

« Il était une foi... » un tabou de la psychanalyse

patrick cady

La plupart des analystes se déclarent athées et professent à l'égard du phénomène religieux une indifférence qui contraste avec l'interrogation passionnée que le fondateur de la psychanalyse a maintenue à travers toute son œuvre. Freud interprète le phénomène religieux comme l'expression universelle des fondations archaïques de l'inconscient; c'est dire à quel point un athéisme au nom duquel le religieux se réduirait à une pathologie, un symptôme parmi d'autres, irait à l'encontre d'une démarche analytique. C'est dire aussi à quel point on ne se débarrasse pas en nous de ce qui produit le religieux, mais qu'on ne peut que le renvoyer au refoulement d'où il tentera encore inlassablement de faire retour. La rencontre analytique avec un patient migrant, qui ne peut appréhender sa vie psychique en dehors des croyances et des rites qui la fonde, a donc lieu dans une confrontation culturelle qui nous amène à entendre notre propre refoulé culturel, le nôtre et celui de Freud, qui fait retour dans la lecture et l'écriture de la théorie analytique, un refoulé culturel qui nous travaille jusque dans notre pratique, la notion de neutralité étant la figure clinique d'un tel refoulement. Le refus de penser le religieux à l'œuvre dans la psychanalyse est une résistance culturelle à la psychanalyse elle-même. Le patient migrant n'a donc pas le monopole des résistances culturelles à la psychanalyse.

Remarques cliniques préliminaires

Ce n'est guère qu'à propos de patients de culture étrangère à la nôtre et surtout de patients migrants, que nous prenons en compte une problématique culturelle dans notre travail clinique. Mais que nous portions notre attention sur l'influence des structures sociales et économiques, celle de l'appartenance ethnique, celle de l'idéologie dominante ou de l'imaginaire collectif dans lesquels le patient a été élevé, l'objet de notre attention ne se différenciera pas de celui du sociologue ou de l'ethnologue. Peut-être avons-nous besoin, pour réfléchir sur ce qu'un analyste peut entendre par « culture » et prendre en compte dans son travail, de repartir de cette idée fondamentale que tout travail clinique, à partir du moment où il se réfère à la psychanalyse, a pour objet une réalité psychique repérée dans le champ de l'intersubjectivité. La culture ne peut donc être prise en compte dans son extériorité au sujet, dans ce qu'a mis en œuvre sa société de répressif ou promotionnant pour le patient. La culture intéresse le travail analytique en tant que construction psychique interne. Un simple constat d'éléments caractéristiques de la situation clinique auprès des migrants indique l'ossature de cette construction : qu'ils proviennent du Moyen-Orient ou d'Amérique du Sud, pour ne citer que deux des principales sources d'immigration à l'heure actuelle au Québec, les migrants fondent leur identité sur leur appartenance religieuse. Quels problèmes cela peut-il poser à l'analyste occidental qui, dans la plupart des cas, se situe comme athée? On sait à quel point

ce qui est du registre de la conviction, de l'adhésion sans réserve, peut figer l'écoute et donner une ampleur excessive aux effets de suggestion sans même pouvoir les prendre en compte; or, l'athéisme est une conviction au même titre que la foi religieuse, c'est à dire que d'un point de vue analytique, les deux positions sont prises au même degré dans la subjectivité et l'enracinement inconscient. Il n'est peut-être pas inutile de se rappeler de telles évidences quand le scientisme du XIX^e siècle que Freud a subi contre lui et parfois en lui opère un retour en force. Nous, analystes, ne sommes pas à l'abri d'une telle régression nous poussant entre autres à remythifier la fameuse « neutralité » analytique qui, dans son acception expérimentaliste (mais en a-t-elle une autre?), n'est qu'un fantasme dérisoire face à la puissance incontournable de la suggestion dont François Roustang est un des rares à dénoncer la mise sous silence. Que l'analyste s'efforce de se maintenir sur la crête d'étayage entre la problématique inconsciente de son patient et la sienne propre est un tout autre travail autrement plus incertain que d'occuper une position qui, constituée de la seule raison analytique, dominerait la subjectivité du patient. Ce que la question religieuse nécessite de notre part vis à vis du patient croyant, Jacques Gagey l'a résumé ainsi : « Obvier à l'effet de désespérance de ce que la théorie énonce touchant les représentations religieuses, déjouer la subordination au psychanalyste en tant qu'incarnation supposée d'une raison toute-puissante, questionner les mouvements de décroissance trop volontiers affichés, éviter la subordination du témoin que l'analysant doit être de l'impact réel en lui de sa représentation religieuse. » (Gagey, 82). Dans une telle démarche clinique, la question de la méthode rejoint singulièrement celle de l'éthique.

Un récit en héritage

Si nous nous reconnaissons pris dans une intersubjectivité avec nos patients, cela signifie que nous ne prétendons pas au nom d'une formation et d'une analyse personnelle avoir effacé ce qui s'est trouvé inscrit et transmis jusqu'à nous collectivement et transgénérationnellement. Le noyau de cette inscription, Freud le suppose formé dans la préhistoire par les traces de la lutte pour la survie et de la répétition insistante du meurtre originnaire jusqu'à ce que s'ébauche un sentiment de culpabilité sur lequel un groupe puisse fonder un renoncement au meurtre et donc une alliance durable entre ses membres humanisant ainsi une part de leur animalité. Cette inscription, Freud la donne comme « l'héritage archaïque », fondateur de l'inconscient de chacun. Cette violence archaïque, il la suppose ayant d'abord été refoulée, puis faisant retour et provoquant alors à chaque fois la mise en place de compromis entre le désir du meurtre et son renoncement dans une commémoration de son accomplissement et l'élaboration d'un sentiment de culpabilité. La religion est cette organisation psychique collective qui fait face à ce retour du refoulé.

L'inscription archaïque freudienne n'est pas composée seulement de « prédispositions » évoquant l'instinct animal, mais aussi de « contenus idéatifs » (Freud, 1939, 1948, 134). Elle agit comme un texte qui dicte à tout individu son

développement psychique, assurant dans l'ontogenèse la répétition de la phylogénèse. Cet « héritage archaïque » forme le « noyau » fondateur du psychisme encore indifférencié. Le principe que Freud pose est que la transmission de cet héritage archaïque ne connaît ni exception : « Il n'y a pas de processus psychique plus ou moins important qu'une génération soit capable de dérober à celle qui la suit » (Freud, 1912, 1971, 182), ni perte : « Rien dans la vie psychique ne peut se perdre, ne disparaît de ce qui s'est formé » (Freud, 1930). Dans *L'homme Moïse et le monothéisme*, Freud terminait son œuvre par cette phrase testamentaire :

« Tout en admettant que nous n'avons comme preuves de ces traces mnésiques dans notre hérédité archaïque que les manifestations recueillies au cours des analyses, manifestations qui doivent être ramenées à la phylogénèse, ces preuves nous paraissent suffisamment convaincantes pour nous permettre de postuler un pareil état de choses. S'il n'en est pas ainsi, renonçons donc à avancer d'un seul pas dans la voie que nous suivons, aussi bien dans le domaine de la psychanalyse que dans celui de la psychologie collective. L'audace est ici indispensable. » (Freud 1939, 1948, 135).

