

Introduction

Cet article évoque l'irruption du paramètre culturel dans le champ de la psychanalyse, après un rappel préalable des débats qui ont opposé psychanalystes et ethnologues. Nous commencerons cependant par un bref regard sur les termes « culture » et « civilisation » dont le sens peut varier selon l'époque considérée ou la discipline envisagée.

Les historiens, soucieux de datations et de repères temporels, ont commencé par décrire des « civilisations » (civilisation égyptienne, civilisation aztèque, etc.). Puis, dans un temps second, suite notamment à l'impact de l'école des Annales, sont apparus les historiens des mentalités qui décrivent l'évolution des sensibilités culturelles et dont nous reparlerons plus loin à propos du Surmoi culturel.

Les ethnologues ont abandonné le terme de « civilisation » pour celui de « culture » (R. Meyran, 2003). En effet, le XIXe siècle et le début du XXe s. sont marqués par le règne d'une anthropologie évolutionniste influencée par les idées biologiques de Darwin et de Lamarck. Les occidentaux pratiquent un ethnocentrisme tranquille, en toute bonne conscience, persuadés que s'il existe DES cultures, il n'existe, à un niveau supérieur, qu'UNE SEULE civilisation, la civilisation européenne évidemment ! Le Freud de « Malaise dans la Culture » n'est pas libéré de cet ethnocentrisme ambiant (voir Saïd E.W., 2004). Peu à peu, notamment avec la diffusion des études de terrain mais aussi en raison de faits historiques que nous évoquerons plus loin (l'holocauste commis par les nazis par ex.), les ethnologues sont devenus plus modestes, moins ethnocentriques. Ils ont délaissé le terme de « civilisation » pour le remplacer par celui de « culture » (Meyran, 2003).

Avant de nous tourner vers les psychologues, nous devons rappeler que Nietzsche opérait une distinction entre la « civilisation » et la « culture ». Appartiendrait à la civilisation tout ce qui ressort des interdits, de la suppression des pulsions ou des

désirs. Les psychanalystes parleraient de refoulements, de formations réactionnelles, de névrose, voire de névrose obsessionnelle ! A la culture appartient plutôt la créativité, le plaisir, la liberté et l'inventivité. Ici, les psychanalystes évoqueraient la créativité, le jeu (Winnicott), l'Idéal du Moi ou les sublimations.

En fait ces deux vertex sont assez entremêlés et, globalement, S. Freud ne faisait pas de distinction nette entre les deux termes. Il est cependant frappant, et sans doute révélateur de l'évolution signalée tant du côté des ethnologues que de celui des historiens, que « Malaise dans la Civilisation » soit devenu « Malaise dans la Culture » !

René Kaes (1998) réserve le terme de civilisation aux aspects plus matériels, plus concrets, réunissant les aspects psychiques sous le terme de culture.

La vision monadique du psychisme chez Freud

Préoccupé avant tout de décrire l'Inconscient et ses émergences, Freud, dans une grande partie de son œuvre, conçoit l'espace psychique individuel comme un espace clos, clôturé. Le meilleur exemple en est sa théorie du rêve où la mise en suspens du monde extérieur et du système perception-conscience permet de concevoir l'espace du rêve comme un espace clos (Kaes, 2002). Des travaux postfreudiens (M. Van Lysebeth, 2001 ; Kaes, 2002) sont venus amender cette vision montrant bien, au contraire, que l'espace onirique était ouvert, en communication avec d'autres espaces.

La première Topique également est un modèle spatial clôturé comme l'espace du rêve, et l'on peut en dire autant de la seconde Topique même si des espaces extratopiques peuvent se penser à partir du concept de Surmoi. On voit bien ce que certains psychanalystes américains (courant de l'Ego Psychology) ont pu faire de la seconde Topique : la psyché est considérée comme une monade, une arène close où s'affrontent les trois instances : Ça, Moi et Surmoi. Il y a bien sûr un monde extérieur mais il est implicitement posé comme un monde immuable, celui d'une certaine culture américaine à une certaine époque. Certains (les Lacaniens notamment) ont critiqué cette vision de la psychanalyse comme extrêmement normative, adaptatrice et conformisante. Quand on observe les descriptions d'Otto Kernberg sur les états-limites par exemple, on est frappé par cet aspect de « lego », de « meccano » entre les instances où le monde culturel est totalement évacué.

En 1920, face aux « cas difficiles », Freud se raccroche encore à une vision monadique de la psyché : plutôt que de laisser une place au trauma, à l'objet et à sa subjectivité (Ferenczi), il postule l'existence d'une Pulsion de Mort (Freud, 1920). Selon Green (1990), Freud craignait vraisemblablement de laisser son édifice métapsychologique centré sur le concept de pulsion se diluer dans une « psychologie relationnelle ».

