

Le complexe d'Œdipe, cristallisateur du débat psychanalyse/anthropologie

Auteur(s) : Eric Smadja

Mots clés : anthropologie - complexe d'Œdipe - histoire - matriarcat - père - psychanalyse

Préambule

Pourquoi choisir un tel titre pour relater une histoire des vicissitudes relationnelles entre ces deux disciplines nées au XIXe siècle ? Il nous a semblé que le complexe d'Œdipe, concept central de la psychanalyse, cristallisait en effet un ensemble de manifestations de méconnaissance, malentendus, distorsions et escamotages, de même qu'une attitude de défiance de la part des anthropologues à l'encontre de la psychanalyse, selon des modalités différentes, en fonction des écoles de pensée et des auteurs, dès le début de leur rencontre et encore jusqu'à présent. Aussi, la représentation du complexe d'Œdipe construite par les anthropologues pouvait s'affirmer comme paradigmatique de celle qu'ils ont pu élaborer au sujet de la psychanalyse.

Dans quelle mesure les psychanalystes y ont-ils contribué et quelle représentation se sont-ils, à leur tour, construite de l'anthropologie ? Une pluralité de facteurs en jeu a, d'emblée, complexifié les conditions de naissance de ce débat qui se développera en plusieurs temps et en différents lieux. Nous

proposons d'exposer les conditions épistémologiques et historiques d'instauration de ce débat puis de le développer suivant un fil chronologique tout en devant différencier trois aires culturelles majeures, la Grande-Bretagne, les États-Unis puis la France, pour une meilleure intelligibilité.

I. Conditions épistémologiques et historiques

I.1.

Selon M. Foucault, le XIXe siècle a rendu possible les conditions d'existence des sciences de l'Homme : psychologie, sociologie, étude des littératures et des mythes suivies de la naissance de l'ethnologie, de la psychanalyse et de la linguistique. L'objet que se donnent la psychanalyse et l'ethnologie (anthropologie), la position voisine qu'elles occupent et la fonction qu'elles exercent au sein de l'espace général de « l'épistémé », de même que leur configuration singulière, incitent l'auteur à s'interroger sur leurs relations particulières. Ainsi, il évoque dans *Les mots et les choses* (1966) : « un perpétuel principe d'inquiétude, de mise en question », engendré par ces deux savoirs. En effet, en produisant un décentrement du sujet, tant par rapport à ses propres références culturelles, le confrontant à l'étrangeté de la diversité culturelle, que par rapport à l'illusoire omniprésence et toute puissance de sa conscience, lui faisant alors découvrir les profondeurs inconscientes de la psyché, ces deux disciplines se révélaient fondamentalement dangereuses au sein des sciences de l'Homme et partageraient dès lors cette profonde propriété déstabilisatrice.

I.2.

Les deux principaux fondateurs de l'anthropologie (terme Anglo-saxon donné par Tylor) sont le britannique E. B. Tylor (1832-1917) et l'américain L. H. Morgan (1818-1881) appartenant à la première école de pensée, l'évolutionnisme, qui a dominé la deuxième moitié du XIXe siècle et les tout débuts du XXe. Très tôt, les premiers anthropologues avaient été frappés par les ressemblances qui existaient entre des coutumes et des institutions de cultures distinctes et éloignées géographiquement. Au XIXe, l'évolutionnisme permettait d'expliquer ces similarités par la thèse de la convergence. Toutes les sociétés se seraient transformées en passant par les mêmes étapes et en évoluant dans la même direction. Il s'agissait donc de rendre compte de la trajectoire unique de l'humanité, l'objectif étant d'isoler les stades successifs parcourus et leurs lois d'enchaînement ; le postulat sous-jacent étant l'universalité de l'esprit humain.

À partir de la fin du XIXe siècle, ce cadre de pensée évolutionniste ne paraît plus pouvoir rendre compte de l'ensemble des observations ethnographiques. Dans ce contexte critique surgissent alors de nouveaux modèles interprétatifs dont l'école diffusionniste, devenue florissante au début du XXe (F. Ratzel dès 1882 ; Frobénius, 1898 ; F. Graebner, 1905, 1911). Pour ces anthropogéographes, les similarités entre les traits culturels de sociétés distinctes devaient être référées à des phénomènes de contacts intervenus dans le passé entre les cultures concernées, éloignées géographiquement.

I.3.

La psychanalyse, créée par S. Freud à la fin du XIXe siècle, se constitue à la fois comme un corpus de connaissances, une méthode d'investigation de l'inconscient et un mode de traitement des « désordres névrotiques ». Freud découvrira, à partir de son auto-analyse puis de sa pratique clinique, le complexe d'Œdipe, devenant un concept central de la psychanalyse qui a nécessité un long temps d'élaboration (1897-1923 soit 26 ans). Organisateur du psychisme humain, il s'interroge sur son universalité, quelles que soient les variations historiques et socioculturelles. Avec cette question de l'universalité du complexe d'Œdipe, il rencontre le postulat évolutionniste de l'unité du psychisme humain et de l'unique trajectoire historique de l'humanité. Ce qui entravera, dès l'origine, les conditions du dialogue entre les deux disciplines qui suivront, par ailleurs, leur évolution particulière.

Selon M. Foucault, Totem et Tabou aurait instauré « un champ qui leur serait commun » et « la possibilité d'un discours qui pourrait aller de l'une à l'autre sans discontinuité ».

En effet, avec Totem et Tabou (1912-1913), Freud réalise la première démarche majeure d'interprétation psychanalytique de données ethnographiques le conduisant à poser en particulier l'universalité du complexe d'Œdipe au fondement même des premières institutions sociales et à repérer l'action de processus inconscients dans l'élaboration de celles-ci. Le complexe d'Œdipe s'avère, dès lors, constitutif de la théorie freudienne de la culture. Cependant, cet Œdipe est en travail. En 1912-1913, il ne concerne que la composante positive du garçon et sa phylogenèse. Sa composante négative ne sera découverte qu'avec l'analyse de l'homme aux loups et sa forme complète ne sera décrite qu'en

1923 dans le *Moi et le ça*. Celui de la fille sera envisagé plus tardivement dans les textes sur la sexualité féminine. En posant l'universalité du complexe d'Œdipe (forme positive du garçon), tant psychique que culturelle, Freud réalise une première effraction dans le territoire d'investigation des anthropologues.

I.4.

Totem et Tabou sera publié en 1918 à New York et en 1919 à Londres. Ces années- là, l'anthropologie subit un profond remaniement affectant simultanément ses orientations théoriques, pratiques et institutionnelles.

Sur le plan théorique, l'évolutionnisme unilinéaire qui a prévalu jusqu'au début du XXe est en net déclin tandis que s'épanouissent de nouvelles écoles de pensée telles que le diffusionnisme et le fonctionnalisme en Europe et le culturalisme aux États-Unis. Dans le même temps, les départs sur le terrain de chercheurs spécialisés se multiplient. Disons, d'ors et déjà, que Malinowski en Grande-Bretagne et Boas aux États-Unis seront les initiateurs de la « nouvelle anthropologie » imposant le « modèle de l'autorité ethnographique » comme un des principaux fondements du nouveau « régime de vérité » de l'anthropologie contemporaine. C'est dans cette ambiance anthropologique que paraît *Totem et Tabou* à New-york puis à Londres. Mais nous envisagerons les réactions des anthropologues dont la critique exemplaire de A. L. Kroeber (1920), plus tard, car contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, l'introduction de ce débat psychanalyse/ anthropologie s'est faite selon d'autres conditions et modalités et avec d'autres protagonistes.

II. Développement chronologique du débat

II.1. En Grande-Bretagne

- W. H. R. Rivers (1864-1922) et C. G. Seligman (1873-1940)

Lors du premier conflit mondial, Rivers et Seligman, figures dominantes de l'anthropologie britannique et médecins de formation, ont été amenés à découvrir et à s'intéresser à la psychanalyse en soignant des soldats souffrant de névroses traumatiques de guerre. Le milieu médical, dans lequel ils exerçaient, s'intéressait de très près aux nouvelles méthodes psychothérapeutiques et c'est dans ce contexte qu'ils découvrent les écrits freudiens suivants : Etudes sur l'hystérie (1895) et surtout L'interprétation des rêves (1900) qui apparaît pour eux comme une voie privilégiée d'exploration de la vie mentale de leurs malades. Ils sont tous deux impressionnés par les travaux de Freud mais vont développer une relation très critique à ce qu'ils découvrent et peuvent comprendre de la psychanalyse à la fois comme théorie du psychisme humain et comme mode de traitement des névroses. En particulier ils rejettent l'importance accordée à la sexualité, constituant selon Seligman une « excroissance fâcheuse » de la psychanalyse. « Seligman, écrit B. Pulman, se propose alors de tester la validité des théories psychanalytiques en les confrontant, non seulement avec ses observations hospitalières, mais aussi avec la documentation ethnographique ».

