

LA TROISIÈME DIFFÉRENCE

SEXE, GÉNÉRATION, CULTURE

RENÉ KAES*

Jaak Le Roy a exposé les conditions et les perspectives de l'expérience du séminaire d'analyse transculturelle de groupe engagée en juillet 1985, à Maastricht. Mon propos, dans cette étude, sera de présenter et d'argumenter deux des hypothèses de travail à partir desquelles il est possible d'évaluer cette expérience. J'essaierai de développer deux propositions : la première porte sur la notion de différence culturelle, et sur son poids dans la réalité psychique, à côté de et en rapport avec la différence des sexes et la différence des générations. La violence, la souffrance, la jouissance et la puissance qui s'attachent à cette différence concernent probablement les représentations archaïques inconscientes de l'identité de l'humain. La seconde proposition porte sur quatre fonctions psychiques majeures qu'accomplit la culture : elle maintient la base indifférenciée des formations psychiques nécessaires à l'engagement dans les liens d'appartenance à un ensemble social ; elle fournit les repères identificatoires et différenciateurs qui assurent la continuité et les écarts entre les sexes, les générations et les groupes ; elle assure un ensemble de défenses communes, notamment contre la solitude, « la peur de rester seul dans le noir » et la perte de l'objet¹ ; enfin, elle constitue une aire de transformation psychique grâce à la prédisposition de signifiants, de représentations et de modali-

* *Psychanalyste, professeur de psychologie clinique à l'Université Lumière, Lyon 2. 12 quai Jules Courmont, 69002 Lyon.*

tés de traitement de la réalité psychique. Dans la structuration des systèmes de lien, elle fournit une modalité organisatrice propre, à côté des organisations psychiques inconscientes².

Ces deux propositions forment l'argument central de notre première hypothèse de travail : la formation de la réalité psychique s'étaie sur des aspects de la culture à laquelle sont liés les sujets singuliers. La rencontre des cultures est violente à cause de ses enjeux dans l'identité de ses sujets ; elle les confronte avec les refoulés primordiaux et les figures de l'archaïque sur lesquelles la culture s'établit, avec les systèmes de défense contre l'angoisse qui sont « l'étoffe même dont la culture est faite ». (G. Róheim, *op. cit.*, p. 127).

Nous pouvons éprouver 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 pôles identificatoires qui nous font participer à l'âme de notre culture, et qui nous constituent comme ses sujets ; 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 »³. 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 deviennent 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.

La seconde hypothèse que je voudrais expliciter concerne la méthode utilisée pour mettre en œuvre un travail psychique sur ces dimensions. Nous avons supposé que l'analyse groupale d'inspiration psychanalytique, mise en œuvre dans un dispositif d'alternance de petits groupes et de groupes larges, pourrait constituer une méthode adéquate pour rendre possible cette expérience de la troisième différence, et qu'elle nous apprendrait ce qui, des subjectivités, du lien, de l'inconscient et des formations est mis en jeu dans la rencontre interculturelle. En utilisant le terme *interculturel*, je suis plutôt attentif aux rapports de discontinuité et d'opposition entre les cultures qu'à ce qui viendrait transversalement relier des traits psychiques communs à différentes cultures. Je pense que la catégorie du *transculturel* doit d'abord se dégager de l'imaginaire de la culture unique, et se déduire de l'analyse des différences.

Le fondement de l'efficacité du dispositif ne peut être trouvé ailleurs que du côté de l'équipe instituante — ici formée de praticiens du groupe, pour la majorité psychanalystes — ; soit, du côté de l'offre qui la rassemble, de la fantasmagorie partagée et des fantasmes singuliers qui la soutiennent, des souffrances et des tensions qui la parcourent ; c'est-à-dire du côté de sa propre capacité d'élaborer les enjeux de la rencontre sur la différence culturelle. Trois années de travail, dans cette équipe, avaient précédé le séminaire de Maastricht. J'insiste sur cet aspect déterminant du processus psychique dans le dispositif ; il est assez rare, en effet, que des psychanalystes de culture et de sensibilité psychanalytiques différentes aient à travailler ensemble dans un séminaire ; de ce point de vue, il y aurait à rendre compte des cultures psychanalytiques et de leurs effets lorsqu'elles sont engagées dans une situation clinique partagée. Aucune libre association, aucune chaîne associative, aucun travail sur la réalité psychique ne peuvent se produire sans la condition que se constitue et que se maintienne cet espace qu'organise, ici dans ses modalités individuelles et groupales, le rapport contre-transfert/transfert. Ce qui, par l'offre instituante de l'équipe est « appelé » à se vivre et à se dire, quand il est question de ce qui s'engage dans la différence culturelle, ne sera reconnu que d'avoir d'abord été éprouvé et analysé par les analystes eux-mêmes, pour s'y rendre disponible. Tel est l'enjeu de la recherche.