Me limitant à certains choix, je ne reprendrai pas ici l'argumentation clinique de Freud, me contentant de souligner que cette argumentation fait de l'héritage archaïque, en même temps que le lieu de rencontre entre la réalité traumatique et le fantasme, le fondement de sa théorie. Et puis, avant de tenter de penser plus avant un tel héritage, qui n'aurait besoin d'être ainsi exhorté à l'audace ?

Ce que contient, me semble-t-il, l'hypothèse freudienne, c'est qu'en deçà de toute différenciation des instances, puisqu'il s'agit d'une condition préalable à celle-ci, la force de liaison fondamentale du psychisme humain a non seulement créé des liens associatifs entre certaines traces, mais a peu à peu fait tendre l'ensemble de ces traces vers une organisation en récit qui constitue l'inscription archaïque. D'abord traces du meurtre du père originaire et de la réorganisation des fils dans la culpabilité (Freud, 1912), l'inscription archaïque s'étend, trois ans après, dans un texte envoyé par Freud à FÉrenczi, intitulé *Vue d'ensemble sur les névroses de transfert*, à toute la préhistoire de l'humanité. Freud voit alors dans cette inscription une prédisposition à une évolution névrotique chez l'être humain, dont chaque étape serait le réveil de la trace de l'épreuve correspondante franchie par l'humanité surtout marquée par les conditions extrêmes de survie pendant la période glaciaire. Or, sauf exception, le migrant n'a pas quitté son pays natal par désir de découvrir le monde, mais poussé par des contraintes économiques et politiques qui le maintenaient dans une survie difficile voire dangereuse. Quand nous rencontrons un patient migrant, nous ne pouvons nous contenter de faire le tri dans la souffrance dont nous fait part le patient entre ce qui ressortirait du politique qui concernerait le militantisme, de l'économique et du social dont la

résolution regarderait les travailleurs sociaux et ce qui serait lié à des difficultés psycho-affectives qui formeraient l'objet spécifiques de son intervention. L'hypothèse de l'héritage archaïque permet de ne pas se laisser piéger dans une telle spécification de l'intervention clinique par son objet, non pas par une opération réductrice scandaleuse, interprétant les difficultés socio-économiques du patient comme les symptômes de problèmes personnels, mais parce que toute expérience de survie se confronte de façon plus ou moins conflictuelle avec sa trace archaïque collective et que c'est peut-être la capacité psychique à intégrer cette confrontation qui détermine le degré d'angoisse développé par le patient.

Cette capacité d'articuler son expérience individuelle à l'inscription archaïque correspondante est celle qui permet de se structurer psychiquement par un travail narratif dont j'ai déjà dit, en reprenant Kristeva, la fonction pardonnante. La religion et la littérature, dans leurs formes orales ou écrites, et maintenant la psychanalyse, sont des pratiques qui promeuvent et soutiennent dans ses défaillances une telle capacité psychique. Mais cette capacité psychique est aussi d'une part une capacité à déconstruire tout récit, qu'il soit familial ou collectif, d'autre part une capacité à assumer l'intersubjectivité irréductible de tout récit. L'analyste ne se laisse pas bercer d'histoires, encore que cela puisse entrer à certains moments dans le flottement de l'écoute, mais il ne juge pas des progrès d'une parole à la seule aune de l'association libre.

Fruit d'une force de liaison en tant que récit, l'inscription archaïque serait à son tour la source d'une fonction de liaison, celle attribuée au moi, cet héritage pouvant être considéré, en tant que récit, comme la matrice des formations moiïques, le fondement narratif universel de la relation spéculaire par laquelle l'enfant anticipe une unification psychique qu'il appréhendera dans le reflet de son visage marqué d'une histoire déchiffrée, racontée, par le regard de sa mère. Est-ce que reconnaître la force d'attraction de l'héritage archaïque serait reconnaître l'inconscient structuré non comme un langage mais comme un récit? Mais qu'est-ce que ça voudrait dire que l'inconscient soit structuré comme un récit, étant donné la multiplicité des structures narratives? Celles-ci auraient-elles un dénominateur commun et lequel? Ne serait-ce pas la structure qui tendrait vers la composition en abîme puisque le récit du sujet est pris dans le récit contenu dans l'inscription archaïque, le récit de l'Autre de la relation spéculaire se trouvant lui aussi déployé en écho de ce récit originel? On retrouve aussi une structure en abyme avec le rêve dans le rêve, cette conscience de rêver mise en rêve que Freud évoque sans trop s'y attarder en l'interprétant comme une défense. Il faudrait reprendre cette question en se demandant si, au delà de ce caractère défensif, ne vient pas affleurer ici la structure même de l'inconscient, ce qui nécessiterait de repenser aussi la question de l'écran du rêve, voire, comme Sami Ali le suggère dans L'espace imaginaire, de l'écran comme objet même du rêve. La structure narrative en abyme, c'est la structure spéculaire telle que Lacan l'a définie en parlant du désir du désir de l'Autre. La relation spéculaire est l'actualisation comme intersubjectivité naissante de la structure en abyme du psychisme. De cette inscription archaïque, Freud insiste pour dire qu'elle conserve toute la force de sa

« dictée » à travers les générations. Cette métaphore de la dictée évoque d'ailleurs ce que Freud raconte de son travail d'écriture, la certitude que le texte est déjà là, avant qu'il n'en écrive la première ligne, ce qui rejoint des témoignages comme celui d'Aragon dans *Incipit*. Cela pourrait renforcer encore l'idée que cette notion d'inscription archaïque est déjà contenue dans la métaphore de l'ardoise magique dans la mesure où celle-ci est elle-même le retour d'une figure refoulée, celle de la Thora inscrite toute entière dans l'enfant qui naît et dont un ange vient effacer le texte en effleurant la bouche de l'enfant, geste refoulant de l'ange que Freud retrouve peut-être dans le tableau de Léonard de Vinci où la bouche de l'enfant Jésus est effleurée du pli de la robe de sa mère, robe dont les formes évoquent les ailes d'un oiseau incertain. La question d'un héritage archaïque universel et celle de sa reprise collective dans l'Histoire de chaque peuple est liée à celle d'un refoulé originaire que classiquement on estime inanalysable. Quels qu'en soient les fondements théorico-cliniques, ce renoncement s'inscrit aussi dans une obéissance à l'interdit, explicite ou implicite, de Freud de toucher au refoulé d'un religieux qui ne cesse de faire retour dans son œuvre et dans la pratique rituelle de la cure, de toucher à ce qu'on pourrait appeler l'ombilic du transfert.

