

La parentalité, une notion à discuter

Auteur(s) : François Richard

Mots clés : anthropologie - Œdipe - parentalité - parenté - sexuel - symbolique

*Texte paru dans la revue Adolescence, Éditions L'Esprit du temps, Paris, n° 55, 2006/1, pp. 43-53.
Nous remercions Ph. Guitton, directeur de la revue, qui nous a autorisé la publication.*

Qu'une bonne *capacité* à se comporter en mère, en père, en parent ou tout simplement en adulte, corresponde à l'exercice de la *fonction* (maternelle, paternelle, parentale) va tellement de soi qu'on ne sait plus très bien distinguer parenté et parentalité. Celle-ci, d'abord conçue comme l'accomplissement véritable d'une fonction assignée par la parenté, est devenue aujourd'hui la posture citoyenne par excellence, celle de l'adulte altruiste éducateur, grand frère bienveillant pour tous ses semblables. On pense bien sûr aux discussions sur l'homoparentalité, lesquelles sont hantées par le fantasme archaïque (et la théorie sexuelle infantile) d'une reproduction sexuée par l'accouplement entre deux femmes ou entre deux hommes.

Ce fantasme (distinct des représentations liées au clonage génétique) peut susciter un trouble (rejet et/ou attirance) qui fausse les termes du débat : en pratique, les enfants éduqués par un couple parental homosexuel ne sont pas issus d'un tel accouplement, les références inconscientes de leurs parents-

éducateurs à leur propre histoire généalogique (où l'on trouve des hommes et des femmes, des pères et des mères, des grands-pères et des grands-mères) ainsi que le contexte d'une société où continuent d'exister et de se transformer le gigantesque système représentationnel de la parenté judéo-chrétienne (centrée sur le père et la mère), à côté de la connaissance des autres systèmes étudiés par l'anthropologie (où dominant non pas la « parentalité » mais des mythes et des théories sexuelles collectives complexes), procurent à ces enfants des repérages structurellement identiques à ceux des autres enfants. Si danger il y a, il résiderait dans l'oubli de la richesse imaginaire créatrice des systèmes de parenté, que la moderne notion de parentalité tend à réduire à une parenté *biologique*, considérée comme substrat insuffisant, ce qui va dans le sens d'une homogénéisation du monde humain à un seul niveau, la réalité sociale s'autogérant, se reproduisant, pour le bien de tous, fraternelle-parentale.

La conception freudienne de l'Œdipe introduit à une exigence éthique de parentalité bien assumée mais n'exclut pas la parenté. Bien au contraire, elle incite à une curiosité ouverte des systèmes de parenté distincts de celui où Freud théorisa l'Œdipe à partir de la névrose. Avec D. W. Winnicott, et d'autres, l'accent se porte déjà trop du côté de la parentalité, alors qu'avec J. Lacan la parenté se noue à la parentalité dans la fonction (symbolique). Les psychanalystes ne tendraient-ils pas à se situer, dans l'écoute de leurs patients, comme des adultes assagis, des « parents », même dans des situations où la gravité du cas ne sollicite aucun interventionnisme protecteur ? C'est alors le *transfert* (celui du patient mais aussi celui de l'analyste) qui est pris pour un *mode de relation* en effet « parental », répétitif et sans terme.

Je vois bien, en accord avec Ph. Gutton (2000), que souvent un adolescent assigne inconsciemment son analyste à une place de double narcissique avec un écart, une différence susceptible d'introduire utilement à l'élaboration d'un transfert parental. J'ajouterai que l'on trouve celui-ci aussi dans les cures d'adultes. L'enjeu est alors de permettre à notre interlocuteur de s'approprier subjectivement sa capacité à effectuer des transferts, à vrai dire infinie, tout à l'opposé d'une attitude qui consisterait à endosser l'habit de l'objet parental transféré et à se prendre pour l'éducateur enfin trouvé, le véritable parent ! Un fantasme d'adoption et de sécurité risque de remplacer le fantasme de séduction, lequel du même coup reprend du poil de la bête dans une suspicion généralisée envers tout adulte qui s'occupe d'enfants ou d'adolescents.

Bien sûr, il faut que l'adolescent puisse envisager ses parents et donc son psychothérapeute comme sexuellement « obsolète » pour se défaire de l'empreinte et de l'emprise de ses objets internes incestueux inconscients. De la même façon, il faut qu'un analysant adulte parvienne à distinguer son analyste comme personne de la fonction analytique, ce qui ne devient possible que lorsque le psychanalyste a suffisamment interprété les transferts incestueux hystéro-phobiques dont il est l'objet dans l'imaginaire de l'analysant, confondant sa personne et sa fonction: le calme revient parce que l'analyste n'a pas évité d'interpréter l'excitation sous prétexte d'étayage ; bien au contraire, en l'interprétant, il a appris au patient à articuler un système de différences (entre l'analyste comme objet d'investissement, la fonction analytique et le transféré). Le vrai bon étayage en psychanalyse n'est autre que cette propédeutique à la tiercéité subjectivante.

À cet égard, il faut bien le dire, la « parentalité » apparaît comme une notion à discuter sérieusement. Étant donné l'ampleur et l'importance des questions soulevées, je me limiterai ici à esquisser quelques pistes pour une recherche psychanalytique sur les évolutions de la modernité.

Le malaise dans la culture aujourd'hui

La parentalité serait-elle l'avenir d'une parenté désormais soumise à une gestion sociale éducationnelle ? On n'a jamais vu une telle condensation, et donc une telle tension, entre d'un côté les idéaux de respect d'autrui et de maîtrise des pulsions et de l'autre, l'apologie d'une liberté individuelle supposée capable de se représenter voire d'expérimenter les mouvements pulsionnels les plus variés. Cette définition du moment historique actuel est fidèle à Freud dans *Le malaise dans la culture*, lorsqu'il cherche à cerner la contradiction d'un excès d'exigence sociale de répression des besoins pulsionnels aboutissant à leur retour sous une forme perversie (la violence politique de l'État ou des foules déchaînées, désarrimée de ses fondements sexuels). Selon Freud (1930), ce retour vengeur s'exprime directement sous l'espèce de néobarbaries, mais aussi à l'intérieur même des institutions et des mœurs civilisées comme sadisme du Surmoi culturel collectif, ou comme délitement de ce même Surmoi.