QUELQUES CARACTÉRISTIQUES DU DISPOSITIF

Le dispositif de travail s'est caractérisé par une alternance de situation de petits groupes et de groupes larges. La spécificité de ce dispositif a été que, pour les séances du groupe large, l'équipe des analystes n'a pas elle-même institué une instance de traduction. Chacun devait ou pouvait parler sa propre langue, ce qui d'emblée confrontait la plupart des participants à la situation dont rend compte le mythe de la Tour de Babel ; elle suscitait chez certains l'espérance d'une Pentecôte réunificatrice. Ceux des participants qui en avaient la possibilité, et qui le dési-

raient, pouvaient offrir leur service de traduction et réaliser leur désir d'être interprète, dans le double sens de ce terme, et en tous cas dans un rapport de transfert sur tel ou tel analyste. A l'inverse, l'impossibilité d'avoir accès à la langue de l'autre, de ne pas disposer d'une instance de transformation des énoncés, mobilisait des expériences intenses de colère, d'abandon, de haine, ou de sidération.

Nous admettons que certains processus psychiques sont particulièrement sollicités dans toute situation de groupe, en raison des propriétés structurales du groupement (rapport élément-ensemble, morcellement-unité, contenant-contenu), et en raison des effets du dispositif de travail : libre association en groupe, modalités des transferts multiples. La mise en présence de nombreux autres, dont l'étrangeté s'accroît du fait de la difficulté de l'accès à la signification et de la diversité des langages, provoque des mouvements régressifs plus ou moins profonds, par exemple d'urgence identificatoire⁴, et des tentatives de retour aux états narcissiques primaires, dont les effets sont schématiquement de deux sortes : d'une part, une mobilisation des aspects les plus indifférenciés du psychisme, ce qui a pour conséquence l'établissement de liens syncrétiques ou fusionnels (reconstitution de l'unité duelle, etc.) ; d'autre part, un appui sur les formations psychiques les plus différenciées et les plus organisées, ce qui rend possible l'établissement de liens oppositifs et conflictuels. La culture et le groupement qui y donnent accès soutiennent ce double mouvement qui, en retour, les constitue : d'une part, la culture contient et maintient le fond syncrétique (J. Bleger) du psychisme. Nous pourrions préciser ici la notion d'inconscient ethnique dont parle G. Devereux et y inclure la dimension du *cadre culturel* que nous définirions comme étant constitué par les aspects non-moi, muets et incriminés du psychisme, et qui demeurent immuables dans une aire culturelle donnée. Mais d'autre part, et en appui sur cette première dimension, 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 ; 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. En ce sens, la culture rend *possible* l'accès à la symbolisation : précédant chaque sujet individuel, elle prédispose l'espace potentiel du symbolique. La culture fraie l'accès aux deux différences majeures, mais elle n'ouvre pas d'elle-même l'accès à sa propre différence. Chaque culture se représente universelle, elle se donne pour telle tant qu'elle calme l'angoisse de ses sujets devant ce qui, pour eux, est l'étranger.

La rencontre interculturelle travaille des multiples dimensions psychiques de la culture. Elle révèle la violence qui s'y attache. J'en donnerai un exemple à propos du rapport de la langue, spécialement à propos de l'*accent*. C'est là un phénomène encore peu étudié. Il est

pourtant particulièrement riche. Dans un ensemble linguistique donné, l'accent peut prendre valeur de reconnaissance et étayer le trait commun ou le trait distinctif : il soutient le narcissisme des petites différences et vient ainsi confronter le trait identitaire ; il fonctionne tantôt comme formation imaginaire, tantôt comme élément symbolique. Je soulignerai aussi la violence qui peut s'y attacher : l'accent est une des émergences de la pulsion et du narcissisme dans l'acte de parole. Il témoigne des investissements engagés dans l'inflexion sur le mot, plus précisément sur certaines syllabes. L'intonation se prend dans le rapport primitif d'identification à la mère parlante, plus largement à la sonorité du groupe primaire⁵. Le son s'acquiert avec, et sans doute *avant* le sens⁶. L'accent dit l'origine, l'intime et le public, il suscite la honte ou la fierté, il déclenche l'attrait ou la répulsion ; il est haï ou célébré. Il nous confronte à la violence de l'appropriation de l'objet langagier commun. Repère identificatoire, il est aussi le support de la projection sur l'étranger-familier.

