

Le transfert comme paradigme de lien social*

maryse barbanche

Dans le présent article je me propose de regarder trois sortes d'approches « thérapeutiques » en fonction des trois types construits de lien social que l'œuvre sociale de Freud permet à mon sens de dégager : le lien *atomisé*, fondé sur l'affirmation narcissique par un agir pulsionnel sexuel et agressif, produirait un type d'intervention visant la *conformisation comportementale* par des récompenses et des punitions, à base compulsive; le lien *idéalisé* fondé sur la dépendance affective issue du besoin d'amour et du refoulement, supporterait un type d'intervention de l'ordre de la *réformation morale* s'appuyant sur la culpabilité et le recours à des valeurs jugées *bonnes*; le lien *symbolique* reposant sur l'expression des personnes et des groupes et leur reconnaissance mutuelle, favoriserait une intervention s'ouvrant au surgissement de l'Autre (en soi et hors de soi), donc à la circulation du sens et à la polysémie, et, par l'analyse du transfert, supporterait *l'avènement d'un sujet* plus conscient et plus libre. Seul ce dernier type de lien peut à mon sens permettre que se tisse une *continuité entre les êtres*, continuité rendue possible par la conscience de l'Autre qui, paradoxalement, est corrélative d'une conscience de l'insurmontable division d'avec cet Autre. C'est en cela que le transfert me paraît être un paradigme de lien social : en tant qu'il est constitutif, au fil de son analyse, autant de soi comme Autre que de l'Autre en soi. C'est en cela aussi que la *démarche psychanalytique*, me paraît être *critique* et *politique* : en tant qu'elle est fondamentalement reconnaissance du sujet et de l'altérité.

Par ce titre, *Le transfert comme paradigme de lien social*, je souhaitais exprimer ce qu'il en est, à mon sens, de l'une des dimensions essentielles et spécifiques de la cure psychanalytique : qu'elle se fonde sur deux objets hétérogènes au champ de la psychologie, l'inconscient et le transfert.

Le thème du numéro, *Ruptures et continuités*, me conduisit à me demander à quelles conditions le transfert et le contre-transfert, tels qu'ils orientent toute situation thérapeutique et bien qu'ils ne soient pensés et travaillés que dans une approche psychanalytique, reproduisent de la rupture et/ou permettent de nouer de la continuité. Tout en me posant cette question, je gardais à l'esprit qu'ils sont fondés par le lien social autant qu'ils le fondent, tant dans leur état originel — tels qu'ils se donnent au début de la cure — qu'au fil de leur évolution au fur et à mesure de l'analyse. C'est la raison pour laquelle le transfert et, devrais-je ajouter, son élaboration, m'apparaît comme un paradigme de lien social. Qu'en est-il donc de ces *ruptures* et *continuités* qui *marqueraient le lien transférentiel* et *contre-transférentiel* ainsi que, et plus généralement, comme dans un écho dont on ne saurait jamais clairement différencier la source originelle, le *lien social*?

* Le présent article est une version remaniée d'une communication présentée à la Quatrième Rencontre clinique, organisée par R. Letendre du Département de psychologie de l'UQAM en mars 1994. Le texte de la communication originale paraîtra prochainement dans les *Actes* de cette rencontre.

Pour répondre à ces questions j'ai emprunté le cours de l'œuvre sociale de Freud qui permet, je pense, de différencier *trois types construits¹ de lien social* — les liens que j'ai qualifiés d'atomisé, d'affectif et de symbolique (Barbance, 1993a); et de regarder, pour chacun de ces liens, le type de groupe social auquel il correspond, ainsi que la nature du lien thérapeutique, dans ses dimensions transférentielle et contre-transférentielle, qu'il supporte et qui le supporte.

1. Par lien social *atomisé*, je me réfère à ce que Freud (1930, 70), nomma la « misère psychologique de la masse ». Cette misère qui, nous dit-il, surgit lorsque les membres constituant la masse sont privés d'un idéal commun (figure humaine ou objet) auquel s'identifier. À défaut d'une telle identification, la masse « va jusqu'à se décomposer en ses éléments, en ses atomes narcissiques », précise Moscovici (1981, 363). Les liens affectifs avec les autres ne se nouent pas ou sont rompus tandis que l'individu se replie sur le seul amour de soi. Il me semble que c'est ce même lien qu'Enriquez (1983, 126) qualifia de « mimétique », ce que l'on peut comprendre si l'on considère que l'atomisation empêche précisément que se développent des sujets différenciés.

Fondamentalement, je dirais que c'est la pulsion de mort qui soutient l'atomisation et le mimétisme, sous au moins deux formes² : la compulsion de répétition et l'identification à l'agresseur. La première est bien décrite par Gabriel (1983). Cet auteur soutient en effet que nos sociétés bureaucratiques modernes se caractérisent par la disparition des grands idéaux à investir libidinalement et des figures fortes d'identification incarnant ces idéaux. D'où l'impossibilité pour l'individu de s'identifier et développer un Surmoi, et la nécessité, pour la pulsion de mort, de trouver une nouvelle voie d'expression. Selon l'auteur, cette voie est celle des comportements compulsifs. Ce sont à son avis ces comportements qui, régis par des règles toutes techniques et administratives (remplaçant les idéaux), assurent la cohésion de nos sociétés modernes en lieu et place du lien libidinal qui assurait celle des sociétés traditionnelles. C'est donc

« [...] dans ce type de société « trop organisée » que la compulsion de répétition et l'instinct de mort ont remplacé Éros et la sublimation de la libido comme principes de cohésion sociale. » (1983, 280)³

Quant à l'identification à l'agresseur, elle me paraît rendre compte du lien social dans les *masses atomisées avec meneur*, je pense notamment aux groupements fascistes et nazis dans lesquels Freud (1939,31) vit l'expression de la « barbarie ». Ces masses semblent en effet se lier sur la base d'une identification dépassant la compulsion purement individuelle — ce que la présence du meneur indique — sans toutefois qu'il s'agisse d'une identification libidinale. Dans ce cadre, le concept *d'identification à l'agresseur* décrit par Anna Freud (1936, 28) paraît bien rendre compte du devenir pulsionnel : la personne s'identifie à celui, celle, dont elle redoute fantastiquement l'agression, devient agresseur afin de maîtriser sa propre peur

d'être agressée. Cette identification n'est donc pas de nature libidinale, mais se fait fondamentalement à un meneur craint et haï, donc sur une base agressive, et ne perdure que sous l'effet continu de la peur exercée par ce dernier.