Mais cette obéissance à Freud se retourne comme la fameuse bande de Möbius en refus de le suivre quand il ancre ce refoulé originaire dans la trace universelle de la préhistoire humaine, trace qu'il intuitionnait déjà vive et agissante quand il proférait à l'homme aux rats : « le crime a bien été commis! », pour conclure dans *Résistances à l'analyse* : « C'est une lourde tâche que d'avoir pour patient le genre humain tout entier. » (Freud, 1925, 1985, 133). Pour Freud, l'archaïque est ce qui fait vaciller l'impartialité de l'intellect, rendant chacun « dominé par des préférences profondément enracinées intérieurement ». Quel trouble de penser provoque l'archaïque, « de quel dérèglement menace-t-il le discours? » (P.L. Assoun 1984); quelle subjectivité culturelle est mobilisée chez Freud quand il essaie de penser l'archaïque? Pour P. L. Assoun, l'archaïque est un ombilic de la métapsychologie comme Freud désigne un ombilic du rêve, ombilic qui serait impossible et interdit à l'interprétation. Assoun en fait autant avec l'archaïque qui continue ainsi d'être soit, dans son cas, un interdit de pensée, soit, comme chez les kleinien, pris dans une chosification caricaturale et donc tout aussi impensé. Tenter de penser l'archaïque le met-il à l'œuvre en nous au point de nous dicter une façon de l'appréhender, « dictée » contre la force de laquelle lutterait l'épistémologie? Ou bien toute conception de l'origine ultime du psychisme se réduit-elle à des variations de la fantasmatique originaire? Poser un impensable comme condition de la pensée, c'est poser la pensée comme désir qui se déploie grâce au manque. Est-ce qu'à cet impensable comme manque ne risque pas de répondre le concept comme fétiche? Cette fétichisation aurait pour corollaire la dévalorisation de la pensée par métaphore dénoncée dans ses effets de séduction, alors qu'elle permet à l'intersubjectivité culturelle de se faire reconnaître et au religieux refoulé de faire retour d'une façon intellectuellement plus féconde. Si le refoulement culturel existe, l'épistémologie le subit elle aussi et l'exprime par

un refus légitimé rationnellement de reconnaître l'existence du récit fondateur de l'humain. Dans la mesure où elle ne vise que son propre triomphe, notre rationalité tente de prolonger indéfiniment le baiser refoulant de l'ange.

Les différences culturelles

À l'opposé d'une reconnaissance du lien originel de toute culture avec un héritage archaïque universel, l'idéalisation des différences culturelles réduit la conception de la culture à celle d'une extériorité que l'individu revendique comme un avoir plutôt que d'y reconnaître ce qui le constitue dans son être. Tout au contraire, le point de vue freudien aide le clinicien à reconnaître dans la culture, par delà ses manifestations sociales, ce qui nous constitue chacun comme sujets, dans nos différences certes, mais à partir d'un fondement universel de l'inconscient.

Respecter les différences culturelles est un slogan qui suscite un contresens fondamental sur ce qu'est l'intervention analytique si on la soumet à un tel principe. Cet angélisme du respect des différences dissimule l'évitement d'une confrontation et une dénégation de la dimension culturelle de l'intersubjectivité. La clinique auprès des migrants met en évidence deux conceptions de la psychanalyse : les uns revendiquent sa scientificité et partant son universalité comme théorie et pratique dépassant les différences culturelles et donc applicable avec tous; les autres envisagent la psychanalyse comme une pratique thérapeutique culturellement déterminée au même titre que les modes de soins dits « traditionnels » d'autres cultures.

Pourtant, si nous reconnaissons ce patient dans une différence culturelle, c'est que nous nous inscrivons dans cette différence. Bien sûr, la dénégation et la reconnaissance de la différence des sexes impose en nous son frayage sur la question de toute différence, mais ceci n'enlève rien, au contraire, à la nécessité de comprendre ce qui dans la culture nous sépare et nous réunit à celui qui nous est étranger dans ses croyances et ses rites. Comment nous différencier de lui si ce n'est à partir de ce que nous avons de comparable, à savoir nos propres croyances et nos propres rites plus ou moins refoulés individuellement et collectivement, mais qui ne cessent de faire retour dans notre pratique. Il ne saurait être question d'analyser et donc de respecter une différence culturelle à partir d'une universalité de la raison dominant l'interculturalité dans laquelle la rencontre avec le patient peut avoir lieu. C'est, de la part du thérapeute, assumer une castration symbolique dans le domaine de la pensée que de se reconnaître porteur, au même titre que le patient, d'un ordre symbolique collectif particulier et marqué par lui jusque dans nos élaborations les plus rigoureuses. Notre travail est d'amener le patient à se reconnaître pris dans une intersubjectivité conflictuelle; nous ne pouvons le faire avec un patient migrant sans prendre en compte l'interculturel de cette intersubjectivité dans la situation thérapeutique et le transfert.

Chez l'immigrant, pour des raisons de fragilisation psychique non réductible à la précarité de sa situation, s'opère souvent un durcissement identitaire qui peut provoquer, notamment chez ceux qui interviennent auprès de lui, une réaction en

miroir par une fétichisation de la différence culturelle qui renforce à son tour ce durcissement et rabat la culture dans le champ du visuel. Étrange affirmation de la différence culturelle que sa mise en visibilité quand on sait que les trois monothéismes, juif, chrétien et musulman, où se joue cette différence pour la plupart des situations cliniques, s'articulent autour de l'interdit de représentation, et que cet interdit n'est pas non plus étranger à notre écoute freudienne en tant que renoncement au visible du symptôme.