La situation de groupe interculturel réactive des mouvements psychiques proches de ceux que Spitz a décrit comme « l'angoisse du huitième mois » devant l'inconnu. Spitz observait que, vers cet âge, les visages familiers à l'enfant sont accueillis par le sourire alors que, si l'enfant est séparé de sa mère, les visages d'inconnus suscitent chez lui cris, pleurs et manifestations d'inquiétude. Nous savons mieux aujourd'hui, après les travaux de J. Piaget, de H. Wallon et de M. Klein, que le visage de l'étranger est signe de l'absence de la mère, et que c'est là la première manifestation de cette fonction sémiotique qui va permettre un peu plus tard l'accès au langage⁷. M. Klein précise que l'enfant est anxieux non parce qu'il craint d'avoir été abandonné par sa mère, mais parce qu'il croit ou craint l'avoir détruite : l'objet partiel devient l'objet total dans l'angoisse dépressive. C'est dans ce mouvement que l'enfant va se découvrir aussi comme objet total, à travers les jeux du miroir optique et du miroir sonore, non sans avoir été confronté, dans l'horreur, à la projection sur le miroir de ses fantasmes de morcellement (cf. G. Róheim, 1919, *Spiegelzauber*).

La situation de groupe rend possible le transfert des expériences et des relations de souffrance et de jouissance, liées à cette position. Et, a fortiori dans une situation où l'étrangeté est celle de l'autre, dont l'origine, la langue, les représentations et les réactions sont inconnues. La régression qui se produit alors, en deçà de la position dépressive, suscite des mécanismes de défense et d'identification correspondant à la position antérieure. Ce qui en soi-même est étranger, inquiétant, menaçant et persécuteur surgit, et va se trouver projeté en partie sur l'autre, alors que l'idéalisation va élire ailleurs un bon objet.

Dans ces conditions, les processus de groupe se mettent en place à partir des reviviscences traumatiques liées à la rencontre avec l'inconnu. Un ensemble de mouvements psychiques conduit à établir d'urgence des défenses et des appuis communs, à travers l'identification apaisante à des objets dont la valeur d'évocation maternelle est impor-

tante : en deçà de la langue, le monde sonore, les signes, les signaux visuels et olfactifs offrent de telles possibilités.

Reconstruire l'espace et les objets psychiques qui font tenir ensemble une communauté ne s'appuie donc pas seulement sur le fond des identifications hystériques que mobilise le groupement, mais d'abord sur les repères identificatoires qui se constituent dans le rapport primitif à la mère, et qui sont relayés, dans l'ordre de la communauté, par les traits culturels qui assurent l'unité de l'ensemble : les manières relationnelles, les postures corporelles, la langue, le mythe, véritables matrices identificatoires⁸.

Les processus de groupe se forment ainsi sur une double base : celle des organisateurs psychiques inconscients (par exemple la fantasmatique originaire ou l'image du corps) et celle des organisateurs socioculturels (un mythe, un rite, un code relationnel). L'appareil psychique du groupement qui se forme dans cette double organisation reconstitue, pour chaque individu, par isomorphie, une enveloppe et une limite⁹.

Il faut souligner que le dispositif de travail que nous avons mis en place contrarie, stimule et frustre le processus d'établissement de la communauté psychique groupale retrouvée. Tout se passe comme si les liens établis pour la communauté (« comme un »), avec le même, étaient régulièrement mis en cause par la rencontre rythmée avec l'autre¹⁰. D'un côté l'alternance petit groupe-groupe large mobilise sans cesse l'angoisse et les fantasmes associés au passage du connu à l'inconnu, et dissout des frontières à peine établies. Mais de l'autre, c'est l'occasion de manifester des dominances et des suprématies culturelles, de faire triompher des idéaux, de jouer, sous le regard de l'autre, des haines et des séductions vis-à-vis de l'étranger. C'est aussi l'occasion d'exprimer aux analystes la plainte et la souffrance déclenchées par cette situation ; les occasions ne manqueront pas de leur manifester, dans le transfert, de l'hostilité pour avoir « jeté » les participants dans cette expérience, mais aussi la jouissance d'en triompher, et la rivalité dans la traduction et l'interprétation.

On voit donc se développer, dans un tel séminaire, des phénomènes qui sont pour une part communs à toutes les situations de groupes dont le cadre est analogue, et des phénomènes spécifiques liés à la différence culturelle.

La souffrance culturelle

Des souffrances et des plaintes spécifiques se sont exprimées dans l'ensemble du séminaire, y compris dans l'équipe des analystes. En dépit de l'annonce qu'il s'agissait d'un séminaire « de recherche » (ce qui a pu être utilisé comme une défense mise en place par l'équipe instituante), de nombreux participants se sont inscrits avec le fantasme qu'ils pourraient traiter ou guérir une blessure profonde liée à l'altérité inacceptable de la langue et de la culture de l'Autre. Cette souffrance

s'exprimait dans toutes sortes de plaintes : les parents ne leur avaient pas transmis la langue de leurs propres parents, et avec cette langue perdue (ou plus exactement refusée), un fil s'était cassé dans la continuité du rapport entre les générations. A l'accusation de trahison formulée vis-à-vis des parents s'ajoutait la plainte d'avoir été maltraité dans l'éducation reçue : les parents, là aussi, les avaient spoliés pour n'avoir pas su (voulu ou pu) les rendre capables d'établir avec aisance des relations satisfaisantes avec les étrangers, les « autres » en général. De telles plaintes font apparaître que la différence culturelle se charge d'une revendication qui concerne les relations intergénérationnelles, ou encore, à un niveau plus enfoui, les relations entre les sexes. Ainsi, nous pouvons être attentifs aux mouvements de déplacement quant aux enjeux des différences. C'est dans cette perspective que l'expression violente d'être blessé(e) par le seul fait d'entendre telle langue étrangère peut prendre souche sur un fantasme d'agression sexuelle autant que sur le réveil traumatique de violences raciales survenues dans l'histoire, inscrites dans le réel et dans les liens de filiation.