De tels meneurs et de telles agressions ont existé. On sait les tortures, les déportations et les exterminations qui ont caractérisé les régimes totalitaires ainsi que le climat de peur et de méfiance qu'on entretenu ces régimes par le biais de réseaux sociaux complexes où les amis, voire les conjoints, se sont ultérieurement révélés délateurs, complices du régime⁴. Dans ce type de groupe, le déplacement de l'agir agressif subi ou redouté par l'individu de la part du meneur, sur d'autres que lui, plus fragiles, serait la manière essentielle d'entretenir un lien à ce meneur, un lien qui satisfait ce dernier et, ce faisant, permet à l'individu d'imaginer échapper à l'agression redoutée.

Ajoutons que l'*agression*, dans la mesure où elle fonde ce type de lien, peut être considérée comme proactive (Barbance, 1993b et 1993c) : il s'agit de « créer du mauvais » — qu'on le nomme criminel, sous-humain, etc. — afin de disposer d'un bouc émissaire fournissant au groupe un objet autour duquel s'unir comme l'évoquait Freud (1921).

Dans ce cadre, la loi est un instrument privilégié, mais elle est pervertie dans sa nature. Il ne s'agit en effet plus d'une loi exprimant un droit commun au groupe et qu'il s'agirait de faire respecter, mais bien d'une loi devenue elle-même criminelle, légitimant l'agression de quelques-uns contre tous comme ce fut le cas dans la société fascisante (Freud, 1921 et 1939), agression qui, dans une telle société, prend la forme de la violence militaire, et dans les bureaucraties modernes, ou niasses atomisées sans meneur, celle d'un ensemble de règlements ouvrant la voie à des pratiques de contrôle social, pratiques dont on peut faire l'hypothèse qu'elles touchent particulièrement les groupes fragiles de la population déjà ciblés par les institutions : minorités, pauvres, groupes déjà criminalisés pour de petits délits ou étiquetés pour des problèmes de santé, cela sous le couvert d'aides, de protection, alimentant, ce faisant, un contrôle croissant.

Le fondement de la loi est donc perdu : il ne s'agit plus ici d'une loi ayant un sens pour des individus ou des groupes dans la mesure où elle symboliserait pour ceux-ci des formes souhaitées de rapports humains et sociaux, mais de normes ou de règlements visant à produire une conformité à un *ordre comportemental*, de surface, imposé par quelques-uns. Le sens cède le pas à l'ordre, la compréhension à la conformisation.

Que la masse atomisée puisse être conçue comme une société de l'ordre, ou société « çaique », en tant que fondée sur des agirs pulsionnels, notamment agressifs, non élaborés, nous paraît bien illustré par l'exemple suivant, emprunté à une conférence donnée par un responsable d'une unité de jeunes dite « *thérapeutique* »⁵. Les permissions de sortie, expliquait ce responsable, sont accordées en fonction des comportements qui, chez le jeune, peuvent être considérés comme signes de « *réhabilitation sociale* », et qui, pour cette

raison, sont enregistrés au dossier du jeune et donnent lieu à différentes « compilations ». Parmi ces comportements : faire sa chambre le matin. Bien qu'on puisse s'étonner qu'une telle règle serve de critère de réhabilitation sociale dans une société où l'on imagine le nombre d'adolescents qui ne font pas régulièrement leur chambre, l'on pourrait penser que l'intérêt de ladite règle réside moins dans son contenu même que dans ce qu'elle peut susciter de discussion entre les jeunes sur la vie en commun, la nécessité de se donner des normes, jusqu'à quel point, etc. La discussion révéla que tel n'était pas le cas : la règle était appliquée pour elle-même sans être liée à une base socio-morale qu'aurait pu lui donner, soit le groupe de jeunes s'il en avait été à l'origine ou s'il l'avait faite si elle avait été discutée, soit à la rigueur le responsable de l'unité s'il avait été une figure d'identification pour les jeunes. Le responsable, interrogé sur le pourquoi d'une telle règle, fut surpris de la question et répondit que cela « devait être ainsi ». L'ensemble de la conférence laissait par ailleurs penser que les rapports aux jeunes étaient de nature fondamentalement *gestionnaire*⁶, fondés sur un système de punition/récompense de comportements *machiniquement*⁷ enregistrés, et non pas humains au sens de fondés sur l'investissement libidinal d'un autre et sur la symbolisation de la relation à cet autre. De cela, nous pouvons déduire qu'en lieu et place d'une modification intérieure résultant de la création d'un lien affectif⁸ avec un autre être humain servant de figure d'identification, et d'un éveil à la conscience de cet autre que ce lien met en jeu apparaître un comportement conforme, lié aux seules récompenses et punitions.

D'un point de vue plus large, ces éléments trouvent des équivalents, me semble-t-il, dans les compilations diverses auxquelles les sociétés totalitaires se sont livrées sur leurs membres ainsi que dans la corruption généralisée de ces sociétés.

Ce type de relation gestionnaire ou administrative prétendant au *thérapeutique* est ce que paraissait récemment dénoncer le docteur Ollivstein⁹. Il soulignait en effet combien les programmes de santé actuellement vendus au gouvernement français et s'offrant à *soigner* plusieurs dizaines de toxicomanes à l'aide de quelques thérapeutes¹⁰ sont une « catastrophe » au sens où ils ne touchent absolument pas les « véritables problèmes » sociaux qui sous-tendent la toxicomanie : pauvreté, acculturation, familles monoparentales, etc., problèmes qui donnent pourtant son sens à la toxicomanie et peuvent la faire apparaître, au regard de ces situations sociales, comme une « aventure », voire « quelque chose de riche », en tout cas quelque chose ayant un sens, à comprendre dans le contexte des rapports humains et sociaux, donc pas entièrement négatif, et cela malgré qu'elle ne règle absolument rien, de souligner Ollivstein. Sortie de son contexte, la toxicomanie n'est plus compréhensible, pas plus que l'intervention qui la vise, qui risque de surcroît de favoriser un contrôle accru des toxicomanes « parqués dans des centres », ainsi qu'il le dénonçait. De tels programmes séduisent les gouvernements parce qu'ils paraissent efficaces, mais comment sauraient-ils l'être, d'interroger Ollivstein, puisqu'ils ignorent les vrais problèmes et ne font que remplacer un symptôme par un autre, un produit par un autre produit, un individu libre par un individu contrôlé. Est-ce ce que nous souhaitons ?