Toute différence culturelle s'inscrit dans une familière étrangeté. Quand on est de culture monothéiste et qu'on travaille avec des patients dont la culture est celle de l'animisme et du totémisme, c'est à dire du pré-religieux, on est confronté à une réactualisation, non seulement de tout ce qui demeure en nous depuis notre enfance de transitionnel, de fétiche, de magique, dans notre rapport aux êtres et aux choses, mais confronté aussi au matriciel vivant de notre religieux, lui-même refoulé par l'idéologie scientiste et la banalisation de la culture, sa réduction marchande. De quoi être désarçonné face au migrant, africain notamment, par un sentiment de familière étrangeté; de quoi s'en défendre en laissant au patient le monopole de la dimension culturelle du psychisme.

Le refoulement culturel dans la psychanalyse

L'ethnocentrisme dont on s'accuse en tant qu'occidental est peut-être inhérent à toute culture monothéiste plus encore qu'à l'impérialisme du discours scientifique, auto-accusation sans doute renforcée par un sentiment collectif de culpabilité vis à vis de notre passé colonial. Cette notion d'ethnocentrisme dissimule plutôt qu'elle ne révèle une difficulté majeure à laquelle se heurtent les cliniciens auprès des migrants : bien que leur démarche analytique, en tant que démarche scientifique, se réfère à l'universalité de la raison et non à un particularisme culturel, un refoulé culturel œuvre dans la pensée théorique et la pratique de chaque clinicien. S'il veut entendre quelque chose à la culture comme enjeu transférentiel entre lui et le migrant, il lui faut être à l'écoute de son propre refoulé culturel à l'œuvre dans son métier. Cela lui demande de se déprendre d'une identité professionnelle dite « scientifique » pour prendre conscience de la subjectivité culturelle qui travaille sa clinique; faute de quoi, la rationalité de sa démarche se fige en « intégrisme de la raison » (Thierry Hentsch 1995), aggravant le durcissement psychique du patient, poussant même celui-ci, le cas échéant, à prendre appui sur un intégrisme religieux réactionnel. Si le clinicien ne reconnaît pas en lui et chez son patient le religieux comme la figure universelle de la conflictualité psychique qu'ils ont en partage, il n'y a pas de rencontre possible, hors du rapport de force que promeut l'idéologie adaptative. Freud n'envisageait pas en quoi la religion, et singulièrement la religion juive de ses pères, pouvait, par son athéisme, constituer en lui un refoulé faisant retour dans la théorie et la pratique de la psychanalyse. Il envisageait encore moins comme héritage que lui aurait légué sa nani, sa « vieille préhistorique » qui l'emmenait à la messe dans sa petite enfance, son intérêt pour

la religion chrétienne. Cette religion ne fut pas seulement pour lui un objet de pensée mais une référence culturelle inspirante. Freud avait confié au pasteur Pfister qu'il tenait pour ses « prédécesseurs en psychanalyse les directeurs spirituels catholiques » et il ne s'est pas caché d'avoir été un lecteur du *Malus Maleficarum*, (Marteau des sorcières, 1494), le manuel de l'Inquisition, y trouvant des intuitions concernant l'hystérie. Est-ce comme retour de leur propre refoulé religieux que l'archaïque universel des fondations de l'inconscient a suscité chez les Freudiens un mépris affiché et convenu. En qualifiant *Totem et tabou* de « pitreries », Lacan disait tout haut ce que la plupart des psychanalystes, toutes écoles confondues, pensaient tout bas. Mais derrière ce même refus de pensée, qu'est-ce qui se trame pour un psychanalyste de culture juive et pour un autre de culture chrétienne? Comment se différencient leurs refoulés culturels? Michel de Certeau a tenté de répondre à cette question à propos de la relecture de l'œuvre de Freud par Lacan (de Certeau, 1984) :

« Alors que la tradition juive s'ancre dans la réalité biologique, familiale et sociale d'un corps présent et localisable que l'élection distingue des autres, que l'Histoire persécute en exodes interminables et que les Écritures transcendent en y gravant l'inconnaissable, le Christianisme a reçu sa forme d'être séparé de son origine ethnique et de rompre avec l'hérédité. Les rémanences de ce détachement à travers un défi de la parole et le procès qu'il tente contre le biologique pourraient bien mesurer, dans les prises de positions théoriques, professionnelles et sociales de Lacan, la différence qu'une Histoire chrétienne a introduite dans le freudisme. »

Le biologisme de la notion de trace mnésique transmise héréditairement serait alors à entendre, non comme la régression du médecin vis à vis de sa découverte de la réalité psychique, mais comme l'inscription de Freud dans sa culture judaïque, le surgissement de ses propres traces dans sa théorie.

Eliane Amado Lévy Valensi, dans « La culture hébraïque comme refoulé de la culture occidentale », montre qu'une fascination se trouve à l'origine du refoulement de la culture judaïque en Occident. Cette fascination conduit à s'appropriier l'autre culture en niant le lien de dépendance ou d'origine avec elle. Toute l'histoire de la pensée européenne procède ainsi d'un refoulement de son origine juive. On peut ainsi reconnaître dans l'antisémitisme une réaction à l'*unheimlichkeit* provoquée dans la culture chrétienne par la culture juive comme culture-mère et pourtant étrangère, la relation spéculaire à cette culture étant l'objet même du refoulement ou de la dénégation. En voulant examiner le refoulement de la culture juive chez les juifs, après l'avoir repéré chez des non-juifs, Eliane Amado Lévy Valensi ramène la problématique individuelle à celle d'une reconstitution en chacun d'un refoulement culturel collectif, ce qui fait de celui-ci un temps premier du refoulement culturel.

Pour conclure, Eliane Amado Lévy Valensi réinscrit le rapport du Juif à sa culture dans une problématique générale de la culture qu'elle énonce ainsi : « entre le discursif et l'onirique qui prennent le pas tour à tour dans telle ou telle culture, le Juif doit dans son propre patrimoine culturel chercher le lien. La pensée humaine se déploie sur les deux plans et se mutile dès qu'elle s'oblige à choisir. » (E. A. Lévi Valensi, 1983, 140)

C'est la rupture d'un tel lien que Sami Ali, psychanalyste et traducteur de poètes mystiques arabes, reconnaît à l'œuvre dans une pathologie tant collective qu'individuelle qu'il appelle le banal à laquelle sont liés des troubles psychosomatiques. Sami Ali en vient très tôt, notamment grâce à sa double expérience clinique en Égypte et en France, à penser la psychosomatique dans le cadre d'une anthropologie psychanalytique. Mais, Sami Ali le sait d'autant mieux par son décentrage culturel en France où la pensée musulmane est ignorée par la majorité des intellectuels, cette anthropologie psychanalytique n'en termine jamais avec l'ethnocentrisme des auteurs, moins par un néo-colonialisme facile à débusquer comme symptôme que parce qu'on n'en termine jamais en nous avec le refoulé culturel qui le génère. Aussi Sami Ali énonce-t-il en 1971 dans *Le haschisch en Égypte* que l'interrogation scientifique, tout comme l'imaginaire dont elle procède, est dépendante d'une culture « qui lui dessine son horizon et ses possibilités a priori, selon un processus qu'on pourrait appeler refoulement culturel » (Sami Ali, 1971, 36). Et il propose de ce processus la définition suivante d'inspiration kleinienne : « Celui-ci consiste à se définir positivement en définissant négativement autrui à travers un processus de projection auquel incombe la tâche de distinguer, au plan d'une perception culturellement déterminée, un dedans et un dehors » (*ibid*). Le refoulement culturel est pour lui une opération qui dissocie radicalement l'étranger du familier et vise à éliminer la tension inhérente à l'*unheimlichkeit*.