Il me semble que les évolutions contemporaines de la modernité valident cette hypothèse en la portant au carré et en l'hypostasiant dans la sémiotique déréférentialisée de la société du spectacle. Aujourd'hui, le conflit s'est complexifié au point que

nous ne sommes plus sûrs de le reconnaître : est-ce la civilisation qui invente des modalités nouvelles de compromis ? N'assiste-t-on pas plutôt au triomphe d'une « barbarie à visage humain », où désormais ce n'est plus la civilisation qui échoue à surmonter l'animalité chez l'être humain, mais bel et bien la barbarie de toujours qui, arrogante, emprunte le discours « politiquement correct » comme pour mieux en montrer l'inanité ?

Les faits renvoient en effet tous les jours ce discours à son impuissance, à tel point que l'on peut légitimement se demander s'il n'est pas complice de ce qu'il dénonce, comme l'hypocrisie bourgeoise (et ses compléments, les systèmes étriqués de valeurs petites bourgeoises et prolétariennes de jadis), mais à un degré de chauffe plus élevé. La barbarie mettant enfin bas les masques semble avouer que le progrès n'avait été qu'une couverture dont elle peut désormais se passer — d'où le mélange actuel détonant entre une volonté collective éducationnelle (respect de la singularité des désirs de chacun, mais aussi de la nature, des différentes cultures, et bien sûr de l'enfant émergeant comme sujet dans un système de parenté à condition qu'une bonne parentalité y veille) et une absence de limites aux représentations autorisées de la violence perverse et psychopathique, dont la corrélation avec le déchaînement des actes destructeurs (génocides, guerres et conflits internationaux, avec leurs répliques en simulacres dans les « banlieues », mais aussi la recrudescence des violences privées interindividuelles et intrafamiliales, jusqu'à un subtil délitement du lien social ordinaire) est évidente sans être pour autant causale. Cette critique reste peut-être elle-même prisonnière de cette logique, tant on peut s'apercevoir tous les jours qu'elle peut convaincre, mais ne suffit pas à modifier le cours des choses.

Sous le signe du pathos de la fin imminente d'une époque (voyez par exemple les discours sur le déclin de la fonction paternelle, que l'on s'en afflige ou s'en félicite) s'organisent des formes nouvelles du refoulement, et de la névrose de toujours. Comme le dit Ph. Sollers, le contrôle social du sexuel s'effectue maintenant dans le paradoxe de sa libération, mais celle-ci se voit nettoyée du rapport singulier que chacun entretient intimement avec ses objets œdipiens internes et avec la pulsion de mort, puis promue à une transparence et une banalité aphanasiques lorsqu'elle n'est pas prescrite comme vérification d'appartenance à une catégorie particulière de la multiplicité des plaisirs ou comme satisfaction hygiéniste des besoins.

Rien d'étonnant dès lors à voir converger l'envahissant discours social sur le Bien et la tolérance libérale-libertaire pour tout ce qui advient, ils se défient autant l'un que l'autre de l'engagement subjectal dans le rapport aux pulsions comme foyer d'antisocialité, alors qu'un tel engagement est sans doute la condition d'une socialité vraiment partagée et réfléchie. Parentalité plutôt que parenté, thérapies comportementales ou narcissisantes plutôt qu'éclairage de l'intériorité psychique, idéologie d'un changement permanent plutôt qu'historicité : il y a là comme l'effet d'une désublimation dépressive, peut-être en effet la fin d'un moment, celui de la laïcisation du religieux se métamorphosant en « subjectivation croyante ». Le mot parentalité ne résonne-t-il pas en effet comme une formation de compromis entre les parents œdipiens et les parents considérés comme des dieux ? G. Simmel a en 1916 cette heureuse formule : « Les gens ne sont plus dans un monde religieux objectif ; ils sont subjectivement religieux dans un monde objectivement indifférent ». En 2005-2006 ce type d'auto-affectation semble bien essoufflé.

Avatars de la subjectivation

Ce que l'on cherche à penser sous le mot de subjectivation aujourd'hui n'a plus grand-chose à voir avec des rémanences de spiritualité et de métaphysique ici et là présentes dans l'œuvre de Freud (et beaucoup plus dans les œuvres de certains de ses successeurs). Dans les problématiques cas-limites, un subtil travail du négatif, dit A. Green (1993), a sapé l'investissement objectal sous les *apparences* d'un lien maintenu et même parfois renforcé : le sujet se désengage de son rapport à ses pulsions dans une relation objectale dès lors déssexualisée qui régresse vers une dépendance d'autant plus sadomasochiste qu'elle tend à évacuer le désir. Ce type d'avatar de la subjectivation dans la relation inter-sujets se présente paradoxalement comme un surinvestissement du rapport *psychologique* entre deux (ou plusieurs, dans les troubles intrafamiliaux) individus. Le discours de la psychologie collective contemporaine rationalise volontiers cette négation du sexuel par la dimension psychologique du lien en termes de parentalité généralisée (la prise en charge adulte de l'autre et l'infantilisme provocateur comme régimes de toute relation). On assiste dès lors à une extension de la phénoménalité des symptomatologies borderline, jusque dans le registre névrotico-normal.

Les retombées de l'avancée freudienne dans la psychologie quotidienne de tout un chacun ont pu, elles aussi, favoriser la promotion de la notion de parentalité. Ne voit-on pas Unetelle parler de sa relation « maternelle » à Untel, ou tel autre analysant (homosexuel) évoquer la place de « fils » qu'il donne à son beaucoup plus jeune compagnon, non sans conscience de la difficulté qui est alors la sienne, puisqu'il lui faut aussitôt ajouter

qu'il s'en sent plus l'éducateur et le protecteur que le père. Il ne s'agit pas d'appeler à la défense de ce qui semble lentement disparaître mais bien au contraire d'être attentif aux formes émergentes du lien, de la sublimation et de la subjectivation.