Différente de celles-ci est la souffrance qui tient à l'impossibilité de dire dans la langue de l'autre ce qui lui est adressé dans un lien d'amour ou de haine ; cette souffrance dans le rapport à cette langue-là qui fait défaut, pour dire ou pour entendre, nous confronte alors plus fondamentalement à notre manque à dire et à entendre. Différentes encore, la souffrance (le fantasme) d'avoir perdu sa langue maternelle pour en avoir appris une autre (ou d'autres), et la peur de ne plus être reconnu par ceux qui continuent cependant d'être « les siens ».

Plus fondamentale et plus générale, la souffrance à laquelle confronte tout usage de la langue, l'incommunicable de la parole qui manque : parler, c'est toujours d'abord être parlé par la langue de l'autre et, pour chacun, devoir renoncer à la toute-puissance de sa propre langue imaginaire, avant de reconnaître le caractère divisant, partagé et symbolique du rapport à la parole.

Ces plaintes et ces souffrances sont activées par ce à quoi nous confronte un tel séminaire : à l'impossibilité et à la nostalgie d'une culture et d'une langue communes. Alors qu'il n'est pas possible de maintenir l'illusion d'une fusion dans et par la langue immédiatement commune, cependant nous devons parler. La mise en crise d'un rapport d'immédiateté avec la langue suscite l'angoisse persécutive et la dépression, et semble barrer l'avènement d'un espace de jeu avec la parole. Il est remarquable qu'un tel espace ait pu être rétabli par le recours à des mythes transversaux aux différentes cultures, et que ces mythes aient été des représentations du rapport à la langue et à la parole.

Au cours d'un séminaire de ce type, nous pouvons faire l'expérience douloureuse que nous n'avons pas de parents communs et que nous cherchons obstinément un Ancêtre qui nous assurerait d'une origine commune, transculturelle. Dans ce séminaire réuni par des psychanalystes, auquel se sont inscrits de nombreux participants sur cette référence et sur leur expérience de la psychanalyse, la figure de Freud et

le corps des énoncés de la psychanalyse ont pu faire fonction de ce trait commun. Mais ce n'est pas sans réactiver d'autres déchirements que la langue même de Freud, la langue matricielle de la psychanalyse, a été rejetée, pour des raisons diverses, par certains participants. Comme si, en même temps que l'imaginaire rassemblait, il pouvait aussi, dans la haine, tracer des lignes de fracture sans que ce qui est en jeu dans la différence soit accessible. Quels qu'aient été les déterminants de ce rejet, ils concoururent à établir la différence culturelle dans un ordre autre que celui des sexes et des générations : dans l'ordre du rapport à ce qui, en nous, est étranger et qui est traité comme le mauvais et l'hostile, rejeté à l'extérieur. Une institution de la culture est précisément d'instituer l'*exogamie* comme la nécessité vitale d'établir un lien avec l'étranger et de le rétablir au-dedans du groupe.

L'insistance du fantasme de l'origine commune organise la quête de la langue universelle, la langue (comme il fut dit) « des corps réunis » ; car c'est dans la division des langues que sont repérés la séparation et l'exil d'une matrice commune, c'est sur l'impossible de la langue immédiate que prend souche la nostalgie de l'unité. De tels fantasmes protègent contre les angoisses de morcellement et de chaos.

La référence au mythe de la Tour de Babel était inévitable. Le recours au mythe fournit des énoncés déjà-là et partageables, des représentations dramatisées des processus internes et des réponses aux questions décisives. Je reprends ici ce que j'écrivais en 1981¹¹ : « On se souvient du mythe de la Tour de Babel. Dans le récit de la Genèse (11, 1-10), il est situé entre deux épisodes majeurs : le Déluge, seconde mise au monde de l'homme, et l'histoire d'Abraham et de son Alliance avec Yahwé. Babel est le mythe de l'origine et de l'enjeu de la Parole : "En ce temps-là, tout le monde se servait d'une même langue et des mêmes mots", la parole de chacun, la parole de l'un était celle de l'autre. Et c'est pourquoi l'unité et la force leur purent venir de cette immédiateté de la parole. Unité imaginaire qui a pour corrélat la puissance narcissique de se faire à soi-même un nom, et d'être rassemblé dans cette "Tour dont le sommet pénètre les cieux".