L'âme et le ça

Nous n'avons pas à opérer une dénégation de l'athéisme de Freud, à le soupçonner d'une foi inconsciente, mais nous ne devons pas nous servir de cet athéisme pour opérer une dénégation du fondement religieux de la pensée; ce serait anti-analytique. Parce qu'il effectue cette dénégation, Bettelheim qui dénonce pertinemment dans *Freud et l'âme humaine* l'idéologie scientiste de la Standard Édition, ne parvient pas à comprendre la subversion chez Freud de l'emploi du mot « Seele », « âme », dans lequel il n'envisage comme influence que celle du romantisme allemand, en dehors de la référence explicite de Freud lui-même à la culture grecque. Ce manque se fait sentir quand Bettelheim aborde la conception de Freud de l'âme comme instance psychique ayant une fonction propre. L'utilisation par Freud du terme « âme » pour désigner « la clef de voûte » des trois instances, Moi, Ça et Surmoi, lui fait dire que « Freud met l'accent sur le fonds d'humanité que nous avons en commun » (Bettelheim, *ibid* 1973). Or, si un psychanalyste désigne quelque chose de précis avec un tel « fonds », ce ne peut être que le refoulé originaire universel et le sentiment de

culpabilité archaïque qui y est afférent. Freud refusera la notion d'inconscient collectif, mais ne reniera jamais son affirmation de *Totem et tabou* : « Nous postulons l'existence d'une âme collective dans laquelle s'accomplissent les mêmes processus que ceux ayant leur siège dans l'âme individuelle » (Freud, 1912, 1971, 180).

Michèle Montrelay, dans sa préface au livre de Bettelheim, pose des jalons pour une théorie de l'âme chez Freud comme instance psychique qui remplirait une double fonction : assurer la communication et la transmission non seulement intersubjective mais aussi collective et universelle et mobiliser le psychisme contre toute fragmentation en impliquant l'être tout entier dans la pulsion de mort elle-même. C'est ainsi qu'elle comprend la ritualité, l'automatisme, la répétition à l'œuvre avec la prière et l'oraison dans les différentes religions. Le caractère répétitif des séances ne s'inscrit-il pas dans cette tradition et cette visée d'une intégration psychique de la pulsion de mort? La codification des séances, visant depuis Freud à une scientificité de l'analyse inscrirait encore plus sûrement celle-ci comme héritière des pratiques religieuses. La préfacière de *Freud et l'âme humaine*, Michèle Montrelay, reprend et développe la fonction articulante de l'âme. À cheval sur les deux topiques, assurant des fonctions de contenant et de liant pour les autres instances, l'âme serait nécessairement, pour accomplir de telles fonctions, l'instance psychique spécifique du refoulé universel et collectif, une « âme » qui parcourrait le Moi, le Ca et le Surmoi, sans jamais se confondre avec l'un ou l'autre, une instance qui se dévoilerait en lieu et place du ça indifférencié à mesure que les instances se différencieraient.

La dénomination du ça est elle-même la trace d'un héritage judaïque. « Ça est le tout de l'homme ». Dans cette conclusion de l'Ecclésiaste, le terme hébraïque « zé » que l'on traduit par « ça » « représente l'affectivité plus ou moins consciente de l'individu, à l'exclusion de son intellect » (Henri Atlan, 1979, 153). En 1923, dans *Le moi et le ça*, Freud va jusqu'à dire que le ça est formé de tous les moi de l'humanité; nouvelle version d'un éternel retour qui a laissé universellement ses traces, la vie psychique en nous naît en tant que ça et à notre mort retourne dans le ça. Si Freud, comme le rappelle Serge Tisseron dans *La psychanalyse à l'épreuve des générations*, voit la continuité transgénérationnelle dans la constitution du surmoi et de l'idéal du moi, il ne le comprend qu'en reconnaissant ces instances issues du noyau primordial du psychisme.

Cet héritage archaïque, comme le note Laplanche et Pontalis, permet de faire dépendre les pulsions, non d'un biologique, mais d'un psychisme préexistant que Freud donne comme équivalent de l'instinct chez les animaux. Décrire l'inscription de cet héritage par la notion de traces amène Freud à faire subir à l'homme une double confrontation avec la masse et avec l'animal. Il affirme, d'une part que « les masses comme l'individu gardent sous formes de traces mnésiques inconscientes les impressions du passé » (Freud, 1939, 948, 127) et que d'autre part, « en l'adoptant (la notion de trace) nous diminuons la largeur du gouffre que l'orgueil humain a jadis creusé entre l'homme et l'animal » (*ibid*, 136), comparant l'hérédité archaïque à l'instinct. Or la masse et l'animal sont pour

Freud des figures emblématiques du ça, ce lieu des pulsions, entités mythiques selon Freud, mi-psychiques, mi-biologiques et dont il appelle les motions refoulées des « chiens » (« ne pas réveiller les chiens qui dorment... », Freud, 1937). Le chien était, de son propre aveu, l'animal préféré, presque totémique pourrait-on dire, de Freud, comme le raconte Patrick Di Mascio dans *Le maître de secret. Essai sur l'imaginaire théorique de Freud*, ce « chien » qui désignait le Juif dans les insultes des antisémites! Le ça, réservoir inviolable, inanalysable, des pulsions, était par excellence le lieu mythique où Freud pouvait enfouir et préserver l'héritage archaïque de son peuple. « Wo es war... », là où est le ça, « Celui-Qui-est » continue d'advenir. La violence du ça, *Reservoir dogs*, est peut-être dans la théorie analytique celle des chiens de garde du « trésor secret » de son peuple, ce « trésor secret » qu'était pour Freud le monothéisme juif.

