

COMMENT PENSER LE TRANSCULTUREL AUJOURD'HUI ?

René Kaës

Pour introduire le thème de cette conférence, je voudrais proposer quelques réflexions sur la consistance psychique de la culture. Cette perspective, qu'impose notre point de vue de psychanalystes, introduit une problématique qui concerne l'articulation des rapports entre inconscient et culture. Il y est question des effets de l'inconscient dans la culture et, corrélativement, des effets de la culture dans la formation et les processus de l'inconscient.

C'est sur cette base que je voudrais distinguer et articuler ce qui constitue la spécificité des espaces interculturels et transculturels, et comment nous pouvons essayer de penser ces concepts aujourd'hui.

Puisque le groupe est pour nous un dispositif et un moyen d'accès à la réalité psychique, nous devrions aussi nous demander quels niveaux d'organisations du culturel nous pouvons atteindre grâce à cette méthode, mais aussi ce que nous laissons de côté ou ne pouvons pas atteindre. Je signale seulement cette question, elle serait l'objet d'un autre débat, mais nous pourrions l'amorcer dans la discussion.

Un mot sur l'origine de ces réflexions. Elles ont pour berceau notre association, le travail psychique que notre petit groupe a accompli, de la fin des années soixante-dix à 1985, pour fonder cette Association : je rappelle que la raison de celle-ci est d'articuler la psychanalyse, le travail de groupe et la culturalité.

Je suis revenu du séminaire de Maastricht (juillet 1985) avec deux propositions : avec la première, j'introduisais la notion de différence culturelle comme dimension de la réalité psychique, à côté de et en rapport avec la différence des sexes et la différence des générations. C'est pourquoi j'ai parlé de troisième différence. La violence, la souffrance, la jouissance et la puissance qui s'attachent à cette différence concernent les représentations archaïques inconscientes de l'identité de l'humain. Nous en retrouvons la problématique dans les trois niveaux que j'ai distingués : culturel, interculturel, transculturel.

Avec la seconde proposition, je commençais à discerner quelques fonctions psychiques majeures accomplies par la culture. J'aurai l'occasion d'y revenir, puisque mon exposé les reprend et les interroge sous l'angle de la consistance psychique de la culture.

Par la suite, voyageant dans diverses cultures, j'ai mis à l'épreuve, modifié et complété les propositions de ces premières recherches.

I. LA CONSISTANCE PSYCHIQUE DE LA CULTURE

Dès l'origine de la psychanalyse, chez Freud et chez de nombreux de ses contemporains, dans les œuvres dites de « psychanalyse appliquée », l'intérêt pour la culture se manifeste

de diverses manières : comme espace de vérification des données conceptuelles issues de la cure, comme lieu d'inscription de formations psychiques déchiffrables à partir des concepts de la psychanalyse, comme espace spéculatif, heuristique, d'extension du champ de la réalité psychique. Il serait aisé de situer Totem et Tabou, Psychologie des masses et analyse du moi, La malaise dans la civilisation, dans ces perspectives, ainsi que les nombreux travaux de K. Abraham (1909), S. Ferenczi (1918) G. Róheim (1943) ou T. Reik (1957).

Nous devons aussi à l'anthropologie culturelle et à l'anthropologie psychanalytique de nombreuses idées. Mon propos n'est pas de les développer ici, mais seulement de les rappeler.

Comment définir la consistance psychique de la culture ?

Le point de vue qui m'est familier s'accorde avec quelques-unes de ces approches. Toutefois, il s'affirme dans deux propositions : avec la première, je suppose qu'il existe une consistance psychique de la culture et que cette consistance est essentiellement la réalité psychique inconsciente dont elle témoigne dans ses œuvres, qu'elle produit chez les sujets qui appartiennent à cette aire culturelle, et que ceux-ci contribuent à créer du fait de leur appartenance à cette culture, pour appartenir à celle-ci.

La définition que Freud donne de la réalité psychique est très précise et restreinte : ce qui constitue la réalité psychique, écrit-il, ce sont « les désirs inconscients ramenés à leur expression dernière et la plus vraie ». Cependant, un ensemble plus large de formations et de processus psychiques composent cette réalité. Elle est aussi constituée par les conflits entre les désirs inconscients et les défenses mises en œuvre contre ceux-ci, les mouvements d'investissement et de contre-investissement des objets prédisposés par la culture, les diverses modalités de l'étayage, de la sublimation et de la transformation des pulsions, l'ensemble des formations et des processus psychiques produits sous l'effet du refoulement ou hors refoulement, les identifications requises pour participer à la culture.