Dans le récit biblique, Yahwé rétablit les conditions de l'articulation de la parole au langage : celle de la division et de la dispersion de l'image de l'Un. La confusion n'est pas ici sanction de l'orgueil, mais prix de l'Alliance, du pacte symbolique qui sera tranché avec Abraham, dans l'établissement de la généalogie et de la différence des générations. La confusion du langage est l'état du sujet parlant hors du symbolique. La maîtrise et la domination sur les objets et sur la langue sont les contrefaces du refus de la précarité de la parole, de ce qui, par elle, nous échappe et nous révèle.

L'épisode de la Tour de Babel est l'un des horizons occidentaux de la construction utopienne ; la Tour est l'utopie manquée dans son projet de maîtrise, de transparence et d'unité. La Tour s'effondre, dans la confusion des langues, à cause de la crise qu'elle engendre de vouloir inscrire dans la structure du réel le rêve excessif, démesuré, de l'Un.

C'est aussi contre la démesure, *l'ubris*, que la République des princes philosophes est une tentative de régler, par l'adéquation mesurée de la chose et du mot accordés à l'idée, le dérèglement de la Cité.

Dans ces deux sources hébraïque et grecque de notre culture, l'utopie est le type de discours qui ordonne les rapports d'immédiateté entre la parole, les objets et le langage. A vouloir s'en rendre maître, la parole devient chose de l'espace, d'un espace sans lieu, parole du non-lieu en quête d'un corps. Tout le discours de l'utopie s'organise autour de la maîtrise de cet espace et de la parole qui s'y projette, autour de la mesure imposée à tout événement, dans la symétrie des rapports imaginaires ».

D'autres mythes concernant l'origine des langues ont été proposés au cours du séminaire : par exemple, ce récit aménagé pour être entendu par tous les participants (quelques-uns étaient originaires d'Afrique) : « Dieu dit aux peuples, lorsqu'il leur affecta une langue : aux Egyptiens, vous parlerez l'égyptien ; aux Grecs, vous parlerez le grec ; aux Français, vous parlerez le français ; aux Allemands, vous parlerez l'allemand. Mais aux Barbarins, qui habitent le Sud de l'Egypte, vers le Soudan, il leur dit : parlez ce que vous voulez ».

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 : dans l'incohérence ? dans l'infra-humain ? dans la langue imaginaire de l'enfance ? dans l'abandon et la déréliction ?

Des théories de la langue ont été ébauchées : les langues s'origineraient dans le cercle familial, elles se différencieraient comme celle de la mère, celle du père, celle des frères et sœurs ; d'autres ont soutenu l'idée d'une langue du corps, d'une langue de la sensorialité. Toutes ces théories ont été avancées comme des solutions unifiantes où des infralanges rendraient possible une communication directe et non ambiguë.

Ces théories sont des rejetons de fantasmes sexuels ; elles reposent sur des théories sexuelles infantiles ; elles se rationalisent défensivement en soutenant un principe de causalité unique, une continuité narcissique sans faille, l'ébauche d'une idéale et d'un idéal ; elles forment la base de la position idéologique.

La souffrance de la langue a pour corrélat défensif le fantasme — et sa réalisation partielle — de parler plusieurs langues, c'est-à-dire, pour l'inconscient, toutes les langues¹². Le pouvoir social réel que confère cette capacité se double de la jouissance qu'évoquait un participant : le plaisir et la puissance de se dilater et d'être un étranger nulle part. Mais si être un étranger nulle part, c'est abolir toutes les limites, c'est aussi risquer l'errance et la dissolution de l'identité. Remarquable dans ce contexte était le plaisir pris dans l'activité de traduction-interprétation : s'entremettre, se mettre *entre*, médiatiser ou même créer lien, être l'agent de change des mots, des idées ou des sentiments,

le porte-parole, le messenger du commerce des mots. Jouir de leur différence dans la position de l'Intermédiaire.

La troisième différence

Toutes ces représentations associées à la pratique de la langue prennent sens par rapport aux enjeux psychiques de la différence culturelle. En abordant cette question, je voudrais d'abord préciser quelques valeurs de la différence dans la réalité psychique.

La première est celle du déplaisir : la différence surgit dans l'opposition de la réalité interne et externe au Moi-plaisir : elle se constitue en relation avec l'expérience de ce qui est mauvais et hostile¹³ : elle prend la signification et la valeur de ce qui est rejeté ou extrajeté à l'extérieur ; la souffrance qui est ainsi épargnée forme la catégorie négative du non-moi assimilée ici au *non-bon*.

La seconde valeur s'associe à la souffrance de la séparation. L'arrachement d'avec le corps maternel, l'expérience persécutoire et dépressive de la perte de l'unité réorganisent les rapports dedans-dehors. Dans cette épreuve d'éloignement du lieu et du lien des commencements, se nouent les significations ultérieures de l'exil et de l'exogamie. Les catégories prévalentes sont celles du *non-lien* et du *non-lieu*.