En 1923, dans « Le Moi et le Ça », Freud lie le processus de résolution du complexe d'Œdipe à des dispositions constitutionnelles (Freud, 1923) et en 1924, dans « La

Article paru dans la Revue Belge de Psychanalyse, 45

Nous remercions la RBP et l'auteur de leur aimable autorisation de reproduire cet article sur le site du Gercpea

Disparition du Complexe d'Œdipe », il souligne encore le rôle des dispositions héréditaires (Freud, 1924).

Ce qui a été dit de Freud peut être répété dans une large mesure à propos de Mélanie Klein. Elle aussi met tout l'accent sur l'endogène : pulsion de mort, sadisme oral, sadisme anal ou urétral, envie... En revanche, elle s'étend extrêmement peu sur les qualités de l'objet et encore moins sur le problème de la subjectivité de celui-ci. Il y a bien en 1946 (M. Klein, 1946) le concept d'identification projective mais M. Klein l'exploitera assez peu, ne lui donnant pas l'extension que lui conférera un W. Bion par la suite !

Il faut maintenant se demander pourquoi les analystes sont restés accrochés si longtemps à cette vision monadique de la psyché, se préservant ainsi de l'impact de la dimension culturelle. Il y a à cela plusieurs raisons qui seront séparées ici, en partie pour la commodité de l'exposé :

1. Freud, nous l'avons vu plus haut, était soucieux avant tout d'étudier l'inconscient et ses émergences, ce qui l'a amené, pour des raisons méthodologiques, à postuler un espace psychique clôturé (Kaes, 2002).

2. L'Europe de la fin du XIXe siècle a une culture profondément individualiste où le « je » acquiert de plus en plus de poids par rapport au « nous ». La psychanalyse n'aurait pas pu voir le jour dans des cultures plus communautaires, en Afrique ou en Asie par exemple ; elle est un fruit de l'individualisme européen.

3. L'Europe de l'époque de Freud éprouve une fascination pour la Science, vue tout à la fois comme « neutre », « objective », « toute-puissante » et « source inmanquable de progrès pour l'humanité » ! (Taguieff, 2004). L'observateur est jugé comme « neutre » et « objectif », on ne pense pas l'impact du sujet observé sur l'observateur (contretransfert du chercheur) ni, à l'inverse, celui de l'observateur sur le sujet observé ! C'est ainsi que Frank Sulloway a pu appeler Freud un « biologiste de l'esprit » (Sulloway, 1979).

4. A la fin du XIXe siècle, l'Europe, empire régnañt sur ses colonies, se pense comme le centre du monde et peut, en toute bonne conscience, pratiquer un ethnocentrisme tranquille : que l'on pense par exemple à l'ubiquité des préjugés raciaux et à l'existence de zoos humains ! Rien ne pousse donc les analystes à affronter la différence culturelle.

Peu à peu, cependant, en quelques décennies, cette vision monadique va se lézarder et la psychanalyse va devoir prendre en compte la valence culturelle. Il y a là à nouveau toute une série de facteurs que je diviserai schématiquement en :

1. facteurs liés à la pratique intraculturelle
2. facteurs liés à l'évolution historique générale.

Facteurs liés à l'évolution des pratiques psychothérapeutiques intraculturelles : la prise en charge des enfants, des adolescents (R. Cahn, 1991), des patients limites (Green, 1990) et psychotiques (P. Aulagnier, 1975) révèle le poids parfois aliénant de l'objet et de sa subjectivité. Les thérapies de couple, de famille (C. Frisch, 2003) ou de groupe (Rouchy, 1997) installent fermement la notion d'inter-pénétration de plusieurs espaces psychiques.

Facteurs liés à l'évolution historique générale : l'ethnocentrisme occidental (l'arrogance occidentale) et la croyance aveugle en la Science « source immanquable de progrès » ont été sérieusement remis en question par les nombreux drames de l'histoire du XXe siècle : deux guerres mondiales, holocauste nazi, bombe atomique, décolonisation, émergence du Tiers-Monde, guerre du Vietnam et, plus récemment, accélération de la mondialisation et chocs culturels liés à l'immigration (Taguieff, 2004).

Le paramètre culturel a ainsi opéré une entrée fracassante dans le champ des sciences de la vie psychique ; il n'est plus possible d'imaginer une psyché strictement monadique en faisant abstraction de la culture : il faut tenir compte de plusieurs espaces psychiques et notamment de la dimension culturelle. Récemment, ethnologues et psychanalystes ont entamé un débat des plus fructueux (Green, 1991, 2000 ; Juillerat, 1993 ; Godelier, 2000) à ce sujet.