Tout au long de mes recherches, j'ai soutenu que la réalité psychique n'est pas toute entière autogène, elle n'est pas seulement faite des processus et des formations internes, tels que les investissements pulsionnels et leurs avatars fantasmatiques, les désirs et des mécanismes de défense. La réalité psychique se forme dans et à travers un espace proprement interpsychique qui possède sa consistance propre et qui intervient dans la structuration comme dans la désorganisation de la réalité psychique interne. Chaque sujet de la culture s'inscrit ainsi comme sujet de l'inconscient dans une structure et dans une histoire intersubjective. C'est dans cette inscription qu'il est sujet de la culture. C'est aussi en cela qu'une partie de la réalité psychique est extratopique, « hors sujet ». Elle est déposée dans les liens et dans la culture.

Le travail psychique imposé par la culture

Ma seconde proposition est que la consistance psychique de la culture est le résultat d'un travail psychique. Ce travail est une exigence imposée à la psyché par trois contraintes.

La notion d'une exigence de travail psychique (die Arbeitsanforderung) est indiquée par Freud à propos de la pulsion (à deux reprises : dans les Trois essais, puis dans Pulsions et destin des pulsions). Il écrit : « "la pulsion" nous apparaît comme un concept limite entre le psychique et le somatique, comme un représentant psychique des excitations émanées de l'intérieur du corps et parvenues dans l'âme, comme la mesure de l'exigence de travail imposée au psychique par suite de sa corrélation avec le corporel" » (1915, G.-W., X, 214). La pulsion comme travail se définit ainsi par les opérations de liaison ou de transformation exigées de la psyché pour réaliser son but de satisfaction ou de suppression de l'état de tension.

Une autre exigence de travail psychique est imposée par travail psychique qu'impose à la subjectivité du bébé l'expérience de la relation du sujet avec la subjectivité de l'objet. Le concept d'Erfahrung qualifie précisément chez Freud cette qualité de l'expérience au contact de l'objet, c'est-à-dire de l'activité de représentation et d'identification de la psyché maternelle. Les concepts de fonction alpha, de capacité de rêverie, de crypte et de fantôme, de visiteurs du Moi ou de porte-parole s'inscrivent dans cette approche des corrélations de subjectivité.

Une troisième exigence de travail psychique est imposée par l'appartenance du sujet à la culture : c'est ce que Freud nomme le travail de la culture (die Kulturarbeit).

Sept piliers de la consistance psychique de la culture

Je pense aujourd'hui que la consistance psychique de la culture repose sur sept principaux piliers :

1. Les étayages narcissiques et la reconnaissance mutuelle : les accordages primaires, les soins et les étayages mutuels. Les alliances inconscientes structurantes, parmi lesquelles le contrat narcissique.

2. Les refoulements structurants. Les interdits majeurs, les renoncements à la réalisation directe des buts pulsionnels. Les alliances inconscientes défensives (pactes dénégatifs, communauté de déni). Les processus de sublimation et de symbolisation.

3. La transmission des énoncés fondateurs et des normes. Je distingue ici ce que j'appelle des prédispositions signifiantes.

- Les prédispositions signifiantes narratives. Le « déjà dit » Les grands récits, mythes, idéologies, contes. L'histoire et le processus d'historisation.

- Les prédispositions axiomatiques (propositions admises sans débat). Les paroles de certitude.

- Les prédispositions praxéologiques (actions, comportements)

- Les prédispositions axiologiques et normatives (les valeurs, bien/mal, beau/laid, bon/nocif, le vrai/le faux, etc...)

4. Les modèles identificatoires

- Les identifications, introjection et incorporation (travaux de J.-C. Rouchy sur les incorporats)

- Les repères identificatoires : ces repères sont à la fois identifiants et différenciateurs. Ils assurent la perception de la continuité et les écarts entre les sexes, les générations et les

groupes. Exemple : le nom, le vêtement, les marques corporelles, les « langues spécifiques », etc..