La troisième valeur constituée par l'expérience de la différence est celle de l'altérité ; elle s'organise en trois moments : dans l'élaboration du mouvement dépressif et la constitution de l'objet total ; dans la découverte que l'enfant n'est pas *l'autre* du désir de la mère ; dans la confrontation avec la différence entre les sexes et entre les générations. La formation négative de ces découvertes pourrait être *non-le même*.

La quatrième valeur se forme dans l'expérience de la sortie du groupe familial, et dans la nécessité de réaménager, avec l'accès à l'école notamment, les rapports entre la Loi, les normes éprouvées dans la famille et celles en vigueur hors de celle-ci, dans les groupes de non-familiers. La catégorie émergente, dans sa valeur négative, est celle du *non-nous*.

Les représentations et les affects associés à ces expériences de la différence sont d'abord marqués d'un signe négatif. Ces expériences confrontent à l'éprouvé menaçant d'une rupture dans l'état du narcissisme primaire, dans l'état initial et sans cesse reconstitué de la continuité, du plaisir, de l'Un, du même, du nous, de l'affirmation.

Ces quelques caractères de la différence dans la réalité psychique appellent deux remarques : la première est la violence fondamentale qui s'attache à ses enjeux de rejet et l'exclusion. Leur radicalisation s'exprime, qu'il s'agisse de la différence des sexes, des générations, ou des cultures, dans la forme générale de l'énoncé qu'en a proposé J. Berge-
ret¹⁴ : « Ou moi, ou l'autre ». La seconde remarque concerne la tentative complémentaire et opposée de traiter les effets négatifs de cette violence, soit en réintégrant dans la positivité ce qui est d'abord identique au moi, soit en transformant par le travail de la pensée des représenta-

tions et des affects qui lui sont attachés, soit en abolissant par une seconde négation ce dilemme, et en escamotant par là tout accès à la différence.

L'accès à la différence entre les sexes organise le rapport du sujet au manque et au désir dans la fonction phallique. La différence entre les générations l'introduit aux rapports de précession et de succession dans l'ordre du désir et du temps, le confronte à l'impossible retour à l'origine et à sa propre genèse dans une histoire scandée par la mort.

L'articulation de ces deux différences s'exprime dans la question de l'origine du sujet, à la croisée de la sexualité et de la succession des générations : « Comment *un* est-il issu de *deux* différents ? » La fantasmatique originaire est à la fois la réponse psychique dans laquelle chaque sujet singulier trouve sa propre place, et l'un des principaux organisateurs de la culture¹⁵. Les enjeux de ces deux différences : être-avoir, castré-non castré, précession-succession, peuvent se déplacer sur la différence culturelle, et celle-ci peut s'y substituer : l'une est alléguée à la place de l'autre, l'une soutient l'autre. Ainsi, la relation amoureuse entre Othello et Desdémone est d'autant plus attirante et transgressive que la différence culturelle la renforce, et que la différence des générations entre Othello et le père de Desdémone s'exacerbe.

Un autre exemple peut être pris dans la clinique des groupes. Dans une séance de psychodrame, le jeu avec la différence des cultures et des langues entre un homme et une femme s'organise pour signifier simultanément l'affirmation et la négation de la différence des sexes : on ne se « comprend » qu'en parlant des langues différentes, mais l'incompréhension conduit successivement à rechercher dans le bilinguisme les valeurs de la bisexualité, puis à évoquer dans la nostalgie le rêve d'une langue et d'une culture homogènes, version substitutive du mythe de l'indifférenciation originaire.

Les différences entre les sexes et entre les générations sont ainsi représentées, codées et organisées selon des modèles propres à chaque culture, et chaque culture se distingue par de tels modèles¹⁶. Dans toutes les cultures, la naissance, l'amour, la mort nous confrontent avec la question du sexe et de la génération : comment s'élabore, dans la scène psychique, cette rencontre dont le sujet est issu, dans quel réseau d'énoncés, dans quelles lignées de désirs ? Le séminaire de Maastricht a été l'occasion d'un travail sur quelques-unes de ces dimensions : par exemple, les aires d'influence religieuse du catholicisme et du protestantisme en Europe définissent des modalités différentes, aujourd'hui encore, dans les rapports à la sexualité, à la mort et à la naissance. La question a été relancée lorsque des participants ont pu parler de leurs parents issus de culture ou de religion différentes, la notion de mariage « mixte » exprimant ici, non seulement la position d'un sujet « palimpseste » constitué de traces successives de référents culturels, mais aussi le rejeton culturel de fantasmes originaires.

De quoi 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 ».

L'affirmation culturelle 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 les valeurs d'intégration et d'unité narcissique dans les espaces et les formations psychiques partagées et communes.