Désormais, la question des rapports entre la psychanalyse et

l'anthropologie figurera au centre de ses préoccupations. C'est précisément dans cette optique et à cette époque (1918) qu'il demande à Malinowski, en cours d'enquête aux Iles Trobriand, de vérifier la pertinence des hypothèses freudiennes, en particulier, l'universalité du complexe d'Œdipe.

Ce cadre très particulier que constitue l'étude des névroses traumatiques de guerre a déterminé dès l'origine, selon B. Pulman, deux malentendus dans le rapport de Seligman et Rivers à la psychanalyse : « l'un concerne l'accent mis sur la notion de traumatisme comme facteur pathogène extérieur au sujet au détriment de la dimension fantasmatique, l'autre concerne le rejet de la sexualité au profit d'un accent mis sur l'instinct de conservation et la réactivité du sujet face au danger ». A partir de la fin des années 20 puis dès le début des années 30, le rapport de Seligman à la psychanalyse se transforme assez profondément. Il dresse le programme prévisionnel d'une vaste entreprise de vérification sur le terrain des hypothèses psychanalytiques.

Avec l'avantage du terrain, les anthropologues devaient remettre le savoir psychanalytique à sa juste place. Or ce projet soulevait un certain nombre de problèmes : connaître et comprendre suffisamment bien la théorie freudienne, disposer de techniques d'investigation des contenus et processus inconscients telles que l'analyse des rêves des primitifs, des jeux d'enfants comme G. Roheim pourra les employer. Malheureusement Seligman manifesterait une méconnaissance profonde et déformerait gravement le sens d'un certain nombre de concepts psychanalytiques. Toutefois il aura eu le grand mérite de percevoir très tôt l'intérêt des découvertes freudiennes et surtout les développements potentiels d'un débat entre anthropologues et

psychanalystes, surtout dans un contexte hostile à la psychanalyse.

- B. Malinowski (1884-1942)

C'est Malinowski, en Grande-Bretagne, qui engagera véritablement le débat voire la controverse en posant trois grandes assertions, après son enquête de terrain aux Iles Trobriand (nord-est de la Nouvelle Guinée) de 1915 à 1918 (nous y reviendrons). Sous l'impulsion de Seligman, son Maître, il quitte l'Europe pour l'Océanie au début de 1914 et ne sera de retour qu'au printemps 1920.

« Le terrain trobriandais de Malinowski, observe B. Pulman, fut systématiquement présenté comme le principal moment fondateur de l'ethnographie moderne, objet d'une élaboration mythique considérable et Malinowski comme le premier anthropologue théorisant à partir d'une expérience préalable de terrain, inaugurant alors un nouveau « régime de vérité » du discours anthropologique fondé sur le nouveau modèle de l'autorité ethnographique ».

C'est au début de 1918 que Seligman lui demande de tester la possibilité d'appliquer les thèses Freudiennes aux Trobriandais. Avant de partir en Océanie il n'avait aucune connaissance de la théorie psychanalytique. Ce n'est qu'en 1924, quatre ans après son retour en Europe et dix ans après la publication de sa monographie les Argonautes du pacifique occidental (1922), qu'il lira les Trois essais, Introduction à la psychanalyse, Totem et Tabou et Psychologie des masses.

Les trois principaux textes dans lesquels il engage le débat avec la

psychanalyse sont « Psychoanalysis and anthropology » in *Nature* (1923), « Psychoanalysis and anthropology » in *Psyche* (1924) traduit et publié dans *Imago*, « Complex and myth in mother-right » in *Psyche* (1925). Il s'en dégage trois grandes affirmations, solidaires les unes des autres : il régnerait aux Trobriand une très grande liberté sexuelle et le développement psychosexuel de l'enfant ne suivrait pas les étapes décrites par Freud (en particulier pas d'érotisme anal, pas de phase de latence) ; il y aurait une ignorance totale des mécanismes de la paternité physiologique ; le complexe d'Œdipe n'est pas universel. Il est absent aux Trobriand. Cependant il existe un complexe nucléaire spécifique aux sociétés matrilineaires dans le cadre duquel les désirs incestueux du garçon porteraient sur sa sœur tandis que ses impulsions hostiles seraient dirigées contre son oncle maternel.

D'une façon générale, à travers le cas particulier Trobriandais, Malinowski entendait souligner la portée sociologiquement très restreinte des thèses de Freud en montrant qu'il n'avait pas pris en considération la diversité des configurations sociales et familiales.

- Ernest Jones (1879-1958)

Il répondra aux assertions de Malinowski, lors d'une conférence donnée le 19 novembre 1924 devant la British Psychoanalytical Society, intitulée « Mother-right and sexual ignorance of savages » à laquelle participa Malinowski. Elle fut publiée en 1925 dans l'*International Journal of Psycho-analysis*. Jones ne fut pas surpris par les matériaux Trobriandais présentés par Malinowski. Il connaissait bien les travaux de ce genre sur l'ignorance de la paternité physiologique. Il indique « qu'il y a la plus étroite

parenté collatérale entre l'ignorance de la procréation paternelle d'un côté et l'institution du droit de la mère de l'autre » ; selon lui, le système matrilineaire avec son complexe avunculaire représenterait un mode de défense contre les « tendances œdipiennes primordiales », celle de l'hostilité contre le père qu'il s'agit de détourner.

Malinowski répondra à Jones, en 1927, par son livre *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, dans lequel il maintient ses affirmations et durcit le ton à l'égard de la psychanalyse. En 1928, Jones publiera un compte rendu très incisif de ce livre. « En contestant les conclusions de Malinowski, Jones a profondément remis en cause le modèle de l'autorité ethnographique », écrit B. Pulman. Or, bien que les thèses de Jones aient été largement confirmées, tant d'un point de vue ethnologique que d'un point de vue psychanalytique (cf. Roheim et Spiro, 1982) son rôle dans l'histoire de ce débat est aujourd'hui largement minoré, selon ce même auteur.

Quelques réflexions sur le destin des affirmations de Malinowski.

Malinowski a soulevé la question, pertinente et légitime, de la portée socioculturelle du complexe d'Œdipe. De plus, il a introduit dans l'enquête ethnographique un intérêt tout à fait nouveau pour la vie familiale et sexuelle des membres d'une société dite primitive. Cependant, « la postérité des affirmations de Malinowski dans la doxa anthropologique contemporaine, malgré une accumulation d'évidences contraires, d'un point de vue tant ethnographique que psychanalytique, est proprement stupéfiante », écrit B. Pulman. Cet auteur montre, en particulier, dans son ouvrage *Anthropologie et Psychanalyse* (2001) que le discours de Malinowski comporte un certain nombre de

contradictions internes à son argumentation, un contraste évident entre ses affirmations générales et l'examen attentif de sa documentation ethnographique, ce que relèvera Roheim. Par ailleurs, il mentionne la pauvreté de ses connaissances psychanalytiques et l'absence de techniques d'investigation des déterminants inconscients des comportements observés. Enfin, il évoque les conditions psychiques particulières du chercheur lors de son séjour aux Trobriand influençant incontestablement son observation et l'analyse de ses matériaux collectés.

« Appartenant désormais au royaume du mythe », constate M. L. Wax (1990), « la réfutation du complexe d'Œdipe par Malinowski a résisté à chaque tentative pour la confronter avec les réalités de l'organisation familiale et sociale. Ceci nous conduit à penser qu'un corpus mythique imperméable à la critique coexiste avec les travaux proprement scientifiques dont il est possible de débattre ».

À la suite de Malinowski, au début des années 30, les principales figures académiques de l'anthropologie britannique, notamment Radcliffe-Brown et Evans-Pritchard, exprimeront une nette défiance à l'encontre de la psychanalyse qu'ils choisiront le plus souvent d'ignorer. Par ailleurs, ce débat va se déplacer aux États-Unis animé alors par les représentants du culturalisme et de l'école dite « culture et personnalité ».

Au préalable, évoquons le rôle joué par G. Roheim.

II.2. G. Roheim (1891-1953)

Les travaux de Malinowski aux Trobriand le conduisant à affirmer l'absence de complexe d'Œdipe dans une société matrilineaire

motivent Roheim à partir en Australie et en Mélanésie. En effet, le moment paraissait venu pour un psychanalyste d'aller voir sur place. Ce projet d'une expédition auquel participèrent Freud, Ferenczi, Kovacs et Marie Bonaparte se concrétisa grâce à une subvention de celle-ci. Ainsi de 1928 à 1931, il séjournera en Somalie, en Australie (deux ans), à l'Île de Normanby (dix mois), en Arizona (chez les yuma), puis retourne en Europe.

À l'île de Normanby, société matrilineaire proche des Trobriand, il met au jour, à partir de techniques d'investigation telles que l'analyse des rêves et des jeux d'enfants, l'existence de motions œdipiennes refoulées au sein de ses membres. Et ses premiers résultats seront publiés en 1932 dans l'International Journal of Psycho-analysis, répondant ainsi aux affirmations de Malinowski, sans réaction de celui-ci, malheureusement.