Pour cela, encore faut-il prendre la mesure des évidences qui empêchent de penser : subsumer dans la notion de parentalité les niveaux *différents* de la relation infantile la plus archaïque aux parents, de l'Œdipe infantile (où la double identification sexuée à l'homme et à la femme constitue le sujet dans sa capacité à se considérer comme tel), et enfin des relations sociales plus secondarisées, revient à sous-estimer le second de ces niveaux au bénéfice du premier et du troisième. *Exit* les identifications sexuées inconscientes et leur infinie richesse, ne reste que le sujet assujéti à un besoin de contenance originaire tempéré par l'obsession éducationnelle (fusse-t-elle celle de certains psychanalystes) ! Oui, il existe une parentalité primaire de l'enfant qui se fait « parent » d'une poupée, d'un animal domestique ou d'un petit frère, et sans doute d'une façon relativement autonome par rapport au fil des identifications sexuées œdipiennes. Mais sans ces dernières, rien n'est possible. Le Freud des *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, cent ans plus tard, continue décidément de gêner ! Les parents ? ils ne sont jamais assez « parentaux » du point de vue de l'enfant séduit et excité par la femme et l'homme qu'ils sont, tout en l'étant toujours trop du point de vue des idéaux d'autonomisation adolescente et adulte.

J. Laplanche (1987) montre bien que l'enfant se construit en repérant derrière la façade des conduites parentales officielles ces « signifiants énigmatiques » situés dans l'écart entre sa connaissance du sexuel infantile et ce qu'il entr'aperçoit de la

scène primitive. Une « bonne parentalité » sert à recouvrir les signifiants énigmatiques pour mieux s'y repérer ; de ce point de vue, c'est une figure du refoulement. Or il n'existe pas de refoulement suffisamment fort et souple à la fois ; acquis une fois pour toutes, le sexuel incestueux archaïque peut resurgir de l'intérieur même d'une parentalité se voulant asexuelle, par exemple dans les pathologies de dépendance et d'agressivité narcissiques réciproques entre parents et enfants (y compris enfants devenus adultes) pouvant donner l'impression d'un effondrement de la différence entre les générations, voire d'un trouble du lien intersubjectif comme tel, alors que précisément le trouble intersubjectif y est indiciel de l'obscénité de l'« incestuel » (P.-C. Racamier). Cette obscénité de l'incestuel est massivement à l'œuvre dans l'actuel malaise dans la culture, avec la violence intersubjective qui la caractérise.

Je pense à un « post-adolescent », jeune étudiant d'une vingtaine d'années ne parvenant pas à quitter le domicile parental, dépeignant avec finesse le système relationnel qui le lie à ses parents ainsi que le confort de bénéficier à la fois de ce système et d'une vie amoureuse apparemment libre ; mais voilà, il s'ennuie, ne croit pas à ses études, n'est jamais vraiment amoureux. Un jour, il me parle de H. Miller, de son talent à restituer le style et l'éprouvé des errances d'un sujet à la fois misérable et tout puissant, entre écriture, copains, alcool et sexualité au hasard des rencontres. La séance suivante se fait jour une colère contre des parents irréprochables et la prise de conscience de sa culpabilité comme de son inhibition, alors qu'il tenait jusque-là sur lui-même le discours d'un Œdipe déçu par (en fait clivé de) la sexualité, voué à l'amour de parents trop bien installés dans leur parentalité. Le refoulement avait opéré comme en pleine lumière, au niveau

d'une insuffisante subjectivation de son rapport à ses pulsions, dans le contexte de sa relation ambivalente à ses parents.

Je pourrais aussi évoquer cet homme qui, au décours d'un divorce et d'un engagement dans une nouvelle vie de couple, fait un épisode dépressif trahissant une dépendance archaïque envers une figure maternelle à la fois bienfaitrice et castratrice, ainsi qu'envers la vie familiale en tant qu'isolée de la vie sexuelle. Il recourt alors à sa fonction parentale par rapport à ses jeunes enfants pour contreinvestir ce que lui révèle dans l'angoisse sa nouvelle vie de couple concernant l'actualité de ses vœux œdipiens inconscients.

Nous avons tous à l'esprit des exemples de ce type où un discours « adulte », la volonté de bien peser les termes d'une alternative, ou de juger sans illusion juvénile les impasses d'une relation que l'on rompt alors qu'elle apportait des satisfactions (à moins qu'il ne s'agisse de s'enfermer dans un lien destructeur) recouvrent un conflit pulsionnel « classique ». Mais ce qu'il y a ici de nouveau c'est l'exigence culturelle de responsabilité déviée dans des rationalisations concernant précisément la parentalité, qu'elle soit celle qui lie aux enfants ou celle qui assujettit sans fin aux variations des conduites des parents. Au discours social compassionnel obsédé par la sécurité, correspond une redondance des discours individuels contraints par l'idéal d'un lien de type « parental » étendu à tous les types de relation. Si, d'un côté, la phase de latence est sérieusement mise à mal par l'omniprésence des représentations de ce qui devrait être refoulé, d'un autre côté une nouvelle latence généralisée semble s'avancer dans le souci du lien, le désinvestissement du sexuel et l'augmentation d'agirs violents désobjectalisants.

Parentalité ou parenté

Le sujet humain ne peut-il émerger (et se « subjectiver ») que dans l'Œdipe ou, plus largement, que dans le lien généalogique de filiation ? Dans les discours actuels sur la parentalité, il y a confusion entre la relation souhaitée à un enfant et le fait qu'il devienne son enfant (ce qui est le propre de la filiation). Ce désir-là suppose une implication où l'on se donne totalement, mais du même coup où l'on reconnaît son incomplétude (que la différence des sexes à la fois cause et représente).

