

collection  
**tiré à part**

**Jacques  
Bouveresse**

**philosophie, mythologie  
et pseudo-science**

**Wittgenstein lecteur de Freud**

**l'écrit**

*La Parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Éditions de Minuit, 1971.

*Wittgenstein : La rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Éditions de Minuit, 1973.

*Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Éditions de Minuit, 1976, nouvelle édition 1987.

« L'animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie » – in L. WITTGENSTEIN, *Notes sur le «Rameau d'or » de Frazer*, L'Age d'homme, 1982.

*Le Philosophe chez les autophages*, Éditions de Minuit, 1984.

*Rationalité et cynisme*, Éditions de Minuit, 1985.

*La Force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Éditions de Minuit, 1987.

*Le Pays des possibles. Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel*, Éditions de Minuit, 1988.

*Herméneutique et linguistique*, suivi de *Wittgenstein et la philosophie du langage*, L'éclat, 1991.

*L'Homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne, et l'escargot de l'histoire*, L'éclat, 1993.

*Langage, perception et réalité. Vol. I La perception et le jugement*, Ed. Jacqueline Chambon, 1995.

*La demande philosophique. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle?*, Leçon inaugurale du Collège de France, L'éclat, 1996.

JACQUES BOUVERESSE

PHILOSOPHIE, MYTHOLOGIE  
ET PSEUDO-SCIENCE

Wittgenstein lecteur de Freud

« tiré à part »

ÉDITIONS DE L'ÉCLAT

« Mein Über-Ich könnte von meinem Ich sagen :  
“ Es regnet, und das Ich glaubt es ”, und könnte fortfahren :  
“ Ich wird also wahrscheinlich einen Schirm mitnehmen. ”  
Und wie geht nun das Spiel weiter? »

Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, I, § 708.

*première édition : mars 1991*  
*deuxième édition : février 1996*

© Editions de l'éclat, 1991  
ISSN : 1151-647X  
ISBN 2-905372-46-X

L'ouvrage que voici a été rédigé à partir de deux études publiées il y a quelques années : « Wittgenstein face à la psychanalyse », paru dans la revue *Austriaca*, n° 21 (novembre 1985), pp. 49-61, et « Wittgenstein et Freud », in *Vienne au tournant du siècle*, sous la direction de François Latraverse et Walter Moser, Albin Michel, 1988, pp. 153-177. Son ambition principale était d'essayer de comprendre un peu mieux les remarques parfois énigmatiques que Wittgenstein a formulées à propos de la psychanalyse et, plus particulièrement, de montrer que la position qu'il adopte à l'égard de la théorie freudienne correspond assez exactement à ce que pourrait attendre quelqu'un qui aurait une familiarité suffisante avec l'ensemble de sa philosophie, mais ignorerait tout de son intérêt pour la psychanalyse et de ce qu'il a pu dire ou écrire sur elle.

Freud raconte que : « Lorsque la psychanalyse devint un objet de discussion également en France, Janet s'est mal conduit, a manifesté une connaissance très mince de ce dont il s'agissait et utilisé de vilains arguments. Pour finir, il s'est montré à mes yeux tel qu'il était et a dévalorisé lui-même son œuvre en annonçant que, lorsqu'il avait parlé d'actes psychiques "inconscients", il n'avait rien voulu dire par là, que ç'avait été simplement "une façon de parler" ». Je me suis souvent demandé comment il était possible que Wittgenstein, qui, pour des raisons qui lui sont propres, considère, lui aussi, « l'hypothèse » de l'inconscient comme n'étant en réalité rien de plus qu'une façon de parler qui crée davantage de difficultés philosophiques qu'elle ne résout de problèmes scientifiques, pouvait bénéficier d'une telle indulgence auprès des adeptes de la cause freudienne. Il n'est pas difficile de deviner de quelle façon Freud lui-même aurait pu réagir à la conception d'un philosophe qui soutient que l'inventeur de la psychanalyse n'a pas « découvert » un domaine nouveau dont il a en même temps créé la science, mais simplement proposé une nouvelle détermination ou une extension de concept : « Extension d'un concept dans une *théorie* (par exemple, le rêve comme réalisation d'un désir) » (*Zettel*, § 449). Ce que Wittgenstein ne reconnaît pas dans la psychanalyse, comme d'ailleurs également dans la théorie des ensembles, n'est rien de moins que son ontologie.

Pourtant, bien qu'il accepte apparemment tout de la nouvelle science, sauf précisément l'essentiel, à savoir l'inconscient, il pourrait bel et bien, d'après

certain, avoir joué un rôle positif et même constituer en quelque sorte un intermédiaire indispensable dans le processus qui a conduit du Freud qu'il discute à Lacan, c'est-à-dire, en fait, de Freud à lui-même. Je ne vois là personnellement rien d'autre qu'un effet de plus de la tendance, dont les psychanalystes sont pourtant payés pour savoir quelque chose, à prendre ses désirs (théoriques et philosophiques, en l'occurrence), pour des réalités. La France, qui a certainement dédommagé Freud, au-delà de ce qu'il pouvait raisonnablement espérer et même au-delà du raisonnable lui-même, pour la déception qu'il évoque dans le passage cité plus haut, est, de toute façon, bien connue pour sa tendance à confondre par moments la pratique de la philosophie avec celle de l'association libre et pour son mépris souverain de ce que Wittgenstein considérait comme plus important que toute autre chose en philosophie, à savoir la reconnaissance des différences. Dans une conversation de 1948 avec Drury, après avoir remarqué que Berkeley et Kant lui semblent être des penseurs très profonds, il répond à une question concernant Hegel : « Hegel me semble toujours vouloir dire que des choses qui ont l'air différentes sont en réalité les mêmes. Alors que ce qui m'intéresse est de montrer que des choses qui ont l'air d'être les mêmes sont en réalité différentes. » C'est une conception qui n'est certainement pas très séduisante pour ceux qui considèrent le respect des différences, à commencer par celles qui existent entre les modes de pensée et les styles philosophiques, comme la marque de l'impuissance ou de la pusillanimité philosophiques et qui trouvent plus commode de considérer que ce qu'un philosophe comme Wittgenstein s'interdit délibérément, pour des raisons philosophiques, de faire est une chose qu'il est simplement incapable de faire et qu'il faut essayer de faire à sa place. Il ne faut sans doute pas chercher ailleurs la raison du peu d'effet que la lecture de ses écrits a, de façon générale, sur la conception et la pratique de la philosophie des gens qui se réclament en principe de lui. Et c'est peut-être ce qui explique également que nous soyons manifestement entrés dans la période des ouvrages et des articles du type « Wittgenstein et X », dans lesquels on peut s'attendre à ce que X soit, de préférence, l'auteur le plus improbable possible. Mais c'est, je m'empresse de le dire, un aspect du problème sur lequel je n'ai pas l'intention de m'attarder dans ce travail, qui est consacré à ce que Wittgenstein dit de la psychanalyse, et non à la question de savoir si la psychanalyse pourrait, sans renoncer à l'essentiel, réussir à s'accommoder de ce qu'il dit ou même, comme on le suggère parfois, utiliser ce genre de critique, considérée généralement comme beaucoup plus « constructive » que celle de Popper, pour essayer de clarifier et d'améliorer sa position.

Bien que je sois convaincu que les remarques de Wittgenstein disent bien ce qu'elles ont l'air de dire, à savoir que la psychanalyse n'a pas grand-chose à voir avec le genre de science qu'elle prétend être, je n'aimerais pas non plus donner l'impression d'avoir cherché essentiellement à les utiliser pour formuler une critique de plus contre la psychanalyse. Je ne crois pas du tout que la question de la psychanalyse puisse être considérée comme réglée par ce que Wittgenstein en a dit, aussi pertinentes que puissent être, de façon générale, ses observations et ses critiques. Il est certainement difficile, après avoir lu Freud, d'admettre que l'inconscient pourrait se réduire finalement

à n'être qu'une simple « forme de représentation ». Mais il est malheureusement encore plus difficile de soutenir que nous disposons aujourd'hui d'un concept cohérent et scientifiquement irréprochable ou même simplement acceptable de l'inconscient, qui satisfasse les conditions imposées par la théorie freudienne. En dépit de la révolution copernicienne que Freud est supposé avoir effectuée et de toutes les choses que la psychanalyse nous a, dit-on, « démontrées » une fois pour toutes à propos de l'inconscient, le philosophe, dont le problème est, si l'on en croit Wittgenstein, de ne pas en dire plus qu'il n'en sait, est donc obligé avant tout de constater que nous ne savons toujours pas réellement aujourd'hui si ce que dit Freud est réellement intelligible et, de surcroît, vrai.

Dans une lettre de 1945, Wittgenstein écrit à Malcolm, qui avait commencé à lire Freud : « Moi aussi, j'ai été très impressionné lorsque j'ai lu Freud pour la première fois. Il est extraordinaire. — Bien sûr, il est plein d'idées qui ne sont pas nettes, et son charme et le charme de son sujet sont tellement grands que vous pouvez aisément être mystifié. Il souligne toujours quelles grandes forces dans l'esprit, quels puissants préjugés travaillent contre l'idée de la psychanalyse, mais il ne dit jamais quel charme énorme cette idée a pour les gens, exactement comme elle en a un pour lui. Il peut y avoir de puissants préjugés qui vont contre l'idée de découvrir quelque chose de dégoûtant, mais c'est parfois infiniment plus *attrayant* que repoussant. A moins que vous ne pensiez *très* clairement, la psychanalyse est une pratique dangereuse et malpropre, et elle a fait un mal infini et, comparativement, très peu de bien. (Si vous croyez que je suis une vieille demoiselle — réfléchissez-y à nouveau!) — Tout cela, bien entendu, n'enlève rien aux choses extraordinaires que Freud a réalisées du point de vue scientifique. Seulement les conquêtes scientifiques extraordinaires ont de nos jours une façon d'être utilisées pour la destruction des êtres humains (je veux dire, de leurs corps, de leurs âmes *ou de leur intelligence*). *Gardez donc bien toute votre tête.* »

Il est un peu surprenant de voir Wittgenstein évoquer ici ce qu'il appelle « *Freud's extraordinary scientific achievement* », puisque les remarques qu'il formule à propos de la théorie freudienne ont plutôt tendance à souligner, de façon générale, à quel point elle est éloignée de l'idée d'une science et proche de celle d'une mythologie. Il faut sans doute en conclure que, comme beaucoup d'autres critiques de Freud (Kraus, par exemple), qui trouvaient inquiétante la façon dont la psychanalyse avait commencé à conquérir le monde, Wittgenstein a hésité, lui aussi, sur la question de savoir si ce qui ne va pas dans la psychanalyse est d'abord la psychanalyse elle-même ou, au contraire, essentiellement l'utilisation qui en est faite et qui, probablement, ne peut pas ne pas en être faite dans une époque comme la nôtre. Wittgenstein admet, semble-t-il, qu'il pourrait exister un bon usage de la théorie freudienne, mais considère comme déjà amplement démontré par l'expérience que les conditions qu'il exigerait, aussi bien en ce qui concerne l'état d'esprit et les dispositions du patient que les aptitudes de l'analyste, ne peuvent être réalisées que de façon tout à fait exceptionnelle. Mais il est clair qu'un instrument scientifique dont on fait généralement un usage pervers et néfaste ne peut pas être critiqué de la même façon qu'une construction mythologique qui n'aurait pour (et, du point de vue philosophique, contre) elle que l'énorme

séduction qu'elle est capable d'exercer sur les esprits faibles ou, en tout cas, ceux qui n'ont ni l'envie ni la capacité de penser clairement. Wittgenstein pense que nous avons un besoin impérieux de la clarté philosophique pour nous préserver des méfaits de la psychanalyse, mais c'est un fait que l'on a plutôt estimé de façon générale, en tout cas en France, que c'était beaucoup plus la philosophie qui avait besoin de la « science » psychanalytique, que la psychanalyse d'un véritable travail de clarification philosophique; et c'est bien à cela que l'on devait s'attendre, si ce que dit Wittgenstein est exact.

Wittgenstein ne condamnait pas nécessairement comme une faute contre l'intelligence le fait d'accepter une théorie qui a essentiellement l'avantage d'être particulièrement séduisante. Mais il considérait certainement comme le devoir élémentaire de l'intelligence (et, en tout cas, celui de la philosophie) d'essayer de déterminer dans toute la mesure du possible quelle est exactement la part d'attraction et de répulsion plus ou moins instinctives et irraisonnées qui entrent dans l'acceptation que nous donnons ou le refus que nous opposons à une théorie quelconque. C'est, pour lui, le genre de chose qu'il est essentiel de *savoir*, même s'il n'est pas du tout certain que cela puisse entraîner une modification radicale de l'attitude que nous avons à l'égard de la théorie en question; et c'est très précisément le sens du travail philosophique qu'il a effectué lui-même à propos du cas exemplaire de la psychanalyse. Ce que la psychanalyse nous apprend sur nous-mêmes pourrait bien n'être pas d'abord et, en tout cas, pas uniquement ce qu'elle croit : elle nous met peut-être surtout en présence du fait anthropologiquement et épistémologiquement significatif, mais peut-être irréductible, que des explications comme celles qu'elle nous propose sont susceptibles de s'imposer immédiatement et de façon presque irrésistible à des êtres constitués comme nous le sommes. Freud suggère qu'il y a dans notre organisation des éléments qui nous rendent particulièrement réfractaires à l'acceptation et à la pratique de l'analyse. Wittgenstein soutient qu'il choisit, ce faisant, de ne voir qu'un côté de la question et pas nécessairement le plus important. La fascination exercée par les explications psychanalytiques sur l'esprit de l'homme contemporain nous révèle sans doute, sur les particularités de notre organisation, quelque chose de beaucoup plus intéressant et inattendu que le refus instinctif que nous sommes capables d'opposer, par ailleurs, à l'humiliation que peut représenter la découverte d'une vérité objective insupportable pour notre dignité.

Les textes allemands de Wittgenstein ont été cités d'après la *Werkausgabe* en 8 Bänden, publiée par Suhrkamp Verlag, Francfort, 1984. Dans le cas de Freud, lorsque les références indiquées sont celles de l'original allemand, la traduction des passages cités est la mienne.

## 1. Wittgenstein disciple de Freud ?

« La psychanalyse (...) ne m'apparaît pas comme la science d'une génération, mais comme la seule passion dont celle-ci soit encore capable. »

Karl Kraus, *Psychologie non autorisée* (1913).

On chercherait en vain, dans l'œuvre de Wittgenstein, une discussion approfondie et une critique élaborée et systématique de la psychanalyse. La théorie de Freud n'y fait l'objet d'aucun exposé suivi et argumenté dans le détail. L'essentiel des éléments dont nous disposons sur cette question est contenu dans les conversations qui ont été rapportées par Rhees et dans des remarques, quelquefois très brèves et allusives, qui sont dispersées dans les écrits publiés et les manuscrits de Wittgenstein. La psychanalyse est utilisée le plus souvent comme illustration dans le contexte de la discussion de questions philosophiques beaucoup plus vastes ayant trait à la distinction entre les raisons et les causes et entre l'explication « esthétique » et l'explication causale, la nature du symbolisme en général, le langage, la mythologie, la métaphysique et les sciences ; et le cas de Freud est parfois rapproché de celui d'auteurs comme Darwin et Frazer dont les théories suscitent, aux yeux de Wittgenstein, des perplexités et des problèmes du même genre.

Wittgenstein a dit à Rhees qu'à un moment où il avait fini par se convaincre que la psychologie était une simple « perte de temps », il avait éprouvé, en lisant Freud, le sentiment d'une véritable révélation. « Et pour le reste de sa vie, note Rhees, Freud a été l'un des rares auteurs qu'il estimait dignes d'être lus. Il parlait volontiers de lui-même — à l'époque de ces discussions — comme d'un “ disciple de Freud ” ou d'un “ adepte de Freud ”. » Wittgenstein, qui, selon l'estimation de Rhees, a dû lire Freud peu de temps après 1919, se présentait donc encore dans les années quarante comme un de ses partisans, ce qui ne l'a pas empêché, cependant, de formuler à la même époque des jugements extrêmement négatifs sur la psychanalyse : « Freud a rendu un mauvais service avec ses pseudo-explications fantastiques (précisément parce qu'elles sont ingénieuses [*geistreich*]). (N'importe quel âne

1. L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, edited by Cyril Barrett, B. Blackwell, Oxford, 1966, p. 41.

a maintenant ces images sous la main pour expliquer, grâce à elles, des phénomènes pathologiques<sup>2</sup>.) » Le moins que l'on puisse dire est que ce n'est pas le genre de discours que l'on attendrait d'un « disciple » ordinaire. Que Wittgenstein ait pu considérer la psychanalyse comme étant à la fois aussi importante et aussi erronée, est à première vue difficilement compréhensible. Mais on peut remarquer que c'est également, de façon générale, l'attitude qu'il a eue à l'égard des théories philosophiques qu'il critiquait (à commencer par celle qu'il avait lui-même développée dans le *Tractatus*).

Les lectures que Wittgenstein a faites de Freud semblent concerner essentiellement des œuvres publiées avant la première guerre mondiale. Les deux ouvrages qu'il cite le plus fréquemment sont la *Psychopathologie de la vie quotidienne* et surtout *L'interprétation des rêves*. Il fait également allusion à différentes reprises à l'ouvrage de Freud sur *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*. Mais, comme le fait remarquer McGuinness<sup>3</sup>, il connaissait probablement beaucoup plus de choses simplement par osmose. Les *Etudes sur l'hystérie* de Breuer et Freud figuraient dans les bibliothèques de la famille Wittgenstein; et les passages dans lesquels Wittgenstein compare sa position à celle de Freud par rapport à Breuer suggèrent fortement qu'il avait effectivement une certaine idée de leur contenu. Dans une remarque datée de 1939-1940, il note que

« Mon originalité (si c'est le mot exact) est, je crois, une originalité du terrain, et non de la semence. (Je n'ai peut-être pas de semence propre.) Jetez une semence sur mon terrain, et elle croîtra autrement que sur n'importe quel autre terrain. L'originalité de Freud, elle aussi, était, me semble-t-il, de cette sorte. J'ai toujours cru — sans savoir pourquoi — que la véritable semence de la psychanalyse provenait de Breuer, et non de Freud. Le grain semé par Breuer ne peut naturellement avoir été que tout à fait minuscule. Le *courage* est toujours original » (*Culture and Value*, p. 36).

En 1948, Wittgenstein a dit à Drury : « L'œuvre de Freud est morte avec lui. Personne ne peut aujourd'hui faire de la psychanalyse de la façon dont il le faisait. A présent un livre qui m'intéresserait réellement serait celui qu'il a écrit en collaboration avec Breuer<sup>4</sup>. »

On notera que, dans la remarque de 1930 où il se présente comme un penseur uniquement « reproductif », qui n'a jamais inventé lui-même un mouvement de pensée, Wittgenstein donne une liste d'auteurs dont il s'est inspiré pour son « travail de clarification » et par lesquels il reconnaît avoir été influencé, qui comprend Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa, mais dans laquelle Freud ne figure pas (cf. *Culture and Value*, p. 19). Il est donc à première vue peu probable que l'œuvre de Freud puisse être considérée comme une des influences

majeures qui se sont exercées sur la pensée de Wittgenstein. S'il a utilisé occasionnellement la théorie freudienne comme point de départ pour son entreprise de clarification, rien n'autorise à supposer qu'il ait considéré comme particulièrement important et urgent pour ce qu'il cherchait à faire en philosophie de s'expliquer sérieusement avec elle. Il n'était évidemment pas le genre d'homme à considérer l'importance déjà quelque peu démesurée que la psychanalyse était en train de prendre dans la culture contemporaine comme une preuve de son importance philosophique.

Comme le fait remarquer Stephen Hilmy, il n'y a certainement pas de quoi donner des frissons d'extase à un spiritualiste dans les remarques que Wittgenstein formule à propos de l'usage que nous faisons de mots comme « âme » ou « esprit<sup>5</sup> ». Les mots sont pour lui des instruments dont il s'agit simplement, dans ce cas-là comme dans n'importe quel autre, de décrire correctement l'utilisation. Je ne crois pas non plus qu'il y ait de quoi donner des frissons d'extase à un adepte de la psychanalyse dans les remarques positives qu'il lui arrive de faire à propos de la théorie freudienne. Mais c'est un fait que, depuis le moment où il a commencé à être à la mode en France, on a eu tendance à considérer que ce qu'il y a de plus important dans l'œuvre de Wittgenstein devait être constitué par ses remarques sur les choses « importantes », à savoir essentiellement l'esthétique, la littérature, la psychanalyse, la religion et d'autres choses du même genre, et certainement pas par la discussion des problèmes philosophiques qui ont été réellement au centre de ses préoccupations et auxquels il a consacré l'essentiel de ses réflexions. Wittgenstein souhaitait que les *Recherches philosophiques* soient oubliées le plus rapidement possible par les « journalistes philosophiques » et préservées, si possible pour des « lecteurs d'une meilleure sorte » (cf. *Culture and Value*, p. 66). Etant donné la tournure que prennent en ce moment les choses, c'est malheureusement en premier lieu par les lecteurs meilleurs qu'il pouvait espérer, même chez nous, et certainement pas par les journalistes philosophiques, que son œuvre risque d'être oubliée avant d'avoir été réellement connue.