- Les idéaux

- Les imagos des Ancêtres

5. L'apprentissage des capacités et les capacités d'apprentissage

- En premier lieu le langage, mais aussi les techniques

6. L'expérience transitionnelle et l'amorce de l'altérité culturelle

Ce n'est pas sans raison que D.-W. Winnicott situe l'expérience culturelle dans l'extension de l'aire transitionnelle. Il propose le modèle d'une formation et d'une fonction psychiques intermédiaires, dans lesquelles les objets ne sont ni identiques ni étrangers au moi, ni dépendants de lui, ni perdus par lui. Dans ce type de formation, la réalité psychique n'a de consistance que d'être partagée. Dans l'aire culturelle, la réalité psychique n'existe que d'être partagée et, pour chaque sujet singulier, les objets culturels ont une structure biface, narcissique et objectale, comme G. Róheim l'a montré.

7. Les fonctions métapsychiques de la culture

Que transmet aujourd'hui la culture ? Les fonctions métapsychiques de la culture et ses fonctions de garant et de cadre sont ébranlées. Quelques mots sur le concept de cadre et de garant métapsychiques. Ce concept est difficile à concevoir lorsque nous pensons l'organisation et le fonctionnement de la psyché et la position du sujet en termes de psychologie individuelle. Au contraire, nous percevons l'intérêt de ce concept lorsque nous travaillons avec une pluralité de sujets. Il apparaît alors très clairement que le cadre et le garant métapsychiques exercent un effet organisateur (ou déstructurant) sur les processus et les formations intrapsychiques. Les recherches sur les alliances inconscientes montrent qu'elles interviennent dans les processus de formation de l'inconscient individuel.

Sur ces bases, nous pouvons penser que certaines organisations métapsychiques préexistent aux organisations intrapsychiques, alors que d'autres en dérivent. Les cadres métapsychiques se tiennent toujours à l'arrière-fond de la psyché individuelle et entre celle-ci et des formations ou des processus inter et transsubjectifs sur lesquels elle s'étaie.

Commentaires

Pour la question initiale : quelle est la consistance psychique de la culture ? nous commençons à obtenir quelques éléments de réponse.

La culture est conçue non comme un état, mais comme un processus : entre le déjà-là et l'urgence de transmettre pour assurer la conservation du groupe. Transmettre et transformer.

La consistance psychique de la culture est le résultat des exigences de travail imposées à la psyché par les corrélations de subjectivité qui forment les liens dont procède le sujet.

La culture et les groupes primaires et secondaires qui y donnent accès soutiennent un double mouvement dans la formation du psychisme : elle fait coexister des zones de formations psychiques indifférenciées et des processus de subjectivation. D'une part, la culture contient et maintient le fond syncrétique (J. Bleger) de la psyché. Nous y incluons la dimension du cadre culturel que nous définirions comme étant constitué par les aspects non-moi, muets et

indifférenciés du psychisme, formations qui demeurent relativement immuables dans une aire culturelle donnée.

D'un autre côté, et en appui sur ce premier mouvement, la culture soutient le processus de la structuration psychique en introduisant le sujet à l'ordre de la différence, spécialement dans les rapports décisifs des sexes et des générations. Elle l'introduit à l'ordre de la langue, c'est-à-dire au système de signification dans lequel s'arrime sa parole singulière ; à l'ordre de la nomination, c'est-à-dire au système de désignation du sujet dans sa place dans une généalogie, dans sa position sexuée, dans son affiliation sociale et culturelle.

II. LA CONSISTANCE PSYCHIQUE DE L'INTERCULTURALITÉ

Inter : entre. L'interculturalité inscrit de la différence, des oppositions, du conflit, de la discontinuité : la rencontre avec l'autre, l'étranger, le barbare.

Ces derniers mois, un de mes livres de chevet a été l'ouvrage de Ryszard Kapuscinski *Mes voyages avec Hérodote*, et la reprise de la lecture des *Enquêtes* du premier des grands historiens ethnologues. Kapuscinski raconte son premier contact avec une culture différente de la sienne, celle de l'Inde, son découragement et sa désespérance lorsqu'il vit douloureusement l'expérience de ne rien comprendre, d'être, à cause de la langue qui lui est étrangère, enfermé dans la sienne et isolé du monde. « Désagréable et humiliant, ce sentiment explique peut-être la peur et l'incertitude qu'éprouve l'homme dès lors qu'il est confronté pour la première fois à une personne ou à une chose étrangère, ainsi que son attitude défensive, sa vigilance, sa défiance ». Kapuscinski fuit l'Inde : « ma première réaction ... fut de me réfugier dans mon pays, de revenir sur les lieux que je connaissais, qui m'étaient habituels et familiers, à une langue qui était la mienne à un univers de signes et de symboles immédiatement accessibles, sans travail préalable ».