De la monade au socius : l'œuvre anthropologique de Freud

Dans certains de ses textes cependant, Freud délaisse l'idée d'un espace psychique clôturé et évoque au contraire la perspective d'un espace ouvert, communiquant avec d'autres espaces.

« Totem et Tabou » (1912-1913)

J'évoquerai plus loin la réaction (négative) des anthropologues à « Totem et Tabou ». L'aspect phylogénétique (Darwin et Lamarck) de cet ouvrage ne tient pas la route (on a pu dire à juste titre que lorsque Freud ne s'en sortait pas avec l'ontogenèse, il se tournait du côté de la phylogenèse). Mais ce qui est capital dans ce texte, c'est l'idée d'une transmission transgénérationnelle d'un sentiment de culpabilité.

« Psychologie des Foules et Analyse du Moi » (1921)

Je reviendrai sur le problème des identifications qui est abordé largement dans le chapitre VII. Freud montre dans cet ouvrage que les individus peuvent renoncer à une partie de leurs identifications singulières et de leurs idéaux personnels pour partager un idéal commun (identification à un objet commun, l'idéal du groupe).

« Malaise dans la Culture » (1929)

De ce texte on peut retenir trois points importants pour notre propos :

Article paru dans la Revue Belge de Psychanalyse, 45
Nous remercions la RBP et l'auteur de leur aimable autorisation de reproduire cet article sur le site du Gercpea

a) Avec un pessimisme réaliste, Freud souligne l'écart, l'antagonisme même entre le processus de développement individuel (guidé par le principe de plaisir et visant le bonheur individuel, fût-ce au détriment de la cohésion du groupe) et le processus culturel qui, lui, privilégie la cohésion du groupe, même au détriment du bonheur individuel. Il y a donc un antagonisme entre l'individu et la culture, et la première source du malaise dans la culture est donc liée à la frustration pulsionnelle, au renoncement à la satisfaction pulsionnelle directe (Kaes, 1999). La cure psychanalytique individuelle reproduit le même écart avec les exigences du groupe et n'efface pas les conflits de groupe, ce qui peut se passer dans les institutions psychanalytiques en fournissant parfois un exemple éloquent (J.L. Donnet, 1998) !

b) La deuxième source du malaise - et la plus importante - est liée au sentiment inconscient de culpabilité et au Surmoi. Dans « Totem et Tabou » (1912-1913), le meurtre restait lié à Éros puisqu'il s'agissait de pouvoir disposer de toutes les femmes mais, en 1920, Freud a introduit le concept de Pulsion de Mort, celle-ci constituant alors le danger le plus menaçant pour la culture. La destructivité individuelle est bridée par le Surmoi, gendarme intériorisé, et le « travail de culture » est un travail d'intrication ou de liaison de la Pulsion de Mort (Freud, 1929 ; J.L. Donnet, 1998 ; N. Zaltman, 1998).

c) Le troisième point important pour notre propos est la distinction que Freud opère à la fin de son texte entre le Surmoi individuel et le Surmoi culturel. Mais nous réaborderons le problème du Surmoi culturel plus loin lorsque nous aurons fait « entrer les ethnologues dans la danse » !

Le débat avec les ethnologues : Malinowski, Roheim et Devereux

L'évocation des grands textes anthropologiques de Freud amène à se poser deux questions :

1. Comment les ethnologues ont-ils accueilli le premier d'entre eux, « Totem et Tabou » (1912-1913) ?

2. Quel débat s'est-il instauré entre les ethnologues et les psychanalyses ?

« Totem et Tabou » fut mal accueilli par les ethnologues pour deux raisons principales (cf. Pulman, 2002) :

a) Freud était fort imprégné par les idées des grands anthropologues du XIXe siècle (Frazer, Tylor, ...), défenseurs d'une anthropologie évolutionniste darwinienne qui assimilait l'homme « préhistorique », l'enfant et l'homme des cultures dites « primitives ». Selon cette vision, les sociétés humaines étaient conçues comme évoluant, par étapes hiérarchisées, des stades les plus « primitifs » aux stades « évolués », la civilisation occidentale constituant alors le point culminant, l'apothéose en quelque sorte. Or, à l'époque de « Totem et Tabou », les ethnologues

délaissent de plus en plus cette vision évolutionniste et, avec plus de modestie, se tournent vers les études de terrain.

b) La deuxième critique adressée à Freud est précisément d'ordre méthodologique. Freud s'adonne à une très ambitieuse spéculation en chambre alors que les ethnologues commencent à se tourner vers le terrain.