« On essaye d'éluder le complexe d'Œdipe en faisant du père un étranger », écrit-il. Puis, plus loin : « puisque dans les 5 ou 10 premières années de sa vie, l'enfant a vécu avec son père et sa mère, et qu'il ne les a quittés qu'ensuite pour aller chez son oncle, comment peut-on faire l'hypothèse qu'il commence par avoir un complexe avunculaire au lieu d'un complexe d'Œdipe ? En effet, Malinowski lui-même établit les faits clairement et de façon telle qu'il invalide complètement sa propre théorie. L'enfant commence sa vie dans la situation œdipienne avec un complexe d'Œdipe. Au stade de la prépuberté, la société dresse devant lui un autre père, plus sévère, qu'il doit affronter : c'est l'oncle maternel. Il est donc possible de déplacer sur l'oncle une partie de l'hostilité envers le père. »

II.3. Aux États-Unis

Le débat s'y engage dès 1920, d'une manière relativement conflictuelle, avec les deux grandes figures de l'anthropologie, F. Boas et A. L. Kroeber.

- F. Boas (1858-1942) a formé l'ensemble de l'anthropologie américaine (dont Kroeber, Mead et Benedict). Fondateur de l'école culturaliste, il refuse les classifications arbitraires et les spéculations pseudo-historiques, préconisant une étude des sociétés sur une base empirique et descriptive. Il récuse donc les deux grandes écoles de pensée de son temps : l'évolutionnisme et le diffusionnisme. Selon lui, il s'agit surtout de reconstituer des contacts démontrables ou plausibles pour des périodes récentes et dans des aires limitées. Il privilégiera le pluralisme des cultures et la spécificité de chacune d'entre elles, dont il faut rendre compte à travers ses caractéristiques singulières. En effet, chaque culture a un style. Dans cette perspective, il perçoit d'abord la psychanalyse comme favorisant une régression aux vastes synthèses comparatistes de l'évolutionnisme unilinéaire à prétention psychologique universaliste. Il se défie aussi de l'idée d'un symbolisme ou folklore universel.

- A. L. Kroeber (1876-1960) sera le porte-parole des critiques anthropologiques de Totem et Tabou, avec son premier article paru en 1920 dans *American Anthropologist*. Analysé en 1917, il eut une activité de psychanalyste de 1918 à 1920 à San Francisco, et conservera toute sa vie une ambivalence marquée à la psychanalyse. Celle-ci est d'ailleurs très nette dans son texte sur Totem et Tabou. Il s'affirme d'emblée comme un représentant de l'ethnologie historique. Ses critiques portent sur le contenu

qu'il conteste, car éminemment conjectural, la méthode et la construction de son argumentation, ses sources relatives à l'anthropologie évolutionniste dite « spéculative ». Il observe une « faillite essentielle de son objectif final » et déplore cette « incursion précipitée dans le domaine de l'anthropologie » de même que certaines « conclusions hâtives ». Toutefois, il reconnaît l'importance des questions soulevées par Freud, son « imagination féconde », sa « vue aiguisée des choses ».

À partir du début des années 30, l'axe du débat psychanalyse/anthropologie s'est nettement déplacé aux États-Unis et la situation se modifiera, d'une part, avec l'apparition de l'école dite « culture et personnalité », d'autre part, avec l'arrivée de psychanalystes européens, en particulier d'origine allemande, tels que E. Fromm et K. Horney, qui participeront au dialogue en assouplissant les échanges par leur adhésion au postulat relativiste et par de multiples déformations des concepts freudiens.

- A. Kardiner (1891-1981) et l'école dite « culture et personnalité »

Ces chercheurs vont s'engager dans une réflexion sur les processus d'acquisition de la culture par les individus durant leur enfance et établir alors un dialogue souvent conflictuel avec la psychanalyse. Ils utiliseront à la fois des concepts béhavioristes et psychanalytiques, quelque peu déformés, pour décrire les interactions entre l'enfant, le milieu familial et la culture, affirmant alors une variabilité des processus de socialisation des enfants et remettant en question l'universalité du complexe d'Œdipe.

A. Kardiner crée, en 1936, un séminaire à l'institut de New-York jouant un rôle décisif dans la constitution de ce courant anthropologique attentif au dialogue entre les deux disciplines. En 1937, les séances ont lieu à Columbia où participent E. Sapir, R. Benedict, C. du Bois et surtout R. Linton avec lequel il écrira un premier ouvrage « l'individu dans sa société » (1939). Le problème des rapports entre psychanalyse et anthropologie se posera, comme chez Mead, en termes de primat du sociologique. Selon lui, « aucun complexe d'Œdipe ne crée l'organisation sociale mais c'est l'inverse qui se produit. »

- G. Devereux (1908-1985) sera anthropologue avant de devenir analyste, aux États-Unis puis en France. Immergé dans la tradition culturaliste américaine et dans l'épanouissement de l'école « culture et personnalité », il s'en distinguera par la production d'idées originales inspirées de sa formation multiple et de sa culture considérable, s'opposant radicalement au relativisme culturel qu'il ne cessera de contester. Il envisage, d'une manière novatrice, les relations entre la psychanalyse et l'anthropologie, instaurant entre elles un rapport de complémentarité.

Dans un article intitulé Culture et Inconscient (1955) publié dans l'ouvrage Ethnopsychanalyse complémentariste (1972), il énonce trois postulats et une conclusion d'une portée considérable pour notre réflexion : « L'unité psychique de l'humanité, unité qui inclut une capacité de variabilité extrême ; le principe des possibilités limitées ; le fait qu'un item qui, dans une société donnée, existe à découvert et se trouve même actualisé culturellement, est souvent refoulé dans une autre. De ces trois postulats, je tirerai une conclusion inéluctable : si tous les psychanalystes dressaient une liste complète de toutes les

pulsions et de tous les désirs et fantasmes mis au jour en milieu clinique, cette liste correspondrait point par point à une liste de toutes les croyances et de tous les procédés culturels connus établis par les ethnologues. Cette conclusion est nécessairement valable, puisque tant les fantasmes que les items culturels sont des produits de l'esprit humain, et donc, en dernière analyse, de l'inconscient. »

Il fonde donc les liaisons entre l'anthropologie et la psychanalyse sur la double uniformité de la culture et de la psyché humaine. Enfin, concernant le complexe d'Œdipe, il l'inscrit à la fois dans le cadre de cette double uniformité, comme phénomène psychosociologique, mais il y repère aussi une dimension physiologique, liée à la sexualité féminine humaine, en particulier celle liée à la maternité. Ailleurs, dans un article des Essais d'ethnopsychiatrie générale, il suggère une antériorité des pulsions contre-œdipiennes des parents par rapport aux pulsions œdipiennes de l'enfant.

II.4. En France

L'école de sociologie fondée par E. Durkheim (1858-1917) marquera durablement une certaine tradition de pensée française, mais exercera aussi une influence considérable sur l'école fonctionnaliste britannique (Malinowski et Radcliffe-Brown, en particulier). La perspective d'un dialogue, voire d'un quelconque intérêt pour la psychologie, encore moins pour la psychanalyse, semble être exclue avec la sociologie durkheimienne. L'individu naît de la société et non pas la société des individus ; d'où la primauté de la société par rapport à l'individu. Une des règles majeures de la méthode sociologique est

l'explication d'un phénomène social par un autre phénomène social et l'explication d'un phénomène global par un autre phénomène global.

C'est son élève et neveu, M. Mauss (1872-1950), sociologue et anthropologue, qui participera à l'autonomisation de l'anthropologie en France. En effet, à partir de 1925, il fonde et organise avec L. Lévy-Bruhl et P. Rivet, l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris qui formera la première génération des ethnologues français de terrain (dont G. Devereux, M. Griaule, M. Leiris, A. Métraux et J. Soustelle, en particulier). Cette émancipation et institutionnalisation relativement tardive de l'anthropologie en France rencontre celle de la psychanalyse puisque la Société Psychanalytique de Paris sera fondée en 1926 et l'Institut d'Ethnologie en 1925.

Si Mauss a manifesté quelque intérêt pour l'établissement de rapports entre la psychologie et la sociologie (cf « Sur les rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » in Sociologie et Anthropologie), c'est en se référant et en s'adressant principalement aux figures dominantes de la psychologie française (T. Ribot et P. Janet).