Si, aujourd'hui, les interdits familiaux et sociaux se font moins contraignants, le besoin psychique interne de référence à la Loi, lui, ne diminue pas, ce qui entraîne une discordance et un sentiment dépressif généralisé. La fonction paternelle se voit ainsi sollicitée pour inventer un lien social intergénérationnel plus démocratique. *Elle ne disparaît pas, elle change* et dans cette transition on dirait qu'elle tient paradoxalement grâce à ses défaillances. On ne saurait sous-estimer les pathologies liées à une insuffisante différenciation de la fonction paternelle par rapport à la fonction maternelle et à leur coalescence dans la parentalité.

Ce changement en cours ressemble au moment adolescent de désidéalisation des figures parentales : le père y est moins « symbolique », plus critiqué. Pour Freud le conflit œdipien engendre angoisse pulsionnelle et symptômes. Or, depuis un siècle, on l'a de plus en plus considéré comme un organisateur symbolique de sorte que l'Œdipe est devenu, comme le souligne B. Juillerat (1991), une symbolique au-delà du conflit. Tout se passe comme si nous avions élaboré une mythologie au fond assez proche de celle que B. Juillerat étudie chez les Yafars de

Papouasie Nouvelle Guinée, où la thématique du complexe d'Œdipe sert à mettre en place une sociogenèse (le risque de régression excessive vers l'objet maternel primaire y introduit une socialisation organisée autour des valeurs masculines et patriarcales). L'Œdipe est devenu un héritage psychiquement transmis, « symbolique » et symbolisant, dont on craint l'envahissement par un archaïque maternel. Voilà que nous redécouvrons l'Œdipe comme conflit, en particulier intergénérationnel, sur le théâtre collectif des « violences » (faites aux enfants, ou agies par les adolescents).

Dans son dernier livre, M. Godelier (2004) suggère que nous serions parvenus à un certain équilibre entre la parenté (alliance et filiation) et la parentalité (gestion sociale civilisée de la reproduction de l'espèce et de la transmission de sa culture). Il y aurait là plus continuité que rupture dans la mesure où les systèmes de parenté auraient toujours été au service d'une production du social par le social, avec des variations plus importantes qu'on ne le pense. Peut-on néanmoins repérer quelques invariants au sein de ces variations ? Une discussion récente avec M. Godelier (2005) a fait avancer la question. À propos des *Na*, peuple tibéto-birman de Chine, où le système matrilineaire est poussé à l'extrême (il n'y a pas de mariage, frères et sœurs vivent ensemble et celles-ci élèvent les enfants qu'elles ont avec des amants jamais considérés comme des maris ou des pères, la prohibition de l'inceste concerne les relations entre frères et sœurs), M. Godelier fait remarquer que la parenté s'y présente comme parentalité: les frères renoncent à leurs sœurs et désirent les sœurs des autres, il y a *échange social* total, sans reste, hors l'atome fermé du triangle œdipien. La sexualité foncièrement asociale, ainsi contrôlée, est mise au service de la

production du lien social.

Certes les *Na* ignorent notre catégorie occidentale de « père » et même de géniteur, mais ne trouve-t-on pas chez eux un savoir sexuel primaire des sujets dans leurs rapports aux pulsions (savoir qu'un enfant est toujours issu d'un coït entre un homme et une femme, même si les mythes, les théories sexuelles collectives, en proposent des versions déplacées et baroques) ?

À cette question que je lui posais, considérant que dans toutes les sociétés humaines les incestes père-fille et surtout mère-fils, malgré des transgressions, sont rares et toujours très mal considérés, M. Godelier répondit qu'il y a un niveau du lien et de l'identité sociale qui englobe et dépasse la parenté dans une totalisation de l'imaginaire dans le sacré. « Le sexuel prohibé devient du social et celui-ci devient du parental, lequel à la fin redevient du sexuel » ; la différence entre les sexes y est marquée par des attributs sociaux et par la transmission intergénérationnelle inconsciente. Le psychanalyste entend dans son fauteuil des théories infantiles à survalorisation symbolique, l'anthropologue étudie les ensembles imaginaires politico-religieux totalisants qui organisent violemment le sexuel, autorisant tel type d'union sexuelle et prohibant tel autre. Dans les mythes et les rituels, la société parle d'elle-même et s'avoue infantile.

Comme on peut le voir, l'approche anthropologique dialectise parenté et parentalité plus qu'elle ne les oppose. Mieux, elle tient leur opposition comme structurelle dans la mesure où celle-ci initie à une socialisation du sexuel mais aussi à une imprégnation de tous les rapports sociaux par la logique et les représentations du sexuel.

Bibliographie

- FREUD, S. (1930). Le malaise dans la culture : Œuvres complètes, XVIII, Paris PUF, 1994 pp. 245-333.
- GODELIER, M. (2005). Freud et Lévi-Strauss désarçonnés : à propos de l'inceste. In: F. Richard, F. Urribarri (Eds.), Autour de l'œuvre d'André Green. Enjeux pour une psychanalyse contemporaine. Paris PUF.
- GODELIER, M. (2004). Métamorphoses de la parenté. Paris, Fayard.
- GREEN, A. (1993). Le travail du négatif. Édition de Minuit.
- GUTTON, P. (2000). Psychologie et adolescence. Paris, PUF.
- LAPLANCHE, J. (1987). Nouveaux fondements pour la psychanalyse. Paris, PUF.
- LERAT, B. (1991). Œdipe, une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée. Paris, PUF.
- RJC F., W. Eds. (2006). La subjectivation. Enjeux théoriques et cliniques, avec R. Cahn, C. Chabert, A. Carel, R. Kaes, B. Penot, R. Roussillon. Paris, Dunod.
-

La chose, un reste inassimilable

Auteur(s) : Françoise Coblence

Mots clés : actuel - Autre (grand Autre) - chose (das ding) - énigmatique - représentation de chose - rêve - satisfaction hallucinatoire - sexuel - trauma/traumatique/traumatisme

Qu'est-ce que « la chose » et en quoi a-t-elle à voir avec le traumatisme ?