Dans une note de ses carnets, datée de 1936, Drury parle d'une lettre de Wittgenstein, dans laquelle

« Il suggérait que, s'il acquérait les qualifications nécessaires pour être médecin, lui et moi pourrions pratiquer ensemble comme psychiatres. Il avait le sentiment qu'il pourrait avoir un talent spécial pour cette branche de la médecine. Il m'envoya comme cadeau d'anniversaire un exemplaire de *L'interprétation des rêves* de Freud. C'était, m'écrivit-il, le plus important des écrits de Freud. Lorsqu'il l'avait lu pour la première fois, il s'était dit : "Voilà enfin un psychologue qui a quelque chose à dire." Lorsque nous parlâmes de cela plus tard, il dit qu'il ne voulait pas se soumettre à ce qui était connu sous le nom d'analyse didactique. Il ne considérait pas comme une bonne chose de révéler toutes ses pensées à un étranger. La psychanalyse, telle qu'elle était présentée par Freud, était irrégulière. "C'est une procédure très dangereuse. Je connais un cas dans lequel elle a fait un mal infini" » (*Personal Recollections*, p. 151).

2. L. Wittgenstein, *Culture and Value*. (*Vermischte Bemerkungen*), edited by G. H. von Wright, translated by Peter Winch, B. Blackwell, Oxford, 1978, p. 55.

3. Brian McGuinness, « Freud and Wittgenstein » in *Wittgenstein and his Times*, edited by Brian McGuinness, B. Blackwell, Oxford, 1982, p. 27.

4. M. O' C. Drury, « Conversations with Wittgenstein », in Ludwig Wittgenstein, *Personal Recollections*, edited by Rush Rhees, B. Blackwell, Oxford, 1981, p. 168.

5. Cf. S. Stephen Hilmy, *The Later Wittgenstein*, The Emergence of a New Philosophical Method, B. Blackwell, Oxford, 1987, p. 298.

Sur les limites (et les dangers) de la psychanalyse, Wittgenstein s'exprime de la façon suivante dans une remarque de 1939 : « Se faire psychanalyser est d'une manière ou d'une autre analogue à manger de l'arbre de la connaissance. La connaissance que l'on obtient de cette façon nous pose des problèmes éthiques (nouveaux), mais n'apporte aucune contribution à leur solution » (*Culture and Value*, p. 14). Il n'est pas surprenant que l'idée d'avoir à dévoiler ses pensées et ses motivations les plus secrètes à un « docteur de l'âme » ait suscité chez lui une répugnance aussi caractéristique. Cela concorde parfaitement avec ce que McGuinness considère comme une caractéristique fondamentale de son attitude, dans la vie, dans la philosophie, en éthique et en esthétique : une retenue et une réserve extrêmes, opposées à toute forme d'exhibitionnisme, qui expliquent aussi bien sa renonciation délibérée à la théorie en philosophie (ce qui est difficile en philosophie n'est pas de produire des théories — c'est la chose que nous faisons le plus naturellement —, mais de résister à la tentation de le faire) que son aversion pour la rhétorique en littérature et son dégoût pour l'emphase excessive en matière d'interprétation musicale. D'autre part, il est évident que Wittgenstein partageait largement la méfiance de Kraus à l'égard des prétentions de la médecine de l'âme en général. Lorsque Drury lui avoue qu'il trouve les symptômes observés chez certains de ses patients extrêmement difficiles à comprendre et dans bien des cas ne sait pas quoi leur dire, Wittgenstein remarque : « La maladie mentale doit toujours être pour vous un sujet de perplexité. La chose que je redouterais le plus, si j'étais atteint de maladie mentale, serait que vous adoptiez une attitude du sens commun, que vous considériez comme acquis que je suis victime d'hallucinations. Je me demande parfois si vous aurez le sens de l'humour approprié pour ce travail. Vous êtes trop facilement choqué lorsque les choses ne se passent pas conformément au plan » (Drury, *op. cit.*, p. 166). Wittgenstein s'est demandé si le concept même de maladie était réellement celui qui convient ici. Dans une remarque de 1946, il écrit : « On n'est pas *obligé* de considérer la folie comme une maladie. Pourquoi pas comme un changement soudain — plus ou *moins* soudain — de caractère ? » (*Culture and Value*, p. 54). Il considérerait même qu'il pourrait être urgent de la considérer autrement que nous ne le faisons : « “ Il est grand temps que nous comparions ces phénomènes avec quelque chose d'*autre* ” — peut-on dire. — Je pense ici, par exemple, aux maladies mentales » (*ibid.*, p. 55).

Wittgenstein avait certainement une expérience tout à fait concrète de la pratique psychanalytique et des résultats, bons ou mauvais, auxquels elle pouvait aboutir. Comme le fait remarquer McGuinness (*Freud and Wittgenstein*, pp. 28-29), il avait vécu assez longtemps pour cela à Vienne ou dans les environs depuis la fin de la première guerre mondiale jusqu'à l'année de son retour à Cambridge; et il avait suffisamment d'amis et de relations qui avaient jugé nécessaire de recourir à la psychanalyse pour tenter de résoudre leurs problèmes personnels. Nous savons qu'en 1926, au moment où il dut se résoudre à abandonner le métier d'instituteur, il fut obligé de se soumettre à un examen psychiatrique. Il n'est pas difficile d'imaginer de quelle façon il put ressentir ce qui devait constituer, à ses yeux, une intrusion « étrangère » inadmissible dans sa personnalité et sa vie privées. Il n'en est

pas moins vrai qu'il appartenait à un milieu (celui de la grande bourgeoisie éclairée) dans lequel les découvertes et les révélations freudiennes (aussi peu flatteuses qu'elles puissent être à première vue) suscitaient une curiosité et un intérêt considérables. Sa sœur, Margarete, entretenait des relations personnelles avec Freud et avait été psychanalysée par lui pour des raisons dont McGuinness nous dit qu'elles relevaient largement de la « curiosité spéculative ». Freud lui envoya un exemplaire de *L'avenir d'une illusion*, avec une dédicace datée du jour de son départ pour l'Angleterre (3 juin 1938). Wittgenstein et elle aimaient à se raconter leurs rêves et à jouer ensemble au jeu excitant de l'interprétation. Compte tenu de ses origines et du milieu dans lequel il a passé sa jeunesse, la question n'est certainement pas de savoir comment Wittgenstein en est venu à s'intéresser à l'œuvre de Freud, mais plutôt de savoir comment il aurait pu éviter de s'y intéresser. On peut dire justement qu'il était, par ses origines viennoises et par son milieu social et familial, particulièrement bien placé pour savoir qu'à côté des protestations indignées et des oppositions farouches dont parle Freud, la psychanalyse était en train de susciter des engouements et des enthousiasmes qui n'avaient rien de professionnel et qui étaient, en fait, au moins aussi suspects et, du point de vue scientifique, aussi peu respectables.

C'est dans le même esprit de curiosité essentiellement spéculative que Wittgenstein et sa sœur — à des moments très différents et dans des buts très différents — se soumièrent l'un et l'autre à des séances de transe hypnotique. D'après ce que raconte David Pinsent dans ses carnets, en 1913, Wittgenstein, constatant que les gens en état d'hypnose étaient capables de fournir un effort musculaire exceptionnel, s'était demandé si par hasard ils ne seraient pas capables également d'un effort mental du même ordre et s'était fait hypnotiser deux fois en demandant au praticien (un certain Docteur Rogers) de lui poser des questions sur certaines questions de logique particulièrement difficiles dont il n'avait pas encore trouvé la solution. La tentative se solda par un échec complet. C'est seulement la deuxième fois que le Docteur Rogers réussit à endormir Wittgenstein, mais si complètement qu'il fallut une demi-heure pour le réveiller entièrement. Wittgenstein déclara qu'il était resté, en fait, conscient pendant toute la durée de l'opération, entendant ce qu'on lui disait, mais privé de toute espèce de volonté et de force, incapable de comprendre ce qu'il entendait et de fournir le moindre effort musculaire ou intellectuel.

Entre la curiosité et l'adhésion il y a naturellement une distance considérable, que Wittgenstein n'a, de toute évidence, dans le cas de la psychanalyse, jamais franchie. Aussi étrange que cela puisse sembler à première vue, la méfiance qu'il a entretenue à l'égard de la théorie freudienne, aussi bien du point de vue épistémologique que du point de vue éthique, contraste singulièrement avec la réaction nettement plus positive qu'ont eue, dans l'ensemble, les membres du Cercle de Vienne. Heinrich Neider, dans l'entretien qu'il a donné à la revue *Conceptus*, indique que, d'après ses souvenirs personnels, les relations entre le Cercle de Vienne et le groupe qui se réunissait autour de Freud « consistaient dans le fait que de nombreux membres du Cercle de Vienne, comme je l'ai effectivement appris par la suite, étaient en analyse. Ils sont, en effet, venus en partie à Vienne, parce qu'ils y allaient

en analyse. Je sais que Carnap — déjà à l'époque de Vienne et plus tard également en Amérique — a été pendant 20 ans en analyse. Mais c'est naturellement un lien dont on n'a pas parlé<sup>6</sup>. » Indépendamment de ce qu'a pu être l'attitude personnelle de Carnap et d'autres membres du Cercle, il n'est pas difficile de comprendre que, pour les adeptes de la « conception scientifique du monde », la psychanalyse pouvait présenter à première vue tous les traits d'une entreprise de type rationaliste et progressiste qui allait permettre, sinon dans l'immédiat, du moins à plus ou moins long terme, d'accéder à une compréhension plus scientifique des phénomènes mentaux et dont l'inspiration allait par conséquent exactement dans le même sens que celui qui avait été indiqué dans la préface de *Der logische Aufbau der Welt* (1928) de Carnap et dans le manifeste du Cercle de Vienne (1929). Le moins que l'on puisse dire est que Wittgenstein n'était certainement pas, quant à lui, un adepte de la « conception scientifique du monde », il n'attendait pas grand-chose de bon pour l'humanité des conquêtes réelles ou supposées de la science et il n'était, de toute façon, pas du tout convaincu que la psychanalyse soit ou tout au moins puisse devenir une science. Dans un entretien de 1942 avec Rhees, il constate que : « Freud prétend constamment être scientifique. Mais ce qu'il fournit est de la *spéculation* — quelque chose qui est antérieur même à la formulation d'une hypothèse » (*Lectures and Conversations*, p. 44).

Contrairement à ce que l'on pouvait craindre, les réticences de Wittgenstein à l'égard de la théorie freudienne ont rarement fait l'objet de l'explication et du diagnostic psychanalytiques habituels en pareil cas. Stephen Toulmin, dans son compte rendu du premier volume de la biographie de Wittgenstein par McGuinness, s'est néanmoins demandé si Wittgenstein n'aurait pas dû être psychanalysé dans sa jeunesse et a comparé, sur ce point, son cas à celui de Virginia Woolf :

« Il avait quelques années de moins que Virginia Woolf et, comme elle, il appartenait à la dernière de ces générations — après le déclin du confessionnal, mais avant l'avènement du divan — de gens qui ont été éduqués de façon à assumer, et à attendre d'eux-mêmes, une maîtrise complète de leurs propres vies psychiques. Quiconque réfléchit sur les misères mentales de Virginia ne manquera pas de percevoir l'ironie qu'il y a dans le fait qu'elle-même et Leonard Woolf ont établi et publié les premières traductions anglaises de Freud dans leur Hogarth Press. La psychanalyse et la psychothérapie ont été des objets de commérage intellectuel en Angleterre pendant cinquante ans avant que ceux qui y avaient adhéré du bout des lèvres en aient une grande expérience sur les palpitations de leur cœur. D'où la tragédie de Virginia Woolf : étant donné ce que nous savons à présent sur son enfance, nous ne pouvons pas ne pas nous demander si des suggestions analytiquement perspicaces n'auraient pas pu l'aider à comprendre la source de sa douleur intérieure et à atteindre ainsi une paix de l'esprit qui lui aurait épargné (ainsi qu'à nous) son suicide.<sup>7</sup> »

6. « Gespräch mit Heinrich Neider, Persönliche Erinnerungen an den Wiener Kreis », in *Conceptus*, Österreichische Philosophen und ihr Einfluss auf die analytische Philosophie der Gegenwart, Band I, Innsbruck, 1977, p. 1977, p. 39-40.

7. Stephen Toulmin, « The Unappeased Sceptic », in *The Times Literary Supplement*, 2-8 septembre 1988, p. 947-948.

Toulmin est évidemment conscient du fait que la même éducation qui a rendu Wittgenstein aussi exigeant et aussi impitoyable envers lui-même a également nourri le développement de ses dons intellectuels extraordinaires. Mais il n'en estime pas moins que « de sages conseils auraient pu l'aider, à l'âge adulte, à distinguer les exigences constructives auxquelles il soumettait ses propres activités créatrices et le perfectionnisme irréaliste qui avait des effets destructeurs, à la fois sur son aptitude à régler avec bonheur le problème de ses relations avec des gens qui ne partageaient pas complètement ses attitudes et sur sa capacité de parvenir à la tranquillité dans sa propre vie intérieure » (*ibid.*, p. 948). C'est une supposition qui n'est pas dépourvue de plausibilité et qui ne coûte pas grand-chose. Mais, si l'on en croit Fania Pascal, qui lui enseigna le russe au moment où il songeait à aller s'établir en Union Soviétique, « même s'il donnait des signes de contraintes et de tensions importantes auxquelles il devait avoir été soumis pendant son enfance, Wittgenstein, dans les années 1930, était le moins névrotique des hommes.<sup>8</sup> » D'après elle : « Il ne questionnait jamais ses motifs. Il ne souffrait pas de peurs irrationnelles et d'insécurité, et il ne donnait aucune impression de gêne. Il n'était pas inhibé dans ses relations avec d'autres gens, pourvus que les gens en question aient été choisis par lui et que ses relations avec eux correspondent à ses conditions. Il serait absurde de l'appeler un perfectionniste au sens névrotique du terme » (*ibid.*). Fania Pascal estime que « nous pouvons comprendre son attitude cavalière à l'égard de Freud (telle qu'elle émerge dans ses discussions avec Rush Rhees et d'autres), une fois que nous nous rendons compte que lui-même avait le sentiment de n'avoir aucun besoin de Freud » (*ibid.*). Dire, comme le fait Fania Pascal, qu'il n'y avait pas en lui de scission perceptible entre le moi et le surmoi ni, d'ailleurs, non plus de scission d'une espèce quelconque, semblera sans doute toujours un peu naïf à un professionnel de la psychanalyse. Mais la meilleure chose à faire est probablement de s'abstenir prudemment de spéculer sur le bénéfice éventuel que Wittgenstein aurait pu retirer d'un passage sur le divan du psychanalyste, s'il avait été disposé à chercher une clarification et un soulagement de ce côté-là.

Si Wittgenstein n'a été tourmenté à aucun moment par le problème de ses relations personnelles avec la psychanalyse, plusieurs épisodes indiquent, en revanche, que celui des relations qui pouvaient exister entre la méthode « thérapeutique » qu'il utilisait en philosophie et la technique psychanalytique le préoccupait réellement, ne serait-ce qu'à cause des incompréhensions caractéristiques auxquelles il pouvait donner lieu et a effectivement donné lieu. Malcolm rapporte qu'un article de vulgarisation publié par un philosophe au cours de l'hiver de 1946, dans lequel il était suggéré notamment que, dans la conception et la pratique de Wittgenstein, la philosophie devenait une sorte de psychanalyse le mit dans une colère extrême<sup>9</sup>. Malcolm l'entendit à deux reprises rejeter explicitement cette assimilation, fondée à ses yeux

8. Fania Pascal, « Ludwig Wittgenstein, A Personal Memoir », in Ludwig Wittgenstein, *Personal Recollections*, p. 59.

9. Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein, A Memoir, With a Biographical Sketch by Georg Henrik von Wright*, Oxford University Press, Oxford, 1958, p. 56-57.

sur une confusion caractéristique, en faisant remarquer que : « Ce sont des techniques différentes. » Bouwsma fait état d'une conversation au cours de laquelle la question fut évoquée par Wittgenstein comme un exemple typique de ce que le discours philosophique et l'enseignement de la philosophie peuvent avoir de simplificateur et de pernicieux : « Wittgenstein avait lui-même parlé de la philosophie comme étant à certains égards semblable à la psychanalyse, mais de la même façon qu'il aurait pu dire qu'elle était semblable à une centaine d'autres choses. Lorsqu'il devint professeur à Cambridge, il soumit un manuscrit dactylographié à la commission. Keynes était membre de cette commission. Sur 140 pages, 72 étaient consacrées à l'idée que la philosophie est semblable à la psychanalyse. Un mois plus tard Keynes le rencontra et dit qu'il avait été très impressionné par l'idée que la philosophie est de la psychanalyse. Et c'est ainsi que vont les choses.<sup>10</sup> »

Dans la même conversation, comme il l'avait fait également en d'autres occasions, Wittgenstein a comparé le « mal incalculable » que Freud avait fait à celui qu'il avait probablement fait lui-même en philosophie. Il estimait apparemment que son entreprise pouvait être rapprochée, au moins sur un point, de celle de Freud : l'une et l'autre présentent pour le public des dangers qui sont fondamentalement du même type. Wittgenstein pouvait sans doute imaginer sans trop de peine un moment où quelqu'un de malveillant (ou de perspicace) serait tenté de dire : « Wittgenstein a rendu un mauvais service avec sa méthode thérapeutique. N'importe quel âne peut prétendre aujourd'hui, grâce à elle, traiter de prétendues maladies philosophiques. » Une chose qu'il redoutait, de toute évidence, par-dessus tout pour l'avenir de son œuvre était le processus de mécanisation, de banalisation et de vulgarisation qui avait déjà produit, dans le cas de la psychanalyse, des effets particulièrement désastreux. Comme on l'a vu, il ne croyait pas que Freud ait eu ou même simplement puisse avoir de véritables continuateurs ; et il s'est demandé, dans son propre cas, s'il ne devait pas craindre davantage d'en avoir que d'être complètement oublié.

Même s'il s'est présenté parfois comme un disciple de Freud, c'est un fait que Wittgenstein ne s'y réfère pour ainsi dire jamais là où on s'attendrait le plus à ce qu'il le fasse, c'est-à-dire dans ses remarques sur la philosophie de la psychologie. Et lorsqu'il fait allusion à la différence entre les états et les processus mentaux conscients et ceux qui ne le sont pas, c'est dans un sens qui n'a rien de spécifiquement freudien et généralement pour indiquer que la distinction du conscient et de l'inconscient constituerait plutôt une source de confusion supplémentaire qu'une solution réelle de la difficulté philosophique qu'il cherche à résoudre. Ce n'est pas très surprenant si l'on songe que sa philosophie, même lorsqu'elle prend pour objet la psychologie, est exactement le contraire d'une philosophie des profondeurs : ce qui caractérise, à ses yeux, la méthode philosophique est justement le fait qu'il n'y a rien de « caché » à exhumier, que tout est en principe immédiatement accessible à la surface et que nous savons déjà d'une certaine façon tout ce que nous avons besoin de savoir. Ce n'est certainement pas dans sa conception

philosophique de la nature des phénomènes psychiques en général que Wittgenstein pourrait être considéré comme un disciple de Freud.

McGuinness conclut son article sur Freud et Wittgenstein en suggérant que les raisons du rapprochement que Wittgenstein lui-même suggère (et, ici aussi, il est important de remarquer qu'il ne peut s'agir de rien de plus qu'une analogie) doivent, en réalité, être cherchées à un tout autre endroit :

« Wittgenstein veut éviter la mythologie qui est implicite dans nos premières réflexions sur le langage. Il veut substituer une forme de réflexion qui l'évite — bien que ce soit peut-être au risque d'introduire une nouvelle mythologie de son cru, celle de l' "usage" comme étant quelque chose qui est présent tout d'un coup, par exemple. Il veut percer la grammaire de surface d'un mot pour voir sa grammaire profonde. C'est (me semble-t-il) ce qui a fait qu'il était naturel pour lui de se désigner lui-même comme un disciple ou un adepte de Freud, car il avait en Freud un exemple de la manière dont une interprétation nouvelle et plus profonde, mais souvent moins flatteuse, peut être substituée à la signification apparente et en même temps de la manière dont une mythologie peut captiver. Il acceptait et rejetait Freud dans une égale mesure, peut-être de façon salubre » (*op. cit.*, pp. 42-43).

Aussi irritante qu'elle ait pu être pour Wittgenstein la réduction de la philosophie à une forme de psychanalyse, on doit admettre qu'elle pourrait sembler justifiée par certaines remarques qu'il fait à propos de la nature de la philosophie et du travail philosophique. Il compare lui-même explicitement la philosophie à une sorte d'auto-analyse qui doit triompher de certaines résistances spécifiques. « Le travail en philosophie — comme à bien des égards le travail en architecture — est, écrit-il, à proprement parler davantage le travail sur soi-même. Sur sa propre conception. Sur la manière dont on voit les choses. (Et ce qu'on exige d'elle.) » (*Culture and Value*, p. 16). Et ce travail sur soi-même est essentiellement un travail contre soi-même. Comme le dit Wittgenstein dans un de ses manuscrits : « La philosophie est un instrument qui n'est utile que contre les philosophes et contre le philosophe qui est en nous. » La philosophie exige un effort sur soi-même, parce qu'elle implique une renonciation, que Wittgenstein décrit comme n'étant pas une renonciation de l'intellect, mais de la volonté ou de l'affectivité. Nous ne renonçons à rien d'important en renonçant à certaines façons de nous exprimer qui n'ont pas de sens utilisable ; « mais il peut être aussi difficile de s'abstenir d'utiliser une expression qu'il l'est de retenir ses larmes ou de contenir une explosion de colère ». Si l'on accepte l'idée que ce qui est demandé au philosophe est avant tout une réaction contre ses tendances et ses inclinations naturelles (il importe peu que celles-ci soient peut-être, en l'occurrence, simplement d'origine culturelle), on ne sera pas surpris de voir Wittgenstein faire allusion à Freud à un endroit où on ne s'attendrait guère à le rencontrer :

« Le mathématicien ne peut pas ne pas être horrifié par mes développements mathématiques, car l'éducation qu'il a reçue l'a toujours dissuadé de s'adonner à des

10. O. K. Bouwsma, *Wittgenstein, Conversations 1949-1951*, edited by J. L. Craft and Ronald E. Hustwit, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1986, p. 36.