Ne peut-on voir dans les deux exemples cités des expressions de la bureaucratie de l'intervention qui travaille à la modification et au contrôle de comportements, là par des punitions/récompenses (de sortie), ici par des drogues de substitution, plutôt qu'à la compréhension du symptôme au regard de l'histoire individuelle et sociale de ses avatars? Et de ces relations bureaucratiques, ne devrions-nous pas nous demander si un de leurs soubassements essentiels ne réside pas dans des intérêts particuliers : intérêts économiques vu les très importantes sommes d'argent mises en jeu par les gouvernements, améliorations de statuts professionnels à l'intérieur des institutions, etc. En ce sens, l'activité compulsive et contrôlante de nos bureaucraties, au même titre que les agirs violents, militaires et policiers, des groupes fascistes, seraient à comprendre comme autant de formes d'expression d'une pulsion de mort non transformée par Éros, traduisant l'atomisation de notre lien social et son visage mimétique. Un mimétisme qui relève non pas d'un désir de ressembler à un autre dans le cadre d'un lien libidinalisé, mais d'une *indifférenciation profonde* entre des individus qui ne se sont pas développés comme des sujets doués de désirs du fait de l'absence de lien libidinal.

Dans le *cadre thérapeutique*, ce lien social me paraît susciter un transfert *paranoïde*, assimilant le thérapeute à un surmoi archaïque, cruel et punitif au sens de Mélanie Klein, menaçant pour l'intégrité du moi. J'ajouterais qu'un transfert de cette nature, dans le contexte évoqué, s'apparenterait à une réaction de santé au sens où il ferait écho à une agression objective : comment se fier à un thérapeute ou à une institution dite thérapeutique qui obéit à un pouvoir autoritaire ou gestionnaire, qui répond à des intérêts particuliers (économiques, professionnels, etc.) et n'a pour objectif que la conformisation comportementale?

2. Le deuxième lien social que j'évoquais repose sur un processus psychique inverse à l'identification de l'agresseur : l'*idéalisation*. Il apparaît comme une image inversée du lien atomisé fondé sur l'agression au sens où l'amour y remplace la haine¹¹. Il partage cependant avec le lien atomisé d'être autant imaginaire¹² : ici, l'autre est fantasmé par le sujet à l'aune de son désir, de son besoin d'amour (Freud, 1921). Il reste donc de l'ordre du *même* et n'est pas symbolisé comme Autre.

Parce que c'est le besoin d'amour qui nourrit l'idéalisation, ou l'idéalisation d'être aimé, je qualifierai ce type de groupe de *communauté émotionnelle* ou affective¹³.

Rappellerais-je à ce point, avec Laplanche et Pontalis, que l'identification peut être de deux sortes; soit une

« [...] identification qui constitue ou enrichit une instance de la personnalité [soit] le processus inverse où c'est l'objet qui est "mis à la place" d'une instance. » (1967, 189)

ce qui est le cas de l'idéalisation. Freud (*ibid.*) décrit ce code identificatoire dans son analyse de l'Église et de l'Armée, foules dans lesquelles un chef (ou

objet) idéalisé prend la place de l'idéal du moi de chacun. La conséquence d'une telle idéalisation est que le moi *s'appauvrit* : il renonce à ses désirs propres au profit de l'idéal. Quant à l'agressivité, détournée de cet idéal, elle est retournée contre le moi sous forme de culpabilité.

Du point de vue du *groupe*, cette force de l'idéal collectif et du surmoi aux dépens du moi est une force de cohésion puisque l'idéal fournit aux membres du groupe un trait commun à partir duquel ils peuvent mutuellement s'identifier. Ici, dirais-je, le groupe existe aux dépens de l'individu. Il lui est en quelque sorte transcendant, comme l'est la figure ou l'objet idéalisé. Mais on sait que cette cohésion est bien fragile : que l'idéal disparaisse et le groupe s'effrite; qu'il demeure et nous avons affaire à un groupe soumis parce que le lien est fondamentalement affectif, fondé sur le besoin d'amour et l'idéalisation, et non réfléchi, nourri par une conscience critique née de l'élaboration de ce qui est vécu, de ce que cette autorité peut réellement apporter au groupe. En sont une illustration les groupes soumis à un meneur *charismatique*, séducteur, prometteur d'amour, et qui se comportent comme le moi sous l'emprise des exigences du surmoi. On connaît le cercle vicieux : l'agressivité refoulée vis-à-vis de la figure idéalisée fait retour sous la forme du surmoi dont les exigences s'accroissent provoquant un refoulement accru, etc. Cette prééminence du surmoi m'a conduite à qualifier ce groupe de surmoïque par opposition au groupe çaique de la masse atomisée.

Dans un *cadre thérapeutique*, l'idéalisation se traduit par un surinvestissement de l'analyste vécu comme doté d'une toute-puissance à la protection de laquelle l'analysant s'en remet entièrement.

Quant à la position thérapeutique pervertie que peut initier le lien idéalisé, elle est de nature *moralisatrice* et réactive : le thérapeute prendrait, pourrait-on dire, le fantasme au pied de la lettre et se considérerait effectivement comme « le » bon objet, dépositaire des « justes valeurs » qu'il se donnerait pour mission de transmettre.

Pas plus que dans le cadre du contrôle comportemental propre à la masse atomisée, on ne cherche ici à nommer le sens du symptôme, de la souffrance; ceux-ci — voire la personne en son entier souvent assimilée au symptôme réifié — sont jugés comme un « mal » à extraire : le symptôme comme mal du sujet, le sujet comme mal de sa famille, de son groupe. En témoignent, entre autres, les réactions très violentes des sectes ou de groupes sociaux fermés envers leurs dissidents. Le *jugement moral* et la *culpabilisation* occupent la place de l'interprétation et de la symbolisation dans l'intervention : il s'agit de convaincre l'autre que son symptôme est pernicieux, pour lui-même et autrui, voire que lui-même l'est, et de le changer par l'influx de « bonnes » valeurs.