C. Lévi-Strauss

S'opposant au relativisme culturel des américains et à l'école fonctionnaliste britannique, son projet est d'explorer la vie de l'esprit et ce qui la conditionne, « la pensée inconsciente » et ses lois, appréhendée par l'étude des systèmes symboliques dont le langage et les systèmes de parenté, par exemple. « L'ethnologie est d'abord une psychologie » (1962). Mais c'est une psychologie cognitive et non affective. Les affects et les pulsions n'y ont

aucune place. Pour lui, le psychologique est subordonné au sociologique. L'Inconscient est mis au principe de tous les systèmes symboliques. Mais cet inconscient lévi-straussien, universel, ne peut dialoguer avec l'inconscient freudien bien qu'il s'y réfère certainement. C'est bien dommage ! Il n'est ni pulsionnel, ni constitué par du refoulé. Sans contenu, il est une instance structurante organisant en discours des éléments qui lui sont extérieurs. La fonction symbolique, autre définition de l'inconscient, crée de la signification mais Lévi-Strauss choisira de s'en détourner au profit de la mise en évidence de ses lois et de la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume.

Le dialogue qu'il établira avec la psychanalyse prendra un ton d'emblée conflictuel marqué par une nette ambivalence. En effet, les critiques formulées à l'encontre des idées de Freud débutent dès la conclusion de son premier ouvrage Structures élémentaires de la parenté (1949) au sujet de Totem et Tabou et s'exprimeront tout au long de son œuvre. A. Delrieu, auteur de Lévi-Strauss lecteur de Freud y repère six critiques de fond interdisant à la psychanalyse d'intervenir sur le social et que nous allons résumer :

- extension, à la pensée normale de ce qui ne vaut que pour la pensée pathologique et, au collectif, de ce qui ne vaut que pour l'individu ;
- caractère mythique et réducteur de la théorie psychanalytique ramenant, en particulier, toute signification au sexuel ;
- répétition d'un évènement passé (parricide), sous la forme

d'un conflit interne (drame œdipien), pour expliquer un phénomène irréversible, l'interdit de l'inceste, alors qu'il relèverait d'une logique de l'alliance ;

- l'affectif et le pulsionnel, sphères indéfinies et confuses de la vie psychique, ne peuvent être à l'origine de l'institutionnel, par définition ordonné.

Il convient de souligner, dès à présent, les relations entre l'anthropologie structuraliste de Lévi-Strauss et la pensée de psychanalystes post-freudiens tel que celle de J. Lacan, s'inscrivant dans une ambiance épistémologique dominée par l'idéologie structuraliste ; certains rapprochements conceptuels n'excluant pas, toutefois, de multiples divergences. A. Green, dans *La causalité psychique* repère certaines similitudes telles que la mise à l'écart de la « pesée d'un historicisme abusif », l'expression d'une méfiance à l'égard du signifié et du contenu de même qu'un refus de la référence à l'affect. « Alors, écrit-il, on comprend que cette référence que Lévi-Strauss fait à la psychanalyse ou que cette reformulation à laquelle procède Lacan partagent un certain nombre d'objectifs derrière leurs différences : vider l'inconscient de toute idée de force, de substance, de signification. Ce projet commun ne suffira pas à Lacan pour se faire reconnaître par Lévi-Strauss ».

R. Bastide (1898-1974), sociologue et ethnologue français, ses intérêts et ses réflexions sur la complexité des relations entre observateur et observé de même que celles sur les rapports entre l'inconscient et la société rejoignent la pensée de G. Devereux dont il préfacera en 1970 les *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Mais c'est à son ouvrage *Sociologie et psychanalyse*, paru en 1950, que nous nous intéresserons. En bon philosophe de

formation, il envisage deux positions du problème des rapports entre la psychanalyse et la sociologie : historique et théorique. Il s'interroge sur une conciliation possible entre le constat, par l'anthropologie et contre la théorie de l'évolutionnisme unilinéaire, de la diversité et de la relativité des cultures et des institutions sociales, et le postulat implicite de la psychanalyse, l'unité et l'identité de l'esprit humain, quelles que soient les variations historiques et culturelles. Il énoncera des « conclusions générales comme fondement solide sur lequel la collaboration de la psychanalyse et de la sociologie doit s'appuyer pour des résultats plus fructueux ». Parmi elles, il développe une conception traditionnellement relativiste du complexe d'Œdipe, « formation sociologique » adhérant à la thèse de Malinowski et l'opposant à la conception « biologisante » de Freud.

III. Éléments de discussion

Une telle histoire nous suggère un certain nombre d'impressions, de remarques et l'élaboration d'un questionnement multiple déterminant la formulation de quelques propositions hypothétiques. Hormis quelques exceptions, la majorité des anthropologues et certains psychanalystes américains en particulier, ont contesté l'universalité du complexe d'Œdipe et, à travers elle, la psychanalyse freudienne comme instrument pertinent d'interprétation de données ethnographiques. Comment comprendre cette opposition si vivace et persistante ?

Ce débat nous donne l'impression d'une situation d'acculturation assimilant la psychanalyse et l'anthropologie à deux cultures mises en contact. La psychanalyse freudienne (groupe prêteur) aurait transmis à l'anthropologie (groupe emprunteur), comme le

souligne R. Bastide, « la constitution d'une méthodologie reposant sur la généralisation des processus morbides à l'explication des faits sociaux normaux [...]. La psychanalyse ne nous intéresse pas en elle-même, mais dans son application à la sociologie (et l'anthropologie), écrit-il. Or, les sociologues et anthropologues contemporains semblent distinguer, dans la psychanalyse, entre la méthode et le contenu doctrinal, pour utiliser la première tout en rejetant le deuxième. » Or, méthode et contenu doctrinal étant historiquement et structurellement solidaires, il s'agirait alors d'une grave « impertinence épistémologique ». L'universalité du complexe d'Œdipe représente un bon exemple de rejet du contenu doctrinal évoqué par Bastide.

En effet, les résistances de l'anthropologie à l'acceptation de cet item culturel peuvent se traduire par « l'adoption de moyens nouveaux destinés à étayer des fins existantes » selon la formulation proposée par G. Devereux dans sa description du phénomène « de l'acculturation antagoniste ». En effet, le moyen nouveau serait le complexe d'Œdipe comme complexe familial nucléaire mais son universalité est récusée et les fins existantes concerneraient la défense et la revendication du relativisme culturel. Au total, dans cette situation « d'acculturation antagoniste » vécue par l'anthropologie, les anthropologues diraient : « oui, nous acceptons ce complexe d'Œdipe comme complexe familial dans les sociétés patriarcales exclusivement mais pas dans les sociétés matrilineaires où il existerait un autre type de complexe nucléaire familial ».

Nous pensons que cette résistance est fondée en particulier sur un événement traumatique qui aurait inauguré et organisé l'histoire relationnelle entre ces deux disciplines : il s'agit de l'ouvrage Totem et Tabou dans lequel Freud réalise la première

démarche majeure d'interprétation psychanalytique de faits ethnographiques le conduisant à transplanter l'universalité du complexe d'Œdipe au fondement même des premières institutions sociales et à repérer l'œuvre de processus inconscients dans la genèse de celles-ci. Or l'impact de cette effraction de la psychanalyse dans le champ socioculturel était d'autant plus traumatique pour l'anthropologie qu'elle survenait à un moment critique de son histoire, celui du déclin de l'évolutionnisme et de son postulat de l'unité de l'esprit humain fondé sur des préjugés ethnocentriques, et son dépassement par le nouveau postulat du relativisme culturel.

Aussi, quels seraient les motifs d'un tel empressement chez Freud puis ses successeurs à interpréter les faits socioculturels sans une certaine circonspection méthodologique et sans un temps nécessaire et suffisant d'élaboration ? Les psychanalystes seraient-ils envahis par une compulsion à interpréter et ressentiraient-ils la nécessité d'étayer leurs thèses et le besoin de leur conférer une valeur universelle en les expérimentant sur le terrain socioculturel ?

Comment comprendre les réactions si ambivalentes des anthropologues ? Auraient-ils le sentiment d'être envahis par une discipline étrangère qui interprète des matériaux qui leur appartiennent en propre et se sentiraient-ils dépossédés de leur légitimité d'interprétation ? De plus, ils pourraient avoir l'impression que les psychanalystes ne manifestent qu'un intérêt minime pour leur mode spécifique de pensée, disqualifiant ainsi la valeur de leurs constructions théoriques. Il en résulterait une suprématie illégitime de l'interprétation psychanalytique sur l'interprétation anthropologique. Cependant, la psychanalyse, par sa méthode d'interprétation, exercerait aussi un pouvoir de

séduction sur les anthropologues.

Quelles seraient alors les représentations de l'Œdipe et de la psychanalyse produites par les anthropologues de même que la représentation des anthropologues élaborée par les psychanalystes ? Ces représentations réciproques pourraient-elles nous aider à découvrir le sens latent de leurs discours et attitudes exprimés à l'égard des uns et des autres ?

Envisageons, dans un premier temps, les représentations de l'Œdipe et de la psychanalyse produites par les anthropologues puis, dans un deuxième temps, une représentation des anthropologues élaborée par les psychanalystes.