La neutralité, figure clinique du refoulement culturel

Le refoulé religieux fait retour dans la pratique analytique de bien des façons, notamment par la codification rituelle des corps, du regard, mais aussi de la parole et de l'écoute, par la reprise de la problématique de l'aveu et du pardon, Wladimir Granoff, dans *Filiations*, affirmant même que Lacan continuait la voie de l'aveu et du pardon que Freud reconnaissait, non sans rendre un certain hommage à St Paul, comme étant celle du christianisme. Ce que le clinicien croit aménager comme cadre clinique, neutre au point de n'être que pur réceptacle de la culture de l'autre est en fait construit selon une ritualité religieuse. Monique Schneider dans *Père, ne vois-tu pas?* et Guy Rosolato dans *Le sacrifice*, ont mis à jour la visée sacrificielle de cette ritualité; mais ils ne reprenaient pas la question à partir de ce que Freud veut dire en désignant du même terme de « cérémonial » (*zeremoniel*) exercices religieux, actes obsédants et cure analytique. Le dispositif analytique, dans ses variations du face à face et de la cure, ne possède pas en lui-même plus de vertu de neutralité culturelle que les techniques de phagocytage culturel des missionnaires jésuites avec les Indiens. Faire le deuil d'un scientifique tout-puissant parce que non-subjectivé culturellement permet de se reconnaître dans toute rencontre clinique dans une intersubjectivité culturelle qui, dans la clinique auprès des migrants, dépasse l'opposition entre thérapies dites « traditionnelles » ou intégrées en « ethnopsy » et une approche analytique magiquement hors-culture.

L'athéisme freudien requis dans l'exercice de la cure comme de la pensée est-il une simple nécessité technique pour une juste neutralité, conscience des limites de l'analysable ou résistance collective à l'œuvre en chaque analyste? Malgré des dérapages rageurs comme ceux de *L'avenir d'une illusion*, ce que Freud laisse supposer comme athéisme exigible de la part de l'analyste, c'est de n'être ni valorisant ni dévalorisant, ni complice ni opposant culturellement, de garder la même écoute à propos du religieux comme du reste. Pas plus à propos de religion qu'à propos d'art ou de science ou de philosophie, le psychanalyste ne distribue de

notes à ses patients. Il reste insensible aux chants des Sirènes de la sublimation pour maintenir une écoute de l'inconscient qu'il s'efforce de transmettre aux patients. Dans cette écoute, l'analyste, faut-il le rappeler, reste en prise avec ce qui résonne en lui dans la pratique de la cure et la pensée analytique. Cet athéisme, neutralité suspensive mais attentive, tel que défini par Freud et commenté par Octave Mannoni dans ses *Fictions freudiennes*, rappelle étrangement ce que Saint-François de Sales définissait deux siècles et demie plus tôt comme la condition du travail spirituel, ce qu'il appelle « l'indifférence ». Dans le flottement de l'écoute, l'athéisme freudien est proche de l'indifférence salésienne. Cet athéisme maintient le religieux comme questionné et questionnant au cœur de la psychanalyse. Il s'oppose à l'athéisme dont Kristeva dit qu'il est refoulant (Kristeva, 1985, 39).

Le psychanalyste questionnant le religieux refoulé à l'œuvre dans sa pratique est confronté à la question de la familière étrangeté culturelle qui le lie à son savoir et sa fonction. Pour faire renoncer le psychanalyste à prendre en compte une telle étrangeté, les pressions ne manquent pas, qu'elles proviennent des patients, des institutions de formation, de soins, d'enseignement et, par dessus tout, de lui-même. Ce qui aggrave le refoulement culturel est l'idéologie de la mêmété comme source d'une connaissance immanente, magique, erreur aggravée par la mythification actuelle de l'expérience comme générant une telle connaissance. Que le partage d'une même expérience, d'une même culture, d'un même sexe et d'un même « choix » sexuel donne accès à une meilleure compréhension de l'autre est un fantasme difficilement déracinable. La polarisation sur le symptôme, dont le symptôme est lui-même le phénomène de spécialisation professionnelle, renforce cette croyance dans la mêmété comme source de compétence. La logique fantasmatique d'une parthénogenèse comme mode de formation des psychanalystes dans les différents instituts et écoles s'oppose à l'analyse du refoulé culturel à l'œuvre dans la psychanalyse et apparaît ainsi comme la figure d'un tel refoulement dans la transmission.

L'adhésion à une neutralité analytique sert de fondement à l'illusion narcissique d'une identité professionnelle par laquelle nous nous défendons contre une étrangeté radicale à nous-mêmes et à notre propre culture en ce qu'elle constitue un refoulé. Accepter d'être confronté à cette étrangeté à soi-même par la culture et l'inconscient du patient fonde une éthique clinique et une épistémologie par laquelle la psychanalyse ne renonce pas à son étrangeté à la science.

Les résistances culturelles à la psychanalyse

Avoir pour patient un migrant nous rend plus évident la nécessité pour nous de prendre en compte notre propre refoulé culturel dans l'analyse de notre contre-transfert et de comprendre en quoi la culture du patient génère en celui-ci un mode spécifique de résistance au travail analytique et en quoi la résistance culturelle du patient fait écran à la nôtre qui ne lui est jamais étrangère. Dans *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*, Freud rappelle l'indifférenciation primordiale du ça et du

moi, celui-ci se détachant ensuite tout en restant soumis à la « dictée » de l'héritage archaïque : « il n'y a pour autant aucune surestimation mystique (Freud aurait-il senti à la fin de sa vie un retour en force de son refoulé judaïque?) de l'hérédité à tenir pour crédible que le moi non encore existant se voie déjà assigner quelles directions de développement, quelles tendances, quelles réactions il manifesterait ultérieurement » (Freud, 1937, 1985, 256). Et il ajoute cette phrase où il met sous cette même dictée les résistances collectives à la psychanalyse : « Les particularités des familles, des races et des nations, y compris dans leur comportement vis à vis de l'analyse, n'autorisent aucune autre explication. » (*ibid*).