Le premier ethnologue important à s'être lancé dans les études de terrain est Malinowski. Il revient des îles Trobriandaises (Nouvelle-Guinée) avec une panoplie d'attaques contre les assertions freudiennes (cf. Pulman 2002). Selon lui, les Trobriandais ne présenteraient pas de sexualité anale et le conflit œdipien n'aurait aucune validité universelle (Malinowski, 1927). Plus globalement, Malinowski prétendait que les descriptions de Freud ne concernaient que le microcosme viennois et que ses prétentions universalisantes étaient intenables ! Malinowski est le premier représentant du mouvement culturaliste (Margaret Mead, Ruth Benedikt, Abraham Kardiner, ...), mouvement ethnologique qui récuse tout invariant freudien, tout universel (l'Œdipe, la castration, la séduction, etc.) et qui cherche à mettre en évidence des « pattern » culturels, des « personnalités de base », écrasant, aplatissant ainsi l'intrapsychique par le culturel. Signalons que ce rejet de l'apport de la psychanalyse se retrouve chez de grands ethnologues du XXe siècle comme Leach, Douglas et Levi Strauss, qui a une position pour le moins ambivalente face à l'apport freudien (Douville, 1996).

Ébranlés par cette « machine de guerre » contre la psychanalyse que représentaient Malinowski et le courant culturaliste, E. Jones et Freud ont envoyé sur le terrain Geza Roheim afin de vérifier les affirmations de Malinowski. Psychanalyste analysé notamment par Ferenczi, Roheim joignait à de grandes connaissances métapsychologiques (il suivait étroitement les travaux de Freud, Klein, Ferenczi et Imre Herman) une passion pour l'ethnologie, les contes, les mythes et le folklore. Geza Roheim critiqua sévèrement les affirmations de Malinowski et déploya une énergie farouche à défendre les apports freudiens ainsi qu'à combattre le culturalisme. Avec férocité il souligna combien les culturalistes se méprenaient sur le sens de la psychanalyse, s'attachant essentiellement au manifeste et scotomisant le latent et donc la dimension inconsciente du psychisme (Roheim, 1943, 1950). Mais, dans une sorte de cécité épistémologique, il tomba dans un piège inverse à celui du culturalisme. Donnant toute la place à la causalité psychique, il évacua une autre causalité, la causalité culturelle (ou sociohistorique) et, comme si l'on pouvait mettre les cultures sur le divan, il tenta de construire une théorie ontogénique de la culture, cherchant à la base de chacune un trauma infantile spécifique, oral, anal ou phallique (Roheim, 1950).

L'on se trouvait donc dans une impasse épistémologique : Roheim projetait l'intrapsychique sur le socius (ou tentait de mettre les cultures sur le divan) alors que les culturalistes écrasaient toute dimension intrapsychique par leur concept de

« pattern » culturel. Pour Roheim, l'intrapsychique PRécède et explique le culturel alors que pour les culturalistes, c'est l'inverse !

C'est un autre Hongrois, Georges Devereux, à la fois ethnologue et psychanalyste, qui permet le dégagement de cette impasse. Pour Devereux, culture et psychisme sont coémergents : toute psyché individuelle se construit d'une manière immanquablement culturée. Comme Roheim, Devereux reste fidèle à la pensée de Freud : il postule l'universalité du psychisme humain, avec des invariants, des universaux (pulsions, défenses, Œdipe, castration, ...) se retrouvant dans toutes les cultures. La description de l'Œdipe par Freud dans la bourgeoisie viennoise de 1900 donne accès, au-delà des négociations culturelles spécifiques, à des concepts de portée universelle sur le fonctionnement de la psyché humaine.

Devereux est le fondateur de l'ethnopsychanalyse (avec de nombreux disciples dont Tobie Nathan et François Laplantine) ; la base épistémologique et méthodologique en est le complémentarisme : le fait humain ne peut être modélisé sans confusion dans une perspective « ethnopsychologique » globalisante et unifiante. Il doit être abordé dans un double discours, non simultané : l'approche ethnologique et l'approche psychanalytique sont, chacune, indispensables mais doivent rester coexistantes, juxtaposées, chacune dans son propre cadre opérationnel (Devereux, 1972). Il faut tenir compte des deux types de causalité, la causalité psychique décrite par Freud et la causalité sociohistorique (ou culturelle) des ethnologues. Plus on s'obstinerait à modéliser l'objet étudié en privilégiant un seul des deux cadres de références, plus on le déformerait et plus on s'écarterait de lui. Par exemple, si un père albanais est furieux parce que sa fille sort avec un « punk », le psychanalyste interrogera la problématique œdipienne du père ou l'impact en lui de l'adolescence de sa fille. Un ethnologue se penchera plutôt sur les codes de l'honneur ou de la rencontre amoureuse dans les cultures concernées.