Représentations de l'Œdipe

Pour les psychanalystes, comme nous l'avons déjà mentionné, le complexe d'Œdipe se découvrira d'abord chez le garçon, sous sa forme positive puis négative, réalisant une forme complète élaborée en 1923. Il se présentera comme le sommet de la sexualité infantile et le complexe de castration comme son couronnement et sa voie de résolution, chez le garçon. L'Œdipe de la fille sera abordé tardivement, avec la sexualité féminine. Mais l'Œdipe sera aussi appréhendé, par Freud, comme un fantasme originaire contenant les trois autres (séduction, castration, scène primitive). L'Œdipe apparaîtra comme une structure puis comme un modèle. « La double différence des sexes et des générations, à l'œuvre au sein de tout espace familial, constituera le fondement du complexe d'Œdipe dans sa dimension anthropologique ». Malheureusement, les anthropologues s'en tiendront au complexe d'Œdipe du garçon, dans sa composante positive, s'attachant ordinairement au versant incestueux du désir et occultant le vœu

parricide. Ils méconnaîtront donc l'évolution de la conceptualisation freudienne et post-freudienne, la complexification- même de ce concept central, si riche, tant dans sa dimension conflictuelle structurante que dans sa dimension fantasmatique, le figeant et le réduisant à son premier stade d'élaboration, « s'accrochant » à une approche exclusivement phénoménologique, donc objet de variations socioculturelles. Ce qui n'a pu qu'entraver profondément toute discussion possible. Au-delà, ce sont les bases authentiquement scientifiques du dialogue qui sont à contester. Aussi, nous constatons un contraste surprenant et regrettable entre ces deux représentations du complexe d'Œdipe, celle des anthropologues et celle des psychanalystes.

Représentation de la psychanalyse

Il semblerait que les anthropologues, dans leur grande majorité, aient réduit la psychanalyse à une théorie purement spéculative, à prétention universaliste, et fondamentalement ethnocentrique. Qu'en est-il, alors, de sa vocation essentielle de méthode d'investigation de l'inconscient de même que de ses fondements cliniques et psychothérapeutiques ? Cette « réduction » de la psychanalyse est l'expression d'un probable clivage opéré par les anthropologues, et sous-tendu par des enjeux d'ordre identitaire, en particulier.

La perspective relativiste contemporaine des anthropologues s'opposerait à la perspective universaliste de la psychanalyse. Même si la recherche d'universaux caractérise le structuralisme, elle s'oppose, d'une autre manière, à celle de la psychanalyse qui suggère celle de l'évolutionnisme. En effet, l'anthropologie aurait,

semble-t-il, retrouvé dans la psychanalyse, trois aspects fondamentaux de son « enfance évolutionniste » : les penseurs en cabinet et en chaise longue, purement spéculatifs et sans expérience de terrain ; le postulat de l'universalité de l'esprit humain, un préjugé ethnocentrique transformé en norme scientifique ethnocentrique.

Or l'anthropologie moderne, « mature », revendique une pleine reconnaissance de la diversité culturelle, une approche relativiste des croyances, coutumes et institutions, la référence majeure au terrain et le rejet de tout ethnocentrisme. C'est pourquoi adhérer à la thèse psychanalytique de l'universalité du complexe d'Œdipe (dans la représentation des anthropologues), serait une régression à une position évolutionniste dont il faut se distancier.

En reprochant aux psychanalystes leur pensée spéculative et l'absence d'expérience de terrain ethnographique, ils occultent la source même de leur questionnement qui est le travail clinique, terrain spécifique des psychanalystes et lieu de rencontre entre la pluralité des pulsions et fantasmes inconscients des patients et la diversité des croyances, coutumes et institutions des peuples, selon G. Devereux.

Par ailleurs, soulignons en général leur méconnaissance constante et profonde de la théorie psychanalytique, surtout quand elle envisage les fondements pulsionnels de la vie psychique, sa conflictualité centrale et sa dimension fantasmatique majeure, de même que leur absence d'intérêt authentique conduisant à des incompréhensions, escamotages et distorsions graves des notions et concepts. Il en est ainsi de l'Inconscient et des pulsions, du refoulement et du retour du refoulé, de la sexualité infantile et du fantasme par exemple.

Qu'en est-t-il, à présent, de la représentation des anthropologues élaborée par les psychanalystes ?

Ils seraient aisément identifiés à des patients exprimant des résistances au sujet de vérités révélées par les psychanalystes telles que l'universalité de l'Œdipe et, à travers elle, de toute la profondeur inconsciente de la vie psychique (cf Jones avec Malinowski ou Roheim avec les culturalistes).

- Leurs caractéristiques épistémologiques (objets, méthodes, concepts, modèles théoriques et pratiques de terrain) nous permettraient-elles de mieux appréhender leurs rapports si particuliers ?

Comme l'observait M. Foucault, il s'agit de deux sciences de l'Homme occupant une position voisine dans l'épistémé contemporaine, partageant à la fois le même objet, l'Homme, et un objet différent, le psychisme pour la psychanalyse et la culture pour l'anthropologie. Cependant, à travers l'observation et l'analyse des productions tant psychiques que socioculturelles de l'Homme, elles rencontrent le même intérêt pour ce qui est le propre de l'Homme et son humanisation. La question de l'universalité et la recherche d'universaux serait donc bien latente.

Par ailleurs, en produisant un décentrement du sujet, ces deux disciplines se révéleraient fondamentalement dangereuses au sein des sciences de l'Homme et partageraient cet inquiétant pouvoir

de déstabilisation. Aussi seraient-elles en compétition sur ce double terrain ?

Mais les enjeux de ce débat sont aussi d'ordre identitaire avec une prévalence de discours et attitudes exprimant des exigences de singularité et d'autonomie manifestant ainsi une protection nécessaire contre le danger d'empiétement.

Toutefois, il conviendrait d'aborder cette histoire comme étant marquée, aussi, par l'évolution singulière de ces deux savoirs. Cette histoire devenant, dès lors, plurielle. La psychanalyse freudienne a évolué, d'autres écoles de pensée sont apparues et il en est de même pour l'anthropologie. Des psychanalystes abandonnant ou déformant certains concepts freudiens, ont adhéré au primat sociologique et au relativisme culturel. Certains anthropologues ont adopté des concepts freudiens tandis que d'autres ont été séduits par des thèses jungiennes par exemple. Cette situation d'acculturation aura, par ailleurs, contribué à produire deux nouvelles disciplines, l'anthropologie psychanalytique avec G. Roheim et l'ethnopsychiatrie avec G. Devereux, celui-ci proposant également une ethnopsychanalyse complémentariste. L'anthropologie psychanalytique constitue un savoir syncrétique s'inscrivant et demeurant toujours relativement en marge des champs psychanalytique et anthropologique, tandis qu'une meilleure reconnaissance de l'ethnopsychiatrie semble avoir favorisé sa plus large diffusion.

Mais la psychiatrie n'est pas la psychanalyse et les enjeux sont différents.

En guise de conclusion

Au terme de nos réflexions provisoires, il serait souhaitable d'envisager de bien meilleures conditions d'instauration d'un dialogue réellement scientifique fondé sur des intérêts authentiques et des connaissances profondes réciproques, et enfin libérés, pour le moins, des enjeux identitaires parasites de même que de l'emprise de certaines croyances.

Bibliographie

- BASTIDE, R. (1950). Sociologie et psychanalyse, P.U.F, coll quadrige, 1995.
- DELRIEU, A. (1993). Lévi-Strauss lecteur de Freud. Ed Point Ligne, pp. 95-96.
- DEVEREUX, G. (1970). Essais d'ethnopsychiatrie générale. Gallimard.
- DEVEREUX, G. (1955). Ethnopsychanalyse complémentariste. Flammarion, 1972, pp. 75-76.
- FOUCAULT, M. (1966). Les mots et les choses. Gallimard.
- FREUD, S. (1913). Totem et Tabou. Gallimard, 1993.
- FREUD, S. (1923). Le Moi et le ça in Essais de psychanalyse, Payot, 1981.
- GREEN, A. (1995). La causalité psychique, Ed Odile Jacob.
- JONES, E. (1925). Le droit de la mère et l'ignorance sexuelle chez les sauvages in Essais de psychanalyse appliquée, tome II, Payot, 1973.
- KARDINER, A. (1939). L'individu dans sa société. Gallimard, 1969.
- KROEBER, A.L. (1920). «Totem and Taboo, an ethnologic psychoanalysis» in American Anthropologist, 22 (4).
- LEVI-STRAUSS, C. (1962). La pensée sauvage. Plon, 1969, p. 174.

MALINOWSKI, B. (1927). La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives. Payot/Rivages, 2001.

MAUSS, M. (1950). Sociologie et Anthropologie. P.U.F, coll quadrige, 1985.

PULMAN, B. (2001). Anthropologie et psychanalyse, P.U.F, 2001, p. 57.

PULMAN, B. (1991). « Ernest Jones et l'anthropologie », in Revue internationale d'histoire de la psychanalyse, 4, pp. 493-521.