Si les résistances, tant de l'analyste que de l'analysant, sont à mettre essentiellement au compte d'une emprise de leur héritage archaïque, l'analyse ne peut donc s'accomplir sans que s'y déploie l'élaboration culturelle ayant pris en charge un tel héritage, à savoir le collectif religieux à l'œuvre dans l'inconscient de chacun. Dans la suite du texte, la dépendance du psychisme à l'égard de cet archaïque semble éclairer le caractère non localisable dans une instance particulière de certaines résistances. Mais Freud passe tellement vite à la nécessité de reconnaître là l'œuvre de la pulsion de mort, qu'on se demande si cette dernière est autre chose qu'une force suscitant une répétition servant à la transmission de cet héritage. Cette force d'attraction de l'archaïque ferait alors le lien entre la réaction thérapeutique négative, le masochisme et le sentiment de culpabilité. Dans *Résistances à la psychanalyse*, Freud reconnaît l'antisémitisme à l'œuvre dans certaines résistances à la psychanalyse, de même qu'il pense que « ce n'est peut-être pas un simple hasard que le promoteur de la psychanalyse se soit trouvé être juif », se sentant prêt de par sa judéité à affronter les résistances et l'isolement qu'elles entraînent socialement. Dans une lettre où il exhorte Abraham à plus de compréhension envers Jung, il lui écrit : « De par notre même appartenance raciale vous êtes plus proche de ma constitution intellectuelle, tandis que lui, comme chrétien et comme fils de pasteur, trouve son chemin vers moi seulement en luttant contre de grandes résistances intérieures. » Freud se savait compris d'avance par son correspondant puisque celui-ci lui avait écrit en 1907 : « Le mode de penser talmudique ne peut pas avoir soudainement disparu de nous. » Si le religieux est, comme l'impose la théorie freudienne d'un psychisme fondé sur l'héritage archaïque, le « représentant privilégié » d'un processus psychique qu'aucune « génération n'est capable de dérober à celle qui la suit », on peut le refouler mais jamais l'éliminer en nous. C'est la dénégation de cette réalité psychique et, partant, de notre particularisme culturel qui transforme la confrontation culturelle évitée par le thérapeute en incompatibilité de la psychanalyse avec telle ou telle culture. Il ne s'agit pas de nier que le patient est porteur des résistances spécifiques de sa culture à la psychanalyse, mais de ne pas oublier que sa propre résistance culturelle rencontre la nôtre. Aucun d'entre nous n'imagine en avoir terminé avec ses résistances personnelles grâce à son analyse, mais nous sommes moins enclins à reconnaître que notre formation analytique, sans parler de notre institutionnalisation, a plutôt renforcé notre résistance vis à vis du culturel refoulé dans

la psychanalyse et en nous-mêmes. Or, ce refoulé, judaïque et chrétien, est constitutif de la psychanalyse; notre résistance au religieux refoulé à l'œuvre dans la psychanalyse est donc une résistance à l'égard de celle-ci.

Une voie royale interculturelle

Ne pouvant dans les limites de cet article développer cette problématique, je voudrais seulement en guise de conclusion indiquer ici une ouverture possible de ma réflexion sur l'interculturalité de la clinique du côté du rêve. Toute culture se signe d'un partage entre le visible et l'invisible. Chez les Juifs et les Musulmans la ligne de ce partage semble infranchissable; en aucune façon, on ne peut représenter Dieu, dans sa face ou sa création. Que faire alors des images créées par l'inconscient? L'importance de la pratique sociale narrative et interprétative du rêve chez les Juifs et les Musulmans donne assez la réponse : il faut que les images deviennent un récit et que par le récit l'image retourne à la pensée. Mais cette pensée interprétative ne risque-t-elle pas elle-même de rendre visible ce qui doit rester caché? Dans la *Traumdeutung*, dès le rêve de l'injection faite à Irma, Freud repère que « chaque rêve a au moins un endroit où il est insondable, en quelque sorte un nombril par lequel il se rattache à l'Inconnu » (Freud, 1898, traduction Schneider 1985, 38). Dans la synthèse qu'il tente sur l'oubli du rêve et les résistances à son interprétation, Freud revient sur cet ombilic : « Dans les rêves les mieux interprétés, on doit souvent laisser un point dans l'ombre, parce que, lors de l'interprétation, on remarque qu'en ce lieu prend naissance un enchevêtrement de pensées du rêve, qui ne veut pas se laisser démêler [...] » (*ibid*, 35). Le respect du verbe « müssen », devoir, dans la traduction de Monique Schneider à laquelle je me réfère ici, rend lisible, sinon une injonction interdictrice, du moins le caractère fatidique de cette limite imposée à l'investigation; Ce que Freud énonce ainsi, c'est qu'il n'y a d'ininterprétable que dans le sens du respect d'un tabou. C'est en ce sens qu'on peut entendre le caractère ininterprétable de l'originnaire du fantasme et, partant, de l'impensable de l'archaïque. Monique Schneider rappelle que « le lieu même de Delphes n'est pas sans rapport avec l'architecture du texte freudien puisque c'est là que se trouvait situé, selon d'anciennes légendes grecques, le nombril de la terre, nombril sacré et oraculaire où, primitivement, s'élevait un sanctuaire consacré à la déesse Gâ. Après la destruction de cet ancien sanctuaire et l'édification d'un temple à Apollon, un signe étrange est cependant resté : une sorte de pierre érigée, l'omphalos, marquant la présence de l'ombilic, lieu où pouvait s'instaurer la communication avec le centre de la Terre. » (*ibid*, 43). Et elle qui insiste dans son livre sur la ritualité archaïque de la cure, ajoute : « les quelques lignes consacrées par Freud à l'ombilic semblent d'ailleurs jouer le même rôle que le maintien de l'omphalos dans le temple d'Apollon : être le témoin d'un culte plus archaïque ». Monique Schneider finit par conclure sur l'inéluctable et l'universel de ce tabou comme interdiction de déchiffrer l'inscription archaïque elle-même : « pour que l'émergence vitale ne se présente pas comme trop lourdement hypothéquée, peut-être faut-il laisser dans l'ombre la préhistoire chargée — le sang versé appelant un autre sang à verser- qui gît au cœur de l'humus. » (*ibid*, 48).

Dans *Entre le rêve et la douleur*, Pontalis ouvrait une nouvelle perspective sur le rêve comme expérience psychique. L'interrogation sur le travail narratif et interprétatif comme expérience psychique de confrontation de la pensée au tabou de sa propre origine reste à entreprendre. Ce travail ne peut se poursuivre en rompant avec la ritualité religieuse qui lui a donné son essor en même temps que sa limite. Ce qu'un patient et un analyste de cultures religieuses différentes ont en commun, ce n'est pas seulement de reconnaître le rêve comme nécessitant une mise en récit interprétative, mais plus encore d'amener ce travail interprétatif à dessiner les contours d'un lieu tabou de la pensée qui n'est pas autre chose que son lieu de naissance. Au delà des différences de croyances et de rites qui donnent un statut particulier à l'activité onirique et à sa mise en récit, tout consensus interculturel sur la psychanalyse est l'expression du respect partagé d'un tabou de pensée. Le respect de ce tabou, la réflexion épistémologique en révèle l'obsessionnalité en l'appelant une rigueur de pensée.