11. « Philosophie », §§ 86-93 du « Big Typescript », in *Wittgenstein (1889-1989)*, numéro spécial de la *Revue Internationale de Philosophie*, n° 169 (1989), p. 177.

pensées et des doutes du genre de ceux que je déroule. Il a appris à les considérer comme quelque chose de méprisable et a, pour utiliser une analogie empruntée à la psychanalyse (ce passage fait songer à Freud), conçu un dégoût pour ces choses, comme pour quelque chose d'infantile. Autrement dit, je déroule tous les problèmes que par exemple un enfant, lorsqu'il apprend l'arithmétique, etc., ressent comme des difficultés et que l'enseignement réprime, sans les résoudre. Je dis donc à ces doutes réprimés : vous avez tout à fait raison, demandez seulement, et exigez un éclaircissement ! » (*Philosophische Grammatik*, pp. 381-382).

Dans le « Big Typescript », Wittgenstein note que « le philosophe nous livre le mot avec lequel on peut exprimer la chose et la rendre inoffensive » (*Philosophie*, p. 180). C'est presque littéralement de cette façon que Breuer et Freud décrivent ce qu'ils font dans les *Etudes sur l'hystérie*. La disparition des symptômes hystériques est obtenue lorsque le processus qui est à l'origine des troubles peut être reproduit et « exprimé » (*ausgesprochen*), plus précisément lorsque le malade est devenu capable de décrire de façon aussi détaillée que possible le processus et de donner la parole à l'affect qui l'accompagne<sup>12</sup>. Un peu plus loin, Wittgenstein souligne que, comme dans le cas de la psychanalyse, la thérapie philosophique ne peut opérer qu'à la condition que le patient reconnaisse lui-même la description du philosophe comme étant l'expression correcte du trouble qu'il ressent : « ... C'est seulement lorsqu'il la reconnaît comme telle qu'elle est l'expression correcte. (Psychanalyse.) » (*ibid.*, p. 181). On peut repérer également deux autres analogies importantes. La première est que, comme la thérapeutique du psychanalyste, celle du philosophe vise, autant que possible, à identifier et à éliminer les causes du trouble, et non pas simplement à faire disparaître les symptômes, en empêchant d'une manière ou d'une autre les idées « pathogènes » de s'exprimer<sup>13</sup>. La deuxième est que, dans les deux cas, il est impossible de procéder de façon directe, en proposant immédiatement au malade le diagnostic susceptible de lui révéler l'origine de ses difficultés. Comme le dit Freud : « Il n'y a aucune chance d'arriver au résultat en pénétrant directement au cœur de l'organisation pathogène. Si l'on pouvait soi-même deviner ce qu'il est, le malade ne saurait cependant pas quoi faire des éclaircissements dont on lui fait cadeau et ne serait pas modifié psychiquement par eux » (*Studien über Hysterie*, p. 235). De la même façon, comme le souligne Wittgenstein, « on ne doit pas en philosophie essayer de court-circuiter les problèmes » (*Wittgenstein's Lectures 1932-1935*, p. 109). Il n'y a rien d'autre à faire que d'attaquer le problème par la périphérie, c'est-à-dire de laisser pour commencer le patient formuler spontanément son non-sens philosophique.

Dans une conversation de 1949 avec Bouwsma, Wittgenstein déclara que « toutes les années de son enseignement avaient fait plus de mal que de bien. Et il le compara aux enseignements de Freud. Les choses enseignées, comme le vin, avaient rendu les gens ivres. Ils ne savaient pas comment utiliser de façon sobre ce qu'on leur avait enseigné. Est-ce que je comprenais ? Oh oui, ils avaient trouvé une formule. Exactement » (*Conversations 1949-1951*, pp. 11-12). D'après ce qu'il a dit à Rhees, Wittgenstein pensait qu'il fallait se résigner à voir la psychanalyse exercer pendant longtemps une influence considérable et néfaste : « ... Il se passera beaucoup de temps avant que nous perdions notre soumission obséquieuse à son égard » (*Lectures and Conversations*, p. 41). Pour apprendre quelque chose de Freud, il faudrait, remarque-t-il, avoir une attitude critique ; et (comme le confirme rétrospectivement toute l'histoire du mouvement psychanalytique et de la culture psychanalytique), les théories comme celle de Freud ont, entre autres inconvénients, celui de susciter des formes d'allégeance qui rendent particulièrement difficile, pour ne pas dire impossible, la critique. Ce qui est significatif est que Wittgenstein ait pensé qu'un usage critique et, comme il le dit, « sobre » de ses propres enseignements philosophiques pourrait bien être à peu près aussi difficile et improbable. D'une certaine façon, bien qu'il n'ait certainement eu aucun doute sur l'importance intrinsèque de son œuvre philosophique, il était convaincu qu'elle avait toutes les chances d'être, dans un premier temps et peut-être pour longtemps, aussi nocive que celle de Freud.

Freud considérait comme indispensable de créer une école pour diffuser ses idées et imposer progressivement les vérités révolutionnaires qu'il était convaincu d'avoir découvertes. Wittgenstein ne croyait pas que la philosophie ait des vérités nouvelles à communiquer et ne voulait pas créer d'école. Il a dit, dans une remarque de 1947, qu'il n'était pas certain « de préférer une continuation de son travail par d'autres à une transformation du mode de vie, qui rendrait superflues toutes ces questions » (*Culture and Value*, p. 61). Les inquiétudes et les appréhensions qu'il entretenait à propos des effets que son enseignement pourrait produire et du genre de postérité qu'il risquait lui-même d'engendrer inciteraient à rapprocher son cas plutôt de celui de Breuer que de celui de Freud. On a dit de Breuer qu'il avait été d'une certaine façon empêché d'exploiter complètement ses découvertes révolutionnaires par un excès de prudence scientifique et une certaine conscience des dangers que pouvait comporter l'utilisation des techniques nouvelles qu'il avait contribué à mettre au point. Il y a effectivement un contraste singulier entre, d'une part, la tendance qu'a Breuer à minimiser son originalité personnelle et à relativiser l'importance de ses propres contributions, sa méfiance à l'égard des généralisations excessives et sa tendance à s'abstenir systématiquement de toute conclusion définitive et, d'autre part, l'assurance inébranlable, la hardiesse impressionnante, l'absence relative de scrupules et la prédilection pour les thèses universelles et extrêmes, qui caractérisent le comportement de Freud.

L'humilité de Breuer, à la fois devant les faits et devant les explications proposées par d'autres, transparaît dans la conclusion de l'exposé qui constitue sa contribution théorique au volume rédigé en collaboration avec Freud. Il constate que « L'essai qui a été tenté ici de réaliser une construction synthétique à partir de nos connaissances actuelles de l'hystérie est exposé au

12. Cf. Sigmund Freud - Josef Breuer, *Studien über Hysterie* (1895), Fischer Taschenbuch Verlag, Francfort, 1970, p. 9-10.

13. Freud oppose la méthode de la suggestion hypnotique, qui « ne se préoccupe pas de l'origine, de la force et de la signification des symptômes de la maladie », mais les empêche simplement de se manifester, à la méthode analytique, qui supprime, en outre, leurs causes, en recourant à deux formules de Léonard de Vinci : la première procède, comme la peinture, *per via di porre* et la seconde, comme la sculpture, *per via di levare*. Cf. « Über Psychotherapie » (1905), in *Darstellungen der Psychoanalyse*, Fischer Taschenbuch Verlag, Francfort, 1969, p. 40.

reproche d'éclectisme, si celui-ci est de façon générale justifié. Il y a tellement de formulations de l'hystérie, depuis l'ancienne "théorie du réflexe" jusqu'à la "dissociation de la personnalité", qui ont dû y trouver place. Mais il peut difficilement en être autrement. Il y a un nombre tellement grand d'observateurs excellents et d'intelligences pénétrantes qui se sont occupés de l'hystérie. Il est peu probable que chacune de leurs formulations ne contienne pas une partie de la vérité. La présentation future de l'état de choses réel les contiendra certainement toutes et ne fera que combiner les conceptions unilatérales de l'objet en une réalité qui a un corps. L'éclectisme ne me semble par conséquent pas constituer un blâme » (*Studien über hysterie*, p. 203). Breuer termine son essai en remarquant que les meilleures connaissances dont on dispose sur l'hystérie ne représentent probablement pas grand-chose de plus qu'une sorte de jeu d'ombres indécises, mais que l'on peut raisonnablement espérer qu'« il y aura un degré quelconque de concordance et de ressemblance entre les processus réels et la représentation que nous nous en faisons » (*ibid.*).

Le comportement de Freud a manifestement été, depuis le début, bien différent. Il était convaincu, d'une manière générale, qu'il devait y avoir une explication qui était la bonne et se persuadait rapidement de l'avoir trouvée ou, en tout cas, de pouvoir la trouver. A la fois par tempérament et parce qu'il pensait que cela devrait être, sur toutes les questions de ce genre, la position normale du philosophe, l'attitude de Wittgenstein était beaucoup plus proche du scepticisme « improductif » de Breuer que du dogmatisme créateur de Freud. Comme on le verra, il considérait que la démarche de Freud est finalement beaucoup plus philosophique (au sens péjoratif du terme) que proprement scientifique. Si l'on se souvient que, pour lui, il y a à l'origine de toutes les difficultés philosophiques une conviction du type « Cela doit être ainsi (bien que pourtant cela ne soit pas ainsi) » et le désir de conserver, quoi qu'il en coûte, un paradigme qui nous séduit ou un mode de description qui nous obsède, il n'est pas difficile de comprendre ce qu'il pouvait trouver (philosophiquement et *a fortiori* scientifiquement) contestable dans la façon de procéder de Freud. Pour lui, quelqu'un qui pense que, pour des phénomènes comme ceux dont traite la psychanalyse, il doit y avoir une explication qui est l'explication et une raison qui constitue la raison n'est pas quelqu'un qui adopte simplement l'attitude scientifique qui s'impose en pareil cas, mais quelqu'un qui est déjà sur le chemin de la production d'une mythologie.

Breuer a estimé qu'en plus de sa tendance caractéristique aux formulations absolues et exclusives, Freud était probablement animé par un certain désir d'« épater le bourgeois » (on peut dire qu'il y a effectivement réussi, même si le scandale n'a certainement pas été à la mesure de ses espérances ou de ses craintes). L'explication est probablement un peu simple. Mais ce qui est certainement tout à fait caractéristique de la démarche de Freud est la façon dont il a réussi à créer et à entretenir le mythe du scientifique héroïque qui réussit à imposer des découvertes révolutionnaires en triomphant de formidables préjugés<sup>14</sup>, une attitude qui s'accompagne généralement de la tendance

à considérer que le simple fait de s'opposer à un préjugé comporte déjà une forte présomption de vérité ou même justifie à lui seul la certitude d'être dans le vrai. Wittgenstein ne s'est visiblement pas du tout laissé impressionner par ce genre de mythologie, auquel il semble avoir été, de façon générale, particulièrement insensible (c'est plutôt du côté de Frege que du côté de Freud qu'il a cherché son modèle de ce que peut être le *courage* réel dans la pensée). Cantor s'est, lui aussi, présenté et a été souvent présenté (avec davantage de raison) comme le prototype du scientifique révolutionnaire qui se heurtait à une conspiration de préjugés et aurait été victime, en l'occurrence, de l'opposition d'une communauté mathématique réactionnaire et obtuse. Wittgenstein n'a pas, c'est le moins qu'on puisse dire, été tenté de considérer cela comme un argument en faveur de la théorie des ensembles transfinis. Le cas de Gödel a été évidemment bien différent, puisque l'opposition qu'il prévoyait et redoutait ne s'est pas vraiment manifestée ou s'est trouvée presque immédiatement désarmée. Mais il y a au moins un élément constant dans la façon dont Wittgenstein a réagi à chacune de ces trois situations. Il n'était pas réellement convaincu que l'importance philosophique de ces trois espèces de révolutions scientifiques (réelles ou supposées) soit aussi considérable qu'on le supposait généralement ou qu'elle se situe là où on avait tendance à la chercher. On pourrait dire qu'il a été, dans les trois cas, à la recherche d'une forme de compréhension austère qui n'impliquerait aucune concession à une chose qu'il détestait par-dessus tout et qu'il considérait comme une maladie de l'époque, à savoir le sensationnalisme scientifique, l'exploitation, selon lui tout à fait malhonnête, de la curiosité superficielle du grand public pour les dernières découvertes de la science. C'est malheureusement un fait que les scientifiques authentiquement révolutionnaires peuvent compter fortement, pour les aider, sur la superficialité et l'incompréhension des philosophes, lorsqu'ils sont prêts à céder à ce genre de tentation.

Il est bien possible qu'il y ait une certaine ambivalence dans la façon dont Wittgenstein réagit à l'absence presque totale d'inhibition qui est une caractéristique si remarquable de la démarche intellectuelle du créateur de la psychanalyse, comme d'ailleurs également dans toute son attitude à l'égard de Freud. Son opinion sur lui est condensée de façon tout à fait frappante et éclairante dans la remarque suivante : « Freud a des raisons très intelligentes de dire ce qu'il dit, une grande imagination et des préventions colossales, des préventions qui ont toutes les chances d'induire les gens en erreur » (*Lectures and Conversations*, p. 26). Wittgenstein admirait Freud pour son intelligence, son imagination, son inventivité et son ingéniosité. Mais tout en appréciant, comme il se doit des qualités de ce genre chez un penseur, il les a toujours en même temps considérées avec une certaine méfiance, y compris dans son propre cas. Rhees rapporte que, dans une conversation où il était question d'un conseil que Freud avait donné une fois à quelqu'un et qu'une des personnes présentes ne trouvait pas particulièrement sage, Wittgenstein remarqua : « Oh certainement. Mais la sagesse est quelque chose que je n'attendrais jamais de Freud. L'astuce (*cleverness*), assurément ; mais non la sagesse » (*Lectures and Conversations*, p. 41). J'avoue ne pas très bien comprendre ce qui permet à Assoun d'affirmer que « c'est là une

14. Sur ce point, cf. Frank J. Sulloway, *Freud, Biologist of the Mind*, Beyond the Psychoanalytical Legend, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1979.

position empruntée à celui qui a joué le rôle de “ directeur de conscience de Wittgenstein ”, Ludwig Hänsel<sup>15</sup> » et qui correspondrait à une réaction de puritanisme catholique. Il est possible que, sur ce point-là comme sur un certain nombre d'autres, Wittgenstein ait été influencé par Hänsel, qui était un catholique profondément convaincu et qui reprochait à la psychanalyse son incompréhension des questions morales et religieuses ; mais il est peu probable que, lorsqu'il soupçonne Freud de manquer de sagesse ou même, lorsqu'il l'accuse d'être un homme irrégulier, Wittgenstein exprime essentiellement une opinion puritaine sur les dangers que pourrait représenter la psychanalyse pour la morale et la religion conventionnelles (catholiques, en l'occurrence, si je comprends bien). Assoun nous rappelle que « Wittgenstein, d'origine juive, fut baptisé dans la foi catholique, pensa devenir moine et eut des obsèques catholiques » (*ibid.*, note 49). Il oublie apparemment que, comme le dit très justement McGuinness, « il éprouvait plus de sympathie que de foi<sup>16</sup> » pour la religion en général et le catholicisme en particulier, qu'en dépit du catholicisme nominal de la famille Wittgenstein, son style de vie était, dans l'ensemble, plutôt protestant, que lui-même n'a jamais adhéré explicitement à aucune confession religieuse et que la question de savoir s'il devait ou non être enterré religieusement a posé un réel problème de conscience à ses amis. En 1929, Wittgenstein a dit à Drury : « Assurez-vous que votre religion soit une affaire entre Dieu et vous uniquement » (*Personal Recollections*, p. 117), et un peu plus tard : « Pour tout ce que vous et moi pouvons en dire, la religion du futur sera sans prêtres ni ministres. Je crois que l'une des choses que vous et moi avons à apprendre est de vivre sans la consolation d'appartenir à une église » (*ibid.*, p. 129). Comme il l'a dit également à Drury, il était convaincu que toutes les organisations religieuses se valent aujourd'hui à peu près et ne valent, en fait, pas grand-chose. Ce qui est clair est qu'il détestait particulièrement toutes les formes de discours théorique et philosophique sur des choses comme la morale et la religion, aussi bien celui des organisations traditionnelles que celui des libres penseurs qui les combattent au nom de la raison. Drury avoue qu'il fut surpris de l'entendre déclarer en 1929 : « Russell et les curés à eux deux ont fait un mal infini, un mal infini » (*Conversations with Wittgenstein*, p. 117). Si l'on veut comprendre ce que pouvait signifier la remarque que cite Rhees, il vaudrait probablement mieux s'interroger, comme le suggère celui-ci, sur les raisons pour lesquelles Wittgenstein trouvait dans les récits de Gottfried Keller (en particulier dans *Henri le Vert*) le genre de sagesse dont il regrettait l'absence chez Freud ou se demander pourquoi, alors qu'il pratiquait lui-même si volontiers l'examen de conscience et l'aveu (plusieurs de ses amis font état de « confessions » qu'il éprouva, à un moment donné, le besoin de leur faire), il ne lui serait apparemment pas venu à l'esprit de s'adresser à un psychanalyste pour augmenter ses chances d'atteindre ce qu'il considérait comme l'objectif suprême, dans la philosophie comme dans la vie : la clarté intégrale et l'honnêteté complète dans les rapports avec soi-même.

McGuinness note que « le personnage de Heinrich Lee dans *Henri le Vert* (...) rappelle tout à fait Ludwig et ses jugements sur lui-même, à la fois dans la honte qu'il ressent à propos des trahisons de la jeunesse et dans son sentiment (justifié dans le cas de Heinrich) qu'il s'est constamment refusé et dérobé lorsqu'une occasion lui était offerte<sup>17</sup> ». Il semble, d'autre part, que le désir d'imiter l'exemple de Keller (dont il avait lu les carnets) ait joué un certain rôle dans sa façon de tenir, à différents moments de son existence, un journal dans lequel il enregistrait au jour le jour les pensées qui lui venaient à l'esprit sur lui-même et sa propre vie (cf. *ibid.*, p. 56). La question intéressante est de savoir pourquoi il préférait nettement cette forme d'auto-analyse « naïve » ou celle que pratique le héros dans le *Bildungsroman* de Keller aux lumières « scientifiques » beaucoup plus crues, mais, selon lui, pas nécessairement plus profitables, que l'on peut espérer obtenir de la psychanalyse dans des situations de ce genre. Aussi obsédé qu'il ait pu l'être lui-même jusqu'à la fin de sa vie par le problème de ses manquements et de ses échecs personnels, il avait tendance à considérer que la sagesse conseillerait plutôt, de façon générale, de se méfier du fruit un peu trop tentant de l'arbre de la connaissance psychanalytique.

Pour comprendre les réticences de Wittgenstein à l'égard de la psychanalyse, il est bon de se souvenir que Freud et ses disciples avaient déjà donné quelques exemples remarquables, qu'il connaissait probablement, de ce qui peut certainement être considéré au minimum comme un manque de sagesse tout à fait caractéristique, dans leur façon d'utiliser sans la moindre gêne les méthodes de la nouvelle science de l'âme pour l'analyse d'un certain nombre de « cas » exemplaires d'écrivains et d'artistes du passé et même quelquefois du présent immédiat. Kraus, qui avait bénéficié lui-même d'un traitement de ce genre dans une séance du 12 janvier 1910, une opération que Thomas Szasz qualifie de « psycho-assassinat perpétré par Wittels<sup>18</sup> » (avec la complicité au moins passive de Freud), avait réagi à ce genre de procédé en dénonçant le comportement simplificateur obsessionnel du « psychanal » (*Psychoanale*), retournant ainsi au psychanalyste, à travers un jeu de mots assassin, le genre de politesse qu'il exerce à l'égard de choses qui le dépassent. Ce qui a déclenché la révolte de Kraus et pour finir consommé sa rupture avec la psychanalyse semble avoir été essentiellement l'application inconsidérée et quelquefois franchement absurde de la technique analytique à l'interprétation des œuvres littéraires et artistiques et la formulation de diagnostics aussi prétentieux que hasardeux à propos de créateurs qui auraient dû, selon lui, inspirer un peu plus de respect, ne serait-ce qu'en raison de l'incapacité dans laquelle se trouvent ceux qui sont morts d'opposer la moindre résistance à ce genre d'intrusion et de violence. Dans « Psychologie non autorisée » (1913), Kraus constate que les psychanalystes ne laissent, en fait, aucune échappatoire à leurs victimes, mortes ou vivantes :

17. Brian McGuinness, *Wittgenstein, A Life*, Young Ludwig 1889-1921, Duckworth, Londres, 1988, p. 34.

18. Cf. Thomas Szasz, *Karl Kraus et les docteurs de l'âme*, Un pionnier et sa critique de la psychiatrie et de la psychanalyse, traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat, Hachette, Paris, 1985.