Ce n'est pas sans raison que D.W. Winnicott situe l'expérience culturelle dans l'extension de l'aire transitionnelle¹⁷. 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 une organisation plurisubjective dont la logique est différente de celle qui soutient la subjectivité du sujet singulier, mais qui, bien évidemment, l'affecte. 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. Rôheim l'a montré.

Sur ce modèle, il est possible de repérer d'autres formations intermédiaires, dont la spécificité tient à leur structure et à leur fonction dans l'organisation des rapports intersubjectifs ou transsubjectifs, à la fois dans le rapport du sujet singulier à l'ensemble, et dans l'ensemble lui-même : les formations n'ont de consistance que du lien et de sa valeur pour ses éléments constituants. Les alliances inconscientes (contrat narcissique, pacte dénégatif, communauté du reconcement pulsionnel) forment la trame psychique de l'expérience culturelle. Elles se forment, s'éprouvent et se valident dans les liens du groupement.

La différence culturelle s'appuie sur ces formations. Mais elle n'est connue que dans l'épreuve du rapport au dehors, sur la frontière qui constitue corrélativement le « nous » et l'étranger, et dans les valeurs négatives, dangereuses, hostiles, haineuses, de l'étrangerité. J'en ai dit les préalables dans 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.

De ce qui pourrait constituer la spécificité de la différence culturelle, à partir de la clinique des groupes interculturels, je retiendrai plus particulièrement trois traits :

— 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 ;

— 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 ; en ce sens, le père est une figure de l'étranger et l'exogamie institue la nécessité de l'affronter hors du groupe ;

— plus fondamentalement, la troisième différence nous confronte avec l'identité humaine, avec les critères et les limites par lesquelles nous la constituons. Dans le séminaire, le mythe des « Barbarins »¹⁸ 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. 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 » 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. A plusieurs reprises, 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 et spécialement en France, d'où venaient les psychodramatistes ! Mais, à un niveau plus profond, la rencontre interculturelle nous confronte à cette représentation que nous avons et que nous n'avons pas de parents communs : si nous n'avons pas les mêmes parents, alors 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, et les relations sexuelles ont toutes le sceau de la légitimité. Si nous avons des parents communs, alors nous sommes à la fois rassemblés par la fraternité et déchirés par la rivalité.

Pour tenter de définir la consistance psychique de cette confrontation dans ses aspects les plus archaïques, nous pouvons prendre appui sur les concepts d'identification primaire (S. Freud, 1923) et l'idée du moi (P.C. Racamier, 1978). *L'identification primaire*¹⁹ « directe, immédiate, antérieure à toute concentration sur un objet antérieure à toute concentration sur un objet quelconque », 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*²⁰ : 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 de l'espèce humaine ; cette identification à l'espèce, plutôt qu'à tel objet, serait désinvestie dans les irruptions psychotiques. C'est dans ce contexte que le repère P.C. Racamier et, dans certaines familles narcissiquement touchées, F. André²¹.

La rencontre avec la différence culturelle peut mettre en cause l'idée du moi et, par là, comme le souligne Racamier, l'imgo de l'ancêtre procréateur « d'une lignée, d'une espèce et d'un limon spécifiques » (*ibid.*, p. 927). C'est souligner du même coup que la rencontre interculturelle met en question, dans une certaine violence, quelques-uns des fondements du lien : la communauté du renoncement pulsionnel, dont Freud fait le moment du passage à la Civilisation, et de la pluralité au groupement ; 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 lien²².

Au cours de ce travail, j'ai essayé de montrer en quoi le dispositif du séminaire psychanalytique d'analyse de groupe, tel que nous l'avons mis en place à Maastricht, peut constituer un instrument apte à la manifestation des phénomènes inconscients engagés dans les rapports transculturels et interculturels. La structure du dispositif, la régression qui s'y produit et l'élaboration qui peut y être faite mettent en évidence les formations psychiques indifférenciées et les processus de symbolisation et de différenciation à l'œuvre dans la rencontre multiculturelle. La mise en question de sa propre culture confronte chacun avec les contenus refoulés, avec les figures de l'archaïque et avec les modalités du refoulement propres à sa culture. Toutes les cultures portent trace et cicatrice de l'horreur primordiale et des valeurs traumatiques que prennent les événements de l'histoire. La rencontre interculturelle, là où elle devient rencontre avec l'étranger, nous replace sur cette brèche ; elle nous interpelle et nous surprend dans nos certitudes partagées et trop évidentes.

Notes

1. G. Róheim (1943), *Origine et fonction de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 120.
2. R. Kaës, *L'appareil psychique groupal. Constructions du groupe*, Paris, Dunod, 1916, pp. 15-55. Plus récemment, « Les organisateurs psychiques du groupe », *Gruppo*, 2, 1986, pp. 117-125.
3. S. Freud (1929), *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1979.
4. cf. A. Missenard (1912), « Identification et processus groupal », dans : D. Anzieu, R. Kaës et coll., *Le travail psychanalytique dans les groupes I.*, Paris, Dunod, 1982.