PULMAN, B. (1989). « Aux origines du débat anthropologie/psychanalyse : C.G.Seligman », in Gradhiva, 6, p. 38.

ROHEIM, G. (1950). Psychanalyse et Anthropologie. Gallimard, 1967.

WAX, M.L. (1990), « Œdipus, Freud and Malinowski : Myth and Family Romance », in The Int. Review of Psycho-analysis.

La notion de travail culturel dans l'œuvre de Freud

Auteur(s) : Eric Smadja

Mots clés : anthropologie - civilisation - culture - Freud (Sigmund) - hominisation - psychanalyse - sexuel - sublimation - travail culturel

Notre curiosité scientifique particulièrement attentive aux modalités de liaisons des deux réalités, psychique et

socioculturelle, nous a amené à rencontrer dans l'exploration de l'œuvre de Freud, la notion de *travail culturel*. Il nous a semblé pertinent d'interroger, en particulier, sa valeur opératoire dans l'articulation recherchée.

Pour introduire

Nous découvrons la notion de *travail culturel* dans *La morale sexuelle « civilisée »* (1908) où Freud, sans la définir, l'emploie à trois reprises sans doute comme synonyme d'activités culturelles en l'associant d'emblée au processus sublimatoire fournissant l'énergie nécessaire. Puis, ce n'est que bien plus tard en 1927 dans *L'avenir d'une illusion*, qu'on le retrouvera mentionné deux fois dans des acceptions différentes. En effet, il évoque la contrainte au travail culturel à laquelle les hommes sont soumis mais également « le travail culturel plusieurs fois millénaire » ayant banni le chaos social et instauré l'ordre et la conservation de la société humaine par l'intermédiaire de la religion.

En 1930, dans *Le malaise dans la culture*, on y retrouve deux occurrences : le *travail culturel* étant l'affaire des hommes contraints à des sublimations pulsionnelles croissantes, producteur d'un surmoi culturel exprimant ses exigences par une éthique réglant les relations sociales. Enfin, dans « La décomposition de la personnalité psychique » des *Nouvelles conférences* (1933), le *travail culturel* (« travail de civilisation ») semblerait analogue au travail psychanalytique et à ses efforts thérapeutiques. Il s'agit, pour le moi, d'un programme de travail de conquête progressive d'autres morceaux du ça : « là où était du ça doit advenir du moi » . Par ailleurs, nous constatons, au fil de son œuvre, des allusions multiples, des évocations implicites tant dans ses écrits socio-anthropologiques que dans d'autres textes.

Citons par exemple, « l'aptitude à la civilisation » reposant sur le remaniement pulsionnel et « le processus par lequel un individu parvient à un degré supérieur de moralité » dans les *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* (1915), les notions de développement culturel, de procès culturel, (« modifications qu'il effectue sur les prédispositions pulsionnelles humaines connues ») dans *Le malaise dans la culture* (1930), celle d'héritage archaïque analogue au savoir instinctif des animaux dans *L'homme Moïse* (1939), les formations psychiques héritées formant le noyau de l'inconscient dans « L'inconscient » in *Métapsychologie* (1915).

Nous suggérons l'hypothèse d'une présence latente, en filigrane et quasi-permanente du *travail culturel* tant dans l'œuvre que dans l'esprit de Freud. Aussi, cette notion serait à découvrir au travers de ses multiples contenus, processus, fonctions et significations clairsemés au fil des textes.

La notion de travail culturel

D'un point de vue historique, selon Freud, la première étape du *travail culturel* serait celle accomplie par les hommes pour créer la Culture avec ses institutions et ses règles fondamentales, première production d'une hypothétique psyché de masse selon sa terminologie. Le meurtre collectif du père de la horde primitive suivi de sa dévoration, par l'union des fils, l'aurait initié. Ceux-ci, éprouvant une forte ambivalence affective à l'endroit du père, à la fois aimé, admiré, redouté et haï, auraient satisfait leur hostilité par l'acte criminel et leur désir de s'identifier à lui par l'acte cannibalique. Puis leur tendresse s'exprima sous la forme du repentir collectif et d'un sentiment de culpabilité, vécu par chacun, qui les poussa alors à restaurer la figure du père par la

création d'un substitut, le totem, mais aussi à instaurer les interdits fondamentaux du totémisme (concordant avec les deux désirs refoulés du complexe d'Œdipe) déterminés aussi par la nécessité de préserver la cohésion du clan des frères fondée en particulier sur des liens homosexuels sublimés. Ces interdits renverraient pour Freud aux plus anciens interdits créés par la société humaine : interdit de l'inceste, interdit du meurtre et interdit du cannibalisme.

« La société repose à présent sur la part prise au crime collectif, la religion sur le sentiment de culpabilité et le repentir qui s'en est suivi, la morale en partie sur les nécessités de cette société et pour le reste, sur les pénitences exigées par le sentiment de culpabilité. [...] Un évènement tel que l'élimination du père originaire par la troupe des frères ne pouvait que laisser des traces indestructibles dans l'histoire de l'humanité et s'exprimer dans des formations substitutives d'autant plus nombreuses que le souvenir ne devait pas en être rappelé ».

Ultérieurement, il serait devenu *un travail comportant deux pôles ou champs d'activités, social et individuel ; ce dernier combinant les deux espaces corporel et psychique.*

Envisageons tout d'abord le pôle social :

En maintes occasions, Freud évoque, principalement dans *L'avenir d'une illusion* (1927) et *Le malaise dans la culture* (1930), les besoins et fonctions de la culture, ses devoirs et obligations envers ses participants de même que ses attentes, exigences et droits à leur endroit. Toute société, structurée selon

la double différence des sexes et des générations, assure une division des activités nécessaires à son bon fonctionnement et instaure des systèmes d'interdits, prescriptions, normes et valeurs de même qu'elle crée des institutions multiples et des systèmes de représentations collectives ; tout cela contribuant à son organisation, sa cohésion, son auto-conservation et sa reproduction. Elle est aussi censée répondre aux besoins, matériels et psychiques, fondamentaux de ses membres. Dans la perspective de son auto-conservation et des besoins de sécurité de ses membres, elle met aussi en place des dispositifs de protection contre des dangers multiples : en particulier ceux provenant de son milieu naturel mais surtout ceux inhérents à l'hostilité des hommes, parmi ses membres ou étrangers à la communauté. La culture travaille donc à la neutralisation de cette pulsion d'agression humaine, d'une part en cherchant continûment des modalités de liaisons sociales assurant sa cohésion. Elles consisteraient principalement, d'après Freud, à inhiber les pulsions sexuelles quant au but favorisant des liens sociaux durables, à sublimer la libido homosexuelle et à susciter de fortes identifications. D'autre part, la création d'un fonds d'idéaux culturels, de représentations collectives, en particulier religieuses, mais aussi d'œuvres artistiques participant à l'élaboration d'un patrimoine commun constitutif d'une identité culturelle et générateur d'un sentiment d'appartenance sociale, seraient un autre moyen.

L'instauration d'un surmoi culturel, instance appartenant à la psyché de masse, selon Freud, produirait ces idéaux culturels et élèverait ses exigences. Parmi ces dernières, l'éthique regroupe celles qui concernent les relations sociales. Elle participerait avec le surmoi à la neutralisation de la pulsion d'agression.

« [...] Une partie de ce qu'elle prescrit se justifie d'une manière rationnelle par la nécessité de délimiter les droits de la communauté face à l'individu, les droits de l'individu face à la société et ceux des individus les uns par rapport aux autres. En revanche, ce qui dans l'éthique nous apparaît grandiose, mystérieux, évident d'une manière mystique doit ses caractères à leur connexion avec la religion, à son origine qui découle de la volonté du père ».

La culture impose des sacrifices à ses participants, par le renoncement libidinal, narcissique et agressif exigé. Aussi, elle a le devoir de les dédommager en leur offrant des solutions de compromis, source de satisfactions substitutives. Ce sont, pense Freud, les idéaux culturels et les œuvres artistiques qui procurent à ses membres des satisfactions nouvelles, de nature narcissique. Par ailleurs, la religion représenterait un autre don de la culture à ses participants, avec, hormis une éthique, son système de protection et de consolation référé au désaide humain essentiel. De même qu'elle proposerait une solution sociale, au conflit ambivalentiel avec le père, par son caractère de névrose universelle protégeant tout sujet d'une névrose individuelle.

De plus, toute culture travaille à la constitution d'un patrimoine qui inclurait une part héréditaire, « l'héritage archaïque », comportant :

- des contenus innés tels que la symbolique du langage, les fantasmes originaires et états d'affects renvoyant à des « sédiments psychiques » d'évènements vécus par les générations antérieures ;
- des dispositions déterminées, pulsionnelles et de pensée.

Elle a donc un devoir de transmission de ce patrimoine à ses participants assurant alors des liens, intergénérationnels, avec l'histoire de l'humanité mais aussi avec les membres de la société partageant cette « propriété culturelle commune ».