15. Paul-Laurent Assoun, *Freud et Wittgenstein*, P.U.F., Paris 1988, p. 24.

16. « Wittgenstein cent ans après », in *Acta du Colloque Wittgenstein* (juin 1988), La réception de Wittgenstein, sous la direction de Fernando Gil, Editions Trans-Europ-Repress, 1990, p. 77.

« La seule chose qu'en toute conscience j'aie à craindre de la psychanalyse, c'est la reproduction non autorisée d'un de mes textes. Voilà qui est sûr, mais qui se portera garant de mon inconscient ? Moi, je n'en sais rien, seuls les psychanalystes en savent quelque chose. Ils savent où s'enterre le traumatisme et ils entendent l'herbe pousser sur un complexe. Ces commis des pulsions obsessionnelles sont partout : ils n'ont pas laissé échapper les cas Grillparzer, Lenau ou Kleist, quant à l'apprenti sorcier de Goethe, ils n'ont pas encore réussi à se mettre d'accord pour dire s'il s'agit de sublimation ou d'incontinence. Si je leur dis que je me fiche d'eux, c'est que j'ai un problème anal. Pas de doute, déclarent les sceptiques, mon combat est une révolte contre le père et le motif de l'inceste se cache derrière chacune de mes phrases. Les apparences sont contre moi. Ce serait peine perdue que de prouver mon alibido — ils m'ont repéré!<sup>19</sup> »

Même si l'on ne peut aller jusqu'à imputer à Wittgenstein la conviction de Kraus, que la science en général (aussi bien la dernière du genre, la psychanalyse, que n'importe quelle autre) devrait renoncer une fois pour toutes à essayer de pénétrer les mystères de l'âme, il n'est pas difficile de deviner ce qu'il pouvait penser des prétentions explicatives que la psychanalyse avait déjà clairement affichées à l'égard des productions de l'art et de la littérature et qu'il n'était certainement pas prêt à excuser en les considérant comme de simples excès ou erreurs de jeunesse. En 1949, il a dit à Drury : « J'ai toujours pensé que Darwin avait tort : sa théorie ne rend pas compte de toute cette variété d'espèces. Elle n'a pas la multiplicité nécessaire. Aujourd'hui il y a des gens qui aiment à dire que pour finir l'évolution a produit une espèce qui est capable de comprendre tout le processus qui lui a donné naissance. Eh bien, c'est une chose que vous ne pouvez pas dire » (*Personal Recollections*, p. 174). Il était, semble-t-il, convaincu que, lorsqu'on a affaire à des choses comme la pensée et la compréhension, il y a une véritable incommensurabilité entre ce qu'il s'agit d'expliquer et les moyens explicatifs dont dispose une théorie comme celle de l'évolution. Pour des raisons du même genre, il pensait certainement que la psychanalyse n'a pas la « multiplicité requise » pour expliquer les productions de niveau supérieur auxquelles elle s'attaque, lorsqu'elle utilise l'art et la littérature comme matériau psychanalytique de l'espèce ordinaire. Il y a, dans ce cas-là également, une sorte de confusion des « ordres » et une différence que l'on peut sentir immédiatement entre la catégorie de l'explication présumée et celle du phénomène que l'on prétend expliquer. Et la situation n'est évidemment pas très différente, lorsque l'explicandum est de nature éthique ou religieuse.

Il y a donc certainement un sens auquel, toute question de puritanisme,

catholique ou autre, mise à part, Wittgenstein soupçonnait effectivement Freud de ne pas comprendre grand-chose à la morale et à la religion. S'il avait lu *L'avenir d'une illusion*, il aurait probablement réagi comme il le fait aux explications que donne Frazer des croyances magiques ou religieuses des primitifs et objecté que ce genre de chose ne peut jamais être traité comme une erreur ou une illusion qu'une meilleure connaissance (en l'occurrence, la connaissance scientifique) permet de reconnaître comme telles. Freud pense justement que « les méthodes de l'examen comparé ont mis au jour la ressemblance fatale qui existe entre les idées religieuses que nous révèrons et les créations intellectuelles des âges et des peuples primitifs<sup>20</sup> ». Mais cette ressemblance ne peut être considérée comme fatale que si l'on considère les créations intellectuelles en question à peu près comme le fait Frazer. Dans une remarque de 1949, Wittgenstein écrit : « On peut, il est vrai, comparer une croyance solidement implantée en nous à la superstition, mais aussi bien dire que l'on doit toujours se retrouver sur un sol ferme quelconque, que ce soit à présent une image ou quelque chose d'autre, et que par conséquent une image au fondement de toute notre pensée doit être respectée et ne doit pas être traitée comme une superstition » (*Culture and Value*, p. 83). Il y a donc des croyances qui sont trop fondamentales pour que l'on puisse espérer les ébranler ou les discréditer en invoquant essentiellement le fait qu'elles n'ont aucun fondement sérieux. Et il est probablement déjà impossible pour cette simple raison de traiter les religions comme des délires collectifs grâce auxquels « des êtres humains s'efforcent ensemble et en grand nombre de s'assurer bonheur et protection contre la souffrance au moyen d'une déformation chimérique de la réalité.<sup>21</sup> »

Parce qu'il ne traite pas la religion comme étant d'abord un système de représentations (dont on pourrait se proposer de démontrer la fausseté ou le caractère chimérique) et ne croit pas du tout à l'importance réelle des raisons et des « arguments » qui sont avancés en faveur des doctrines religieuses, Wittgenstein considère comme tout à fait naïve l'idée que l'humanité dans son ensemble pourrait finir par admettre, sous l'influence du mode de pensée scientifique, que ces derniers sont tout à fait insuffisants ou inexistantes et en tirer les conséquences qui s'imposent. Mais, sur ce point, Freud n'est certainement pas plus naïf que lui. Il considère lui-même son entreprise « comme inoffensive et sans péril » (*ibid.*, p. 51). « Il n'y a, admet-il, aucun danger qu'un dévot, accablé par mes arguments, se laisse arracher sa foi » (*ibid.*). Le point important est plutôt qu'en proposant une explication psychologique — et psychologue — de l'origine des croyances religieuses (qui constitue, en pareil cas, l'explication « scientifique »), Freud commet, lui aussi, l'erreur typique des « modernistes » (qu'ils soient croyants ou libres penseurs est de peu d'importance ici), qui, selon Wittgenstein, se méprennent complètement sur la nature (autrement dit, *l'usage*) du symbolisme religieux et du symbolisme en général.

19. Karl Kraus, « Psychologie non autorisée », in Karl Kraus, *Cette grande époque*, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz-Messmer, Petite Bibliothèque Rivages, 1990, p. 164-165. Cf. également *Beim Wort genommen* (Kösel-Verlag, München, 1974) : « La nouvelle science de l'âme a osé cracher dans le mystère du génie. Si les choses ne devaient pas en rester là en ce qui concerne Kleist et Lenau, alors je monterai la garde devant la porte et renverrai dans les bas-fonds les démarcheurs médicaux qui ces derniers temps font entendre partout leur " Rien à traiter ? " Leur doctrine aimerait rétrécir la personnalité, après avoir étendu l'irresponsabilité. Tant que l'affaire reste une pratique privée, que les intéressés se défendent s'ils le peuvent. Mais nous retirerons Kleist et Lenau de la consultation ! » (p. 242).

20. *L'avenir d'une illusion*, traduit de l'allemand par Marie Bonaparte, P. U. F., Paris, 1971, p. 55

21. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, traduit de l'allemand par Ch. et J. Odier, P. U. F., Paris, 1971, p. 27.

On peut remarquer également que Freud appelle « illusion » une croyance dans la motivation de laquelle la réalisation d'un désir l'emporte, au point de l'évincer complètement, sur la demande d'une confrontation avec le réel et d'une confirmation par la réalité (cf. *ibid.*, p. 45). Or Wittgenstein ne croit pas qu'il puisse être question, dans le cas des croyances religieuses, d'une confrontation avec la réalité, pour des raisons qui tiennent beaucoup plus à leur « logique » (au sens wittgensteinien du mot) qu'à leur psychologie. Dans une remarque de 1947, il écrit :

« Il me vient à l'esprit qu'une croyance religieuse ne peut être que quelque chose comme une décision passionnée en faveur d'un système de référence. Donc, bien que ce soit une *croyance*, c'est tout de même un mode de vie ou une façon de juger la vie. Un acte consistant à se saisir avec passion de *cette* façon de voir. Et l'instruction donnée dans une croyance religieuse devrait donc être la présentation, la description de ce système de référence et en même temps un appel à la conscience. Et ces deux choses devraient finalement avoir pour effet que la personne instruite elle-même, de son propre mouvement, s'empare avec passion du système de référence en question. Ce serait comme si quelqu'un, d'un côté, me faisait voir ma situation désespérée et, de l'autre, me présentait l'instrument de salut, jusqu'à ce que, de mon propre mouvement ou, en tout cas, sans que *l'instructeur* m'y mène par la main, je me jette sur lui et m'en saisisse » (*Culture and Value*, p. 64).

À une théorie de la croyance religieuse du genre de celle de Freud, on pourrait donc objecter qu'un système de référence que l'on décide d'adopter pour juger la réalité ne peut, de toute façon, être lui-même évalué en fonction de sa correspondance ou de son absence de correspondance avec la réalité. Il se peut que l'adoption du système en question ressemble effectivement, en l'occurrence, à une affaire de passion beaucoup plus que de raison. Mais c'est exactement à cela que doit ressembler, du point de vue de Wittgenstein, une option en faveur d'une conception du monde et d'un mode de vie religieux. Si remplacer la passion par la réflexion et la connaissance veut dire exiger, avant de consentir à l'adopter, que le système de référence soit *justifié* par la réalité, c'est une chose impossible, pour des raisons qui n'ont rien à voir avec ce que l'on appellerait, dans le cas de l'adhésion à une théorie ou à une proposition proprement dite, de la crédulité, de l'aveuglement ou de la précipitation. L'impossibilité de juger de la façon qui est demandée ce qui, dans notre pensée et dans notre vie, fonctionne comme un système de référence constitue, comme on sait, l'un des thèmes centraux de la philosophie de Wittgenstein. La tentation de la traiter comme une déficience inacceptable pour un esprit rationnel est déjà la preuve d'une incompréhension fondamentale de la nature de ce dont il s'agit. Au total, ce dont on pourrait accuser Freud n'est pas de surestimer l'intellect (un risque qui est effectivement peu probable dans son cas), mais plutôt de surestimer l'importance et la pertinence d'une approche psychologique et d'une recherche de la « vérité » psychologique des situations de ce genre.

Dans un passage célèbre de la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Freud recourt à l'analogie de la paranoïa pour expliquer le caractère irrationnel des conceptions du monde qui s'expriment dans la mythologie, la religion et la philosophie elle-même :

« Je pense effectivement qu'une bonne partie de la conception du monde mythologique, qui s'étend largement jusque dans les religions les plus modernes, n'est rien d'autre que de la *psychologie projetée dans le monde extérieur*. La connaissance obscure (pour ainsi dire la perception endopsychique) de facteurs et d'états de choses psychiques de l'inconscient se reflète — il est difficile de dire les choses autrement, il faut ici s'aider de l'analogie de la paranoïa — dans la construction d'une réalité *suprasensible*, qui doit être retransformée par la science en psychologie de l'inconscient. On pourrait se faire fort d'analyser de cette façon les mythes du paradis et du péché originel, du bien et du mal, de l'immortalité et d'autres du même genre, de convertir la *métaphysique en métapsychologie*.<sup>22</sup> »

Il n'y a naturellement rien qui aurait pu scandaliser Wittgenstein dans le fait de comparer, comme le fait Freud, la philosophie à des choses comme l'animisme primitif, la paranoïa ou la folie (Wittgenstein a lui-même utilisé ou suggéré à l'occasion des comparaisons de ce genre). Le problème est plutôt qu'il ne croit pas à la possibilité de retraduire les constructions métaphysiques (que ce soient celles de la philosophie ou celles de la mythologie et de la religion) dans le discours d'une science psychologique ou d'une métapsychologie ni d'ailleurs non plus d'une science quelconque. La science qui est supposée permettre cette retranscription métapsychologique des systématisations et des spéculations à caractère paranoïaque de la philosophie en termes d'oppositions et de conflits ayant leur siège dans l'inconscient est, en fait, une nouvelle mythologie qui s'ignore. La psychologie de l'inconscient, considérée comme la théorie d'un domaine nouveau que la psychanalyse a ouvert à la recherche scientifique, n'est elle-même rien d'autre qu'une construction spéculative de la même espèce et qui utilise les mêmes procédés que celles dont elle prétend dévoiler la vraie nature et le caractère illusoire et infantile. La thérapeutique des maladies philosophiques doit donc renoncer, une fois encore, à la consolation de pouvoir s'appuyer sur un fondement scientifique quelconque. Il n'y a pas de science qui rende compte des illusions dont est victime la philosophie et pas de technique scientifiquement fondée qui permette de libérer l'entendement philosophique des analogies obsédantes et trompeuses qui sont à l'origine des problèmes insolubles auxquels il se heurte, en d'autres termes, pas de méthode comparable de près ou de loin à ce que prétend être la méthode psychanalytique pour transformer le non-sens latent en un non-sens manifeste. Wittgenstein était convaincu, au début des années trente, d'avoir trouvé une méthode qui permettrait de traiter désormais tous les problèmes philosophiques avec le professionnalisme et l'efficacité qui sont de rigueur dans une époque comme la nôtre. Mais il ne croyait certainement pas qu'il puisse s'agir d'une méthode scientifique.

Freud a eu, il est vrai, la prudence de reconnaître une chose que ses disciples ont régulièrement oubliée depuis, à savoir le fait que : « La psychanalyse peut (...) révéler la motivation subjective et individuelle de doctrines philosophiques qui sont prétendument le fruit d'un travail logique désinté-

22. *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1967, p. 276 (traduction modifiée par nous).

ressé, et désigner à la critique elle-même les points faibles du système. Mais s'acquitter elle-même de cette critique n'est pas l'affaire de la psychanalyse, car, comme on peut le comprendre, le caractère psychologiquement déterminé (*die psychologische Determinierung*) d'une doctrine n'exclut en aucune façon sa correction scientifique<sup>23</sup>. » Mais l'idée d'une retranscription possible de la métaphysique en métapsychologie est évidemment fort éloignée de ce genre de modestie et de neutralité bienveillante. La nouvelle science psychologique se considère bel et bien comme capable de démontrer que les systèmes métaphysiques dans leur ensemble sont condamnés par leurs origines à n'être que des constructions chimériques, dépourvues de toute espèce de validité objective. Freud a, lui aussi, en tête, un programme ambitieux d'élimination de la métaphysique au profit d'une conception « scientifique » du monde. Et nous savons ce que Wittgenstein pensait de la naïveté de tous les programmes de ce genre et de l'idée que la question cruciale qui se pose à propos des systèmes philosophiques pourrait être celle de leur « correction scientifique ».

Comme je l'ai déjà suggéré plus haut, en parlant d'une « ambivalence » de ses réactions à l'égard de Freud, les réserves que Wittgenstein manifeste à l'égard de certains aspects du talent de celui-ci s'expliquent probablement en partie par le fait qu'il se considérait lui-même comme doué de qualités comparables (en particulier, la richesse de l'imagination et l'art d'inventer et d'exploiter des analogies) et exposé à des tentations, à des facilités et à des risques du même genre. Il craignait, en particulier, lui aussi, d'être par moments trop astucieux, et pas assez profond ni assez sage. Comme il le dit à Bouwsma : « "... Pourquoi devrais-je enseigner ? A quoi cela sert-il à X de m'écouter. Seul l'homme qui pense peut tirer un profit quelconque de cela. " Il faisait une exception pour quelques étudiants qui avaient une certaine obsession et étaient sérieux. " Mais la plupart d'entre eux viennent à moi parce que je suis astucieux (*clever*), et je suis astucieux, mais ce n'est pas important. Et ils veulent simplement être astucieux. (...) Le funambule est, lui aussi, astucieux " » (*Conversations 1949-1951*, pp. 9-10). Des qualificatifs comme « clever » ou « geistreich », que Wittgenstein a utilisés à propos de Freud ont, en fait, toujours comporté, dans sa bouche et sous sa plume, un élément de critique implicite. Du reste, comme le remarque McGuinness, « c'est une critique assez habituelle que Wittgenstein a formulée contre lui-même, que d'être trop attaché à cette qualité » (*Freud and Wittgenstein*, p. 30). Dans une lettre à Paul Engelmann de 1925, on trouve l'aveu suivant : « Je sais qu'avoir de l'esprit (*Geistreichheit*) ne représente pas le bien, et pourtant je voudrais en ce moment pouvoir mourir dans un moment d'esprit (*in einem geistreichen Augenblick*)<sup>24</sup>. » C'est probablement en fonction de remarques comme celles qui viennent d'être citées que l'on doit essayer de comprendre la nature du reproche éthique que Wittgenstein adresse implicitement à Freud, lorsqu'il déplore son excès d'astuce et son défaut de sagesse.

Lorsque Wittgenstein qualifie de « séduisantes » les explications de Freud, je ne crois pas qu'il faille en déduire qu'il a éprouvé lui-même des difficultés particulières à leur résister ou à se libérer de leur charme. En d'autres termes, je ne sais pas jusqu'à quel point il s'inclut lui-même réellement dans le « nous », lorsqu'il dit qu'il nous faudra du temps pour triompher de l'obsé- quiosité avec laquelle nous les traitons. Il n'y a certainement aucune commune mesure entre l'intensité de la lutte qu'il a menée tout au long de sa vie pour résoudre les problèmes philosophiques qui lui tenaient réellement à cœur et celle de l'explication qu'il a avec les idées de Freud. Je considère donc comme passablement arbitraire et pour le moins très exagérée une présentation comme celle que donne Assoun de la situation : « C'est sans illusion, que Wittgenstein entame son " émancipation " envers la maîtrise freudienne. Sa critique marque simplement ce temps de réflexion sur les causes et les modalités de cette maîtrise. C'est justement parce que, à ses yeux, il ne peut pas ne pas être un " disciple de Freud " et un " sectateur de Freud " qu'il lui faut comprendre le principe de *séduction* qui rend possible cette inféodation — ce qui rend peut-être possible à terme de déjouer les effets obscurantistes liés à cette maîtrise » (*Freud et Wittgenstein*, p. 15). Il est vrai que cette idée d'une maîtrise freudienne à laquelle Wittgenstein lui-même aurait eu le plus grand mal à se soustraire et n'aurait pas été certain, même à l'époque des *Conversations sur Freud* (dont il faut tout de même rappeler en passant qu'il ne s'agit précisément que de conversations), de réussir un jour à se soustraire est exactement le genre de supposition que l'on doit faire si l'on veut pouvoir justifier le genre de confrontation qu'entreprend Assoun et tirer autant de choses d'un nombre de textes aussi réduit (qu'il aurait fallu, du reste, prendre la peine d'utiliser au moins dans leur totalité)<sup>25</sup>. Sans cela on risque fort de retomber dans le travers « doxographique » de toutes les études qui ont pu être publiées jusqu'ici sur les relations de Wittgenstein et de Freud, à savoir le fait que, dans ce genre de travaux, « la psychanalyse fonctionne comme un thème de la critique wittgensteinienne, et Freud comme un esprit de rencontre » (*ibid.*). C'est pourtant bien, à première vue, de cette façon que les choses semblent se passer chez Wittgenstein lui-même. Freud a probablement été nettement plus pour lui qu'un simple esprit de rencontre. Qu'il doive être considéré comme un interlocuteur privilégié et la psychanalyse comme quelque chose de plus qu'un thème de la critique wittgensteinienne (parmi beaucoup d'autres, dont certains sont manifestement beaucoup plus importants), est une chose qui, à mon sens, reste entièrement à démontrer.

25. Il est vrai que la surinterprétation, qui est pour ainsi dire une seconde nature chez les adeptes du mode de pensée psychanalytique, permet dans un bon nombre de cas de compenser le manque de données. Ainsi, par exemple, lorsque Wittgenstein utilise dans les *Recherches philosophiques* (§ 79) l'exemple (qui, pour des raisons bien connues, ne peut évidemment pas avoir été choisi au hasard) de « Moïse » dans une discussion sur le problème de la signification des noms propres, cela exige forcément un rapprochement avec l'essai de Freud, *Moïse et le monothéisme* (cf. *op. cit.*, pp. 218 sq.). C'est en lisant des choses de ce genre que l'on mesure à quel point les critiques de Wittgenstein, dont on célèbre la pertinence et la profondeur, restent, en fait, absolument inopérantes.

23. « Das Interesse an der Psychoanalyse » (1913), in *Darstellungen der Psychoanalyse*, p. 117.

24. Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein*, With a Memoir, B. Blackwell, Oxford, 1967, p.

55-56.