Comme le Freud de « Malaise dans la Culture », Devereux est préoccupé par les liens entre la santé psychique et le fait culturel et il se veut même « médecin » du culturel ou du social (Devereux, 1956). Il décrit certaines cultures (Sparte ou le nazisme par ex.) inhibant ou réprimant la différenciation, l'individuation et les sublimations avec un Surmoi culturel archaïque et persécuteur. Ces remarques rejoignent les travaux d'Adorno sur la « personnalité autoritaire », de Maurice Berger sur l'analité et la transmission d'un surmoi rigide et de Bion sur la mentalité de groupe (Adorno, 1950 ; Bion, 1961 ; Berger, 1996).

Je terminerai cette évocation de Devereux par une dernière remarque de ce dernier, non tant pour ses implications techniques que parce qu'elle révèle une fonction psychique de la culture : Devereux insiste sur la nécessité de se documenter au préalable sur la culture des patients (Devereux, 1953). Chaque culture, en effet, fournit à la psyché individuelle des matrices de représentations et certaines séries associatives sont éminemment culturelles. Si une patiente marocaine rêve d'avoir vu une amie d'enfance avec des pieds de chèvre, il n'est pas inutile de se souvenir du

Article paru dans la Revue Belge de Psychanalyse, 45

Nous remercions la RBP et l'auteur de leur aimable autorisation de reproduire cet article sur le site du Gercpea

mythe marocain d'Aïcha Kandischa, la sorcière aux pieds de chèvre, douée d'un terrible pouvoir de séduction érotique sur les hommes !

Définitions et fonctions psychiques de la culture

Pour Freud (« Malaise dans la Culture »), la culture est un ensemble de réalisations et de régulations qui sert deux propos : protéger les hommes de la dureté implacable de la Nature et ajuster les relations des humains entre eux.

Geza Roheim, lui, donne une définition parcellaire certes mais très imagée de la culture : « la fonction de la culture est la sécurité : c'est un gigantesque système d'essais plus ou moins heureux pour protéger l'humanité contre le danger de la perte d'objet. » Il évoque « les efforts formidables faits par un bébé qui a peur de rester seul dans le noir » (Roheim, 1943).

Philippe Burrin, historien, définit la culture comme « un ensemble de représentations servant à définir une identité collective » (Ph. Burrin, 2004).

Le lecteur trouvera des définitions plus élaborées de la culture dans l'ouvrage de Kaes et coll. « Différences culturelles et souffrances de l'Identité » (Kaes, 1998).

Je m'attacherai maintenant à donner une image plus concrète de la culture et de ses fonctions. On peut dire que la culture remplit essentiellement trois fonctions permettant la vie en groupe :

1. elle empêche le chaos en érigeant de l'ordre et des règles ;
2. elle est dispensatrice d'une identité, à la fois individuelle et groupale ;
3. elle donne du sens aux énigmes de la vie et de l'Univers.

1. La culture prescrit des règles, des limites, des codes afin d'éviter le chaos généralisé et l'anarchie ; elle indique ainsi le permis et l'interdit, le licite et l'illicite, à propos des relations sexuelles (cf. « Totem et Tabou »), des conduites agressives (qui peut-on ou ne peut-on pas tuer ?), des pratiques alimentaires (peut-on manger du chat ou du cochon ?) ou des pratiques vestimentaires (doit-on enlever son couvre-chef lors des cérémonies religieuses ?) ; elle est pourvoyeuse de hiérarchie sociale et assigne les places et les tâches de chacun (que l'on songe par ex. à l'Égypte des Pharaons où il existait une différenciation rigide par profession, et au système hindouiste des castes où chacun possède une place bien définie dans l'Univers) ; la culture définit aussi le pur et l'impur (celui-ci étant souvent lié à la mort : en Inde, seuls les intouchables peuvent toucher les cadavres) et elle privilégie certains comportements au détriment des autres : la cohésion du groupe en Inde ou en Afrique noire, la soumission et l'agressivité à Sparte ou dans la culture nazie (Adorno, 1950 ; Devereux, 1956), l'autonomie individuelle dans la culture occidentale, la compétition généralisée et la réussite matérielle dans les systèmes capitalistes ; elle prescrit également la distance à respecter entre les corps : la relation

Article paru dans la Revue Belge de Psychanalyse, 45

Nous remercions la RBP et l'auteur de leur aimable autorisation de reproduire cet article sur le site du Gercpea

psychothérapeutique duelle avec un patient africain par exemple sera plus aisément vécue par lui comme porteuse de menaces d'intrusion, de séduction sexuelle ou d'ensorcellement. Chaque culture prescrit donc comment il faut se comporter, mais si l'individu ne peut se développer de façon optimale, elle lui prescrit aussi comment être déviant ou délinquant. R. Linton (1936) et G. Devereux (1956) ont bien montré comment chaque culture proposait, prescrivait des modèles spécifiques d'inconduite ou de déviance.