L'idéologie du *bénévolat*, qui prend de l'essor en temps de récession économique, me paraît être une illustration du lien social idéalisé, cette idéologie voudrait en effet que des professionnels, et notamment des thérapeutes, travaillent dans la gratuité, par bons sentiments¹⁴. On pressent ce qu'une telle position a de fallacieux et de destructurant tant au plan des rapports sociaux

que du lien thérapeutique¹⁵. De *fallacieux* dans une société où la rémunération est la base usuelle de la reconnaissance du travail à l'intérieur de l'échange social, qui symbolise ce travail et cet échange. Dans ce cadre, que peut signifier ne pas rémunérer, sinon ne pas considérer le travail accompli comme un véritable travail, sinon dire au thérapeute que son travail est, littéralement, *dépourvu de valeur*? Sans compter l'effet *déstructurant* d'une telle exclusion du travail thérapeutique de la symbolique de l'échange pour les sujets qui consultent : comment entreprendre, poursuivre un travail dont la valeur n'est pas reconnue par le groupe? Plus encore, l'idéologie du bénévolat me paraît déstructurante au sens où, assumant que le thérapeute travaille pour *rien*, elle donne une assise dans la réalité à ce qui relève d'un fantasme déjà évoqué : que le thérapeute est un objet entièrement bon; avec des conséquences : le maintien du clivage entre bon et mauvais; d'où le renforcement de la culpabilité ou de la culpabilisation chez le sujet; et, par voie de conséquence, la difficulté sinon l'impossibilité pour ce dernier de percevoir l'analyste comme aussi mauvais, donc d'éprouver de l'agressivité envers lui — comme toute relation y conduit — et d'élaborer cette agressivité dans le transfert. De sorte que l'agressivité risque de prendre la voie de l'agir ou de se retourner de nouveau contre le sujet sous la forme d'une culpabilité accrue au lieu d'être travaillée.

Certains types d'intervention jouent sur ce registre moral comme en témoignait dernièrement un adulte de retour d'une cure de désintoxication rapportant les propos de membres de l'équipe soignante après qu'il ait fait une rechute : « Je vous avais averti »; « Si vous aviez écouté »; « Moi, je n'ai pas de problème, je n'ai jamais consommé, c'est vous qui en avez »; etc. Le sujet qualifiait ces propos de culpabilisants et d'infantilisants : comme s'il ignorait les dangers de sa consommation et comme si l'enjeu était *d'écouter* au sens de se faire obéissant, disait-il. Bien que de telles remarques soient à entendre dans le transfert, on conviendra que ce genre de *réformation morale* correspond bien au but visé par certaines interventions¹⁶.

Cette brève réflexion sur le bénévolat comme lien idéalisé où l'un est censé faire du bien à un autre au mépris de la symbolique de l'échange¹⁷ me semble illustrer comment une conception du rapport à l'autre qui veut aller dans le sens du bien d'autrui en vient à pervertir la relation à cet autre et à enfermer ce dernier dans le cercle vicieux de l'idéalisation, du refoulement et d'une dépendance accrue.

À l'opposé de l'idéalisation, appauvrissante pour le moi¹⁸, Freud (1921), comme je l'indiquais précédemment, évoque un type d'identification enrichissant pour le moi. Cette identification me conduit au troisième type de lien social que j'évoquais.

3. Ce troisième type construit de lien social serait marqué par une *identification libidinale* différente de l'identification à l'agresseur (où l'autre est ennemi) et de l'idéalisation (où l'autre est investi à l'extrême et aux dépens du moi); ici, l'identification permet au moi de s'enrichir des propriétés de l'autre, cela au service du développement du sujet lui-même.

Mais ce troisième type de lien me paraît surtout marqué, plus que par une nouvelle forme d'identification, par le passage de l'identificatoire au *sublimatoire* et, corrélativement, par une importance accrue des *activités représentationnelles* relevant de la *symbolisation* — qu'on les nomme expressions, mise en mots, élaboration, etc. Dans la relation à l'autre, ce travail d'élaboration et de représentation se traduit par une appréciation plus juste de ce dernier, à présent davantage perçu dans son altérité, comme Autre. Corrélativement, la relation duelle, jusque-là prise dans les rets de l'imaginaire, s'en dessaisit et s'ouvre à la dimension tierce, symbolique, et, ce faisant, au social. Le travail serait une manifestation privilégiée de cette ouverture (Freud, 1927 et 1930), dans ses différentes formes : d'expression artistique, de connaissance scientifique et de normativité juridique. Art et science sont ici autant de satisfactions substitutives que Freud oppose aux idéaux, à la religion, au délire et à l'émotion esthétique¹⁹, qualifiés, eux, d'illusions dans lesquelles, nous dit-il, « le rapport avec les faits réels se relâche davantage », aboutissant à « une déformation chimérique de la réalité » tenant d'un « infantilisme psychique ». Par opposition, le travail, outre qu'il donne à l'individu les moyens de sa subsistance et justifie son existence en société, s'il est librement choisi, lui offre « la possibilité de transférer les composantes narcissiques, agressives, voire érotiques de la libido », donc de trouver un mode de satisfaction des pulsions compatible avec la vie en société (Freud, 1930, 25 à 27).

Comme c'est ici le moi qui acquiert de la force, aux dépens du ça et du surmoi, à titre de porteur des désirs propres au sujet transformés²⁰ dans le sens de la représentation, j'ai qualifié ce type de société de moïque (Barbance, 1993a).

Ici le social se construirait donc non plus sur une tentative généralisée de domination d'autrui, dans l'indifférenciation de tous par défaut d'identification libidinale, pas plus que dans l'aliénation de chacun à un idéal surinvesti et prometteur d'amour, mais sur la base de la diversité que représentent des sujets individualisés qui se sont développés libidinalement dans le sens de l'expression de leurs désirs. Il apparaît donc être autant au service de l'individu que du groupe.

Un tel état de société correspond à ce que Freud (1933) nomme l'état de civilisation qu'il définit comme maîtrise de la nature et réglementation des rapports sociaux et dont il voit l'expression dans la *société de droits* qu'il oppose à la société fasciste. Une société de droits dont nos démocraties seraient une expression si ce n'était la dérive bureaucratique dont nous avons fait état et sur laquelle nous allons revenir.

Du point de vue de la *relation thérapeutique*, on peut penser que seul un lien social de nature symbolique, axé sur la représentation, peut soutenir une approche thérapeutique visant la *déliation* et la *circulation*²¹ du sens des comportements, ainsi que les transformations pulsionnelles accompagnant ce travail d'élaboration.

Un exemple me permettra d'illustrer une activité de symbolisation qui, je le pense, a permis d'éviter un agir pulsionnel (contrepartie de la conformisation comportementale) ou un passage à l'acte comme retour du refoulé (contrepartie du refoulement produit par l'idéalisation). Je l'emprunte à une visite que je réalisais dans un centre pour jeunes délinquants. L'atmosphère, à l'heure du

déjeuner, dans la salle à manger, est extrêmement tendue. Un vol ayant été commis la veille dans le voisinage les jeunes attendent la visite de la police dans une grande anxiété. Depuis le matin des rumeurs concernant le vol circulent parmi eux, on sent leur tension, et lorsque tous se retrouvent dans la salle-à-manger, on a le sentiment qu'une explosion de violence peut se produire d'un moment à l'autre. Le directeur (dont je dirais qu'il est une forte figure de référence pour les jeunes) entre, rejoint sa place habituelle, s'assied puis, ayant regardé autour de lui, se met à frapper du poing sur la table en clamant avec conviction et un sourire « du sang! du sang! ». Après quelques secondes de silence et de malaise, des jeunes se mettent à rire, bientôt suivis par d'autres : la crise venait d'être désamorcée. Qu'avait fait ce directeur sinon nommer, symboliser et du même coup signifier qu'il était capable de contenir, au moment voulu, le désir et la peur d'une explosion de violence, prévenant par là-même une telle explosion?