## 2. Le problème de la réalité de l'inconscient

« Que peut (...) dire le philosophe à propos d'une doctrine qui affirme comme la psychanalyse que le mental est (...) en soi inconscient, que le fait d'être conscient n'est qu'une qualité qui peut s'adjoindre à l'acte mental individuel ou également ne pas le faire et qui éventuellement ne change rien d'autre à celui-ci, lorsqu'elle est absente? »

S. Freud, *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse* (1925).

On a souvent crédité Freud, quand ce n'était pas d'une véritable « découverte » de l'inconscient (qu'il a pourtant eu, de façon générale, la sagesse de ne pas aller jusqu'à revendiquer complètement), du moins de l'introduction d'une conception révolutionnaire de ce qu'il est et de ce qu'il fait. On a moins remarqué à quel point sa vision de la conscience est restée, en revanche, tout à fait traditionnelle et liée à l'idée de la conscience comme perception interne d'« objets » d'un certain type, ce type de perception constituant le paradigme de la perception immédiate et certaine. Un de ceux qui ont insisté avec raison sur ce fait, qui n'est pas sans conséquences, est Tugendhat<sup>26</sup>. La conception que Freud a de la nature de la conscience est tout à fait conforme au modèle classique. C'est celle que Breuer exprime lorsqu'il écrit : « Nous appelons conscientes les représentations dont nous avons connaissance. Il y a chez l'homme le fait merveilleux de la conscience de soi ; nous pouvons considérer et observer comme des objets des représentations qui surgissent et se succèdent en nous. (...) Les représentations que nous observons ou que nous observerions, si nous y prêtions attention, comme vivantes en nous, nous les appelons conscientes » (*Studien über Hysterie*, p. 179). Dans un passage souvent cité de *L'inconscient* (1915), Freud écrit :

« Il ne nous reste en psychanalyse qu'à déclarer les processus psychiques comme étant en soi inconscients et à comparer leur perception par la conscience à la perception du monde extérieur par les organes des sens. Nous espérons même tirer de cette comparaison un gain pour notre connaissance. L'assomption effectuée par la psychanalyse de l'activité psychique inconsciente nous apparaît d'un côté comme

un perfectionnement qui va plus loin dans le sens de l'animisme primitif qui nous reflétait partout des images de notre conscience et de l'autre comme la poursuite de la correction que Kant a apportée à notre conception de la perception externe. De même que Kant nous a avertis de ne pas oublier le caractère subjectivement conditionné de notre perception et de ne pas considérer notre perception comme identique au perçu inconnaissable, de même la psychanalyse nous avertit de ne pas mettre la perception de la conscience à la place du processus psychique inconscient qui est son objet. Comme le physique, le psychique n'est pas non plus forcément dans la réalité comme il nous apparaît. Mais nous nous préparerons avec satisfaction à faire l'expérience du fait que la correction de la perception interne ne présente pas une difficulté exactement aussi grande que celle de la perception externe, que l'objet interne est moins inconnaissable que le monde extérieur.<sup>27</sup> »

Contre la tendance des philosophes à identifier le mental et le conscient, Freud soutient que le mental devrait plutôt être considéré comme étant par essence inconscient et accidentellement et occasionnellement pourvu de la propriété que nous appelons la conscience, le fait d'être perçu étant pour un objet mental à peu près aussi contingent et accessoire qu'il l'est pour un objet physique. Et il n'y a à ses yeux rien de problématique dans la distinction que nous faisons entre le conscient et l'inconscient : « Elle se réduit à une simple question de perception, question qui comporte la réponse *oui* ou *non*, l'acte de la perception lui-même ne nous fournissant pas la moindre information sur les raisons pour lesquelles une chose est perçue ou non.<sup>28</sup> » Mais il est clair que, si les processus psychiques inconscients étaient simplement des processus non perçus, par opposition à des processus qui le sont, il n'y aurait rien de spécifiquement freudien dans cet usage du mot « inconscient ». Une bonne partie des processus mentaux que nous appelons « inconscients », en ce sens qu'ils ne sont pas présents à la conscience au moment considéré (mais n'en sont pas pour autant exclus en eux-mêmes et de façon permanente), ne sont pas inconscients au sens freudien. Les processus inconscients, au sens proprement freudien du terme, ne sont pas seulement des processus que la conscience ne perçoit pas au moment où ils ont lieu, mais des processus qu'elle ne peut pas percevoir, parce que quelque chose s'oppose à ce qu'elle le fasse. Ce ne sont pas seulement des processus inconnus, mais des processus que le sujet ne « veut pas connaître » et qui ne réussissent à se faire connaître que par des voies détournées et sous une forme déguisée qui les rend plus ou moins méconnaissables. Comme le souligne Freud, la théorie psychanalytique affirme que « si certaines représentations sont incapables de devenir conscientes c'est à cause d'une certaine force qui s'y oppose ; que sans cette force elles pourraient bien devenir conscientes, ce qui nous permettrait de constater combien peu elles diffèrent d'autres éléments psychiques, officiellement reconnus comme tels » (*ibid.*, p. 181). En d'autres termes : « Notre notion de l'inconscient se trouve ainsi déduite de la théorie du refoulement. Le refoulé est pour nous le prototype de l'inconscient » (*ibid.*). Les processus

26. Cf. Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Sprachanalytische Interpretationen, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1979.

27 « Das Unbewusste » (1915), in *Studienausgabe*, Band III, Fischer Taschenbuch Verlag, Francfort, 1982, p. 129-130.

28 « Le Moi et le Ça », in *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1963, p. 182-183.

inconscients, au sens dont il s'agit, doivent donc être tels que 1) ils sont inférés légitimement parce que l'hypothèse de leur existence est indispensable pour expliquer des effets comportementaux et des effets mentaux de l'espèce perceptible, 2) leur présence ne peut se manifester que dans des limites et sous des formes spécifiées par la théorie, qui ne correspondent pas à ce que nous percevrions si nous n'étions pas empêchés de les percevoir. La technique psychanalytique fournit — et elle est la seule à pouvoir le faire — les moyens de triompher de la résistance et réussit ainsi à rendre conscientes les représentations dont celle-ci interdisait l'accès à la conscience.

Il résulte de cela deux conséquences importantes, en ce qui concerne la position que Wittgenstein adopte sur le problème de l'inconscient. 1) Dans la mesure où il remet en question le modèle de la conscience comme organe de perception sensorielle qui nous donne accès à la connaissance (directe) du mental, Wittgenstein ne peut pas ne pas trouver philosophiquement confuse l'idée que les phénomènes inconscients ont la particularité de ne pas être perçus en un sens auquel les phénomènes conscients le sont. De façon plus générale les phénomènes inconscients ne sont pas « inconnus » en un sens auquel les phénomènes conscients pourraient être dits, à proprement parler, « connus ». Un énoncé comme « J'ai mal », par exemple, n'est pas réellement comparable à un jugement de perception et ne se distingue pas de « Il a mal » par l'effectuation d'un acte de connaissance directe, qui est remplacé dans le deuxième cas par une inférence. 2) Si c'est le modèle de la perception lui-même qui est inadéquat, il n'est pas certain que la distinction, cruciale pour Freud, entre le sens simplement descriptif et le sens dynamique du mot « inconscient » puisse rester utilisable. Ayant traité ailleurs longuement de la critique wittgensteinienne de l'idée du sens interne ou introspectif et de l'idée que les descriptions que nous donnons de notre expérience immédiate rapportent des faits que nous observons en quelque sorte en nous-mêmes, je n'entrerai pas dans les détails ici. Je me bornerai simplement à remarquer que l'idée que la conscience perçoit des événements qui ont lieu dans une sorte d'espace intérieur et qui pourraient être tels que certains sont perçus, certains ne le sont pas (mais pourraient l'être) et enfin certains ne peuvent l'être, parce que quelque chose l'empêche, pouvait sans doute difficilement survivre à une telle critique ou, en tout cas, ne pas être affectée sérieusement par elle.

Une des métaphores favorites de Freud est celle qui consiste à utiliser l'image spatiale de deux pièces, entre lesquelles un gardien exerce un contrôle sur les représentations qui cherchent à passer de la première à la seconde et décide de leur accorder ou de leur refuser le passage. « Je voudrais vous assurer, écrit-il, que ces hypothèses grossières de deux locaux, avec le gardien se tenant sur le seuil entre les deux et avec la conscience jouant le rôle de spectatrice au bout de la deuxième salle, doivent néanmoins signifier des approximations qui vont très loin dans la direction de l'état de choses réel.<sup>29</sup> » L'idée d'une sorte de local dans lequel sont relégués et maintenus des objets mentaux qui, bien qu'inaccessibles à la perception, sont néanmoins bel et

bien présents d'une façon qui se fait sentir par des effets d'une tout autre nature soulève évidemment de nombreux problèmes, qui ont été maintes fois discutés. Mais un lecteur de Wittgenstein trouvera probablement déjà aussi problématique et contestable celle d'un local dans lequel des objets sont ou, en tout cas, peuvent tomber sous le regard d'une conscience spectatrice. C'est un fait que, lorsque Wittgenstein utilise le mot « inconscient », il le fait généralement dans un sens essentiellement descriptif et que, même dans sa critique de Freud, il donne l'impression de négliger curieusement l'aspect proprement dynamique, qui est pourtant essentiel. Il dénonce comme une source de confusion constante le fait que nous parlions d'états mentaux à la fois pour désigner des états conscients et pour désigner des états hypothétiques d'un mécanisme mental inconscient. Or la différence est beaucoup plus grande que nous n'avons tendance à le croire. La « grammaire » des états et des processus inconscients est véritablement différente de celle des états et des processus conscients. Mais on peut évidemment être tenté de la considérer comme relativement mineure, si l'on considère, comme Freud, qu'en dehors du fait que les uns sont perçus et les autres ne le sont pas, rien n'empêche après tout qu'ils possèdent exactement les mêmes propriétés. Comme on le verra, un des problèmes essentiels qui se pose, aux yeux de Wittgenstein, dans le cas de Freud est qu'il se trouve obligé, bon gré mal gré, de recourir largement à la grammaire des processus conscients pour décrire les processus inconscients et le fonctionnement du mécanisme inconscient qu'il postule, alors que ce mécanisme obéit à des lois qui sont en principe complètement différentes. Ce n'est pas, bien entendu, dans le fait de postuler l'existence d'un mécanisme mental inconscient destiné à expliquer les actions de l'esprit ni même dans le fait de proposer un modèle concret de ce que pourrait être ce genre de mécanisme, que réside la mythologie. Elle est, comme toujours, engendrée uniquement par des analogies superficielles entre des choses qui sont, du point de vue grammatical, complètement différentes. Comme le dit Wittgenstein, dans la grammaire il n'y a justement pas de *petites* différences. La difficulté de la position de Freud pourrait donc être résumée dans les deux propositions suivantes : 1) Le mental est intrinsèquement inconscient et la conscience ne lui ajoute rien qui soit essentiel. 2) Il ne peut cependant, pour des raisons qui sont également intrinsèques, être conceptualisé et décrit que d'un point de vue qui reste, fondamentalement, celui de la conscience : « ... L'inconscient est, du point de vue de sa relation avec le conscient, avec lequel il a tellement de choses en commun, facile à décrire et à suivre dans ses développements ; l'approcher à partir du processus physique apparaît, en revanche, comme encore tout à fait exclu pour le moment. Il doit donc rester l'objet de la psychologie » (*Das Interesse an der Psychoanalyse*, p. 116). Comme le remarque Koffka : « ... Lorsqu'on a trouvé nécessaire d'aller au-delà du conscient dans la description et l'explication de l'esprit, on a imaginé les parties non-conscientes de l'esprit comme étant fondamentalement analogues aux parties conscientes, c'est-à-dire comme fondamentalement analogues dans tous leurs aspects ou leurs propriétés, à l'exception du fait d'être conscientes. En conséquence, les éléments de l'esprit, comme on les appelle, ont été conçus comme existant sous deux formes, la forme consciente et la forme

29 *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916), Fischer Taschenbuch Verlag, Francfort, 1977, p. 234.

inconsciente<sup>30</sup>». « En dépit de la révolution qu'il est supposé avoir effectuée dans notre façon de percevoir et de comprendre l'inconscient, Freud ne fait pas exception à la règle : « Le désir inconscient est exactement semblable à un désir conscient, à ceci près qu'il n'est pas conscient. Cela trahit le même parti pris ; l'esprit est spécifiquement conscient, par conséquent tout ce qui est mental doit être conçu en termes de conscience, même s'il n'est pas lui-même conscient » (*ibid.*, p. 47).

Dans ses *Leçons de Cambridge de 1932-1935*, Wittgenstein consacre un long passage, qu'il sera utile de citer intégralement, à une discussion de ce que fait Freud :

« Je voudrais faire une remarque sur une certaine sorte de connexion que Freud cite, entre la position fœtale et le sommeil, qui a l'air d'être une connexion causale, mais qui ne l'est pas, dans la mesure où on ne peut pas faire une expérience psychologique. Son explication fait ce que fait l'esthétique : elle met deux facteurs l'un à côté de l'autre. Une autre question que Freud traite psychologiquement, mais dont l'étude a le caractère d'une étude esthétique, est celle de la nature des mots d'esprit. La question « Quelle est la nature d'un mot d'esprit ? » est analogue à la question « Quelle est la nature d'un poème lyrique ? » Je désire examiner en quoi la théorie de Freud est une hypothèse et en quoi elle ne l'est pas. La partie hypothétique de sa théorie, l'inconscient, est la partie qui n'est pas satisfaisante. Freud pense que cela fait partie du mécanisme essentiel d'un mot d'esprit de dissimuler quelque chose, par exemple un désir de diffamer quelqu'un, et par là de donner à l'inconscient la possibilité de s'exprimer. Il dit que les gens qui nient l'inconscient ne peuvent véritablement pas rendre compte de la suggestion post-hypnotique ou du fait de se réveiller à une heure inhabituelle parce qu'on l'a décidé soi-même. Lorsque nous rions sans savoir pourquoi, Freud prétend qu'il peut trouver la réponse par la psychanalyse. Je vois ici une confusion entre une cause et une raison. Être au clair sur la raison pour laquelle vous riez n'est pas être au clair sur une cause. Si c'était le cas, alors l'accord avec l'analyse donnée du mot d'esprit comme expliquant pourquoi vous riez ne serait pas un moyen de la détecter. Le succès de l'analyse est supposé être révélé par l'accord de la personne. Il n'y a rien qui corresponde à cela en physique. Bien entendu, nous *pouvons* donner des *causes* pour votre rire, mais quant à savoir si ce sont en fait les causes cela n'est pas révélé par le fait que la personne soit d'accord pour dire qu'elles le sont. Une cause est découverte expérimentalement. La façon psychanalytique de découvrir pourquoi une personne rit est analogue à une recherche esthétique. Car la correction d'une analyse esthétique doit être l'accord de la personne à laquelle l'analyse est donnée. La différence entre une raison et une cause peut être explicitée de la façon suivante : la recherche d'une raison entraîne comme une partie essentielle l'accord de l'intéressé avec elle, alors que la recherche d'une cause est menée expérimentalement. [« Ce sur quoi le patient tombe d'accord ne peut pas être une *hypothèse* concernant la *cause* de son rire, mais uniquement le fait que telle ou telle chose a été la *raison* pour laquelle il a ri. »] Bien entendu, la personne qui est d'accord avec la raison n'était pas consciente sur le moment du fait que c'était sa raison. Mais c'est une façon de parler que de

dire que la raison était inconsciente. Cela peut être commode de parler de cette façon, mais l'inconscient est une entité hypothétique qui tire sa signification de la vérification que les propositions ont. Ce que Freud dit sur l'inconscient a l'air d'être de la science, mais en fait c'est simplement un *moyen de représentation*. Il n'est pas vrai que de nouvelles régions de l'âme aient été découvertes, comme ses écrits le suggèrent. L'exposition des éléments d'un rêve, par exemple un chapeau (qui peut vouloir dire pratiquement n'importe quoi), est une exposition de comparaisons. Comme en esthétique, les choses sont placées l'une à côté de l'autre de façon à exhiber certaines caractéristiques. Celles-ci jettent une lumière sur notre façon de considérer un rêve ; il y a des raisons pour le rêve. [Mais sa façon d'analyser les rêves n'est pas analogue à une méthode qui permettrait de trouver les causes du mal d'estomac.] C'est une confusion de dire qu'une raison est une cause vue de l'intérieur. Une cause n'est pas vue de l'intérieur ou de l'extérieur. Elle est découverte par l'expérience. [En permettant à quelqu'un de découvrir les raisons du rire la psychanalyse fournit] uniquement une représentation de processus<sup>31</sup>. »

Ce texte condense à lui seul toutes les objections essentielles que Wittgenstein a à formuler contre l'entreprise de Freud ou peut-être, plus exactement, contre la façon dont Freud lui-même comprend, décrit et justifie l'entreprise en question. Je reviendrai plus tard de façon détaillée sur le problème de la confusion entre les raisons et les causes, qui est d'une certaine façon, aux yeux de Wittgenstein, la confusion philosophique par excellence. Ce qui m'intéresse pour l'instant est uniquement sa façon de suggérer que l'hypothèse de l'inconscient est uniquement une façon de parler, dont on pourrait en principe se dispenser sans pour autant avoir à contester ce que dit *réellement* Freud. On pourrait penser que la critique de Wittgenstein est radicalisée de façon indue par la façon dont il flirte à cette époque avec le « principe de vérification » (l'idée que la signification d'une proposition est sa méthode de vérification). Mais les *Conversations sur Freud* ne font que répéter exactement la même chose, à savoir que la psychanalyse, tout en se présentant comme une discipline expérimentale, ne satisfait, pour des raisons qui ne sont pas accidentelles, mais intrinsèques, aucune des conditions imposées à une discipline de ce genre. Les propositions dans lesquelles il est question de l'inconscient n'ont reçu une signification que pour autant que des critères de vérification (expérimentale) ont été adoptés pour elles ; et, selon Wittgenstein, cela n'a pas été fait.

Ce que dit Wittgenstein est que le fait d'expliquer la conduite de quelqu'un par des raisons inconscientes n'introduit aucune innovation théorique radicale par rapport à des choses que nous faisons déjà couramment et ne correspond en aucune façon à la découverte de régions de l'âme encore inconnues (la « partie immergée » de l'iceberg mental). Il est tout à fait possible et légitime de dire que Freud est parvenu à expliquer certains aspects de notre conduite par des raisons inconscientes, si l'on entend par là simplement des raisons qui 1) n'étaient pas conscientes au moment considéré, 2) peuvent être reconnues néanmoins par la personne concernée comme ayant été ses raisons au

30 K. Koffka, « On the Structure of the Unconscious », in Ethel Dummer (ed.), *The Unconscious*, A Symposium, New York, 1928, p. 43.

31 *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, From the Notes of Alice Ambrose and Margaret MacDonald, edited by Alice Ambrose, B. Blackwell, Oxford, 1979, p. 39-40.

terme d'un processus du genre de celui que Freud décrit. Dire que les raisons en question étaient inconscientes et ont agi inconsciemment ressemble à une hypothèse, mais n'est en réalité qu'une façon commode, mais trompeuse, de décrire le résultat auquel on a abouti. Ce qui ferait de l'« hypothèse » quelque chose de plus qu'un simple mode de présentation des faits est une possibilité de vérification expérimentale ; mais précisément elle n'existe pas, en dépit de l'impression que donne Freud d'avoir cherché et réussi à établir expérimentalement l'existence de ce qu'il appelle l'« inconscient ».

Wittgenstein ne dit rien d'autre dans le *Cahier bleu*, où il compare les discussions sur le problème de la réalité de l'inconscient à celles qui ont lieu entre les réalistes, les idéalistes et les solipsistes et, de façon générale, entre les gens qui sont en désaccord sur l'adoption d'un système de notation d'une espèce inédite, que les uns proposent et les autres récusent, tout en croyant être en désaccord sur des faits essentiels :

« Je vais essayer d'élucider le problème discuté par les réalistes, les idéalistes et les solipsistes en vous montrant un problème qui s'y rattache de façon étroite. C'est le suivant : "Pouvons-nous avoir des pensées inconscientes, des sentiments inconscients, etc.?" L'idée qu'il y a des pensées inconscientes a révolté bien des gens. D'autres encore ont dit que ces derniers avaient tort en supposant qu'il ne pouvait y avoir que des pensées conscientes, et que la psychanalyse en avait découvert qui sont inconscientes. Ceux qui avaient des objections contre la pensée inconsciente n'ont pas vu qu'ils n'étaient pas en train de formuler des objections contre les réactions psychologiques nouvellement découvertes, mais contre la manière dont elles étaient décrites. Les psychanalystes, d'un autre côté, ont été induits en erreur par leur propre mode d'expression, qui les a amenés à croire qu'ils avaient fait plus que découvrir des réactions psychologiques nouvelles ; qu'ils avaient, en un certain sens, découvert des pensées conscientes qui étaient inconscientes. Les premiers auraient pu énoncer leur objection en disant "Nous ne voulons pas utiliser l'expression 'pensées inconscientes' ; nous voulons réserver le mot 'pensée' pour ce que vous appelez 'pensées conscientes' ". Ils formulent leur position incorrectement lorsqu'ils disent : "Il ne peut y avoir que des pensées conscientes et non des pensées inconscientes." Car s'ils ne veulent pas parler de "pensée inconsciente", il ne devraient pas utiliser non plus l'expression "pensée consciente"<sup>32</sup>. »

Ceux qui, comme les philosophes traditionnels que Freud désespère de convaincre, identifient la pensée à la pensée consciente utilisent le mot « conscient » sans antithèse, c'est-à-dire de façon métaphysique. Et ceux qui, comme les psychanalystes, prétendent avoir découvert *qu'il y a* réellement des pensées inconscientes confondent, selon Wittgenstein, une convention de langage que l'on peut accepter ou refuser avec une vérité factuelle révolutionnaire devant laquelle on doit s'incliner.