1. La chose : Freud et Lacan

Dans les années 1959-1960, il revient à Lacan d'avoir isolé « la chose » (*Das Ding*) dans sa lecture de l'*Esquisse* (ou *Projet de psychologie scientifique*, manuscrit écrit en 1895 dans le feu de la correspondance passionnée avec Fliess et jamais publié par Freud, mais riche de pistes passionnantes dont certaines ne seront jamais vraiment reprises).

Pour parler de « chose », deux mots en allemand : *das Ding* et *die Sache*.

Freud emploie en général *Sache* notamment dans l'expression « représentation de chose » (*Sachvorstellung*), liée (et opposée) à la représentation de mot (*Wortvorstellung*). Depuis son texte sur la *Conception des aphasies* (1891) jusqu'à *Le Moi et le Ça* (1923), en passant par les textes de la *Métapsychologie* de 1915, Freud conçoit la représentation de chose comme un investissement (ou réinvestissement) des traces mnésiques dérivées des choses (des objets) alors que la représentation de mot englobe l'image sonore du mot et l'image visuelle de la chose. La représentation de mot est sur le trajet de la prise de conscience ; la représentation inconsciente est la seule représentation de chose. Mais on reste ici dans le domaine de la représentation, c'est-à-dire que la chose est posée devant (vor-

stellt).

L'emploi de *das Ding* dans l'*Esquisse* :

Freud introduit « la chose » pour nommer ce qui, dans le complexe perceptif, est la partie incompréhensible, inassimilable et qui échappe au jugement.

« Au commencement des processus de pensée dérivés, il y a la formation du jugement à laquelle le moi parvient par une découverte faite dans son organisation, la coïncidence partielle entre les investissements de perception et les informations venues du corps. C'est ainsi que les complexes de perception se séparent en une partie constante, incomprise, la chose, et une partie changeante, compréhensible, la propriété ou le mouvement de la chose » (*Esquisse*, p. 688).

De la chose, on ne sait rien. On ne connaît d'elle que ses propriétés (qui changent), son mouvement. Ou, pour le dire autrement, la réalité est complexe et hétérogène, pour une part accessible au Moi, pour une autre part inaccessible. Ce qui est accessible, ce sont les propriétés que le Moi a déjà expérimentées, les qualités de l'objet : il est chaud, doux, etc ; mais le substrat de ces propriétés, ce que la chose serait « en elle-même », le noyau, est inaccessible.

Quel est l'enjeu de cette dissociation ? Nous sommes, pour l'enfant de l'*Esquisse* - et dans la problématique du développement du Moi - au moment de la formation du jugement. Freud reviendra sur les fonctions du jugement en 1925 dans *La*

négation (Die Verneinung). Juger c'est :

- attribuer (ou pas) une propriété à une chose (= jugement d'attribution), par exemple savoir si une chose est bonne ou nuisible, si on peut la recevoir (l'introduire en moi, la manger) ou l'expulser, la cracher ;

- attribuer (ou pas) l'existence d'une représentation dans la réalité (= jugement d'existence) : une chose (*ein Ding*) présente dans le Moi existe-t-elle aussi au dehors, c'est-à-dire peut-elle être retrouvée dans la perception ? C'est toute la question de l'objet de la satisfaction hallucinatoire qui est posée ici. Le jugement est chargé de reconnaître l'objet (objet perdu de la satisfaction). Or comment re-connaître ce qui, par essence, échappe à la compréhension et à la connaissance ?

On peut être surpris et trouver paradoxal que ce soit le constant qui soit incompréhensible et le changeant qui soit compréhensible. Mais au fond c'est assez logique : nous comprenons et percevons ce qui change justement parce que cela change, par comparaison, en prenant conscience des variations. L'opaque est dans le semblable, dans ce qui ne change pas.

Mais, si l'on suit l'*Esquisse*, il faut ajouter que la part compréhensible n'est pas d'origine ; elle ne le devient que lorsque les expériences corporelles, les sensations, les images de mouvement propres au sujet sont présentes pour le Moi. L'incompréhension dépasse donc largement le noyau de la chose : elle concerne également les propriétés, ou elle les

a d'abord concernées. Freud écrit :

« tant que les expériences corporelles font défaut, la partie variable du complexe de perception reste incomprise, c'est-à-dire qu'elle peut être reproduite, mais qu'elle n'indique pas de direction pour d'autres voies de pensée. C'est ainsi par exemple, que toutes les expériences sexuelles ne peuvent manifester aucun effet [...] tant que l'individu ne connaît pas de sensation sexuelle, c'est-à-dire général jusqu'au début de la puberté » (*Esquisse*, p. 641).

L'opacité ne concerne donc pas seulement la chose. Elle est à la fois plus importante, mais également du même coup plus mouvante - je dirai plus dynamisante -, car nous tenons peut-être là, au sein de cet incompris, une part commune à la chose et à ses propriétés, donc une voie d'accès (partiel, indirect, incomplet, etc.) à la chose.

Lacan comprend « la chose » comme l'élément qui reste étranger au sujet (l'enfant de l'*Esquisse*) dans l'expérience qu'il fait de l'autre semblable, le *Nebenmensch* si important dans l'*Esquisse*, celui au contact duquel l'être humain apprend à reconnaître (p. 639). L'objet recherché, l'objet de la satisfaction est toujours déjà perdu comme tel. Il ne sera jamais retrouvé (Lacan, p. 65). On le retrouve tout au plus comme regret. Ce n'est pas lui que l'on retrouve, mais ses coordonnées de plaisir, l'état de souhait et d'attente, la quête, la tension. Au fond, ce n'est pas un objet de la perception mais un objet de la satisfaction hallucinatoire, ce qui constitue notre horizon d'attente et d'attention (Lacan, p. 66). Lacan peut donc dire tout aussi bien que nous qualifions cet objet de perdu car il s'agit de le retrouver.