5. E. Lecourt (1985) a remarquablement développé la notion d'identité sonore individuelle, culturelle et groupale. cf. *La musique, le groupe et l'inconscient. Une écoute psychanalytique du vécu sonore, entre parole et musique*, thèse de doctorat d'État, Université Lumière, Lyon 2. Cf. également, sa contribution dans le présent numéro de la revue.

6. Les recherches les plus récentes en psycholinguistique font apparaître que le nouveau-né reconnaît et distingue les voix et les sons de sa « langue maternelle » dès le quatrième jour après sa naissance. Les recherches conduites par l'équipe de J. Mehler (EHESS) conduisent à faire l'hypothèse que le bébé organise son environnement linguistique très précocement, peut-être *in utero*.

7. cf. B. Gibello, « Fantasma, langage, nature : trois ordres de réalité », dans : D. Anzieu, B. Gibello et coll., *Psychanalyse et langage. Du corps à la parole*, Paris, Dunod, 1977.

8. Sur ce sujet, cf. le travail de E. Ortigues (1984) sur les repères identificatoires dans la formation de la personnalité, dans : G. Haag, J. Kristeva et coll., *Travail de la métaphore. Identification/interprétation*, Paris, Denoël.

9. R. Kaës, *L'appareil psychique groupal. Constructions du groupe*, Paris, Dunod, 1976.

10. Sauf dans l'Utopie, où la figure de l'autre est neutralisée par la conjugaison des figures du même et de son inverse : il n'y a jamais, en utopie (More, Campanella, Swift...) de véritable rencontre entre les cultures : l'altérité est d'emblée naturalisée dans un espace contrôlé et transparent. L'autre demeure hors les murs. Les utopies ont ainsi posé et prétendu résoudre définitivement les enjeux de la relation d'inconnu en les niant du moment même qu'elles les affirmaient ; l'inconnu(e) est immédiatement communicable et accessible. Swift en a poussé le paradoxe jusqu'à sa limite absurde : l'étrange langage des Houyhnhms est directement accessible à Gulliver — sans la médiation d'un traducteur. J'ai développé ces perspectives dans deux études : « L'utopie dans l'espace paradoxal, entre jeu et folie raisonneuse », *Bulletin de psychologie*, XXXI, 1978, pp. 853-879 ; et 1981, « Crise et parole en Utopie : maîtrise, mesure et symétrie », publié dans : J. Guillaumin, *Ordre et désordre de la parole*, Université Lumière, Lyon 2, publication du CRI, 1986.

11. « Crise et parole en Utopie : maîtrise, mesure et symétrie », *op. cit.*

12. J'ai développé ce point de vue dans une étude (1971, inédite) : Contribution à l'étude du mythe et du fantasma dans les groupes. Un tryptique judéo-chrétien : Paradis perdu, Babel, Pentecôte.

13. Le statut que prend, dans l'œuvre de Freud, le concept de la différence se superpose à plusieurs reprises à celui de l'étranger, et ces deux notions sont alors associées aux valeurs du déplaisir et de l'hostilité ; ainsi, lorsqu'il évoque le narcissisme des « petites différences ». Cependant, il écrit dans *La (dé)négarion*, que : « Le mauvais, c'est-à-dire ce qui est étranger au moi, ce qui se trouve à l'extérieur, lui est d'abord identique ». Ce n'est que dans le temps de la négation qu'il s'en sépare.

14. J. Bergeret, *La violence fondamentale*, Paris, Dunod, 1984.

15. G. Róheim (1943), *Origine et fonction de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

16. Sur les rapports du mythe et du fantasma, question que je ne développe pas dans ce texte, cf. notamment, J.P. Valabrega, *Phantasme, mythe, corps et sexe*, Paris, Payot, 1980 ; F. Ben Slam, « Souffrance psychique et culture : l'hypothèse des processus tertiaires », *Bulletin de Psychologie*, XXXVI, 360, 1983, pp. 531-536 ; T. Nathan, *Traité d'ethnopsychiatrie*, Paris, Dunod, 1986.

17. D.W. Winnicott (1967), « La localisation de l'expérience culturelle » dans : *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975.

18. Les Barbarins, les barbares : les étrangers, les non-Grecs, par extension les non civilisés.

19. S. Freud (1923), « Le moi et le ça » dans : *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Payot, 1982.

20. P.C. Racamier, « Les paradoxes des schizophrènes », *Revue française de psychanalyse*, XL, 5-6, 1978, pp. 877-970.

21. F. André, *L'enfant "insuffisamment bon" en thérapie familiale psychanalytique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1986.

22. cf. R. Kaës, « Réalité psychique et souffrance dans les institutions », dans : R. Kaës, J. Bleger et coll., *L'institution et les institutions. Etudes psychanalytiques*, Paris, Dunod, 1987.