Puisque, comme le dit Wittgenstein, un mot a la signification que nous lui avons donnée, il serait évidemment absurde de prétendre que l'expression « pensée inconsciente » ne peut avoir aucun sens. Ce qui est vrai est simplement que ce n'est pas parce que nous comprenons le mot « pensée » et le mot « inconscient » que nous comprenons automatiquement l'expression

« pensée inconsciente » (c'est-à-dire, avons un usage pour elle). Elle n'a pas de sens immédiat, mais elle ne représente pas non plus, comme l'on soutenu certains adversaires de Freud, une contradiction immédiate. La question qui se pose est uniquement de savoir si un sens lui *a* ou non été donné ; et Wittgenstein ne doute certainement pas que cela ait été fait. Dans un autre passage du *Cahier bleu*, il écrit :

« On pourrait trouver pratique d'appeler un certain état de carie dans une dent, qui n'est pas accompagné par ce que nous appelons ordinairement un mal de dents, "douleur inconsciente" et utiliser en pareil cas l'expression selon laquelle nous avons mal aux dents, mais ne le savons pas. C'est exactement en ce sens que la psychanalyse parle de pensées, d'actes de volition, etc., inconscients. A présent, est-il erroné en ce sens de dire que j'ai un mal de dents, mais ne le sais pas ? Il n'y a rien d'erroné là-dedans, puisque c'est simplement une nouvelle terminologie et peut à chaque instant être retraduit dans le langage ordinaire. D'un autre côté, cela utilise évidemment le mot "savoir" d'une manière nouvelle » (*ibid.*, p. 23).

L'introduction d'une expression comme « mal de dents inconscient » par la convention indiquée ne constituerait donc en aucun cas une erreur, mais pourrait avoir, entre autres inconvénients, celui de susciter deux espèces de réactions inappropriées. La première est celle qui consisterait à s'imaginer qu'une « découverte stupéfiante » a été faite, la seconde à se demander comment une douleur inconsciente peut bien être possible. « Vous pouvez alors être tenté de nier la possibilité d'un mal de dents inconscient ; mais le scientifique vous dira que c'est un fait démontré qu'il y a une chose de ce genre, et il le dira comme un homme qui détruit un préjugé commun. Il dira : "C'est certainement tout à fait simple ; il y a d'autres choses dont vous n'avez pas connaissance, et il peut également y avoir un mal de dents dont vous n'avez pas connaissance. C'est simplement une nouvelle découverte." Vous ne seriez pas satisfait, mais vous ne sauriez pas quoi répondre. Cette situation surgit constamment entre le scientifique et le philosophe » (*ibid.*).

Freud croit être ici dans la position du scientifique qui vous a démontré, comme cela arrive souvent dans les sciences, qu'une chose que vous croyiez impossible était non seulement possible, mais réelle ; mais il est en réalité plutôt, selon Wittgenstein, dans celle du philosophe, qui, lorsqu'il ne proteste pas en disant que l'on est en train de lui parler d'une chose impossible, s'empresse généralement de proclamer qu'une découverte extraordinaire a été faite. A vrai dire, quoi qu'en pense Wittgenstein, il n'est pas certain que le cas de la pensée inconsciente puisse réellement être comparé à celui de la douleur inconsciente. Si par « douleur » on entend un état *mental* de la personne concernée, on répugnera certainement à appeler douleur (inconsciente) ce qui ressemble plutôt, en l'occurrence, à un état de la dent elle-même. Le problème est justement que les choses inconscientes dont il est question doivent être de nature *mentale*, bien qu'elles soient inconscientes. Les adversaires de l'inconscient sont souvent des gens qui pensent qu'il n'y a rien que l'on puisse appeler « mental » entre le conscient et ce qui est purement neurophysiologique ou organique (et donc inconscient simplement au sens auquel on n'est pas conscient de l'existence d'une carie dentaire qui ne se traduit par aucune douleur). Mais Wittgenstein veut dire que nous pour-

32 *The Blue and Brown Books*, B. Blackwell, Oxford, 1958, p. 57-58.

riens trouver des raisons de dire, dans certains cas, que nous *avons* mal, bien que nous n'en ayons pas conscience. Après tout, nous pourrions hésiter sur la question de savoir si nous devons dire qu'une anesthésie supprime la douleur elle-même ou, au contraire, que la douleur est bien là, mais que nous sommes simplement dans l'incapacité de la percevoir. Quoi qu'il en soit, il est certainement tout à fait possible de donner un sens à l'idée de pensées que l'on a sans être conscient qu'on les a et il est même difficile d'éviter de le faire. Comme le dit Leibniz : « Les idées sont en Dieu de toute éternité et même elles sont en nous avant que nous y pensions actuellement (...) ». Si quelqu'un les veut prendre pour des pensées actuelles des hommes, cela lui est permis, mais il s'opposera sans sujet au langage reçu<sup>33</sup>. » Pour Leibniz, ce qu'on appelle « avoir une idée » est fondamentalement de la nature d'une faculté ou d'une disposition, et non d'un état mental conscient : « L'idée (...) consiste pour nous *non pas dans un certain acte de pensée, mais dans une faculté*, et nous sommes dits avoir l'idée d'une chose même si nous ne pensons pas elle, pourvu que nous puissions penser à elle si l'occasion se présente<sup>34</sup>. » Freud dit que : « La contestation que l'on oppose à l'inconscient deviendrait complètement incompréhensible si l'on prenait en considération tous nos souvenirs latents » (*Das Unbewusste*, p. 126). Mais on est tenté de répondre, précisément, que l'inconscient a toujours été admis en ce sens-là. Comme dit Leibniz : « C'est (...) une chose de retenir, c'en est une autre de se souvenir, car les choses que nous retenons ne sont pas toujours des choses dont nous nous souvenons, à moins que nous n'en soyons avisés par quelque moyen.<sup>35</sup> »

Comme nous venons de le voir, Wittgenstein soutient que Freud a réellement découvert quelque chose dans le domaine de la psychologie, à savoir des « réactions psychologiques » d'un type inédit, et, pour le reste, a simplement inventé et cherché à imposer un système de notation qui permettrait de redécrire toute la vie psychique en tenant compte de ces éléments nouveaux. Le langage de l'inconscient ne dit cependant rien sur les faits concernés, qui ne puisse en principe être retranscrit dans la notation traditionnelle. Ce que la psychanalyse a découvert n'est certainement pas le fait que des raisons peuvent être inconnues de celui qui les a, puisque nous expliquons déjà couramment les actions de quelqu'un par des raisons de ce genre. Par la mise au point d'une technique qui permet d'obtenir du sujet qu'il reconnaisse comme ayant été bel et bien ses motifs des motifs d'une espèce inavouable ou, en tout cas, difficilement avouable, qu'il aurait été impossible de lui faire accepter au départ, elle nous a simplement fourni de nouveaux critères ou de nouvelles raisons qui permettent de dire que la conduite de quelqu'un a été déterminée d'une façon qu'il ignorait par des motifs dont il n'était pas conscient. Comme le fait remarquer David Archard, une déclai-

ration comme « Je vois maintenant que pendant tout ce temps je haïssais inconsciemment mon père et que c'était cette haine inconsciente qui expliquait mon besoin obsessionnel de voler de façon répétée » peut signifier deux choses bien différentes :

« ... Le sens de “ Je vois maintenant ” peut être donné comme étant soit “ Je vois maintenant que la seule explication possible de ce que j'ai fait est ... , bien que, naturellement, je ne sois pas en ce moment ni n'aie jamais été conscient de l'existence de sentiments de ce genre ”, soit “ Je vois maintenant que j'ai haï mon père et, alors qu'antérieurement je pouvais seulement voler pour exprimer cette haine, je peux à présent regarder en face ces sentiments que j'ai toujours eus et dont je suis maintenant devenu conscient ”. La première interprétation correspond à l'attribution d'une raison inconsciente effectuée à la troisième personne ; la deuxième à un aveu à la première personne.<sup>36</sup> »

Dans le premier cas, j'admets que l'existence d'une raison inconsciente constitue la seule explication possible de mon comportement, dans un sens qui n'est pas différent de celui auquel je pourrais dire cela de quelqu'un d'autre. Dans le deuxième, je fais beaucoup plus que cela, puisque je décris le résultat du processus comme ayant consisté dans une prise de conscience du fait que mon comportement était effectivement dicté par cette raison. Freud a rendu compte de cette distinction en faisant une différence entre une acceptation purement intellectuelle de l'interprétation proposée (qui ne serait pas suffisante pour obtenir le résultat cherché) et le fait d'aboutir à une conviction intime appuyée sur l'expérience vécue du sujet. Mais comme le fait remarquer Archard : « Il est évident que l'acceptation par le patient de l'interprétation ne confirme pas davantage sa vérité que ne le fait celle d'un observateur désintéressé qui est au courant de tous les faits pertinents. La force de la deuxième “ conviction ” dépend de façon cruciale du sens, s'il y en a un, que l'on peut donner à l'idée de “ savoir que l'on a eu ces sentiments pendant tout ce temps, bien qu'inconsciemment ” » (*ibid.*, p. 127). Le problème n'est pas simplement de savoir comment une représentation qui était inconsciente peut devenir à un moment donné consciente ; il est également de comprendre comment le sujet peut accéder en même temps à la certitude que cette représentation est simplement devenue consciente et qu'il l'avait en fait depuis le début sans s'en rendre compte. Tel est bien le problème que soulève Wittgenstein. En quel sens le fait que le patient soit disposé à reconnaître qu'il « voit maintenant » quelle était la vraie raison de son comportement peut-il constituer une preuve du fait qu'il a découvert l'existence d'une raison qui était là et a agi pendant tout ce temps à son insu ? Seule une confusion des raisons et des causes permet ici, selon Wittgenstein, de traiter la raison comme on le ferait avec une cause permanente dont on a découvert par les méthodes utilisées dans les cas de ce genre qu'elle était présente et agissante pendant toute la période concernée.

Hacker contraste le rôle que joue l'analogie dans des domaines comme l'esthétique et l'histoire de l'art avec celui qu'elle est susceptible de jouer

33 *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Chronologie et introduction par J. Brunschwig, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, p. 258-259.

34 « Quid sit idea », in *Philosophische Schriften*, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Georg Olms, Hildesheim, 1965, vol. VII, p. 263.

35 G. W. Leibniz, *Opusculs et fragments inédits*, publiés par L. Couturat, Georg Olms, Hildesheim, 1966, p. 37.

36 David Archard, *Consciousness and the Unconscious*, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1984, pp. 126-127.

dans la science empirique. Une analogie du premier type est celle qui consiste à comparer l'architecture à un langage et à essayer d'explicitier le vocabulaire et la grammaire de ce langage. En dépit de sa fécondité incontestable, elle ne peut, cependant, être mise sur le même plan que, par exemple, l'analogie hydrodynamique, qui a contribué pour une part importante aux progrès réalisés dans la théorie de l'électricité. Une analogie comme l'analogie linguistique qui est utilisée en architecture « n'engendre pas d'hypothèses qui peuvent être testées dans des expériences et elle ne produit pas non plus une théorie qui puisse être utilisée pour prédire des événements. La compréhension qui est le produit d'une analogie de ce genre n'est pas le résultat d'une information nouvelle et elle ne conduit pas non plus à des découvertes empiriques nouvelles. Elle ne mène pas à la formulation de questions factuelles inédites auxquelles une réponse peut ensuite être apportée par une recherche empirique supplémentaire. C'est une nouvelle forme de description qui implique un réarrangement de faits familiers. Elle instaure des connexions formelles entre des descriptions de traits architecturaux et des caractérisations de traits linguistiques. A partir de là, nous pouvons dire de façon douée de sens à propos de caractéristiques architecturales : " Cela a un sens (ou est un non-sens) ", " C'est rhétorique (ou est ampoulé) ", " C'est spirituel (ou ambigu) " " C'est un solécisme ", etc. L'analogie fournit de nouvelles formes de comparaison, elle modifie notre compréhension des édifices et affecte la manière dont nous regardons les choses. Nous les voyons sous l'aspect du concept analogique. C'est une caractéristique particulièrement évidente de la critique et de la description esthétiques<sup>37</sup>. » Ce que fait Freud consiste, selon Wittgenstein, essentiellement à nous proposer de « bonnes analogies ». Mais ces analogies d'un type nouveau sont plutôt du type de celles qu'utilisent les historiens de l'art et les critiques d'art, et non de celles qu'utilisent les physiciens. Dans le langage de Hacker (*ibid.*, p. 487), on peut dire qu'elles ne sont pas, comme les secondes, « model-generating », mais simplement, comme les premières, « aspect-seing ». C'est, en tout cas, visiblement de cette façon que Wittgenstein les considère.

Selon une interprétation qui est défendue par certains philosophes anglo-américains et qui se réclame parfois des idées de Wittgenstein, les explications psychanalytiques ne sont pas fondamentalement différentes des explications que nous donnons, dans la vie ordinaire, des attitudes et des comportements humains, normaux ou plus ou moins bizarres, que nous observons. La différence principale consiste dans le fait que les désirs, les intentions, les motifs, etc., invoqués par la psychanalyse sont inconscients et ne peuvent être rendus conscients que dans des conditions déterminées, qui impliquent bien autre chose et beaucoup plus qu'un simple effort d'attention ou de réflexion de la part de la personne concernée. Mais elle n'est pas aussi considérable qu'il pourrait sembler à première vue, si l'on admet qu'il est de la nature des raisons inconscientes de pouvoir en principe être recon-

nues comme telles et que, pour elles aussi, comme dirait Wittgenstein, c'est essentiellement le fait d'être reconnues comme telles qui fait d'elles des raisons. S'il en est ainsi, il n'y a rien qui oblige à postuler, pour des raisons de cette sorte, l'existence d'un lieu appelé l'« inconscient » dans lequel elles sont dissimulées (avec d'autres éléments de nature diverse) en attendant d'être éventuellement autorisées à apparaître sans aucun déguisement à la conscience du sujet. Il résulte de cela que le seul usage du vocabulaire de l'inconscient qui soit réellement essentiel est l'usage adjectival ou adverbial, qui est déjà largement reconnu par la langue ordinaire : « Là où les freudiens se trompent, selon une telle conception, c'est lorsqu'ils parlent d'un " esprit inconscient " auquel des éléments comme ceux dont il s'agit appartiennent et lorsqu'ils emploient un langage causal pour expliquer leur relation au comportement courant. On croit, de toute évidence, qu'il est nécessaire d'introduire de façon gratuite une entité douteuse, appelée " l'inconscient ", alors que tout ce qui est requis est constitué par les usages adjectivaux et adverbiaux d'" inconscient " pour qualifier l'élément mental utilisé dans les explications du comportement que donne le sens commun. L'usage cohérent de l'adjectif, " inconscient ", ne nécessite pas l'introduction du nom, qui, en lui-même, soulève des problèmes philosophiques sérieux et peut-être insolubles » (*ibid.*, pp. 125-126).

Comme le fait remarquer Archard, l'inconvénient d'une conception de ce genre est qu'elle donne l'impression de ne pas pouvoir rendre compte de la distinction essentielle qui doit être faite entre ce qui est simplement éliminé du champ de la conscience et ce qui en est refoulé. Certains éléments ne sont que temporairement exclus de la conscience et peuvent y être ramenés avec une relative facilité, par des procédures que le sujet lui-même maîtrise relativement bien ; d'autres sont radicalement exclus de la conscience, mais exercent néanmoins une action continue sur le comportement. Freud ne dit-il pas à un moment donné que ce qui rend irréfutable la théorie qu'il propose, « c'est qu'elle a trouvé dans la technique psychanalytique un moyen qui permet de vaincre la force d'opposition et d'amener à la conscience ces représentations inconscientes » (*Le moi et le ça*, p. 181) ? Le praticien dira probablement qu'il expérimente de façon plus ou moins littérale, au cours de l'analyse, l'action d'une résistance qui maintient les représentations concernées à distance de la conscience ; et c'est, d'une certaine façon, le fait qu'il réussisse à annuler les effets de cette force qui démontre qu'il a supprimé la force qui en était la cause. Cela étant, une fois admis que la réflexion n'est pas l'instrument approprié pour parvenir au résultat, il risque d'y avoir une certaine circularité dans la spécification des conditions qui doivent être remplies avant que les individus puissent devenir conscients des raisons inconscientes (refoulées) de leur action : « Si les individus n'en étaient pas empêchés par leurs névroses, ils pourraient avouer les raisons inconscientes de leur comportement. Mais dans ce cas le comportement est le comportement névrotique qu'il est précisément parce que les raisons inconscientes ne peuvent être avouées » (Archard, *op. cit.*, p. 126). La guérison du comportement névrotique est obtenue par la production des conditions de possibilité de l'aveu ; et c'est ce qui permet d'identifier l'impossibilité de celui-ci comme ayant été en fin de compte depuis le début la chose dont souffrait réellement le patient.

37 P. M. S. Hacker, « Languages, Minds and Brains », in *Mindwaves*, Thoughts on Intelligence, Identity and Consciousness, edited by Colin Blakemore and Susan Greenfield, B. Blackwell, Oxford, 1987. p. 486.

S'il est vrai qu'il peut y avoir de bonnes raisons de parler de pensées, de désirs, de volontés et même peut-être de douleurs que l'on a sans savoir qu'on les a, ce qui fait problème semble être le passage de « Il voulait inconsciemment (c'est-à-dire, à son insu) tuer son père » à « Son inconscient voulait qu'il tue (ou voulait lui faire tuer) son père ». « Imaginez, écrit Wittgenstein, un langage dans lequel, au lieu de dire " Je n'ai trouvé personne dans la pièce ", on dirait " J'ai trouvé M. Personne dans la pièce ". Imaginez les problèmes philosophiques qui résulteraient d'une telle convention. Certains philosophes éduqués dans ce langage auraient probablement le sentiment qu'ils n'aiment pas la similitude des expressions " M. Personne " et " M. Smith " » (*The Blue Book*, p. 69). De la même façon, certains philosophes qui ont été élevés dans le langage de la culture psychanalytique pourraient s'apercevoir un jour qu'ils n'aiment pas beaucoup la ressemblance qui existe entre « L'inconscient » et un substantif de l'espèce ordinaire. Wittgenstein suggère également à un autre endroit que : « L'on pourrait imaginer un usage du langage dans lequel on ne dit pas : " On ignore qui a fait cela ", mais : " M. Ignoré l'a fait " — pour ne pas être obligé de dire qu'on ne sait pas quelque chose<sup>38</sup>. » Les problèmes philosophiques qui résulteraient de l'adoption de conventions de ce genre seraient tout à fait comparables à ceux qu'engendre la décision d'utiliser le terme « inconscient » de façon substantive et l'usage, devenu courant, du substantif « l'inconscient<sup>39</sup> ». Dire que l'inconscient a fait telle ou telle chose (par exemple, qu'il s'est exprimé de telle ou telle façon) est d'abord ce qui nous permet d'éviter de dire que nous ne savons pas qui (ou quoi) a fait cette chose. Toute action doit, en effet, avoir quelque chose de plus qu'une cause, à savoir un auteur ; et les actions bizarres ne peuvent avoir un auteur de l'espèce ordinaire. Ce qui risque de devenir proprement mythologique dans notre idée de l'inconscient est la représentation d'un agent occulte qui a ses propres désirs, volontés, motifs, intentions, finalités, ruses et stratégies, qui est en mesure d'atteindre ses objectifs avec une intelligence, une habileté et une sûreté souvent très supérieures à celles de la personne dont il est l'inconscient et qui, tout en ignorant en principe la logique et ses règles, se révèle néanmoins capable d'effectuer des raisonnements d'une grande subtilité. Le principe de la mythologisation réside dans notre besoin de trouver, pour tout ce qui a été fait, quelqu'un ou quelque chose qui l'a fait, de sorte que, lorsque l'action est effectuée « inconsciemment » et ne peut par conséquent avoir pour auteur le sujet conscient, on est tenté de lui chercher un autre auteur, qu'il est difficile de ne pas concevoir à son tour comme un agent conscient qui sait parfaitement ce qu'il fait, bien que la personne concernée ne le sache pas. Tout comme les psychanalystes pourraient être tentés de croire, selon Wittgenstein, qu'ils ont découvert des pensées conscientes qui sont inconscientes, on pourrait les soupçonner d'avoir cru découvrir un agent conscient et même on ne peut plus conscient (l'inconscient), qui n'est justement pas conscient.

38 « Ursache und Wirkung : Intuitives Erfassen », *Philosophia*, Philosophical Quarterly of Israel, 6 (1976), p. 402.

39 Sur ce point, cf. par exemple Vincent Descombes, « L'inconscient adverbial », *Critique*, n° 449 (octobre 1984), pp. 775-796.