Ce que nous savons de la consistance psychique de la culture, nous ne le savons que dans la rencontre entre les cultures, dans l'expérience de la différence. La différence culturelle n'est connue que dans l'épreuve du rapport avec le dehors, sur la frontière qui constitue corrélativement le "nous" et l'étranger. Cette expérience se vit le plus souvent dans les valeurs négatives, dangereuses, hostiles, haineuses, de l'étrangéité. Mais elle est aussi soutenue par le désir de rencontrer l'inconnu, de faire l'expérience de l'altérité et de la *mêmeté stranierofilia*, disent les italiens. On pourrait dire aussi, suivant le Grec, *barbarophiles*, mais c'est plus difficile à faire passer...

Les expériences infantiles de la différence culturelle dans sa propre culture

L'inscription psychique des valeurs de la différence, notamment dans l'expérience de la sortie de la famille et de l'entrée à l'école : l'enfant est confronté à la culture narcissique des « petites différences », qui conforte son identité et le protège, lui et le groupe, de la rencontre avec ce qui, dans le rapport à l'autre, est menaçant, inconnu, mais aussi attractif par là même. En sortant de la famille, l'enfant est aussi sollicité par d'autres formes et par d'autres contenus de pensées, par d'autres modèles de conduite, par d'autres objets d'identification, par d'autres

modalités de satisfaction de sa curiosité. D'autres alliances, d'autres appartenances entrent en conflit—ou en continuité avec celles qui l'ont constitué dans sa famille. De cette capacité de jouer avec sa propre culture procède la qualité des confrontations ultérieures avec la différence culturelle.

L'expérience de la différence culturelle dans la rencontre interculturelle

Le voyage, l'exploration, les grandes migrations, les exils, le commerce et les guerres, le métissage : c'est à travers ces expériences que nous prenons la mesure de notre propre culture. Hérodote, dans ses Enquêtes, fut le premier à nous en donner la notion et les dimensions, à avoir pris conscience de la diversité des cultures : il parcourt le monde connu et inconnu. Sa représentation du monde en est transformée : chacun a sa propre histoire, différente de celle des autres.

Au milieu des années trente, l'ethnologue et psychanalyste G. Devereux se trouvait en Indochine pour y étudier la culture autochtone : un soir dans sa tente il a soudain l'intuition très intense qu'il devra assumer qu'il est lui aussi un autre pour ces autres dont il scrute la culture.

Entre 1930 et 1950, une prise de conscience s'amorce, le monde devient multiculturel : avec le colonialisme l'émergence de ce qui sera nommé plus tard le « tiers monde » force à rencontrer l'altérité des cultures. Cette prise de conscience est à la fois individuelle et commence à être collective.

Si la rencontre des cultures est avant tout rencontre de l'altérité, elle est aussi celle de la différence et elle traîne avec elle la violence et le conflit. C'est une rencontre violente à cause de ses enjeux dans l'identité de ses sujets. Comme dans toute rencontre, la rencontre culturelle confronte avec les refoulés primordiaux et les figures de l'archaïque sur lesquelles chaque culture s'établit, avec les systèmes de défense contre l'angoisse qui sont "l'étoffe même dont la culture est faite". (G. Róheim, 1943).

De quoi la réalité psychique de la différence culturelle tient-elle sa consistance? La notion s'en constitue sans doute d'abord dans l'épreuve de ce qui, étranger, est représenté comme hostile ou mauvais pour le "Nous", ce par quoi se désigne l'identité des sujets réunis par une communauté d'identifications, de représentations et de signifiants communs; le mythe, les rites, les coutumes et les usages constituent un ensemble de références identifiantes pour soutenir l'appartenance à un ensemble introjecté comme "Nous".

Nous éprouvons les enjeux de la différence culturelle lorsque, étrangers, nous sommes confrontés à une culture autre que la nôtre. Nous ne disposons plus alors que des énoncés et des signifiants de notre propre culture, que des repères identificatoires qui désignent dans notre appartenance à une autre culture. Nous ne pouvons plus avoir recours, face aux angoisses que suscite la rencontre avec l'inconnu et l'étranger, qu'aux remparts formés en commun dans les mécanismes de défense établis contre les situations infantiles dangereuses, et nous ne savons plus à quelle « part de bonheur » nous devons renoncer pour quelle « part de sécurité » (Freud, 1929).