Enfin, toute société a des attentes et des droits à l'égard de ses membres de même qu'elle possède et leur impose des exigences multiples. Parmi elles, Freud différencie celles qui sont « utiles », d'importance vitale de celles jugées « inutiles » mais néanmoins importantes telles que la beauté, la propreté et l'ordre. L'exigence de justice en revanche aidera à régler les relations sociales. Ce qui nous permet d'aborder à présent le champ d'action individuel du *travail culturel*.

L'un des buts du *travail culturel*, pense Freud, est de rendre tout sujet moral et social. Aussi, suivant sa pensée au travers de ses nombreux textes, nous distinguerons le travail accompli par toute société sur le corps de ses membres du travail psychique réalisé par le moi et imposé par la culture à chacun de ses participants dès leur enfance.

Les grandes étapes du cycle de vie de tout individu (naissance, puberté, initiation, mariage, mort etc...) seront *marquées* par des « rites de passage » comportant souvent des opérations corporelles (déformations, percements, extraction ou taille des dents, circoncision, excision du clitoris et autres types d'ablations, scarifications, tatouages) modifiant l'état naturel du corps et réalisées selon des règles particulières à chaque société. Ce *marquage corporel* permet à l'ensemble d'une collectivité comme à chacun de ses membres d'exprimer la spécificité d'une identité collective ou individuelle. Par son entremise la personne manifeste son statut et son appartenance sociale. Parmi les

multiples modalités de marquage corporel, Freud s'est intéressé à la circoncision, dans *Totem et tabou* et dans *L'Homme Moïse*.

« Quand nos enfants entendent parler de la circoncision rituelle, ils l'assimilent à la castration. Autant que je sache, pour ce qui est de la psychologie des peuples, le parallèle à ce comportement des enfants n'a pas encore été mené. La circoncision si fréquente dans les temps originaires ainsi que chez les peuples primitifs appartient à l'époque de l'initiation où elle trouve nécessairement son sens, et ce n'est que secondairement qu'elle a été reportée à un âge plus précoce. Il est très intéressant de noter que, chez les primitifs, la circoncision est combinée avec la coupe de cheveux et l'extraction de dents, ou remplacée par elles, et que nos enfants, qui ne sauraient être informés de ces faits traitent ces deux opérations vraiment comme des équivalents de la castration dans leurs réactions angoissées. »

Dans *L'Homme Moïse* Freud présente la circoncision comme un signe de « sanctification » du peuple juif par Moïse, son fondateur, signe visible isolant ce peuple des autres, devenant ainsi un marqueur identitaire source de satisfaction narcissique. Par ailleurs, substitut symbolique de la castration, il symboliserait la soumission de ce peuple à son père fondateur:

« Quand on nous dit que Moïse "sanctifia" son peuple par l'introduction de la pratique de la circoncision, nous saisissons à présent le sens profond de cette affirmation. La circoncision est le substitut symbolique de la castration que le père primitif avait jadis infligée

à ses fils, dans la plénitude de son pouvoir, et celui qui adoptait ce symbole montrait qu'il était prêt à se soumettre à la volonté du père, même quand elle lui imposait le sacrifice le plus douloureux. ».

Ce travail de marquage corporel s'affirme donc comme travail de symbolisation, caractéristique du *travail culturel*. Quant au travail psychique réalisé par le moi, il présente deux aspects fondamentaux :

L'hominisation de « l'animal homme » et sa socialisation ou son incorporation sociale.

Par le processus d'hominisation de « l'animal homme », nous envisageons la pression de la culture donc de la réalité du monde extérieur tant sur la constitution d'un appareil psychique différencié et les spécificités de son fonctionnement que sur le remaniement pulsionnel obligé consécutif au renoncement. La psychogenèse de l'humanité, selon Freud, se caractériserait par un processus essentiel d'intériorisation, de psychisation de phénomènes et d'expériences vécus par les hommes, des perceptions sensorielles aux représentations. Des interdits, des inhibitions et des contraintes externes seront aussi intériorisées pour constituer ultérieurement des « sédiments historiques » appartenant à l'héritage archaïque des hommes, transmissible au cours de l'ontogenèse de chacun. Si l'on se place dans le cadre de la première topique, la substitution du principe de réalité au principe de plaisir induit une série d'adaptations de l'appareil psychique comportant en particulier : l'institution des activités de conscience (attention, acte de jugement, processus de pensée...), l'émergence et le développement du système préconscient animé par les processus de pensée dont la liaison avec le langage

conditionne l'accès à la conscience, le refoulement (originale et proprement dit) et l'instauration de la première puis de la deuxième censure.

« Avec l'introduction du principe de réalité, une forme d'activité de pensée se trouve séparée par clivage, elle reste indépendante de l'épreuve de réalité et soumise uniquement au principe de plaisir. C'est celle qu'on nomme la création de fantasmes qui commence déjà avec le jeu des enfants et qui, lorsqu'elle se poursuit sous la forme de rêves diurnes, cesse de s'étayer sur des objets réels. »

Dans la perspective de la deuxième topique, le moi entretient avec la culture et ses exigences actuelles des relations d'alliance. Il partage avec elle une même aspiration unitaire, celle d'Éros. Le surmoi, plongeant ses racines dans le ça, porterait le patrimoine psychique de l'humanité représentant alors la tradition (héritier et gardien du souvenir de la menace de castration en particulier) mais aussi le présent de la culture. L'« institution du surmoi », par ses fonctions d'auto-observation, de conscience morale et d'idéal, constitue une des œuvres majeures du travail culturel accomplie sur la psyché de chaque individu ; ce qui permettra à celui-ci de devenir un être moral et social. Par le sentiment de culpabilité vécu par le moi dans sa relation de tension avec le surmoi et le besoin de punition de celui-là, la culture possède un moyen de protection contre son principal ennemi, la pulsion de destruction.

« L'aptitude à la civilisation » est fondée sur le remaniement pulsionnel pensait Freud dans les *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* (1915). De plus, dans les *Trois essais* (1905), il considère que l'existence d'une phase de latence sexuelle

représenterait « *une des conditions de l'aptitude de l'être humain à développer une culture supérieure* ».

En effet, ce remaniement pulsionnel, agissant sur la pulsion sexuelle et sur la pulsion d'agression, nécessairement actif tout au long de la vie de chacun, se met en place au cours de l'ontogenèse qui exécuterait alors un programme inné, héréditairement fixé selon Freud.

Après la « disparition programmée » du complexe d'Œdipe, du fait de la menace de castration, il se caractériserait par :

- le refoulement de la sexualité infantile accompagné de ses grandes formations réactionnelles que sont le dégoût, la pudeur, la compassion, la barrière contre l'inceste mais aussi celles liées à l'érotisme anal (ordre et propreté) si importantes pour la culture et contribuant à la formation du caractère ;
- l'inhibition quant au but s'exprimant par des motions de tendresse, familiale et amicale ;
- l'instauration et le développement d'un travail de sublimation du moi, qui sera envisagé plus loin ;
- le développement d'identifications tant parentales, constituant le noyau du surmoi, que celles participant à la formation du caractère du moi ;
- une limitation du narcissisme et le développement de l'amour objectal ;
- le double retournement de la pulsion, en particulier du sadisme en masochisme, serait nettement favorisé par le *travail culturel*. Ces pulsions sadiques peuvent aussi subir d'autres destins socialement acceptables. En particulier, leur sublimation associée à l'énergie du plaisir

- scopique serait à l'origine de la pulsion de savoir;
- enfin, « *modérée et domptée, en quelque sorte inhibée quant au but, la pulsion de destruction dirigée sur les objets doit procurer au moi la satisfaction de ses besoins vitaux et la domination sur la nature.* »

Qu'en est-il de la socialisation de l'individu ?

Ce travail de remaniement pulsionnel déterminerait les conditions de socialisation de tout individu. Ce processus supposerait aussi une « socialisation de la sexualité » de chacun, c'est-à-dire l'acquisition d'une sexualité génitale au service de la reproduction, ayant subordonné les pulsions prégénitales et comportant une convergence vers le même but et objet des courants tendre et sensuel. Par ailleurs, on retrouverait à l'œuvre l'inhibition quant au but et la sublimation de la libido homosexuelle (un des destins de l'Œdipe négatif) contribuant à l'établissement de liens sociaux durables, de relations amicales, la formation de sentiments sociaux reposant sur des identifications issues de formations réactionnelles contre des motions hostiles et jalouses, une substitution d'objets culturels idéaux à l'idéal du moi de chacun ainsi qu'une prévalence de l'objectalité sur le narcissisme dans l'économie libidinale individuelle.

Que dire du rôle de la sublimation dans ce processus d'incorporation sociale de l'individu ?