Il n'a été ici question ni de dresser l'équipe d'intervenants contre les jeunes par l'application de règlements ou l'attribution de punitions et de récompenses visant à contrôler leur agitation, ni de les juger ou de les culpabiliser pour des actes dont ils n'étaient de toute façon pas reconnus coupables, mais bien de symboliser pour eux ce qu'ils éprouvaient dans la situation : beaucoup d'anxiété devant l'autorité incarnée par la police assimilée à un agresseur, et d'appréhension d'une violence dont la majorité avaient été l'objet, jeunes, de la part de leurs parents.

Le *transfert*, à ce niveau de développement, a changé. Le sujet est devenu capable de reconnaître l'Autre pour lui-même, dans son histoire, son altérité, hors de la dimension paranoïde d'une toute-puissance cruelle, ou de la version idéalisée d'une bienfaisance illimitée.

Quant au thérapeute on devrait pouvoir s'attendre à ce qu'il intervienne non pour contrôler (faire régner l'ordre), ni pour faire le bien (la morale), mais pour dire le vrai (faire se symboliser la réalité intérieure).

J'ajouterais cependant *que ce lien social symbolisé demeure un idéal*. Freud n'a de cesse de le souligner : si la sublimation est préférable au lien idéalisé parce qu'elle utilise les pulsions agressives au service d'Éros au lieu d'en initier un refoulement qui se retourne contre le moi, elle pose d'autres problèmes.

Individuellement d'abord, elle demeure inefficace devant la souffrance corporelle. Quant aux satisfactions qu'elle offre, elles sont affaiblies comparées aux satisfactions directes (Freud, 1930).

Socialement ensuite, les possibilités de sublimation varient largement en fonction des appartenances de classe et de genre. Freud (1927) est clair sur ce point : les classes défavorisées ont moins accès aux satisfactions substitutives que sont l'art et la science, que les classes aisées. Quant aux femmes, regrette-t-il, leur genre est soumis par la société à la « prohibition de pensée ».

Enfin, soutient-il (1933), l'union stable et durable d'une communauté de membres égaux, union nécessaire à l'établissement d'une société de droits, si elle est envisageable théoriquement, ne s'observe pas dans la réalité sociale où personnes et groupes sont de force inégale : hommes et femmes, parents et

enfants, bientôt vainqueurs et vaincus qui se transforment en maîtres et esclaves. La société de droits est donc toujours traversée par des rapports sociaux de pouvoir propres à réinstaurer la loi du plus fort; soit par l'appropriation du droit et la redéfinition de ses contenus dans l'intérêt d'une minorité, comme dans la société fasciste (*ibid.*); soit, ajouterais-je avec Gabriel (*op.cit.*), par sa transformation en un ensemble de règles techniques et administratives comme dans nos sociétés bureaucratiques.

Et nous assistons à la dérive *d'une société de droits*, où les relations entre individus et groupes seraient idéalement nommées, symbolisées, et protégées également pour tous, comme y prétend le rêve démocratique au *règne bureaucratique* de règles tenant de la compulsion et servant la pulsion de mort. Dérive dont on peut se demander si elle ne résulte pas, au moins en partie, d'une perversion, ou à tout le moins d'une limitation, de la conception de l'activité représentationnelle, conçue dans sa seule dimension d'abstraction, économie étant faite de son autre versant, pourtant essentiel, celui de la perlaboration dont Laplanche et Pontalis nous disent qu' :

« (e)lle permet de passer du refus ou de *l'acceptation purement intellectuelle* à une conviction fondée sur *l'expérience vécue* (Erleben) des pulsions refoulées qui "nourrissent la résistance". En ce sens, c'est en 's'enfonçant dans la résistance' que le sujet accomplit la perlaboration. » (*op. cit.*, 305)

La perlaboration est en effet ce qui vient nourrir l'activité représentationnelle. Elle est ce qui transforme la mise en mots initiale, intellectuelle, en véritable conscience intégrée à l'intérieur du soi, intégrée parce qu'ancrée dans *l'expérience vécue du pulsionnel*.

Seul ce lien à l'expérience vécue et à la dynamique pulsionnelle peut faire que la représentation soit du côté de la vie et non de la mort, c'est-à-dire d'une *relation plus vraie, plus consciente et donc plus libre* avec l'objet parce que symbolisée en situation et en rapport avec la dimension affective plutôt qu'abstraitement. Une relation dans laquelle chacun sait qu'il peut être ébranlé par l'autre et le toucher, c'est-à-dire une relation de sujets doués non seulement de mots mais aussi d'émotions, avec leurs limites mais aussi leur force. Et cela par opposition tant à un rapport qui se voudrait tout à fait objectivé, précisément celui auquel nous confronte nos bureaucraties et dont on peut penser avec Gabriel qu'il est surtout une mise en acte rationalisée de la pulsion de mort qu'à un rapport qui n'en appellerait qu'au *vécu* comme y tendent par exemple certaines émissions télévisées. Il ne s'agit ni de prétendre à une représentation exhaustive et pérenne qui épuiserait le réel et serait donnée une fois pour toute, cela paraît tenir de l'emprise, ni de faire du vécu en alimentant le sensationnalisme, l'exhibitionnisme, etc. mais de travailler les situations vécues dans le sens de la représentation.

Si donc sublimation, activité représentationnelle et perlaboration, ont quelque chose de nouveau à offrir par rapport aux idéaux de la communauté

émotionnelle, ce quelque chose relève moins, à mon sens, d'un idéal d'« expression de soi » si tant est qu'un tel idéal soit même envisageable, que d'un véritable travail de la pulsion qu'il s'agit de sortir de l'économie de la culpabilité.

Distinction faite entre ces trois formes construites de lien social, je revien-drais aux questions posées au début de ces pages : dans quelle mesure le transfert et le contre-transfert participent-ils de la rupture ou de la continuité du lien social?, et dans quelle mesure, le lien social supporte-t-il un lien théra-peutique fondé sur l'analyse du transfert et du contre-transfert?

