quoi je milite encore marque une résistance à ce qui est en péril pour chacun lorsque le sujet est exclu d'un champ politique, économique, social. Là se situe les coordonnées de la responsabilité du psychanalyste en face de ce Réel qui est celui des nouveaux modes de subjectivation des sujets pris dans les violences de l'actuel et qui peuvent trouver assise dans l'accueil que nous leur donnons, là où nous travaillons, et également au sein de nos institutions républicaines, là où nous les accompagnons souvent et les soignons, parfois.

Références

- Althabe, G. (1992), Vers une ethnologie du présent, in Althabe G., Fabre D, Lenclud G., , *Vers une ethnologie du présent* Ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1992 : 247-257
- Augé, M. (1994), *Conditions*, Paris Fayard
- Devereux, G., (1970), *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard
- Devereux F ; (1972), Ethnopsychanalyse complémentariste, Paris, Flammarion
- Douville O. (2009) Chronologie de la psychanalyse du temps de Freud, Paris, Dunod

- Douville, O. (2014), *Les Figures de l'Autre. Pour une anthropologie clinique*, Paris, Dunod, 2014
- Douville, O. (2021), D'une crise de l'hospitalité, dimensions cliniques et politiques de la demande d'asile, in Dimitriandis Y., Douville O., Pestre E., *Trajets et sites de l'exil : psychanalyse et politique*, Paris, Langage/Université de Paris, CRPMS, pp 11-35.
- Figures de la psychanalyse, Logos/Ananké, 29, : « Le langage et l'œdipe », Toulouse Eres, 2015
- Freud S ; 1905 Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. O.C. X Paris PUF, 2006 pp 59-181
- Freud S. 1908 Die «kulturelle» Sexualmoral und die moderne Nervosität, O.C. VIII Paris PUF 2006, pp 195-219
- Freud S. 1912–1913 Totem und Tabu, O.C. XI Paris PU, 1998, pp 189-315,
- Freud S. 1939 Der Mann Moses und die monotheistische Religio, O.C. XX Paris PUF X, pp 75-218
- Hours B., Selim M. (2012) : *Anthropologie politique de la globalisation*, l'Harmattan, *Journal des Anthropologues*, (1996) n° 64-65 Printemps-été 1996, dossier "Anthropologie et Psychanalyse »
- Lévi-Strauss C. (1949) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton
- Ortigues M.-C. et L. (1984) *Œdipe africain*, réed. Paris, L'Harmattan, 1984
- Pradelles de Latour, C.-H ; La dette symbolique, Thérapies traditionnelles et psychanalyse, Paris, EPEL, 2014
- Schneider, M. (2011), *La détresse aux sources de l'éthique*. Paris, Fayard
- Sohravardî (1976) : *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques*. traduits du persan et de l'arabe par H. Corbin. Paris, Fayard, 1976.

© 2023 DOUVILLE, licensee *Bamako Institute for Research and Development Studies Press*. This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>)

Publisher's note

Bamako Institute for Research and Development Studies Press remains neutral regarding jurisdictional claims in map publications and institutional affiliations.