Parce que la base continue de la pensée, du langage et des mots du groupe (ou de

la tribu) nous fait défaut, et que nous ne pouvons plus y étayer notre propre pensée, nous avons recours à ce qui en nous est le plus impersonnel, et nous pouvons faire a minima une expérience proche de la dépersonnalisation. Nous ne disposons plus des médiations culturelles, des représentations sur lesquelles, pour une part, les activités de transformation de la psyché prennent appui. A fortiori, comme c'est le cas dans les situations d'exil ou d'immigration, lorsque les signifiants et les codes s'imposent à nous dans le lien de dépendance et disqualifient notre propre effort de mise en sens. Le recours à la symbolisation somatique trouve ici son occasion : le corps devient l'ultime recours pour faire signe, au lieu de faire sens.

De telles situations prennent valeur de rappel traumatique : tous les résidus psychiques non intégrés lors des expériences antérieures où nous fûmes confrontés avec l'étranger et l'inconnu, avec le "lâcher" narcissique, et qui se sont déposés tel un amalgame ou un palimpseste dans la psyché, font de nouveau surface et nous effraient comme des objets bizarres à forte valeur effractive.

Cependant, à côté de, et en relation avec ces aspects douloureux et angoissants, il faut opposer la dimension potentiellement créatrice de cette expérience : dans ce passage de la frontière, de nouvelles liaisons et de nouveaux investissements psychiques sont possibles. Dans la suspension de certains processus ou de certaines formations du Moi, dans l'estompement de ses frontières, une mise en appel de l'accueil en soi de l'étranger, une mise à jour et une reconnaissance de ce qui en soi est inconnu et étranger peuvent s'effectuer.

L'affirmation de sa propre culture est la conséquence de la reconnaissance simultanée du « nous » et de la différence culturelle : elle a pour effet l'abolition au-dedans du « nous » de tout écart qui viendrait mettre en péril la valeur d'intégration et d'unité narcissique dans les espaces et les formations psychiques partagées et communes.

La troisième différence

Les deux premières différences situent le sujet dans son être sexué et dans sa place dans l'ordre des générations. L'une et l'autre l'assujettissent à la castration imaginaire et à ses vicissitudes : il ne peut ni posséder les deux sexes ni n'avoir aucun des deux et il ne peut être que dans la succession des générations. L'interdit de l'inceste conjoint ces deux différences.

La réalité psychique de la différence culturelle repose sur une autre problématique. Elle n'a pas de fondement biologique ; elle est étayée sur le social, sur l'esprit et sur l'intersubjectivité.

En me fondant sur mon expérience des groupes pluriculturels, je retiendrai trois traits qui pourraient constituer la spécificité de la différence culturelle :

—la différence culturelle nous confronte à revivre la relation d'inconnu qui s'origine dans la relation à la mère, et représente ce qui, en nous et en elle, demeure inconnu, attractif et redouté. Elle est source d'angoisse et suscite des mécanismes de défense,

—la différence culturelle nous confronte à la rupture de tout ce qui, en soi et dans la culture, correspond au maintien de la relation d'unité duelle. La rencontre avec l'autre culture, avec l'étrangeté, est aussi une rencontre avec un principe tiers.

—plus fondamentalement, la troisième différence nous confronte avec l'identité humaine,

avec les critères et les limites par lesquelles nous la constituons. En ce sens, la troisième différence est l'expérience qui nous confronte à l'interculturalité.

- la rencontre interculturelle nous confronte à cette représentation que nous n'avons pas de parents communs avec les autres, les non-familiers, les étrangers. Si nous n'avons pas les mêmes parents, nous n'appartenons pas à la même communauté, et nous ne sommes pas soumis à la même loi. La violence peut donc s'exercer sans restriction.

Un pas de plus est accompli lorsque s'impose à nous l'idée que nous ne sommes pas fait de la même pâte qu'eux. Au cours du séminaire de Maastricht, le mythe des « Barbarins » est venu donner sens à cette représentation que ceux qui « peuvent parler ce qu'ils veulent » ne reçoivent pas de leur culture l'accès potentiel à la symbolisation: ils sont n'importe quoi. Il y a ainsi deux sortes d'étrangers : ceux auxquels une culture, un code, un ordre symbolique est reconnu; un principe, une origine commune les tiennent ensemble dans leurs différences; ceux-là ne sont pas dans la confusion. Les autres sont hors de cet ordre. Les représentations des groupes-poubelles, des cultures-poubelles, du déchet, et des cultures de la déchéance, nous confrontent toujours avec ce qui, en nous, n'est pas acceptable; le « n'importe quoi » et « l'adaptation à n'importe quoi » (S. Amati-Sas) est situé à la limite de l'humanité et de l'animalité ou, tout simplement, au-delà de la frontière du pays le plus proche.