Wittgenstein remarque, à propos du conflit entre les différentes « instances », qu'au jeu de dupes qui a lieu entre l'inconscient et la censure, il est souvent difficile de dire qui est réellement dupé : « ... La plus grande partie des rêves que Freud considère doivent être regardés comme des réalisations camouflées de désirs ; et dans ce cas-là ils ne satisfont tout simplement pas le désir. *Ex hypothesi*, il n'est pas permis au désir d'être satisfait, et quelque chose d'autre fait, au lieu de cela, l'objet d'une hallucination. Si le désir est dupé de cette façon, alors le rêve peut difficilement être qualifié de chose qui le satisfait. Il devient également impossible de dire si c'est le désir ou le censeur qui est dupé. Apparemment, tous les deux le sont, et le résultat est qu'aucun des deux n'est satisfait. De sorte que le rêve n'est pas une satisfaction, sur le mode hallucinatoire, de quoi que ce soit » (*Lectures and Conversations*, p. 47). Dans la *Revision der Traumlehre* (1933), Freud propose, pour tenir compte de l'exception représentée par le cas des rêves traumatiques, de dire plutôt que « le rêve est l'essai de réalisation d'un désir ». Dans certains cas, « le rêve ne peut réaliser son intention que de façon très imparfaite ou doit tout simplement l'abandonner<sup>40</sup> ». Wittgenstein se demande, somme toute, si l'on ne devrait pas dire que le rêve ne peut être, dans le meilleur des cas, qu'une tentative de réalisation d'un désir et l'action de la censure une tentative faite pour l'empêcher.

Lorsque Freud dit, à propos de Dostoïevsky, que les attaques épileptiques dont il souffrait dans sa jeunesse s'expliquent par une identification à la personne du père, qu'il aurait voulu tuer pour le remplacer, désir dont il se punit en mourant en quelque sorte sous la forme de son propre père<sup>41</sup>, il est incontestablement difficile de dire où se trouvent respectivement dans cette affaire le trompeur et le trompé. Comme le remarque Cioffi, ce que fait en pareil cas Freud ressemble fortement à la construction d'objets impossibles du même genre que ceux d'Escher et, dans un autre genre, aussi fascinants que les siens<sup>42</sup>. De façon plus générale, on peut se poser la question de savoir dans quelle mesure l'inconscient, qui cherche à s'exprimer, mais ne peut le faire que par les détours et sous les déguisements que lui impose la censure, réussit véritablement à le faire et dans quelle mesure la censure réussit à l'en empêcher. Il est vrai que c'est exactement ce à quoi l'on doit s'attendre lorsqu'un compromis est conclu entre des exigences qui sont en elles-mêmes tout à fait incompatibles. Le rêve, par exemple, est décrit comme le résultat d'une sorte de transaction conclue par deux instances entre lesquelles s'interpose, par ailleurs, la censure, l'une qui parle au nom du désir de continuer à dormir et l'autre au nom d'un désir auquel il est interdit de se satisfaire de façon explicite et directe. Ou encore, comme le dit également Freud, il est la résultante de deux forces antagonistes, dont l'une produit le désir exprimé par le rêve et l'autre exerce une censure sur le désir qu'il exprime. Wittgenstein ne conteste pas que l'on puisse voir les choses de cette façon. Il se demande

40 *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1969, p. 29.

41 Cf. « Dostoïevski und die Vätertötung », in S. Freud, *Studienausgabe*, Band X, p. 279.

42 cf. Frank Cioffi, « Wittgenstein's Freud », in P. Winch (ed.), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1969, p. 194.

simplement si le fait que nous acceptons si volontiers cette façon de les décrire prouve quoi que ce soit en faveur de la réalité des entités et des processus qu'elle postule.

Dans une conversation antérieure, il remarque, à propos de l'usage que fait Freud du langage des « instances psychiques » conflictuelles : « Il parle de surmonter la résistance. Une "instance" est mystifiée par une autre "instance" [Rhees précise : au sens auquel nous parlons d'"un tribunal d'instance supérieur" qui a autorité pour casser le jugement du tribunal inférieur.] L'analyste est supposé être plus fort, capable de combattre et de surmonter la mystification de l'instance. Mais il n'y a aucun moyen de montrer que le résultat entier de l'analyse ne peut pas être une "mystification" ("delusion"). Il s'agit de quelque chose que les gens sont enclins à accepter et qui rend plus facile pour eux de suivre certains chemins : cela rend certaines façons de se comporter naturelles pour eux. Ils ont abandonné une façon de penser et en ont adopté une autre » (*Lectures and Conversations*, pp. 44-45). C'est peut-être, après tout, comme si une illusion du même type que le rêve avait été engendrée chez ceux qui acceptent l'explication par le triomphe remporté avec l'aide du psychanalyste sur la censure qu'ils opposaient initialement à quelque désir inavoué. Alors que Freud est persuadé d'avoir réussi à mettre au jour par des procédés qui sont ceux de la science rigoureuse une vérité qui, comme la plupart des vérités scientifiques, n'a rien de particulièrement agréable et peut même être inacceptable pour la plupart des gens, Wittgenstein pense que les explications qu'il donne n'ont pour elles rien d'autre que le fait qu'elles correspondent à une façon de penser qui, lorsqu'on nous la propose, nous semble extrêmement naturelle et peut être acceptée avec facilité et même avec empressement. Mais rien de tout cela ne prouve que les choses ne pourraient pas être considérées d'une tout autre façon : « Pouvons-nous dire que nous avons mis à nu la nature essentielle de l'esprit ? « Formation de concept ». Est-ce que toute la chose n'aurait pas pu être traitée différemment ? » (*ibid.*, p. 45). Le tort de Freud est de s'imaginer qu'il a fait quelque chose de plus que de former des concepts ou de transformer ceux que nous avions déjà d'une façon qui va dans le sens de certaines de nos inclinations les plus naturelles. Une discipline comme la physique, par exemple, réussit à construire des théories et à énoncer des lois qui sont justifiées, lorsqu'elles le sont réellement, par quelque chose qui est bien différent d'une simple aptitude à satisfaire une demande de ce genre. La psychanalyse n'est peut-être pas exactement, comme le suggère Kraus, la maladie mentale dont elle se considère comme la thérapeutique ; mais il se pourrait bien qu'elle satisfasse pour une part essentielle un désir qui n'est pas exactement celui qu'elle croit et pas simplement celui de connaître enfin la vérité sur la nature et le fonctionnement de notre esprit. Autrement dit, si Freud fait preuve d'une grande imagination dans la réalisation de son projet, il manque, en revanche, sérieusement d'imagination lorsqu'il répète que les explications qu'il fournit sont les seules qui puissent être envisagées pour rendre compte des faits. Cela n'est vrai qu'à partir du moment où l'on a décidé d'adopter comme étant la seule possible la façon de penser qu'il nous suggère.

Certaines des critiques que Wittgenstein formule contre la théorie des instances sont, somme toute, assez proches de celles de Sartre et pourraient don-

ner l'impression de reposer sur le même genre d'incompréhension. Sartre interprète la construction de Freud comme si celui-ci n'avait fait qu'ajouter au moi conscient un deuxième moi étranger, qu'il n'est pas possible de se représenter autrement que comme étant, lui aussi, doué d'une forme de conscience. Comme le dit Archard, « il n'est pas douteux que Sartre a lu Freud comme si ce dernier décrivait l'esprit humain en termes de personnalités multiples » (*op. cit.*, p. 131). Ce n'est évidemment pas ainsi que Freud voit les choses. Pour lui, l'inconscient n'est pas une sorte de double du conscient. Le conscient et l'inconscient sont des systèmes de forces hétérogènes et conflictuels qui obéissent à des principes complètement différents : « L'inconscient n'est pas considéré par Freud comme une *autre*, une deuxième conscience, il est fondamentalement *autre* que, bien que déterminant de, la conscience. En affirmant qu'il y a un inconscient, Freud n'utilise pas des données qui parlent en faveur de l'existence d'un agent mental raisonnant, séparé, en chacun de nous. Ce qui est vrai est bien plutôt que l'existence de processus psychiquement efficaces qui sont d'une nature radicalement différente de celle des processus dont nous sommes immédiatement conscients doit être inférée des données précises qui nous sont fournies par les seconds » (*ibid.*, p. 35). C'est bien pourquoi la distinction importante apparaît finalement comme n'étant pas celle que Freud avait d'abord établie entre le *conscient*, le *préconscient* et l'*inconscient*, qui n'a qu'une « valeur d'indice », mais celle du processus primaire, qui caractérise le mode de fonctionnement de l'inconscient dans son ensemble, et du processus secondaire, qui caractérise celui du moi préconscient. Il n'en est pas moins vrai que Freud caractérise régulièrement l'intervention de l'inconscient comme étant celle de quelque chose qu'il n'est pas supposé être, à savoir un agent mental distinct dont le comportement ressemble sur bien des points à celui-ci de son homologue conscient. Il décrit, par exemple, de la façon suivante la position que le psychanalyste occupe par rapport au malade lors de la cure : « Le médecin analytique et le moi affaibli du malade doivent, en s'appuyant sur le monde extérieur réel, former un parti contre les ennemis, les exigences pulsionnelles du ça et les exigences de conscience du surmoi » (*Abriss der Psychoanalyse*, p. 32). Et il n'est pas du tout certain que le mode d'expression anthropomorphique qu'il utilise, notamment, mais pas seulement, dans des exposés à caractère « populaire », pour décrire la confrontation entre les différents protagonistes du conflit qu'il s'agit de régler avec l'aide du psychanalyste, puisse être compris comme une simple métaphore dont il lui serait possible, au moins en théorie, de se dispenser complètement. Il joue manifestement un rôle beaucoup plus essentiel que cela. Freud écarte assurément en principe la possibilité d'assimiler l'hypothèse de l'inconscient à la postulation d'un deuxième moi ou d'une deuxième conscience. Mais il est difficile de comprendre l'explication qu'il donne de phénomènes normaux ou pathologiques comme la névrose, le rêve, les lapsus, les actes manqués, les mots d'esprit<sup>43</sup>,

43 Le cas du mot d'esprit est, à vrai dire, assez particulier, puisque, à la différence du rêve, il ne produit pas de compromis, mais réussit, en exploitant les ambiguïtés du langage, à concilier directement deux demandes en principe contradictoires : le plaisir incontrôlé du non-sens et l'exigence critique du sens. Cf. *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (1905), in *Studienausgabe*, IV, p. 161. Freud décrit cependant le mot d'esprit de la même façon anthropomorphique que le rêve, comme une sorte d'Arlequin serviteur de deux maîtres, qui, en pratiquant le double jeu et le double langage, réussit à satisfaire en même temps l'un et l'autre.

etc., autrement que dans le langage des relations interpersonnelles conflictuelles, autrement dit d'un affrontement conclu par une transaction acceptable pour les deux parties entre deux agents personnels qui s'opposent à l'intérieur de la personne elle-même. Si l'on accepte l'idée freudienne que les processus inconscients occupent par rapport à la conscience une position comparable à celle d'objets physiques qui ont une existence objective, mais que nous ne percevons pas, ne devrait-on pas dire que nous avons là un exemple typique de projection animiste, au plus mauvais sens du terme, effectuée sur une réalité en principe « extérieure » ou, en tout cas, qu'il y a une contradiction entre ce que ces objets sont supposés être (l'équivalent d'objets matériels non perçus) et ce qu'ils font ? Ce qui est contestable dans la façon de procéder de Freud, du point de vue de Wittgenstein, n'est certainement pas, comme on le croit parfois, la réification, mais la personnification de l'inconscient et, de façon plus générale, des composantes subpersonnelles de la personnalité.

Dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, par exemple, Freud affirme qu'il est impossible qu'un nombre (ou un nom propre) soient choisis réellement au hasard. Il raconte qu'écrivant à un ami pour lui dire qu'il avait terminé la correction des épreuves de la *Traumdeutung*, il lui dit qu'il était déterminé à ne plus rien changer au texte, « dût-il contenir 2467 fautes », et lui proposa ensuite une démonstration du fait qu'il n'y avait eu, en dépit des apparences, rien d'arbitraire dans le choix de ce nombre particulier : « Tu trouves dans ma lettre le nombre 2467, exprimant l'estimation arbitrairement exagérée des fautes que j'ai pu laisser dans mon livre sur les rêves. Or, dans la vie psychique, il n'y a rien d'arbitraire, d'indéterminé. Aussi es-tu en droit de supposer que l'inconscient a pris soin de déterminer le nombre lancé par le conscient » (p. 260). Ce qui est suggéré ici est que, même si le conscient n'a pas choisi, l'inconscient s'est chargé de le faire (inconsciemment) en fonction de raisons qui lui sont propres. Le choix n'avait pas de raisons conscientes, bien qu'il ait pu être déterminé entièrement par des causes ignorées du sujet, mais il avait des raisons (et non pas simplement des causes) inconscientes. Freud conclut l'explication qu'il a trouvée pour ce cas en affirmant : « J'ai donc le droit de dire que même ce nombre 2467, lancé sans intention aucune, a été déterminé par des raisons issues de l'inconscient » (p. 261).

Les commentateurs et les critiques de Freud ont remarqué depuis longtemps qu'une des raisons essentielles de la difficulté qu'il éprouve à construire une représentation stable et satisfaisante de la nature de l'esprit provient de l'oscillation fréquente et de la tension constante entre deux analogies ou deux paradigmes, dont l'un, celui de la mécanique, lui semble correspondre à ce que doit être une approche scientifique impersonnelle des phénomènes concernés, alors que l'autre, le paradigme anthropomorphique l'entraîne régulièrement du côté de ce que Wittgenstein appelle la mythologie. A certains moments, le fonctionnement de l'inconscient est décrit comme obéissant à des lois objectives, de type purement mécanique, à d'autres l'inconscient se trouve investi de propriétés psychologiques du même genre que celles de la personne à laquelle il appartient et crédité d'un comportement intentionnel et intelligent qui donne l'impression de ne pouvoir appartenir en principe

qu'à un agent conscient. Il joue dans le deuxième cas le rôle d'un « homunculus » auquel sont appliqués des concepts qui n'ont en principe de sens qu'au niveau de la personne prise comme un tout. Comme l'ont fait remarquer certains critiques, tout comme c'est moi, et non pas ma main, qui signe un chèque, des choses comme la censure, le refoulement, etc., si elles ont un auteur, ne peuvent être rapportées qu'à la personne entière, et ne devraient pas être considérées comme exercées par une partie de son cerveau ou de son esprit, qu'il s'agisse du moi, du surmoi ou d'autre chose. Dans le langage de Dennett, on pourrait dire qu'en dépit de son statut en principe subpersonnel, l'inconscient est régulièrement décrit dans des termes qui ne sont applicables, en toute rigueur, qu'au niveau personnel<sup>44</sup>. Comme le dit Archard : « D'une part, l'inconscient est un agent psychique intentionnel, mais qui a un comportement finalisé de type purement mécanique ; d'autre part, l'inconscient est cognitivement premier, alogique, constitué de désirs mouvants et irréflechis, mais il fait un usage très sophistiqué du langage » (*op. cit.*, p. 128). La description purement mécanique, donnée en termes de flux, de distribution et de décharge d'énergie psychique, semble couper définitivement l'inconscient de la sphère intentionnelle, avec laquelle il doit pourtant entretenir des relations essentielles et par rapport à laquelle il est censé jouer un rôle explicatif fondamental. Et la description ouvertement intentionnelle nous condamne, semble-t-il, à commettre ce que Kenny décrit, en s'inspirant des remarques de Wittgenstein, comme étant l'« erreur de l'homunculus<sup>45</sup> ».

Comme le fait remarquer très justement Archard, il y a un lien direct entre la critique qui consiste à invoquer l'incompatibilité de l'explication causale et de l'explication intentionnelle et celle qui met en avant le caractère fondamentalement inapproprié de toute tentative réductionniste d'explication de ce qui est proprement psychique ou mental à partir de quelque chose de

44 Cf. Daniel C. Dennett, « Toward a Cognitive Theory of Consciousness », in *Brainstorms*, The Harvester Press, Brighton, Sussex, 1981, p. 149-173. Selon Dennett : « Ryle et Wittgenstein sont les théoriciens modernes prééminents du niveau personnel. En fait, de leurs deux façons différentes, ils inventent l'entreprise, en montrant qu'il y a du travail à faire, qu'il y a des questions qui surgissent purement au niveau personnel et que l'on se méprend sur la nature des questions si l'on propose comme réponses des hypothèses ou des théories subpersonnelles. De façon typique, les lecteurs qui ne comprennent pas ou ne peuvent pas accepter ces assertions difficiles considèrent qu'elles éludent ou manquent le point important, et déplorent que ni Ryle ni Wittgenstein n'aient une quelconque théorie psychologique positive à offrir. C'est exact : la « théorie » du niveau personnel des personnes n'est pas une théorie psychologique » (p. 154, note). La difficulté, dans le cas de Freud, pourrait être alors que sa théorie psychologique est condamnée à être soit une théorie personnelle du niveau subpersonnel, soit une théorie subpersonnelle du niveau personnel et, plus probablement, à être les deux en même temps.

45 Cf. Anthony Kenny, « The Homunculus Fallacy », in *The Legacy of Wittgenstein*, B. Blackwell, Oxford, 1984, pp. 125-136. L'erreur est celle qui consiste à utiliser des prédicats qui ne sont normalement applicables qu'à des êtres humains ou à des animaux complets à certaines de leurs parties (comme le cerveau) ou à d'autres dispositifs qui sont supposés remplir des fonctions du même genre, c'est-à-dire à ignorer la mise en garde de Wittgenstein : « C'est seulement de l'être humain et de ce qui lui ressemble (se comporte de façon semblable à lui) que l'on peut dire qu'il a des sensations ; qu'il voit ; qu'il est aveugle ; qu'il entend ; est sourd ; est en état de conscience, ou d'inconscience » (*Philosophische Untersuchungen*, § 281).

purement neurophysiologique : « L'explication causale semble plausible en tant qu'elle est et dans la mesure où elle est une explication neurophysiologique ; inversement, le langage intentionnel semble approprié uniquement à une explication de ce qui est irréductiblement mental ou psychique. Ce qui doit être dit immédiatement est ceci : premièrement, l'inadéquation supposée établie des théories neurophysiologiques de Freud ne devrait pas et ne peut pas raisonnablement être considérée comme démontrant l'échec de toute explication réductionniste, en tant que telle ; deuxièmement, une interprétation dualiste de Freud présente des problèmes à la fois quant à son dualisme et en tant qu'interprétation de Freud » (*op. cit.*, p. 130).

Il serait, bien entendu, tout à fait absurde et malhonnête de reprocher à Freud de n'avoir pas résolu un problème qui est celui de toutes les théories ou philosophies de l'esprit et qu'aucune d'entre elles, même les plus « scientifiques » et les plus récentes, n'a pour l'instant résolu de façon réellement satisfaisante. La difficulté qu'il rencontre est celle de toutes les conceptions qui se proposent de rendre compte de l'intentionnalité et de l'intelligence qui se manifestent au niveau personnel en essayant de les faire émerger de la combinaison et de la coopération de constituants et d'agents en principe inintelligents et aveugles (c'est en tout cas ainsi qu'ils doivent nécessairement apparaître au stade ultime de l'analyse, celui auquel auront été éliminés tous les « homunculi » des stades antérieurs) qui appartiennent au niveau sub-personnel. On suggère parfois que Lacan a résolu la difficulté qui subsiste chez Freud, en oubliant une fois pour toutes les concessions au matérialisme vulgaire, au réductionnisme et au biologisme et les emprunts « malheureux » qui sont faits au langage de l'énergétique et de la causalité brute, pour se concentrer uniquement sur la nature proprement linguistique de l'inconscient. Je crois, au contraire qu'il n'en est rien, pour des raisons qui tiennent au fait que ce dont il est question chez Lacan sous le nom de « langage de l'inconscient », ou bien n'est pas encore un langage, ou bien nous fournit simplement une version linguistique un peu plus sophistiquée de la même aporie fondamentale. La conclusion d'Archard me semble, sur ce point, entièrement justifiée : « Il peut bien être irréaliste de considérer l'inconscient comme un agent linguistiquement sophistiqué, polyglotte, culturellement éduqué et superintelligent. Et, dans cette mesure (...), déraisonnable et inutile d'accepter qu'un tel inconscient existe. Mais cela peut ne pas être incohérent. Ce qui est impossible est d'exiger du langage que, par exemple, les mots ou les signifiants soient entièrement séparés de leurs significations ou signifiés ; que la signification doive être trouvée dans les interrelations des mots en tant que mots. Si effectivement la psychanalyse exige une telle théorie psychanalytique du langage et de la signification, alors on peut arguer que la théorie psychanalytique est incohérente à un autre niveau que celui de sa théorie de l'esprit. (...) Cela pourrait bien être le mérite complètement involontaire de l'approche de Lacan » (p. 132). Si la fameuse « primauté du signifiant sur le signifié » signifie que l'inconscient n'est sensible qu'aux propriétés purement phonétiques et syntaxiques des signifiants, en tant que tels, et les manipule d'une façon qui correspond à ce qu'on appellerait un traitement purement formel (et donc « mécanique »), le concept usuel de signification n'est pas réellement applicable à ce niveau. Le sens ne peut résulter simplement

des relations instables et des mouvements relatifs des signifiants, considérés uniquement en tant que signifiants. Remplacer l'énergétique vulgaire par une dynamique linguistique de la métaphore et de la métonymie, des changements et des glissements de sens, etc., et la causalité physique ou psychologique par une forme plus abstraite et plus éthérée de « causalité structurale », ne nous rapproche pas davantage du niveau auquel peuvent réellement être introduites des notions comme celle d'intentionnalité et de signification proprement dites.