Ce destin, non sexuel, social, des pulsions prégénitales s'inscrit d'emblée aux limites de deux réalités, psychique et sociale, réalisant alors le passage et la liaison essentielle de l'une à l'autre. Plusieurs textes de Freud en témoignent. Citons : *Les trois essais* (1905), *La morale sexuelle « civilisée »* (1908) où il attribue

une « valeur culturelle » à la capacité de changement de but de la pulsion sexuelle.

Dans *Le malaise dans la culture* (1930), s'interrogeant sur les techniques de défense contre la souffrance, il estime que la sublimation pourrait y figurer dans certaines conditions précises mais qu'elle s'avère souvent inefficace malgré les satisfactions nouvelles qu'elle peut procurer à son auteur. Particulièrement intéressants sont les liens qu'il établit entre sublimation, travail, économie libidinale et intégration sociale de tout individu. Il présente le travail professionnel comme activité sublimatoire procurant des gains psychiques et déterminant aussi une condition primordiale d'existence sociale de tout sujet ; ce qui questionne, par ailleurs, les limites du champ social des sublimations:

« [...] Aucune autre technique pour conduire sa vie ne lie aussi solidement l'individu à la réalité que l'accent mis sur le travail, qui l'insère sûrement tout au moins dans un morceau de la réalité, la communauté humaine. La possibilité de déplacer une forte proportion de composantes libidinales, composantes narcissiques, agressives et même érotiques, sur le travail professionnel et sur les relations humaines qui s'y rattachent, confère à celui-ci une valeur qui ne le cède en rien à son indispensabilité pour chacun aux fins d'affirmer et justifier son existence dans la société. L'activité professionnelle procure une satisfaction particulière quand elle est librement choisie, donc qu'elle permet de rendre utilisables par sublimation des penchants existants des motions pulsionnelles

poursuivies ou constitutionnellement renforcées. »

Ainsi, le travail de sublimation consisterait en un travail psychique réalisé par le moi de tout sujet, sous la double pression du surmoi et de la culture. Individuel et collectif, il consisterait en un processus de dérivation, après désexualisation, des pulsions sexuelles perverses de leur but initial vers des buts non sexuels, socioculturels, mais néanmoins psychiquement parents avec le premier. Ce qui interroge les liens entre sublimation et symbolisation : « *la sublimation est-elle une symbolisation ? l'activité non sexuelle symbolise-t-elle un désir, des fantasmes sexuels* », écrit J. Laplanche (1976). Ces nouveaux buts et objets concernent des activités sociales, des productions culturelles tant matérielles qu'idéologiques, scientifiques, artistiques contribuant à la vie de ladite culture, cet univers symbolique enveloppant et unifiant toute communauté humaine.

Nous inspirant de Freud qui tentait de définir le concept de pulsion, nous dirions que le travail culturel serait aussi le travail psychique exigé de tout individu, par la culture, en vue de sa liaison au social, c'est-à-dire de son incorporation sociale, donc de sa participation culturelle.

Vers des remarques conclusives

- Il nous est apparu clairement, au fil de notre recherche, deux processus essentiels du *travail culturel*, tant social qu'individuel : l'inhibition et la symbolisation renvoyant, bien évidemment, aux différentes modalités et formes d'expression des inhibitions et des symbolisations, individuelles et culturelles. Comment s'articulent-elles avec la sublimation ?

- La lecture de *L'Homme Moïse* nous a invité à entrevoir l'accomplissement d'un *travail culturel* exemplaire : la création du peuple juif, par l'homme Moïse, avec ses caractéristiques identitaires, psychiques et culturelles, s'articulant à son histoire singulière. Son analyse indispensable nous permettra ainsi de poursuivre notre investigation de ladite notion selon une autre approche certainement prometteuse.
- S'il nous semble que le but essentiel du *travail culturel* soit, comme pour Éros, la création de liaisons multiples, psychiques, psychosociales et sociales, force est de constater l'existence de situations de « *déliations* » voire de « *liaisons excessives* » donc d'*échecs du travail culturel tant individuel que social*. Échecs du *travail culturel* que l'on peut concevoir comme des productions sociales pathologiques telles que la guerre et autres manifestations collectives régressives. « *Elle (la guerre) nous dépouille des couches récentes déposées par la civilisation et fait réapparaître en nous l'homme des origines.* »

Il s'agit aussi des productions psychopathologiques favorisées et/ou induites par des exigences culturelles et des circonstances sociales pathogènes. Freud mentionne déjà dans *La morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes* (1908) le caractère fuyant et asocial des névroses dont les symptômes procurent des satisfactions substitutives :

« *Je dois, au contraire, attirer l'attention sur le fait que la névrose, où qu'elle porte et quel que soit celui chez qui on la rencontre, sait faire échouer le dessein*

civilisateur et se charge justement du travail des forces mentales réprimées, ennemies de la civilisation. Ainsi, en payant la docilité à ses prescriptions profondes par un accroissement de la maladie nerveuse, la société ne peut enregistrer un gain au prix d'un sacrifice, elle n'enregistre en fait aucun gain. »

La perturbation du rapport à la réalité observée dans la névrose et la psychose nous autorise à envisager également la fonction primordiale d'adaptation à la réalité rendue possible par la substitution du principe de réalité au principe de plaisir et l'épreuve de réalité et devant être acquise par le moi. Citons encore les perversions sexuelles (échecs du développement libidinal barrant l'accès à une sexualité génitale), les « criminels par sentiment de culpabilité » évoqués par Freud et enfin le lien entre homosexualité et sentiment social :

« En ce qui concerne la connexion entre l'homosexualité et le sentiment social, le choix d'objet homosexuel provient plus d'une fois d'un dépassement précoce de la rivalité vis-à-vis de l'homme. Du point de vue psychanalytique nous sommes habitués à concevoir les sentiments sociaux comme des sublimations de positions d'objet homosexuelles. Chez les homosexuels doués de sens social la séparation des sentiments sociaux et du choix d'objet ne serait pas complètement réussi ».

Une discussion critique de la notion de *travail culturel* s'impose. Elle pourrait interroger, en particulier, la valeur heuristique de cette notion tant pour le corpus théorique psychanalytique qu'anthropologique. Elle s'étayera, sans doute sur les travaux

d'anthropologues et d'auteurs post-freudiens.

Bibliographie et notes

1. FREUD, S. (1927). *L'avenir d'une illusion*, OCFXVIII, Puf, 1994, p. 175.
2. FREUD, S. (1933). La décomposition de la personnalité psychique, in *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Gallimard, 1984, p 110.
3. FREUD, S. (1915). « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981, p. 16.
4. FREUD, S. (1930). *Le malaise dans la culture*, OCF XVIII, Puf, 1994, p. 284.
5. FREUD, S. (1913). *Totem et tabou*. Gallimard, 1993. P. 296.
6. *Op. cit.*, p. 309.
7. FREUD, S. (1939). *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*. Gallimard, 1986, p. 224.
8. FREUD, S. (1908). « La morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes » in *La vie sexuelle*, Puf, 1969, p. 33.
9. VAN GENNEP, A. (1909). *Les rites de passage*, Picard, 1981.
10. *Op. cit.*, p. 306 (note de bas de page).
11. *Op. cit.*, p. 223.
12. *Op. cit.*, p. 197.
13. FREUD, S. (1926). *Inhibition, symptôme et angoisse*, Puf, 1951, p. 83.
14. FREUD, S. (1911). « Formulations sur les deux principes du cours des évènements psychiques » in *Résultats, Idées, problèmes I*, Puf, 1984, p. 138.
15. FREUD, S. (1933). « La décomposition de la personnalité psychique » in *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Gallimard, 1984, p. 89.
16. FREUD, S. (1905-1915). *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Gallimard, 1987, p. 75.
17. FREUD, S. (1923). « La disparition du complexe d'Œdipe » in *La vie sexuelle*, Puf, 1969, p. 117.
18. FREUD, S. (1930). *Le malaise dans la culture*, OCF XVIII, Puf, 1994, p. 308.
19. *Op. cit.*, p. 33.
20. *Op. cit.*, p. 267 (note de bas de page).
21. LAPLANCHE, J. (1976). « La sublimation », in : *Problématiques III*, Puf, Col. Quadrige,

1998, p. 60.

22. FREUD, S. (1915). « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981, p. 39.

23. *Op. cit.*, p. 45.

24. FREUD, S. (1924). « La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose » in *Névrose, Psychose et Perversion*, Puf, 1973.

25. FREUD, S. (1915-1916). « Les criminels par sentiment de culpabilité » in *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, 1976, p. 133.

26. FREUD, S. (1922). « Sur quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité » in *Névrose, Psychose et Perversion*, Puf, 1973, p. 281. - FREUD, S. (1915). *Métapsychologie*, Gallimard, 1968. - FREUD, S. (1921). « Psychologie des foules et analyse du moi » in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981. - FREUD, S. (1923). « Le moi et le ça » in *Essais de psychanalyse*, Payot 1981.