J'ai fait à plusieurs reprises cette expérience amusante : lors de groupes de psychodrame tenus dans des pays voisins, dans de nombreuses scènes, l'espace de la folie et du désordre ne pouvait être situé qu'au-delà des frontières du pays, et spécialement en France, d'où venaient les psychodramatistes !

La dimension narcissique de la troisième différence

La consistance psychique (inconsciente) de l'interculturalité est pour l'essentielle organisée par le narcissisme, dans sa double valence, structurante et « trophique » d'un côté, négatrice de l'altérité de l'autre. Elle fonde l'appartenance, mais rejette les appartenances. Elle cultive le narcissisme des petites différences.

III. LA CONSISTANCE PSYCHIQUE DE LA TRANSCULTURALITÉ

Trans : ce qui chemine à travers, ce qui est transversal. Le commun et le partagé, la continuité au-delà des différences. Le transculturel ne s'éprouve et ne se pense que au-delà, mais à partir de l'interculturalité. In fine, elle a pour champ l'identité de la civilisation humaine.

Risque : la recherche d'universaux psychiques, au-delà des différences culturelles, développer une pensée imaginaire, unité.

Nombreuses implications du transculturel : économie, marketing, formation, compétences « transculturelles » pour agir dans une langue étrangère, avec des symboles culturels étrangers, communication et sémiotique des civilisations, gouvernance des relations humaines dans les entreprises... : éviter la perte de l'identité.

Comment comprendre la consistance psychique de l'interculturalité ? C'est là une question peu élaborée dans le champ de la psychanalyse. Comment aujourd'hui en définir

les dimensions, dans le contexte politique et économique mondial, et avec les concepts dont nous disposons. C'est la question que posent M.-C. Galera, H.-P. Jeudy et N. Ogawa (2008): « Le développement des métissages culturels entraîne échanges sociaux par la circulation des signes culturels. Comment l'hétérogénéité des signes culturels peut-elle résister au processus d'homogénéisation qu'impose la mondialisation de la consommation culturelle ? »

Au-delà de la différence culturelle, l'identité humaine

L'identité : les psychanalystes ont un problème avec ce concept : il est peu élaboré dans la pensée psychanalytique, sauf par E. Erikson et par les théoriciens du Self. Comme le concept de Self, celui d'identité est un concept multidimensionnel d'une grande complexité.

J'ai essayé de distinguer entre ses diverses composantes, pour ensuite tenter de les articuler. Je propose tout d'abord de partir de deux racines, l'une grecque, l'autre latine, qui désigne le concept de « mêmeté », ou d'« ipséité ». L'autos grec ne se réfère qu'à soi-même, il exclut l'altérité, comme dans ce que nous nous représentons de l'autisme, forme du narcissisme absolu. Au contraire, l'idem latin, d'où procèdent identité et identification, implique l'idée d'un comparatif : le même que moi. En fait, le concept d'identité contient ces deux dimensions. En effet, si nous considérons les bases narcissiques de l'identité, nous voyons apparaître, dès le début de la vie psychique, des objets que le bébé investit comme faisant corps avec lui-même (autos) et sur lesquels il agit pour constituer un objet narcissique. Cet objet préfigure la représentation de soi-même, ou autoreprésentation investie de plaisir. La culture est ce qui fait « esprit » avec moi-même, elle est vécue autarctique, isomorphe à soi. Elle est autoconservatrice.