Seul un groupe social qui s'est développé dans le sens de relations symbo-liqués s'exprimant par la parole et reconnaissant l'altérité, parole qui aboutit entre autres à un droit (oral ou écrit) visant à régler les relations entre les indi-vidus et les sous-groupes du groupe social large, me paraît pouvoir soutenir une approche thérapeutique fondée sur la reconnaissance de l'Autre comme sujet ayant une histoire à élaborer, appréhendé dans son altérité et comme sujet de droit — ce qu'illustre le contrat ou l'entente passée entre analyste et analysant en début d'analyse. Seul ce type de groupe me paraît pouvoir sout-enir un lien thérapeutique travaillant non dans le sens de la domination par le contrôle comportemental, voire la contrainte physique, ou de la soumission par besoin d'amour et séduction -mais dans le sens de l'autonomie au fur et à mesure que s'analyse le lien transférentiel.

À l'inverse, seul un lien thérapeutique fondé sur l'analyse de la relation transférentielle (et contre-transférentielle), et ce faisant, sur une conscience de l'Autre, peut faire que se tisse une *continuité entre les êtres*. J'ajouterais que, apparemment paradoxalement, la continuité rendue possible par ce lien théra-peutique et social qui se donne comme conscience de l'Autre, repose sur une conscience corrélative de la division indépassable qui oppose des sujets diffé-renciés (par opposition à la fusion imaginaire et à la simple « inconscience » de l'autre qui ne serait même pas pensé à l'intérieur de soi). C'est en cela que le transfert me paraît être un paradigme de lien social : au sens où son analyse est constitutive autant du soi (ou de soi comme Autre) que de l'Autre en soi. C'est en cela aussi que la *démarche psychanalytique*, me paraît être *critique et politique*. Non parce qu'elle véhiculerait des contenus moraux ou valeurs conçus en eux-mêmes comme bons (comme le voudraient les « thérapies » moralisatrices), mais parce qu'elle serait fondamentalement reconnaissance du sujet dans son altérité ce que ne peuvent tolérer ni un lien de domination ni un lien de séduction, tous deux abordant le sujet dans l'imaginaire qui, lui, ne peut produire que de la rupture; car l'imaginaire ne tolère pas d'Autre; il est producteur de même : mimétisme de l'apparence comportementale²², ou mimétisme de l'âme : il faut adhérer aux *bonnes* valeurs.

Le fait que la psychanalyse ait été bannie tant par le nazisme que par le fas-cisme, me semble aller dans le sens de ces remarques, à savoir que le lien totalitaire se construit sur la mise à mort réelle de l'Autre, du symbolique et de la division qui les sous-tend. Je doute aussi que la psychanalyse puisse avoir une grande place dans les sociétés fondamentalement religieuses qui reposent sur l'idéalisation. À ce sujet je rappellerais que Freud était issu de la toute

première génération de Juifs à profiter des acquis libéraux de la Révolution de 1848 (liberté de mariage, abolition de la taxe sur le fait d'être juif, liberté de migration et de résidence) (Kestenberg-Glasdtein, 1968, 27-38)²³, révolution qui vint consolider les acquis de l'Émancipation; et qu'il dénonça avec virulence le lien religieux (1927) ainsi que le ritualisme Juif.

À l'issue de ce texte, je me pose deux questions.

1. La première question : quelle est la *portée des remaniements du lien social* dans le sens du *symbolique* que la psychanalyse peut induire au niveau micro-social, sur le lien social dominant dans une société à une époque historique donnée?

Notamment quand le corps social tire vers l'atomisation et les rapports de domination; que cette *domination* s'exprime par la *violence politique*, sous la forme physique militaire des groupements fascistes (Freud, 1933, 1986)²⁴ — des milices armées de l'Allemagne pré-nazie, ou, actuellement, les mêmes milices de Serbie ou d'Haïti; ou que cette domination s'exprime par une violence *institutionnelle* diffuse, produite par les règles de nos bureaucraties — pour ne citer que les abus dont faisait état le Protecteur Général, pour 1993. On pourrait aussi évoquer la *violence économique* dont Freud fit mention, comme nous l'avons vu, sans toutefois s'y arrêter. Est-ce parce qu'il vécut à une époque où le libéralisme, avec ses valeurs de sécularisation, de libertés individuelles et de limitation du pouvoir de l'État (Lesgards, 1994, 32), pouvait apparaître comme le moteur d'une véritable émancipation — ce qu'il avait effectivement été, comme nous l'avons souligné, pour les Juifs autrichiens avec la révolution de 1848? Mais il semble aujourd'hui qu'un tel libéralisme ait surtout conduit, sous la bannière de l'économie de marché, au capitalisme dit *sauvage* (*ibid.*), et que la philosophie utilitariste qui le soutenait, dans sa prétention au bonheur pour le grand nombre, ait tenu autant de l'idéal que les économies planifiées des anciens régimes communistes. Un idéal qui fait oublier la réalité sociale du « travail aliéné » pour reprendre les termes de Freud — quand travail il y a ... Il faudrait aussi s'arrêter à la *violence culturelle* que les débats du GATT ont révélé (Frazer, 1993, 13).

Ou, deuxième volet de la première question, dans quelle mesure les *remaniements du lien social* dans le sens du *symbolique* peuvent-ils avoir des répercussions sur le lien social dominant quand le corps social se lie sur la base d'un lien d'amour à un chef incarnant l'idéal, ce que le moi de la communauté voudrait être.

Si collectivement un tel lien peut donner le sentiment d'une communauté — les membres sont effectivement liés par l'idéal qu'ils partagent, ont le sentiment de former une « famille » —, on sait que le *prix* en est lourd : *individuellement* c'est celui du refoulement, du surmoi et de la *culpabilité* devant le chef idéalisé, c'est-à-dire le cercle vicieux déjà évoqué qui fragilise le moi. Le prix est aussi *collectif* : c'est la projection de l'agressivité sur tout ce qui ne relève pas de l'idéal; c'est donc, fondamentalement, *l'exclusion de l'Autre*, qu'on le dise d'une autre race, d'une autre culture, d'une autre langue, d'une autre origine, etc. C'est le rêve de l'homogénéité dont les sociétés religieuses et nationalistes semblent être de bonnes illustrations.

L'Idéal n'est pourtant pas une force. Il soumet. Rappelons-nous la phrase de Freud. Quand l'homme aura abandonné l'ivresse de l'idéal nous dit-il, il se trouvera dans une situation difficile, celle d'

« [...] un enfant qui a quitté la maison paternelle, où il se sentait si bien et où il avait chaud. Mais le stade de l'infantilisme n'est-il pas destiné à être dépassé? L'homme ne peut pas éternellement demeurer un enfant, il lui faut enfin s'aventurer dans l'univers hostile »²⁵.