L'archaïque ne s'offre pas par la magie du rêve en partage à l'analyste et au patient, seulement son lieu qu'ils cernent parfois de si près que se devinent les contours de cet impensable.

Au cœur de la psychanalyse comme de la culture de tout patient migrant, le travail interprétatif du rêve ne serait-il pas la voie royale pour une rencontre entre deux êtres de cultures toujours familièrement étrangères, la voie royale pour un métissage culturel dont le travail analytique serait un « représentant privilégié » pour peu que l'analyste maintienne son désir de se laisser enseigner par ses patients l'insu de sa propre théorie? Géza Roheim qui avait été si sûr de détenir les clés des autres cultures avouait à la fin de sa vie : « Je n'aurais jamais compris pour ma part toutes les implications des discours de mes patients si je n'avais pas été familiarisé avec les *altjiranga mitjina*, les êtres éternels du rêve ». (Roheim, 1953). Un des premiers missionnaires jésuites en Nouvelle France, le père Ragueneau notait dans ses *Relations* :

« [...] les Hurons croient que nos âmes ont d'autres désirs comme naturels et cachés, lesquels ils disent provenir du fond de l'âme, non par voie de connaissance, mais par un certain transport aveugle de l'âme à certains objets [...]. Or, ils croient que notre âme donne à connaître ces désirs naturels par les songes, comme par sa parole, en sorte que ces désirs étant effectués, elle est contente : mais au contraire, si on ne lui accorde pas ce qu'elle désire, elle s'indigne, non seulement ne procurant pas à son corps le bien et le bonheur qu'elle voulait lui procurer, mais souvent même se révoltant contre lui, lui causant diverses mala-dies et la mort même. » (Ragueneau, 1648)

Mais si pour les Hurons, c'était une âme déjà très freudienne qui se manifestait dans les rêves, pour les Jésuites, c'était Dieu et le Diable; la primitivité dogmatique de leur pensée ne leur permettait pas de se mettre à l'école des « Sauvages ». Il allait falloir attendre plus de trois siècles pour que sur ces mêmes bords du Saint Laurent un « Iroquois » métissé (Julien Bigras dont c'était le surnom) renoue avec les intuitions de certains de ses ancêtres. Ce qui ajoute un piquant à l'affaire, c'est que les théologiens de l'époque, soucieux de faire rentrer l'existence des Indiens dans la Genèse, firent de ces Hurons pré-freudiens la tribu égarée d'Israël!

Sans savoir jusqu'où avaient été certaines cultures dites « primitives » dans la connaissance de l'inconscient, Freud sut donner raison au bon sens populaire contre la science à propos du rêve; il signifiait ainsi sa reconnaissance d'un culturel indissociable du psychique. Il fit de la psychanalyse non « pas tant une démarche juive qu'anti-occidentale », « contre l'Occident du XIX^e siècle, seule civilisation d'où l'inconscient, un moment, sembla être chassé ». (Atlan, 1979, 265) Contre la mondialisation de cette fin du XX^e siècle, qui réalise pleinement ce processus aveugle que Freud appelait la civilisation, des hommes, des femmes et des enfants réfugiés chez nous avec rien d'autre que leur culture inscrite en eux, nous donne à entendre la parole de leur âme dans les images fragiles de leurs rêves. Puisse cette parole réveiller la nôtre.

patrick cady

687 ave Wiseman app 6
outremont, québec, h2v 3k5

Bibliographie

- Assoun PL, 1984, *L'entendement freudien*, Paris, Gallimard.
- Atlan H, 1979, *Entre le cristal et la fumée*, Paris, Seuil.
- Bettleheim B, 1982, *Freud et l'âme humaine*, Paris Laffont, 1985.
- Certeau M de, 1969, Le noir soleil du langage, Michel Foucault in *Études*, mars, 344-360. Repris in : *L'absent de l'Histoire*, Paris, Maison Mame, 1973.
- Freud S, 1910, *Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris Gallimard 1927.
- , 1912, *Totem et tabou*, Paris Payot 1971.
- , 1915, *Vue d'ensemble des névroses de transfert*, Paris Gallimard 1986.
- , 1918, *L'homme aux loups*, Paris PUF 1954.
- , 1919, *Un enfant est battu*, Paris PUF 1973.
- , 1923, *Le moi et le ça*, Paris Payot 1981.
- , 1925, *Résistances à l'analyse*, Paris PUF 1985.
- , 1927, *L'avenir d'une illusion*, Paris PUF 1971.
- , 1930, *Malaise dans la civilisation*, Paris PUF 1971.
- , 1937, *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*, Paris PUF 1985.

- , 1939, *L'homme Moïse et le monothéisme*, Paris Gallimard 1948.
- Gagey J, 1982, *Freud et le christianisme*, Paris Desclée.
- Granoff W, 1975, *Filiations*, Paris ed de Minuit.
- Hentsch T, 1995, sans titre, in *Actes du colloque Inconscient et société*, GEPI-UQAM, à paraître.
- Imbeault J, 1997, Le bon sexe, revue *Trans* n° 8, *Le sexuel dans la cure*, Montréal.
- Kristeva J, 1985, *Au commencement était l'amour*, Paris Hachette.
- Lacan J, 1973, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris Seuil.
- Lévi Valensi E.A., 1983, La culture hébraïque comme refoulé de la culture occidentale, in : *Philosophie et cultures*, actes du XVII^e congrès mondial de philosophie, Montréal, ed Montmorency.
- Mannoni O, 1975, *Fictions freudiennes*, Paris Seuil.
- Mascio P di, 1994, *Le maître de secret. Essai sur l'imaginaire théorique de Freud*, Seyssel ed Champ Vallon.
- Ragueneau p,1652, in *The Jesuits relations and allied documents, travels and explorations of Jesuits missionaries in New France, 1660-1671*, Th XXXIV à XXXVIII, par Thwaites, Cleveland, Burrows Bros, 1896-1901.
- Roheim G, 1953, *Les portes du rêve*, cité par Daddoun Rin : Les ombilics du rêve, NRP n° 5, 1972.
- Sami Ali, 1971, *Le haschisch en Egypte*, Paris Payot.
- , 1974, *L'espace imaginaire*, Paris Gallimard.
- Schneider M, 1985, *Père, ne vois-tu pas...?*, Paris Denoël
- Tisseron S, 1995, La psychanalyse à l'épreuve des générations, in : *Le psychisme à l'épreuve des générations*, Paris Dunod