J'ai introduit une autre distinction, ou plutôt une autre dimension pour décrire le socle narcissique sur lequel repose l'identité. Cette dimension est intersubjective parce qu'elle concerne les investissements et les représentations narcissiques du groupe familial sur « Sa Majesté le Bébé », ainsi que Freud justement le nomme. Freud décrit l'étayage narcissique mutuel du bébé et de ses parents, plus largement du groupe familial. L'infans est traité comme un objet narcissique, sur la base des « rêves de désir irréalisés » de ceux qui l'ont précédé. Les investissements narcissiques de l'autre, de plus-d'un-autre, se conjuguent avec les identifications narcissiques du bébé, qui se conforme aux attentes que ces investissements impliquent. On constatera ici comment dans sa dimension narcissique l'identité se construit du dedans et du dehors. Mais ce n'est pas tout. Le nouveau-né se construit dans son identité à travers un contrat, que P. Castoriadis-Aulagnier a nommé contrat narcissique.

Je pense que ce contrat organise, sur cette dimension, les liens du bébé à l'ensemble psychique-social-culturel. C'est dans cet ensemble qu'il advient comme sujet du groupe et simultanément comme sujet de la culture : ce sont deux dimensions du sujet de l'inconscient.

Pour définir plus précisément la consistance psychique de l'identité dans ses aspects les plus archaïques, nous pouvons prendre appui sur les concepts d'identification primaire (S. Freud, 1923) et d'idée du moi (P.-C. Racamier, 1978). L'identification primaire « directe, immédiate, antérieure à toute concentration sur un objet quelconque » (Freud), s'établit aux

phases les plus précoces de la vie et conserve son caractère général et durable; elle est corrélée avec l'établissement du lien d'attachement primaire et avec l'expérience de l'illusion. Ce sont précisément cette identification, ce lien et cette expérience qui sont mis en cause dans la rencontre avec la différence culturelle. C'est aussi l'idée du moi : ce concept définit l'image de l'humain qui se dépose dans les identifications primaires et nous permet d'appréhender l'autre sans haine ni terreur. L'idée du moi nous permet de considérer que l'objet "est fait de la même pâte que nous"; il s'agit d'une représentation non-figurative du moi qui en fin de compte est celle de l'espèce humaine. Cette identification à l'espèce, plutôt qu'à tel objet, serait désinvestie dans les irruptions psychotiques. Mais elle l'est aussi dans la rencontre interculturelle.

La rencontre avec la différence culturelle peut en effet mettre en cause l'idée du moi et par là, l'imaginaire de l'ancêtre procréateur « d'une lignée, d'une espèce et d'un limon spécifiques ». C'est souligner du même coup que la rencontre interculturelle met en question, dans une certaine violence, quelques-uns des fondements du lien, et notamment la communauté du renoncement pulsionnel, dont Freud fait le moyen du passage à la Civilisation ; le contrat narcissique qui assure l'identité de l'ensemble et la continuité des relations entre ses éléments, le pacte dénégatif qui assume les conditions d'un refoulement ou d'un déni au profit du maintien du lien (Kaës, 2009).

Le transculturel aujourd'hui. Quelques propositions

J'ai essayé de soutenir que, à côté de la différence des sexes et de la différence des générations, une troisième différence, celle de la culture, nous confronte à la diversité des repères identificatoires, des représentations et des systèmes de symbolisation, avec ce que nous identifions comme indice psychique de l'humanité.

Penser aujourd'hui le transculturel exige que nous fassions l'expérience de l'interculturalité et de nos propres ancrages culturels. Cette expérience peut se qualifier par deux traits : par le caractère massif et multiforme des migrations (migrants d'origine économique, politique - exilés, réfugiés politiques). Par la nécessité des échanges culturels et économiques qu'accroît la mondialisation. Cette expérience nous convoque dans la conflictualité et dans la souffrance inhérentes à la rencontre des cultures. Les réactions protectionnistes défensives sont mobilisées en premier, et le socle narcissique de la culture se dévoile. Les tentatives de réduction de l'écart interculturel se manifestent dans les tentatives de maîtrise de la culture de l'autre et forment souvent les faux-self.

Aujourd'hui, nous ne sommes plus dans le débat inauguré et illustré par les travaux de M. Mead (1935), de Kardiner (1939) ou de Róheim (1943). Ils tentaient de répondre à la question : en quoi l'autre, dans sa culture est-il semblable ou différent de moi : comment construisent-ils leur œdipe, comment et de quoi rêvent-ils, contre quelles angoisses organisent-ils leurs mécanismes de défense ? Nous sommes dans un débat dont G. Devereux (1967) a été parmi les premiers, le porteur. Être un autre pour un autre nous confronte à des identités multiples, conflictuelles, alors que l'on la désire une, continue et unifiée, synthétique, contenue dans le Moi, le Soi ou le Self. L'identité n'est pas un état mais un processus et une fonction variable

conséquence des identifications successives et des situations dans lesquelles le sujet se trouve engagé.