2. La deuxième question, classique s'il en est : dans quelle mesure les *remaniements du lien social* dans le sens du symbolique, que la psychanalyse peut induire au niveau micro-social, ne *dépendent-ils* pas des *autres dimensions de la structure sociale* : les dimensions économique, politique et culturelle; ou ont-ils une certaine autonomie par rapport à ces dimensions et donc, peuvent-ils avoir des répercussions sur elles?

On peut par exemple penser avec Adorno (1991) que dans le cadre de nos sociétés capitalistes fondées sur la division du travail donc sur un travail aliéné et déshumanisé — ce que dénonçait Freud ainsi que nous l'avons vu —, à quoi j'ajouterais aujourd'hui, la *privation* de travail pour un nombre croissant de la population, et les renoncements aux satisfactions auxquels ces situations obligent, -on peut donc penser que c'est « dans la normale que réside la maladie » (56), tandis que la souffrance psychique et la maladie, sont à comprendre comme l'unique réaction possible de l'individu à une société elle-même malade.

Comment donc ne pas s'étonner avec Adorno que cette société en vienne à nier cette souffrance qui la dénonce. Il écrivait :

« Les soupçons que nous a donné la psychanalyse, avant qu'elle ne se transforme elle-même en un élément d'hygiène, se trouvent confirmés : là où tout semble clair et bien net, il y a des étrons cachés :

“La misère subsiste. Comme avant.
La supprimer complètement tu ne peux,
Mais tu vas la rendre invisible.” » (1991)

Rendre la souffrance et la misère invisibles à défaut de les écouter et de tenter de les soulager — en sommes-nous là?

Est-ce pour cette raison que les analysants, entend-on dire, se font de plus en plus rares? Résistance individuelle sans doute, mais ne peut-on y voir une résistance sociale, le symptôme d'une société qui aurait conduit ses membres à ne plus entendre voire à désavouer leur souffrance et ce qu'elle signifie. À ne plus reconnaître en elle une parole qui ne parvient à se formuler distinctement, mais un mal étranger dont il faut se défaire. D'où le recours privilégié à

l'orthopédie ou à l'hygiène selon les termes respectifs de Lacan et d'Adorno — surdité à la souffrance, surdité comme ultime rejeton d'une société qui s'efforcerait de gommer ce qui est malade et la dénonce; un rejeton d'autant plus pervers qu'il n'émanerait plus du dehors mais aurait fini par être intériorisé.

Est-ce pour cette raison que dans les institutions d'aujourd'hui, hôpital y compris, on se sentirait presque coupable d'être malade et que les récits des maladies les plus graves en viennent à ressembler à des publicités sur la qualité de vie dans lesquelles on nous vante — on nous vend? — combien il est valorisant « d'accompagner » un mourant... (Fernand-Archambault, 1994).

maryse barbance
6031, waverly
montréal, Q H2T 2Y4

Notes

1. Par *construits*, je veux signifier des concepts qui, s'ils permettent de saisir certains aspects de phénomènes sociaux auxquels Freud fit lui-même référence, tel le fascisme, ne prétendent pas les refléter trait pour trait. On peut ainsi s'attendre à ce que la *réalité* empirique de tout groupe social, révèle conjointement des éléments d'atomisation, d'idéalisation, et de symbolisation.
2. Je n'évoque ici que deux formes possibles de la pulsion de mort mais d'autres formes sont envisageables. Major (1993) différencie et évoque plusieurs modalités d'expression de cette pulsion.
3. Quant à Éros, privé d'objet à investir, il se dépense sur le mode d'une consommation sexuelle orale, une incorporation, visant surtout à augmenter l'image de soi pour réparer la fragilité narcissique, souligne l'auteur.
4. Je pense à ce partisan convaincu de l'ancien régime communiste d'Allemagne de l'Est, qui se maria sur ordre du régime et, toujours, sur ordre, rendit, des années durant, des rapports sur sa femme soupçonnée de dissidence (reportage « Trahisons », 1993).
5. J'ai abordé ce point quelque peu différemment dans un précédent article où je traitais du rapport du sujet à la loi (Barbance, 1993b et 1993c).
6. J'emprunte ce terme à Legendre.
7. Par association à l'emploi du terme dans Deleuze et Guattari (1972).
8. Comme Freud (1915) l'affirmait : seul l'amour modifie.
9. Les termes entre guillemets qui suivent sont empruntés aux propos du docteur Ollivenstein (1994).
10. Programmes principalement fondés sur la description du méthadone et la distribution gratuite de seringues — toutes deux nécessaires mais absolument insuffisantes de souligner le médecin.
11. La haine ou, ajouterais-je, à présent, ce que Major (1993) qualifie de cruauté originare, ne s'accompagnant ni de plaisir, ni de déplaisir, ni de sentiment de culpabilité et qui n'est pas éprouvée comme cruauté par le sujet, car autrui n'existe pas, n'est pas constitué.
12. Pour la distinction entre réel, imaginaire et symbolique, voir le séminaire de Lacan sur *La relation d'objet*.
13. Voir Barbance (1993a).
14. Disant cela, je parle du bénévolat tel qu'il tenterait de s'imposer pour des fonctions jusque-là rémunérées et remplies par des professionnels, et non du bénévolat tel qu'il est depuis longtemps pratiqué par des personnes rémunérées ou prises en charge par ailleurs, et/ou qui en avaient fait une vocation : religieux, retraités, femmes de la bourgeoisie, etc.