Mais l'objet n'a jamais été perdu, quoiqu'il s'agisse essentiellement de le retrouver (Lacan, p. 72). Toujours perdu ou jamais perdu, jamais retrouvé mais toujours recherché : c'est la quête qui nous constitue, non l'existence de cet objet. Sara et César Botella (*La figurabilité psychique*) formulent cette contradiction par une formule saisissante : l'objet est « seulement dedans - aussi dehors ». Ils entendent par là que pour une pensée qu'ils nomment « animique » (au sens où représentations, perceptions et motricité y sont équivalents), par exemple l'hallucination du rêve qui est à la fois pensée et perception, pour cette pensée animique donc, l'objet est perçu « seulement en moi ». Dans un second temps, avec l'épreuve de réalité, l'objet est perçu « aussi dehors », l'objet étant ainsi retrouvé au dehors.

À cette structure paradoxale de l'objet (dedans/dehors, retrouvé/jamais perdu), il faut ajouter qu'il n'est jamais totalement connu. On connaîtra un objet extérieur (un sein par ex, le sein de la mère) qui ne sera jamais l'objet de la satisfaction hallucinatoire. Sara Botella comprend donc « la chose » comme « la part hallucinatoire de la perception, ce vers quoi tend la pulsion par la voie la plus immédiate de l'hallucination, un objet -ou une part de fraction de chaque perception- à jamais inaccessible au Moi et inassimilable par lui ». Mais elle insiste sur une différence avec Lacan qui me paraît essentielle : ce que nous cherchons à trouver/retrouver ce n'est pas **la** chose (*das Ding*) mais **une** chose (*ein Ding*). Car Lacan conçoit *das Ding* comme le « hors signifié » (p. 67), l'Autre absolu du sujet (p. 65), quelque chose d'universel et d'originale, un « secret incommensurablement véritable », séparé des racines corporelles et de l'objet de la satisfaction hallucinatoire. En ce sens, **la** chose rejoint l'Autre (le grand Autre), une altérité d'un sujet plus philosophique que

psychologique, ou même anthropologique. D'ailleurs, de façon significative, Lacan renvoie à Kant la fonction de *Das Ding* (p. 68) : Kant fait de « *la Chose en soi* » le fondement inconnaissable (mais nécessaire) de tout phénomène.

La Chose devient une entité hypostasiée, entité quasi théologique, l'énigme par excellence.

2. Dominique Scarfone : La chose et l'actuel

Dans son rapport au CPLF de Montréal, Scarfone distingue entre deux sens de l'actuel, ou deux moments. Le premier correspond à l'irruption d'un événement qui se présente comme obstacle, comme énigme, comme opacité ; le second qui en serait la liaison possible dans une représentation, qui lui donnerait un sens, qui en ferait l'histoire, l'inscrivant dans une dimension temporelle. Car malgré le sens que nous donnons à l'actuel (dans les actualités), l'actuel au sens 1 n'est pas inscrit dans le temps. Il surgit, est inassimilable. C'est en ce sens qu'on peut le dire traumatique car excédant toujours les capacités de représentation, les excédant et surgissant à côté, en un temps d'impréparation du sujet (de l'infans). Ce sens 1 de l'actuel est le sens que Freud donne à actuel dans les névroses actuelles (opposées aux névroses de transfert, c'est-à-dire susceptibles de donner lieu à un transfert comme l'hystérie ou la névrose obsessionnelle). Les névroses actuelles (névrose d'angoisse, neurasthénie) trouvent leur origine dans l'actualité de l'insatisfaction sexuelle des individus, une insatisfaction, ou un excès quantitatif qui ne peut trouver de voie psychique et se décharge en pure angoisse ou en somatisations.

Mais Freud est conscient du fait qu'il n'y a pas de pures névroses de transfert : il y a un reste irréductible, un noyau de névrose actuelle dans toute névrose. Freud compare ce noyau au grain de sable autour duquel le coquillage se forme et qui se trouve au centre de la perle, ou encore à une torsade métallique autour de laquelle les représentations inconscientes sont enfilées comme des guirlandes de fleurs; le cas Dora permet de comprendre ce noyau de névrose actuelle comme un « reste » organique, ou somatique . Relisant le cas Dora avec l'apport de la psychosomatique, Christian David et Michel de M'Uzan ont fait l'hypothèse que le noyau somatique serait, chez Dora, un foyer allergique. Les migraines de l'enfance accapareraient une énergie qui ne sera réintégrée dans le contingent hystérique que lors de sa conversion dans l'aphonie : autour de la toux va alors s'organiser l' « habillage psychique », c'est-à-dire le symptôme hystérique.

Mais ce symptôme est lui-même en appui sur le corps érogène comme Freud le rappelle en faisant le portrait de Dora en « suçoteuse ». Dora se souvient d'elle assise par terre suçotant son pouce gauche, tandis qu'elle tirait en même temps de la main droite le lobe de l'oreille de son frère assis à côté d'elle. Ici, on a affaire à un mode complet d'autosatisfaction par suçotement. Toute l'analyse que propose Freud de la « complaisance somatique » de la bouche montre bien comment s'articulent le noyau somatique, lié à la succion du sein, et ses remaniements successifs qui font de la bouche et des lèvres une zone érogène complexe (OCF.P, VI, p. 232). L'habillage psychique aurait une certaine contingence (et une mobilité, une plasticité) ; le noyau organique aurait cette opacité de la chose, sa fixité qui le rend difficilement mobilisable, on pourrait dire sa viscosité (terme que

Freud emploie à propos de la libido). Une fois « psychiquement habillé », il devient difficile de retrouver le noyau somatique ou organique « en lui-même ». Mais il est le « reste » d'actuel ou d'organique de toute névrose de transfert, un reste qui résiste à l'analyse : quelque chose de comparable au roc biologique que Freud évoque à la fin de « Analyse avec fin, analyse sans fin » ou, au contraire, une chose inséparable de son vêtement avec lequel elle a une affinité certaine ?