2. A propos de toutes ces prescriptions culturelles, point n'est besoin des identifications introjectives post-œdipiennes les plus discriminatives et les plus raffinées. Il faut souligner ici le rôle majeur d'identifications plus basales, plus archaïques (identification mimétique par ex.). Dans toute culture, on peut retrouver des aspects évoquant la « mentalité de groupe » de Bion (Bion, 1961), c'est-à-dire des éléments bruts « anti-pensée », « anti-différenciation », « anti-élaboration psychique ». Ces mécanismes archaïques (idéalisations, projection, persécution, clivages freudien et kleinien) ont une importance énorme dans l'ancrage identitaire culturel, ce qui explique que l'on assassine souvent moins pour des divergences d'opinion sur le problème de l'angoisse chez Kierkegaard par ex. que pour des différences très basales comme les différences d'accent linguistique. On a appelé cela le « narcissisme des petites différences », expression qui minimise peut-être l'importance cruciale de ces ancrages identitaires archaïques au groupe culturel !

3. Enfin, la culture est dispensatrice de sens. Le monde est en effet plein de mystères, d'énigmes (le soleil, la lune, la pluie, l'orage, la vie, les animaux, la naissance, la sexualité, la mort, l'origine du monde,...) qui éveillent l'angoisse et, dans certaines cultures, l'on peut voir des prêtres expliquant aux profanes la lune, le soleil, les arbres ou la naissance... (les scientifiques dans notre culture par ex.). L'être humain a besoin de pouvoir historiciser les choses du monde, de leur donner un sens, une intelligibilité : le monde doit être interprétable et ressenti comme prévisible ! C'est ainsi que chaque culture propose un réseau d'énoncés, de croyances, de mythes, de légendes, de représentations et de chaînes associatives destinés à calmer l'angoisse face aux mystères et aux énigmes de l'Univers. Les universaux décrits par la métapsychologie freudienne (Œdipe, séduction, castration,...) sont retrouvés par les ethnologues dans les mythes de TOUTES les cultures mais chaque fois dans un récit, dans une organisation très spécifique, propres à la culture envisagée (B. Juillerat, 1993). Les mythes sont pleins de figures de séduction, castration, scène primitive, inceste, cannibalisme, meurtre, filiation, mère phallique, rivalité œdipienne ou retour intra-utérin (Juillerat, 1993). Ce sont donc des récits « déjà là », partagés et partageables, de représentations dramatisées, donnant réponse aux grandes questions concernant l'origine, la sexualité, la différence des sexes, la castration ou la mort. Le mythe n'est ni totalement individuel ni totalement collectif (J.P. Valabrega, 1980), il est le produit d'une double causalité, la causalité psychique chère à Freud (Green, 1995) et la causalité socioculturelle (ou historique).

Les mythes constitutifs de chaque culture ont un rôle trophique très important sur la richesse et la souplesse du fonctionnement psychique (A. Green, 1980 ; R. Kaes, 1998). Ils étoffent le préconscient en représentations multiples, disponibles pour l'élaboration intrapsychique des conflits. Ce sont des « ressources de figurabilité pour faciliter la représentation des conflits intra-psychiques » (Kaes, 1998). Green considère les mythes comme des objets transitionnels collectifs, partagés par tous les membres d'une culture (Green, 1980).

La culture a également une fonction de contenant (deuxième peau) très importante lors du processus adolescent. Les rites de passage adolescent mettent en scène les problèmes centraux de l'adolescence (le renoncement à l'omnipotence infantile, à la bisexualité, l'Œdipe) et parachèvent l'inscription dans une identité adulte immanquablement culturée. Cette fonction contenante permet à l'adolescent de se dégager partiellement d'identifications parentales aliénantes en s'étayant sur l'enveloppe culturelle. Von Overbeck Ottino et Ottino (2001) décrivent la gravité des problèmes identitaires chez les adolescents des populations migrantes. Ceux-ci ne trouvent pas, pour se désidentifier des parents, d'étayage suffisant parce que la culture d'origine leur apparaît détruite ou démonétisée.

Cette fonction contenante de la culture conditionne la façon de travailler en thérapie interculturelle (Marie-Rose Moro, in Kaes, 1998). En effet, le contenant (représentations culturelles) doit être débroussaillé en priorité par rapport à des contenus plus individuels.

Alliances et pactes inconscients

Ces alliances portent sur des contenus inconscients et elles-mêmes sont inconscientes (collusion).