Malaise dans les cultures, malaise dans le processus de civilisation

Aujourd'hui, penser le transculturel, c'est faire l'expérience que les fonctions de garants métapsychiques et métasociaux qu'accomplit la culture sont ébranlées. Nous devons prendre en considération les effets de cet ébranlement sur le malaise psychique du monde moderne. Les analyses de Z. Bauman sur la nature « liquide » des liens, nous suggère l'idée que la culture elle aussi s'est liquéfiée, morcellée, désingularisée.

La question de la différence culturelle et du transculturel se pose à l'intérieur même de nos sociétés. Chez les sujets dont l'espace social et psychique est celui de la rue, des parties de la psyché sont massivement déplacées dans l'espace externe, mais au prix de certaines mutilations psychiques et de l'exclusion du sujet hors de sa psyché. Le retour vers des zones d'indifférenciation moi non-moi et la mise en échec de l'espace transitionnel développent des pathologies qui évoluent vers une destruction de la vie psychique, sociale et somatique. Nous sommes encore démunis dans notre façon d'y faire face.

Est-ce que les propositions que je vous ai faites sont une tentative pour en penser les enjeux psychiques ? Ce n'est pas impossible, mais nous comprenons bien que la consistance psychique est emboîtée dans des cadres plus larges, ceux qui relèvent de l'organisation sociale, culturelle, économique et politique. Nous avons à mener la recherche en essayant d'articuler tous les niveaux de ce que nous pouvons nommer avec et après M. Mauss un « phénomène psychosocial total »

Références bibliographiques

Abraham K.

1909 – « Rêve et mythe. Contribution à l'étude de la psychologie collective », trad. fr. Œuvres complètes : tome I (1907-1914), Paris, Payot.

Amati-Sas S.

2002 – « Situations sociales traumatiques et processus de la cure », Revue française de psychanalyse, 66, 3, 923-933.

Devereux G.

1967 - De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement. Paris, Flammarion

Ferenczi S

1918 – « La psychologie du conte », trad. fr. Œuvres complètes : tome II (1913-1919), Paris, Payot.

Freud S.

1912-1913 - Totem und Tabu, G.-W., IX. Trad. fr. Totem et Tabou, Paris, Payot (1970).

1921 - Massenpsychologie und Ich-Analyse, G.-W., XIII, 71-161. Tr. fr. O.C.F. XVI, 5- 83, Paris, Presses Universitaires de France.

1923 - « Le moi et le ça » dans: Essais de psychanalyse appliquée, Paris, Payot, 1982.

1929 - Das Unbehagen in der Kultur. G.-W., XIV, 421-506. Trad. fr. Malaise dans la civilisation, Paris, Presses Universitaires de France. (1970).

Galera M.-C., Jeudy H.-P. et Ogawa N.

2008 – L'effet transculturel, Paris, L'harmattan.

Guerraoui Z et Troadec B.

2000 - Psychologie interculturelle, Paris, Armand Colin.

Kaës R.

1994 - Un séminaire expérimental interculturel, Maastricht, juillet 1985, Connexions, 63, 23-32.

1998a – « Une différence de troisième type. Différence culturelle et souffrances de l'identité », in Kaës R., Ruiz-Correa O.-B. et collab., Différence culturelle et souffrances de l'identité,

Paris, Dunod

1998b – « Différence culturelle, souffrance de la langue et travail du Préconscient dans deux dispositifs de groupe », in Kaës R., Ruiz-Correa O.-B. et collab., Différence culturelle et souffrances de l'identité, Paris, Dunod.

2006 – « Approche psychanalytique de l'ethnicité : le travail interculturel et le groupe », Revue de l'Association des psychothérapeutes conjugaux et familiaux du Québec, 32, 1, 6-15.

2009 – Les alliances inconscientes. Paris, Dunod.

Kapuscinski R.

2006 – Mes voyages avec Hérodote, Paris, Plon (Pocket, 2008)

Racamier P.-C.

1978 - "Les paradoxes des schizophrènes", Revue française de psychanalyse, XL,5-6, 877-970.

Reik Th.

1957 – Mythe et culpabilité, trad. fr., Paris, PUF (1979).

Róheim G.

1943 - Origine et fonction de la culture, Paris, Gallimard, (1972).