Actuel de l'Annonciation

À côté des névroses actuelles et du noyau organique, Scarfone donne d'autres exemples qui permettent de comprendre ce qu'il entend par cet actuel énigmatique, non élaboré, hétérogène à la scène psychique. Ces exemples montrent aussi comment on peut passer du sens 1 au sens 2, tout en sachant que de l'inconnaissable, un reste inassimilable demeure nécessairement. Et selon lui, il faut que ce reste demeure inassimilable, sinon on est dans une espèce de transparence absolue et de toute puissance insupportables. Donc on pourrait dire que l'opacité de la chose est traumatique, mais qu'il serait non moins traumatique de vouloir la percer à jour. Le reste est inévitable.

Un premier exemple montre le côté « lumineux » de l'actuel ; il est emprunté à une scène d'Annonciation dans la chapelle San Giorgio à Padoue : au beau milieu de la scène de l'Annonciation un oculus, une ouverture dans l'architecture, éblouit l'œil, l'empêche de voir la peinture. Mais on se rend compte que la position de cette ouverture est exploitée par le peintre pour montrer quelque chose qu'il n'a pas à peindre : l'irruption d'une autre dimension ; on pourrait dire l'entrée en scène de la divinité qu'est censée

raconter les scènes de l'Annonciation ; se manifeste la présence d'un invisible dans le visible. De nombreux peintres ont cherché à traduire cette hétéronomie spatiale, l'irruption d'une autre dimension dans l'espace de la représentation que le Quattrocento italien ordonne avec la construction perspectiviste. L'historien de l'art Daniel Arasse montre comment l'architecture réelle (colonnes, rebords, fenêtres) se conjugue avec l'architecture feinte, ou peinte, pour désorganiser le récit (Arasse, *L'Annonciation italienne*, Hazan, 1999). Les peintres (Altichiero, Masaccio, Lorenzetti, Fra Angelico, et d'autres) ont donc exploité les variations et la contingence du réel – de la chose – pour figurer l'intrusion de cet invisible, le « me voici » de l'ange.

La chose et le sexuel

Mais cet actuel n'est pas toujours un événement aussi lumineux. On peut s'appuyer sur deux philosophes pour articuler cet actuel non pas exactement au traumatisme sexuel comme le fait Freud dans les névroses actuelles, mais au traumatisme de l'enfance, à la violence que Ferenczi a pu décrire dans la Confusion de langue.

Emmanuel Levinas consacre de très belles pages à décrire la Chose, le « il y a » comme la rencontre horrible avec l'impersonnel et avec le ressassement stérile de l'insomnie, l'espace nocturne où nous sommes livrés au grouillement informe. Sa réflexion, écrit-il dans *Éthique et infini* (1982) part de souvenirs d'enfance : « on dort seul, les grandes personnes continuent la vie ; l'enfant ressent le silence de sa chambre à coucher comme "bruisant" » (Levinas, p. 37-38). Pour le psychanalyste, le « remue-ménage derrière la cloison » est évidemment directement évocateur. Mais de quoi est-il évocateur : de « la chose » ou de ce qu'elle induit :

une scène primitive, mais une scène déjà, ou qui pourra s'élaborer comme telle et engendrer de multiples transformations ? On voit là comment la chose peut se lier à des représentations, même si ces dernières n'en épuisent jamais l'énigme.

L'autre philosophe sur lequel s'appuie Scarfone est Jean-François Lyotard qui décrit l'enfance (*l'infantia*, c'est-à-dire le temps de l'enfance sans parole) comme un temps d'impréparation totale. *L'infans*, n'est pas dans le temps : comme l'écrit Lyotard, il n'est pas (ou pas encore) « emporté dans le chassé-croisé du trop tôt trop tard »

Toute la question sera de savoir comment peuvent s'inscrire et se répéter dans la cure le trauma de ces moments, dans des répétitions sans fin, où le fait de savoir (étant adulte) la violence de ce qui a été subi ne calme ni l'effraction de ce qui a été subi, l'effraction d'un sexuel des adultes incompréhensible, assimilable à un viol même si aucune violence physique n'est faite à l'enfant.

3. La chose comme l'énigme du sexuel (Laplanche)

J'ai commencé par ces références philosophiques, mais vous aurez peut-être compris que le psychanalyste qui est si proche de ces idées (et que d'ailleurs Lyotard cite) est Jean Laplanche et sa théorie du sexuel énigmatique, sexuel intromis par l'adulte (la mère, première séductrice) chez l'enfant. « Le sexuel ainsi intromis n'arrive pas à se faire psychique, il reste actuel et s'enkyste en tant que tel comme noyau traumatique susceptible de répétition » (Scarfone). La situation qui justifie ce que Laplanche nomme « primat de l'autre en psychanalyse », est aussi dite par

lui « situation anthropologique fondamentale » où intervient la séduction généralisée. C'est une position de dissymétrie essentielle où, de par sa constitution psychique de départ, l'enfant se trouve dans l'incapacité de traduire intégralement les messages « énigmatiques », « compromis » par le sexuel inconscient de sa mère et des adultes en général. On peut relire dans cette lumière le cas Dora, puisque Dora en suçoteuse nous ramène à des scènes très précoces d'allaitement et de mise en activité précoce de la zone érogène buccale.

Pour s'assurer contre le malentendu toujours possible concernant le sexuel infantile, Laplanche a proposé d'opter pour le terme allemand de *sexual* quand il s'agit du sexuel infantile en tant que « sexuel élargi au sens freudien », distinct par conséquent de la sexualité infantile entendue comme version enfantine de la sexualité en général. Dans son rapport sur le sexuel infantile pour le CPLF de Lyon (2015), Dominique Suchet reprend cette distinction.