1. Pactes de renoncement à la satisfaction pulsionnelle directe :

Dans « Totem et Tabou » et dans « Malaise dans la Culture », Freud évoque les interdits sur la violence, le meurtre, l'inceste, certaines conduites sexuelles (viol par ex.). Ces comportements sont interdits entre les membres d'une même culture mais pas nécessairement envers ceux d'une autre culture (viols ou meurtres ethniques par ex.). L'interdit peut également être levé lors des carnivals où des satisfactions pulsionnelles plus directes deviennent licites de façon fugitive. A propos de ce renoncement pulsionnel, citons ici l'anthropologue Maurice Godelier : « la prohibition de l'inceste est le signe d'un sacrifice de la sexualité pour sauver la société. Ces règles ne sauvegardent pas seulement la société, elles produisent de la société » (Godelier, 1996).

2. Contrat narcissique :

Par ce contrat (Piera Aulagnier, 1975), le groupe assure une place, une identité au nouveau venu mais celui-ci s'engage à perpétuer les valeurs culturelles du groupe, l'assurant ainsi de sa continuité.

3. Transmission transgénérationnelle du négatif :

Il s'agit de la transmission de rejets, de scotomes, de dénis ou de désaveux. Les membres d'une même culture sont ainsi tous habités, aliénés par des « objets bruts », non ou mal psychisés, non ou mal transformés. Nous pouvons évoquer ici les « pactes dénégatifs » (Kaes, 1989) ou les « communautés de dénis » (Michel Fain, 1981). Celles-ci impliquent des zones de non-séparation entre les membres du groupe (identifications projectives et narcissiques croisées).

La transmission de la culture

A travers la culture se transmettent donc des représentations du monde et des origines, des récits mythiques, des idéaux, des valeurs, des injonctions surmoïques (surmoi culturel), un choix préférentiel de mécanismes de défense et, éventuellement, un mode spécifique d'être déviant ou marginal (Linton, 1936 ; Devereux, 1956). Rappelons enfin la transmission du négatif, trace de traumas collectifs inélaborables (la Shoah par ex.) ou de deuils non métabolisés. Maria Torok, Nicolas Abraham, Serge Tisseron ont bien étudié ces phénomènes.

La transmission culturelle s'opère selon deux modalités générales évoquées par René Kaes (Kaes, 1998) :

1. Transmission non élaborative (transmission traumatique) d'« objets psychiques bruts », non psychisés, non élaborés (le préconscient étant court-circuité) dont l'incorporation entraîne la formation d'enclaves ou de cryptes pouvant faire retour sous forme d'hallucinations, de somatisations ou de délires partagés. Lors des attentats du 11 septembre 2001 à Manhattan, par ex., certains Juifs new-yorkais ont présenté des bouffées paranoïdes, dans une confusion totale entre le 11 septembre et les horreurs nazies !

2. Dans le deuxième mode (transmission transitionnelle, transformatrice, élaborative), les éléments transmis le sont sous une forme qui permet l'appropriation subjective de la culture par les individus. On retrouve là les notions de « trouvé - créé » ou d'espace transitionnel de Winnicott. Devereux soulignait lui aussi (cf. supra) la richesse des cultures encourageant l'individuation et la différenciation de ses membres.

Le problème de la transmission culturelle pose évidemment celui des identifications qui justifierait un article à lui seul et qu'il n'est pas possible de développer ici (Freud, 1921). Rappelons simplement que tous les modes identificatoires sont à l'œuvre (identifications primaire, secondaire, orale, adhésive, aliénante, magique, narcissique, projective, hystérique, introjective, pré- et post-œdipienne). Michel Fain

décrit par ex., dans les communautés de dénis, la mise en jeu d'identifications narcissiques et projectives croisées (Fain, 1981).

On s'identifie non seulement aux objets mais aussi aux objets internes de ces objets, ce qui nous amène au problème du Surmoi. Dans « Malaise dans la Culture » (1929), Freud ajoute au concept de Surmoi individuel celui de Surmoi culturel.

Le Surmoi individuel se construit dans une causalité courte : causalité psychique travaillant les aléas de l'histoire infantile (oralité, analité, Œdipe) de chaque individu ; le psychanalyste peut donc étudier assez aisément le Surmoi individuel de la métapsychologie freudienne.