15. Et cela, quelle que soit la forme que prenne la rémunération (monétaire, troc, etc.) et sans qu'elle soit nécessairement élevée.
16. Les propos mentionnés — « Je n'ai pas de problème, c'est vous qui en avez » — ne cessent aussi de me rappeler McDougall (1978) à propos de... *M^{me} Normale* :
- « Pendant mes deux seuls entretiens avec M^{me} N..., cette phrase revenait sans cesse : *Je suis très bien dans ma peau*. Effectivement, M^{me} N... me semblait fort confortable dans son tégument. Si problème il y avait, pour elle il se situait hors de cette enveloppe tégumentaire. Que demandait M^{me} N...? Que se qui se passe hors de sa peau soit aussi ordonné, aussi à l'aise qu'elle-même, au-dedans... À notre seconde rencontre, elle alla jusqu'à dire elle-même qu'elle ne savait pas trop ce que la psychanalyse pourrait faire pour elle. J'étais plutôt de son avis, tout en me demandant, je l'avoue, si parfois, on peut être *trop bien dans sa peau*... »
- Le psychanalyste, lui, demande quelque chose de plus. En tant qu'analystes, nous ne pouvons pas éviter d'éprouver une impression de manque chez les soi-disant normaux. Notre seul espoir — est-il justifiable? — serait de faire en sorte que le normal *souffre de sa normalité*. » (*ibid.*, 213-214)
17. Ce qui me paraît être le propre du lien religieux dans sa forme idéalisée comme l'illustre le personnage de monseigneur Myriel dans *Les Misérables* de Victor Hugo (Barbance, 1993b). On sait d'ailleurs que certaines démarches de désintoxication sont fondées sur la création d'un lien à Dieu, ce qui indique la force de ce lien. L. Tassé me rappelait que la racine du bénévolat dans les institutions, notamment, québécoises, remonte au passé religieux de ces institutions (*ibid.*).
18. Il serait intéressant ici de travailler le rapport entre l'idéalisation affective et la *prohibition de pensée* à laquelle, souligne Freud (1927), sont davantage soumis les personnes de classe pauvre et les femmes (voir Barbance, 1994).
19. Dans *Malaise dans la civilisation*, l'émotion esthétique est définie comme dérivée « de la sphère des sensations sexuelles » ou « exemple typique de tendance inhibée quant au but » (1930, 29).
20. La *transformation pulsionnelle* me paraît ici se substituer tant à l'agir pulsionnel corrélatif du lien atomisé qu'au refoulement corrélatif du lien idéalisé.
21. Je remercie le lecteur anonyme qui m'a suggéré de remplacer le terme de *compréhension* par celui de *circulation*, soulignant que la *compréhension*, même si elle est un moment important, va plutôt dans le sens de la liaison et de l'emprise que dans le sens de la déliaison sur laquelle je souhaitais mettre l'accent.
22. Je pense aux grandes parades militaires des régimes fascistes, dont on pourrait faire l'hypothèse qu'elles expriment la nécessité de renforcer, par l'apparence mimétique, un lien social toujours menacé dans un corps social atomisé où les membres sont indifférenciés. Ce qui serait à l'opposé d'un *engagement* militaire au nom d'un idéal qui caractériserait la communauté émotionnelle.
23. Voir Barbance, 1991.
24. Pour ce qui concerne la domination par la violence physique, la horde primitive me paraît en être la métaphore par excellence.
25. L'Avenir d'une illusion, op. cit., p. 83.

Bibliographie

- ADORNO, Theodor W., 1951, *Minima Moralia, Réflexions sur la vie mutilée*, Payot, Paris, 1991.
- BARBANCE, Maryse, 1991, *De la pulsion à l'interdit*. Thèse de Ph.D en criminologie, Université de Montréal, Montréal.
- BARBANCE, Maryse, 1993a, À partir de la pensée sociale de Freud : de la masse atomisée à la civilisation, *Connexions*, vol. 1, n° 61, 133-152.
- BARBANCE, Maryse, 1993b, Le rapport psychologique du sujet à la loi, au crime et à la peine dans la masse atomisée et la communauté émotionnelle, *Déviance et Société*, vol. 17, n° 1, 33-48.

- BARBANCE, Maryse, 1993c, Le rapport psychologique du sujet à la loi, au crime et à la peine dans la Société de droits, *Déviance et Société*, vol. 17, n° 2, 105-115.
- BARBANCE, Maryse, 1993d, Psychanalyse et Institution, *Trans*, n° 3, 239-248.
- BARBANCE, Maryse, 1994, Des représentations de la femme chez Freud -un regard historique, psychanalytique et féministe, *Recherches féministes*, vol. 7 n° 2, pp.37-55.
- DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix, 1972, *L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris.
- ENRIQUEZ, Eugène, 1983, *De la Horde à l'Etat*, Gallimard, Paris.
- FERNAND-ARCHAMBAULT, 1994, Émission *Traverse*, Radio-Canada F.M.
- FRAZER, Matthew W., 1993 (décembre), Exception culturelle, *Le Monde des débats*, 13.
- FREUD, Anna, 1936, *The Ego and the Mechanisms of Defence*, The Hogarth Press, Londres, 1961.
- FREUD, Sigmund, 1915, Actuelles sur la guerre et la mort. La désillusion causée par la guerre, *Œuvres complètes*, vol. XIII, Presses universitaires de France, Paris, 1988.
- FREUD, Sigmund, 1921, Psychologie des foules et Analyse du moi, *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1983.
- FREUD, Sigmund, 1927, *L'Avenir d'une illusion*, Presses universitaires de France, Paris, 1971.
- FREUD, Sigmund, 1930, *Malaise dans la civilisation*, Presses universitaires de France, Paris; édition originale, 1979.
- FREUD, Sigmund, 1933, *Why War?*, Standard Edition, vol. XXII, 195-215, 1950.
- FREUD, Sigmund, 1939, *L'Homme Moïse et la Religion monothéiste*, Gallimard, Paris, 1986.
- GABRIEL, Yiannis, 1983, *Freud and Society*, Routledge and Keagan Paul, Londres.
- KESTENBERG-GLADSTEIN, R., 1968, The Jews between Czechs and Germans in the Historic Lands 1848-1918, *The Jews of Czechoslovakia*, The Jewish Publication Society of America, 12-71.
- LACAN, Jacques. *La Relation d'objet*, séminaire.
- LAPLANCHE, Jean; Pontalis, J.B., 1967, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses universitaires de France, Paris, 1978.
- LEENHARDT, Jacques, 1973, Critique de la théorie freudienne de la culture et de l'art, *Psychanalyse et sociologie*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 9-19.
- LEGENDRE, Pierre, 1989, *Le crime du Caporal Lortie*, Paris, Fayard.
- LESGARDS, Roger, 1994 (janvier), Trompeuses sirènes au cœur froid, *Le Monde diplomatique*.
- MAJOR, René, 1993, Le goût du pouvoir, *Trans*, n° 3, 107-118.
- MAUGER, Jacques, 1984, Le privé, *Frayages*, n° 1, 41-47.
- MCDOUGALL, Joyce, 1978, *Plaidoyer pour une certaine anormalité*, Paris, Gallimard.
- MOSCOVICI, Serge, 1981, *L'Âge des Foules*, Fayard, Paris.
- OLLIVENSTEIN, Claude, 1994 (juin), Émission *Le Divan*, TV5 internationale.
- Trahisons, 1993, Émission *Second Regard*