Dans notre perspective aujourd'hui, la **chose** correspond à ce que Laplanche nomme les « restes non traduits », restes qui vont constituer pour lui les objet-sources des pulsions. Le terme de traduction se réfère à la conception de Freud de la mémoire présentée dans une lettre à Fliess du 6 décembre 1896, et dans laquelle Freud écrit que « notre mécanisme psychique est apparu par superposition de strates, le matériel présent sous forme de traces mnésiques connaissant de temps en temps un réordonnement, une retranscription ». Et il ajoute : « ce qu'il y a de nouveau dans ma théorie, c'est l'affirmation que la mémoire n'est pas présente une fois, mais plusieurs fois, consignée en diverses sortes de signes » Dans la conception de

Laplanche, la « situation anthropologique fondamentale » ne décrit pas seulement l'enfant arrivant dans un monde d'adultes, « mais concerne la part infans de chacun confronté au sexual de l'autre. Cet infans jamais complètement dépassé est encore et toujours confronté à la tâche de s'arranger avec un complexe de perception porteur d'un reste « chosique » » (Scarfone). La référence à Laplanche montre la nature pulsionnelle de la **chose** et, bien sûr, sa dimension fondamentalement énigmatique, l'énigme du sexuel.

Comme souvent la littérature nous en offre une belle expression avec la nouvelle de Henry James, « La bête dans la jungle ». James décrit cette « bête » comme « la chose la plus profonde à l'intérieur de soi » (the deepest thing within you). La bête que le héros Marcher redoute et qu'il convoque pour écarter l'idée de mariage est d'abord décrite comme extérieure (« une chose imprévisible, cachée entre les plis et les replis des mois et des années, telle une bête fauve tapie dans la jungle »), puis incarnée par l'héroïne May comme figure de la mort, sphinx et lys, mais aussi intérieure en Marcher (sa peur de l'amour, son narcissisme) comme l'analyse si bien André Green : pour reprendre la formule de Sara et César Botella : « seulement dedans - aussi dehors ».

4. Il y a une autre présentation de l'actuel et de la Chose : le rêve

Pour le rêve aussi, il existe un « noyau dur » de la présence, reste non représenté, non représentable (non présentable ?) que Freud appelle l'ombilic du rêve, « le point où il repose sur le non-

connu ». « Dans les rêves les mieux interprétés, écrit Freud, on doit laisser un point dans l'obscurité, parce que l'on remarque que commence là une pelote de pensées de rêve qui ne se laisse pas démêler, mais qui n'a pas non plus livré de contributions supplémentaires au contenu du rêve ». Les pensées du rêve restent sans achèvement dans l'interprétation et débouchent dans le réseau inextricable de notre monde de pensée. L'ombilic du rêve est le point le plus dense de cet entrelacs, d'où le désir du rêve s'élève comme un champignon à partir de son mycélium. Le cas du rêve permet de bien comprendre la force d'attraction qu'exerce ce noyau, et l'hétérogénéité entre le noyau et la « pelote » des pensées que les images du rêve ne « traduisent » pas (il n'y a pas de langue originaires) mais présentent ou (re)présentent sans première fois assignable. Ici la **chose** est un « noyau dur » de présence, un reste dont l'opacité est à respecter, et non pas un traumatique inassimilable.

Mais « noyau dur » ne veut pas dire que ce noyau soit une « chose » inconnaissable et statique : on peut le concevoir plutôt comme une limite, certes indépassable mais mouvante, changeant avec les pensées et le travail du rêve, fonction aussi de la séance et des interprétations de l'analyste ? René Diatkine proposait de voir dans l'incompris/incompréhensible du rêve « un cas de figure illustrant une propriété générale de l'activité mentale à produire des systèmes non finis »

Au fond, cette question reconduit l'interrogation sur la nature de la **chose** : est-elle une entité énigmatique ou un noyau pulsionnel, quantitatif et indifférent dont on ne peut rien dire sinon souligner l'attraction qu'il exerce sur les pensées du rêve ? Car l'analogie freudienne du rêve se forme à partir de ce point le plus dense

comme le champignon à partir du mycélium peut nous conduire à imaginer une certaine « affinité » entre le noyau (le dispositif pulsionnel lui-même) et le matériel plus ou moins contingent auquel il se lie dans et par le travail du rêve. Le rêve nous présente-t-il, ou (re)présente-t-il, quelque chose de ce noyau ? Il y aurait en tout cas des indices, indices d'une excitation dont nous pourrions « souder la trace » à une forme expressive (Scarfone, p. 1375) et il arrive que, dans le travail du rêve, la soudure se donne à voir.

5. Les exigences contradictoires de la cure

On comprend donc les exigences contradictoires de la cure : il faut à la fois « lier » la **chose** dans les représentations (pour pouvoir les élaborer) et respecter la dimension inassimilable de l'énigme. On dira, de façon plus quotidienne, qu'il est bon que l'analyste ne comprenne pas tout de son patient. La transparence serait insupportable. Le droit au secret est la condition pour pouvoir penser, disait Piera Aulagnier dans un célèbre texte, et cela reste vrai de l'analyse. Le « dire tout ce qui vient à l'esprit » de la règle fondamentale n'est évidemment pas un ordre de tout dire, mais on voit bien cependant quelle tension instaure cette règle si elle est prise dans un sens surmoïque persécutant.

Le modèle de l'Oculus réintégré dans le récit de l'Annonciation montre ce que signifie lier la Chose. Mais le reste demeure, comme l'ombilic non interprétable du rêve. Un exemple clinique de cette opacité qui demeure est donné par Scarfone par son cas Solange. Un agir de l'analyste que Scarfone replace dans un

contexte contre transférentiel, autour de la jambe amputée du père de Solange et de la prothèse qu'il laissait dans le placard (Scarfone, p. 1415). De son côté, Scarfone enfant allait contempler à la dérobée dans un tiroir la prothèse du bras que son grand-père avait perdu pendant la Première Guerre mondiale. Jusqu'alors il n'avait, dit-il, perçu dans ces deux histoires qu'une coïncidence jusqu'au moment où il s'est *revu* étendant le bras vers Solange : « j'ai vu mon geste surgir à la manière d'un rêve, émergeant du mycelium de nos deux histoires d'enfance, nouées à l'intersection d'un « membre manquant » (Scarfone, p. 1417).

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 pré-génitales 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 pré-génitales 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 déssexualisation, 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 « *déliaisons* » 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 événements 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.