La genèse du Surmoi culturel, par contre, doit se penser dans une causalité beaucoup plus longue, causalité sociohistorique beaucoup plus complexe à débroussailler et « travaillant » des paramètres multiples : géographie, économie, climat, facteurs démographiques, traumas collectifs, guerres, rencontres culturelles, etc., avec les représentations évolutives et l'historicisation que le groupe culturel fait de tout cela (Juillerat, 1993). Les psychanalystes seuls ne peuvent décrire le Surmoi culturel en raison de leur propre scotome culturel et ont besoin de l'apport d'ethnologues, de sociologues ou d'historiens (historiens des mentalités). Citons ici les travaux historiques éclairants d'Alain Corbin (histoire de la sensualité) (Corbin, 1982), de Jean Delumeau (histoire de la culpabilité) (Delumeau, 1990), de Jean-Louis Flandrin (histoire de la sexualité) (Flandrin, 1981) et, bien sûr, les travaux importants de Norbert Elias qui a tenté de décrire l'évolution du Surmoi culturel en Europe occidentale depuis le Moyen Age (Norbert Elias, 1939).

Précocité de la transmission culturelle

En freudien orthodoxe, Georges Devereux insiste dans « Psychothérapie d'un Indien des Plaines » (Devereux, 1951) sur l'importance des identifications œdipiennes dans la structuration culturelle du psychisme. Cependant, la culture se transmet beaucoup plus précocement, avant la naissance du bébé et durant la toute petite enfance : le même Devereux (1968), Kakar (1982, 1989), Hélène Storck (1985) et Marie-Rose Moro (1998) ont bien montré que chaque culture a sa vision bien spécifique de ce que peuvent être l'enfance et les soins à lui procurer.

Les Indiens Mohave de Californie par ex. (Devereux, 1961) pensent que le bébé possède déjà tout un psychisme in utero et qu'il rêve dans le ventre de sa mère ; quand il tarde à naître, un chaman lui parle pour le convaincre de bien vouloir sortir du ventre maternel !

Georges Devereux encore a fait des études comparatives fort intéressantes sur l'élaboration de l'analité chez les Mohave de Californie et chez les Sedangmoï d'Indochine, confirmant par ailleurs les idées de Freud sur l'importance de l'analité dans la formation du caractère (Devereux, 1951).

Chaque culture possède sa conception des besoins, des capacités, du psychisme et de la santé de l'enfant et les pratiques de puériculture sont totalement codées par la culture (Hélène Storck, 1985). Dans certaines cultures africaines ou d'Inde du sud par ex. le bébé reçoit des massages et des bains riches en contacts cutanés et échanges kinesthésiques. Il dort avec la mère, ne reste jamais seul et le sevrage est extrêmement progressif. Ces éléments ont évidemment un impact énorme sur la stabilité émotionnelle de l'enfant (le « Basic Trust » des anglo-saxons) et sur sa vision de l'univers (Kakar, 1982).

La rencontre du bébé avec le monde est une rencontre avec un monde de sensorialité : odeurs (corps de la mère, lait, végétaux, parfums, épices, cuisine,...), rythmes, sons, timbres musicaux, accents (bien avant l'acquisition du langage), types de contacts cutanés, réglages de la proximité et de la distance. Tobie Nathan parle de « contenants formels », Didier Anzieu de « signifiants formels » (Anzieu, 1987), Michèle Cadoret (2002) souligne l'importance d'identifications adhésives non pathologiques.

Conclusion

Nous devons à G. Devereux l'idée que le psychisme et la culture sont coémergents. Effectivement, l'identité est d'emblée et immanquablement culturée. Nous sommes bien en deçà des identifications post-œdipiennes raffinées. A la base des identités culturelles, il y a des incorporats, des « objets bruts » peu élaborés et peu transformés, ce qui explique la violence meurtrière des crispations identitaires et des conflits ethniques.

Chaque culture apporte une réponse et une solution particulières à des problèmes humains universels. Chaque culture a ses conceptions normatives pour définir le normal et l'anormal, c'est-à-dire le barbare.

Chaque culture fraie l'accès à deux différences majeures, la différence des générations et la différence des sexes mais chaque culture se veut universelle et omet de penser la troisième différence, à savoir la différence culturelle, ce qui fait de la rencontre interculturelle un choc traumatique !

Au terme de cette longue promenade des psychanalystes vers les ethnologues et des ethnologues vers les psychanalystes, il faut peut-être appeler les psychanalystes à une certaine humilité : s'ils veulent, sans trahir leur discipline, enrichir leur vision du phénomène humain, il leur faut, de manière complémentariste (Devereux, 1972), écouter d'autres disciplines des Sciences Humaines : la sociologie, la démographie, l'économie et, peut-être, avant tout, l'histoire et l'ethnologie.

En cela, nous ne sommes pas infidèles à Freud qui prônait ce genre de sensibilisation au cours de la formation psychanalytique. Mais Freud était encore entravé par une vision très occidentalocentrique (Edward Saïd, 2004). Peut-être avons-nous, à l'aube

du XXI^e siècle, avec toutes les mutations en cours, la possibilité de penser réellement le problème de l'individu face aux différences culturelles.