Si l'on considère qu'il est de l'essence d'un langage d'être une activité gouvernée par des règles, le langage formel de l'inconscient n'est pas un langage, parce que les « lois linguistiques » auxquelles il obéit ne peuvent être que des lois de type causal, et non des règles. Ce dont Lacan a besoin est un système qui fonctionne « comme un langage », c'est-à-dire par l'application de règles, ce qu'il propose n'est en fait qu'un mécanisme causal d'une espèce particulière<sup>46</sup>. Le concept de règle ne peut pas être, pour Wittgenstein, complètement séparé de l'idée d'un utilisateur qui connaît et applique les règles. Et cela signifie qu'ou bien l'inconscient n'applique aucune règle et ne parle aucun langage, ou bien les règles dont il est question à ce niveau sont appliquées par un agent qui les connaît ou est en principe capable de les reconnaître. Il se peut que Baker et Hacker aient quelque peu radicalisé la position de Wittgenstein lorsqu'ils ont tiré de ses remarques sur ce que c'est que « suivre une règle » une sorte de réfutation anticipée de toutes les théories contemporaines du langage qui sont construites sur l'idée de règles que le sujet applique sans les connaître et qui ne peuvent être découvertes que par la procédure scientifique qui consiste à formuler des hypothèses et des théories explicatives sur le comportement linguistique<sup>47</sup>. Mais ce qui est clair est que, si l'on est sensible aux arguments de Wittgenstein, on devra conclure que des notions comme celles de *signification*, d'*usage*, de *règle*, de *correction* (et d'*incorrection*) d'une application, etc., ne sont pas applicables au type d'activité « linguistique » qui s'effectue, selon Lacan, au niveau de l'inconscient ou dans l'inconscient. Ce n'est donc certainement pas leur commun intérêt pour le langage et l'importance centrale qu'ils attribuent à la problématique du langage pour la compréhension des phénomènes mentaux (conscients ou inconscients), qui pourraient autoriser un rapprochement entre ces deux penseurs. Il y a, au contraire, de bonnes raisons de conclure, comme le fait Grahame Lock, que : « Wittgenstein est le "disciple" de Freud qui ne semble faire rien d'autre que soulever des objections contre son maître. Lacan est le "disciple" de Freud qui entend imposer un retour à l'orthodoxie freudienne. La question reste cependant ouverte de savoir quel est celui de ces deux penseurs dont on peut dire qu'il est le plus proche de l'esprit de l'œuvre de Freud. Ce que nous pourrions dire, en tout cas, est que, par rapport au Lacan des années 1970 tout au moins, Wittgenstein (qui est mort en 1951) pourrait être appelé un *anti-Lacan avant la lettre* » (*op. cit.*, p. 176).

46 Sur ce point, cf. Grahame Lock, « Analytic Philosophy, Psycho-Analytic Theory and Formalism », *Revue de Synthèse*, avril-juin 1987, pp. 157-176.

47 Cf. par exemple G. P. Baker and P. M. S. Hacker, *Language, Sense and Nonsense*, B. Blackwell, Oxford, 1984.

### 3. La « pulsion de généralité » ou le philosophe sans le savoir

« La philosophie n'est pas opposée à la science, elle se comporte elle-même comme une science, travaille en partie avec les mêmes méthodes, mais s'éloigne d'elle en restant accrochée à l'illusion de pouvoir fournir une image du monde sans lacunes et d'un seul tenant, qui ne peut pourtant pas ne pas s'effondrer à chaque nouveau progrès de notre savoir. Du point de vue méthodologique, elle s'égare en ceci qu'elle sur-estime la valeur de connaissance de nos opérations logiques et reconnaît éventuellement encore d'autres sources de savoir comme l'intuition. »  
S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933).

Dans l'*Abrégé de psychanalyse*, Freud justifie à l'aide de la comparaison suivante sa conviction que les méthodes de la psychanalyse sont finalement tout à fait comparables à celles qui sont utilisées couramment par n'importe quelle science de la nature, en particulier par la physique :

« Notre hypothèse d'un appareil psychique spatialement étendu, composé de façon appropriée, développé par les besoins de la vie, qui ne donne naissance qu'à un endroit déterminé et dans certaines conditions aux phénomènes de la conscience, nous a mis en position d'ériger la psychanalyse sur un fondement semblable à celui de n'importe quelle autre science de la nature, comme par exemple la physique. Ici comme là le problème consiste à dévoiler, derrière les propriétés (qualités) directement données de l'objet de la recherche, quelque chose d'autre, qui est indépendant de la réceptivité particulière de nos organes sensoriels et qui approche davantage l'état de choses réel conjecturé. Celui-ci, nous n'espérons pas pouvoir l'atteindre lui-même, car nous voyons que toutes les nouveautés que nous avons inférées, nous devons malgré tout une fois encore les traduire dans le langage de nos perceptions, dont nous ne pouvons tout simplement pas nous affranchir. Mais

telles sont précisément la nature et les limites de notre science. C'est comme si nous disions en physique : si nous avions une acuité visuelle suffisante, nous découvririons que le corps apparemment solide est constitué de particules qui ont telle forme, telle grandeur et telle situation les unes par rapport aux autres. Nous essayons en attendant d'améliorer au maximum la puissance de nos organes sensoriels par des moyens artificiels, mais on peut s'attendre à ce que tous les efforts de ce genre ne changent rien au résultat final. Le réel restera toujours " inconnais-sable ". (...) Nous avons trouvé les moyens techniques qui permettent de combler les lacunes de nos phénomènes conscients, dont nous nous servons par conséquent comme les physiciens expérimentaux. Nous inférons par ce procédé un certain nombre de processus qui sont en eux-mêmes " inconnais-sables ", nous les interpolons aux phénomènes dont nous sommes conscients et lorsque nous disons par exemple qu'à cet endroit est intervenu un souvenir inconscient, cela veut dire précisément : à cet endroit il s'est produit quelque chose qui est pour nous tout à fait impossible à appréhender, mais qui, s'il était parvenu à notre conscience, n'aurait pu être décrit que de telle ou telle façon.<sup>48</sup> »

Le rapprochement est contestable, au moins pour la raison suivante. Même s'il arrive à la physique d'essayer de construire une représentation plus ou moins précise de la manière dont les objets abstraits qui sont mentionnés dans la théorie pourraient nous apparaître s'ils devenaient accessibles à la perception (c'est un des impératifs auxquels peut obéir la construction de « modèles » pour la théorie), elle n'est en aucune façon condamnée à décrire les objets en question dans les termes que nous utiliserions pour les décrire, si nous les percevions tels qu'ils sont. Elle dispose, au contraire, de moyens de les caractériser qui sont indépendants de toute référence à une possibilité de perception quelconque. En outre, certains de ces objets sont tels qu'ils ne sont pas seulement en pratique, mais également en principe et par nature, incapables de faire l'objet d'une perception de quelque type que ce soit. Ils sont donc très différents des processus inconscients, dont la description reste, nous dit Freud, fondamentalement dépendante du langage utilisé pour les processus conscients dont ils constituent les analogues supposés. La théorisation psychanalytique reste donc en dernière analyse suspendue pour des

48 *Abriss der Psychoanalyse - Das Unbehagen in der Kultur*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1972, p. 52. Pour Freud, la consistance et la continuité de la vie mentale n'existeraient pas ou resteraient inexplicables si le mental était identifié purement et simplement avec le conscient. L'hypothèse de l'inconscient joue par rapport à la succession d'épisodes fragmentaires et discontinus que constituerait sans lui la vie mentale consciente un rôle analogue à celui de l'hypothèse des objets physiques par rapport à la succession des perceptions externes. Sur ce point, cf. Max Scheler : « Si (...) on laisse tomber les " dispositions " psychiques complètement obscures et l'hypothèse d'un " inconscient ", comme on l'appelle, alors l'insertion de la multiplicité psychique dans le temps objectif pousse vers l'épiphiénoménalisme, c'est-à-dire vers la négation de toute connexion continue des faits psychiques en général. Or cela représente une illusion qui est aussi grande que celle qui consisterait à supposer que la nature n'est réelle que pour autant qu'elle est vraiment perçue » (Vom Umsturz der Werte, Abhandlungen und Aufsätze, Francke Verlag, Bern und München, 5. Auflage, 1972, p. 271). La solution que Scheler propose pour résoudre ce problème n'est, bien entendu, pas celle de Freud.

raisons essentielles au fait irréductible et inexplicable de la conscience, d'une façon qui ne semble n'avoir aucun équivalent exact dans le cas d'une science comme la physique.

Le peu d'enthousiasme que Wittgenstein manifeste, de façon générale, pour la science et pour une forme de culture dominée au point où l'est la nôtre par le mode de pensée scientifique, incite parfois à supposer que son concept de ce qu'est, de façon générale, une science pourrait avoir été beaucoup plus accommodant ou plus relâché que celui des membres du Cercle de Vienne ou de Popper. Le diagnostic qu'il formule sur le cas de la psychanalyse suffirait pourtant à montrer qu'il n'en est rien. Comme chez Popper, c'est essentiellement par rapport à l'exemple de la physique que sont jugées les prétentions de la psychanalyse au statut de science expérimentale ; et le verdict n'est pas moins sévère, même si les arguments sont différents et le jugement final plus positif. Wittgenstein considère, lui aussi, comme évident qu'il y a, quoi qu'en pense Freud, un monde entre ce qu'il fait et ce que font les scientifiques des disciplines auxquelles il se réfère. Et, contrairement à ce que certains aimeraient croire, tout indique que Wittgenstein n'était pas plus tolérant, mais au contraire probablement plus rigoriste que certains des membres du Cercle de Vienne en ce qui concerne l'attitude à adopter à l'égard de certaines formes typiques de pseudo-science. Neider rapporte que l'incident qui consomma la rupture de Wittgenstein avec Carnap fut la découverte par le premier, dans la bibliothèque du deuxième, d'un ouvrage de Schrenck-Notzing consacré à l'étude de certains phénomènes parapsychologiques (cf. *Gespräch mit Heinrich Neider*, p. 23). Wittgenstein ne comprenait tout simplement pas que l'on puisse s'intéresser un seul instant, ne serait-ce que par simple curiosité « scientifique », à de pareilles absurdités. Sa méfiance à l'égard des sciences de la nature n'a jamais signifié qu'il croyait à la possibilité de sciences d'un autre type, qui pourraient prétendre rivaliser avec la science officielle en utilisant des méthodes complètement différentes de la sienne, pas plus qu'elle n'impliquait une sympathie quelconque pour l'idée d'une « science » philosophique différente de la science des scientifiques et plus profonde qu'elle.

J'ai déjà évoqué plus haut le contraste singulier qui semble avoir existé entre la prudence (certains diraient probablement la pusillanimité) scientifique de Breuer et la hardiesse (ou la témérité) spéculative de Freud. Contrairement à ce que l'on dit souvent, cet élément a certainement été beaucoup plus déterminant dans leurs rapports que la prétendue répugnance de Breuer à accepter l'idée que la sexualité puisse jouer un rôle essentiel dans l'étiologie de l'hystérie et des névroses en général. Puisque c'est Breuer lui-même qui souligne que « la grande majorité des névroses graves chez les femmes proviennent du lit conjugal » (*Studien über Hysterie*, p. 199) et que, bien que les affects non sexuels de la frayeur, de l'angoisse, de la colère suscitent l'apparition de phénomènes hystériques, il est néanmoins indispensable de rappeler sans cesse que « l'élément sexuel est de beaucoup le plus important et, du point de vue pathologique, le plus productif » (*ibid.*, p. 200), l'explication qu'a donnée Freud et que l'on donne généralement du désaccord croissant et de la rupture finale entre les deux hommes est pour le moins peu plausible. On ne peut en tout cas pas ne pas être quelque peu surpris de voir

Freud affirmer trente ans plus tard : « En lisant les *Etudes sur l'hystérie*, on aurait eu du mal à deviner l'importance que la sexualité a pour l'étiologie des névroses.<sup>49</sup> » Ce qui s'est réellement passé entre Breuer et lui est certainement décrit de façon beaucoup plus exacte si l'on dit que « la collaboration de Breuer avec Freud a pris fin lorsque Freud a commencé à soutenir que la sexualité était la cause essentielle de toute hystérie comme de la plupart des autres névroses » (Sulloway, *op. cit.*, p. 85).

Freud a expliqué lui-même qu'il ne comprenait pas très bien pourquoi Breuer « avait tenu si longtemps secrète sa connaissance, qui me paraissait inestimable, au lieu de l'ajouter aux richesses de la science » (*ibid.*, p. 52). Ce que Freud ne comprenait tout simplement pas est le genre de scrupule qui empêchait Breuer de généraliser et de publier le plus vite possible ses résultats. « La question suivante, écrit-il, était de savoir si l'on pouvait généraliser ce qu'il avait découvert sur un seul cas de maladie. L'état de choses qu'il avait mis au jour me paraissait de nature si fondamentale que je ne pouvais pas croire qu'il puisse se révéler absent dans un cas quelconque d'hystérie, une fois qu'il avait été démontré dans un seul cas. Mais c'est une chose qui ne pouvait être décidée que par l'expérience » (*ibid.*). Une des caractéristiques les plus constantes de la démarche de Freud est sa conviction remarquable qu'il peut être suffisant d'examiner un seul cas bien choisi ou un très petit nombre de cas pour accéder immédiatement à la connaissance de ce qui est fondamental et essentiel et qui doit nécessairement se retrouver dans tous les autres cas. Freud raisonne comme un homme qui est convaincu qu'une fois que l'on aura accepté la bonne explication (la sienne), on se rendra compte qu'il n'y a fondamentalement qu'une seule espèce d'hystérie, de rêve, de lapsus, de mot d'esprit, etc. Il se comporte donc, aux yeux de Wittgenstein, non pas comme le ferait un scientifique proprement dit, mais plutôt comme un philosophe qui est convaincu de devoir et de pouvoir expliquer les ressemblances qui existent entre une multitude de cas qui peuvent également, par ailleurs, être très différents les uns des autres, par la reconnaissance (ou plutôt la postulation) de l'existence d'un état de choses extrêmement général qui leur est commun à tous, mais qui est dissimulé à une certaine profondeur sous la diversité des apparences.

Il n'y a donc pas lieu d'être surpris de voir Wittgenstein comparer régulièrement les propositions universelles de la théorie freudienne non pas à des hypothèses scientifiques de l'espèce usuelle, qui demanderaient à être testées et confirmées, mais plutôt à des généralisations du genre de celles qui donnent naissance aux théories philosophiques les plus typiques :

« Lorsque, comme dans le cas de Freud, on s'empare d'une généralisation, et que maintenant la recherche se poursuit, des restrictions sont introduites. Les rêves ne sont pas seulement des réalisations de désir, ils sont *fondamentalement* ou *quant à leur essence* des réalisations de désir. Des classifications sont introduites. Il peut y avoir une réalisation de désir claire, pas tellement claire, obscure. La même chose avec l'hédonisme. Les plaisirs ne sont pas tous de la même espèce. Il y en a de

49 « Selbstdarstellung » (1925), in 'Selbstdarstellung', Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse, Fischer Taschenbuch Verlag, Francfort, 1971, p. 54.

supérieurs et d'inférieurs. (...) Nous ne désirons rien d'autre que le plaisir, mais il y a des qualités de plaisir » (*Conversations 1949-1951*, pp. 59-60).

Freud ne parvient tout simplement pas à envisager sérieusement la possibilité qu'il ait trouvé une explication satisfaisante pour une certaine espèce de rêve, mais pas pour tous les rêves : « Freud a été influencé par l'idée de la dynamique qui était celle du XIX<sup>ème</sup> siècle, une idée qui a influencé tout le traitement de la psychologie. Il voulait trouver une explication quelconque qui montrerait ce qu'est le rêve. Il voulait trouver l'essence du rêve. Il aurait rejeté toute suggestion qu'il avait raison en partie, mais pas complètement. S'il avait eu partiellement tort, cela aurait signifié pour lui qu'il avait complètement tort — qu'il n'avait pas réellement trouvé l'essence du rêve » (*Lectures and Conversations*, p. 48). Wittgenstein ne voit aucune contradiction réelle entre l'explication du rêve par des causes physiques ou physiologiques et le genre d'explication que donne Freud, et pas non plus entre les méthodes de traitement des maladies mentales qui correspondent à ces deux approches complètement différentes des mêmes phénomènes, il soutient simplement que, si l'on se place sur le terrain de Freud, on peut imaginer des explications bien différentes des siennes. C'est ce qu'il explique à Drury dans une conversation de 1948 : « J'ai réfléchi aux méthodes physiques de traitement que vous utilisez. Il n'y a pas de contradiction entre cette approche et celle de Freud. Si j'ai un rêve, il peut être dû à une cause physique, quelque chose que j'ai mangé au dîner et qui ne m'a pas convenu. Mais ce dont je rêve, les contenus du rêve, peut avoir une explication psychologique. Il me semble que mes rêves sont toujours une expression de mes peurs, et non, comme Freud le croyait, de mes désirs. Je pourrais construire une explication des rêves exactement aussi inattaquable que celle de Freud en termes de peurs refoulées » (*Personal Recollections*, p. 168). Le genre de réponse déterminée auquel on peut espérer parvenir lorsqu'il est question d'identifier la cause d'un phénomène n'a justement pas cours lorsqu'on se propose d'expliquer un contenu.

Dans les *Remarques sur les couleurs*, Wittgenstein donne comme exemple de « phénomène premier », interprété de façon dogmatique et partielle, l'idée freudienne du rêve comme réalisation déguisée d'un désir : « L'« *Urphänomen* » est par exemple ce que Freud a cru reconnaître dans les rêves de désir simples. L'*Urphänomen* est une idée préconçue qui prend possession de nous<sup>50</sup>. » Freud a procédé, sur ce point, comme Goethe avait cru pouvoir le faire dans le cas du phénomène de la couleur. Ayant découvert des exemples particulièrement clairs de rêves qui pouvaient être considérés comme constituant la réalisation camouflée d'un désir, il a postulé que l'on devait nécessairement retrouver le même phénomène fondamental dans tous les exemples de rêves. On pourrait dire, du reste, dans le langage de Goethe, que ce qu'il reprochait, de façon générale, à Breuer était de n'être pas capable de s'incliner devant l'évidence du phénomène premier et de tirer immédiatement d'un seul cas particulier exemplaire ou d'un très petit nombre de cas des conclusions valables pour tous les cas.

Pour comprendre ce que veut dire Wittgenstein, il peut être utile de citer une des remarques les plus significatives que Goethe fait à propos de l'*Urphänomen* :

« L'*Urphänomen*  
idéal en tant que le connaissable ultime  
réel en tant que connu  
symbolique, parce qu'il comprend tous les cas  
identique à tous les cas » (*Maximen und Reflexionen*, § 1369).

Wittgenstein considère que l'*Urphänomen* est effectivement symbolique en ce sens qu'il correspond à l'adoption d'un modèle ou d'un prototype en fonction duquel nous choisissons de décrire les phénomènes (tous les phénomènes) et que c'est précisément pour cette raison qu'il ne peut être ni idéal ni réel ni identique (à tous les cas qu'il permet d'identifier), au sens où l'entend Goethe. Le reproche que Wittgenstein formule contre la manière dont Freud traite le phénomène du rêve est donc finalement du même genre que celui qu'il adresse à la morphologie de l'histoire universelle de Spengler : « ... Le prototype (*Urbild*) doit en vérité justement être proposé comme tel ; comme quelque chose qui caractérise tout l'examen des choses, qui détermine sa forme. Il est, par conséquent, au sommet et il est universellement valide en vertu du fait qu'il détermine la forme de l'examen des choses, et non du fait que ce qui ne vaut que pour lui est énoncé de tous les objets de l'examen » (*Culture and Value*, p. 35). Chez Freud, le modèle du rêve-réalisation déguisée d'un désir n'est pas présenté comme ce qu'il est, à savoir un principe qui détermine la forme de l'examen de tous les phénomènes concernés, mais comme correspondant à la découverte de l'essence réelle du rêve ; et il s'applique à tous les rêves non pas parce qu'un examen scientifique des différentes espèces de rêve le démontre, mais en raison de la position tout à fait particulière qui lui a été conférée dans l'examen.

Ce qui se passe n'est donc pas que les hypothèses de Freud se trouvent confirmées par des faits qui pourraient en principe tout aussi bien les contredire, mais plutôt que la grammaire de ce qui est susceptible de compter comme une explication ou une raison a été fixée d'une manière telle qu'il ne peut justement pas y avoir d'explication ou de raison d'un type tout à fait différent, que l'on accepterait de considérer comme étant l'explication ou la raison. Freud n'hésite pas à affirmer, dans certains cas, qu'un contre-exemple apparent a été produit simplement par le désir (inconscient) de réfuter la théorie qu'il avance et à le transformer ainsi immédiatement en une confirmation supplémentaire. Les rêves qui sont apparemment en contradiction directe avec l'interprétation du rêve comme constituant dans tous les cas la réalisation déguisée d'un désir « se produisent régulièrement, écrit-il, au cours de mes traitements, lorsque le patient se trouve en état de résistance contre moi, et je peux compter avec la plus grande assurance provoquer un rêve de ce genre, après avoir exposé d'abord au malade la doctrine selon laquelle le rêve est la réalisation d'un désir » (*Die Traumdeutung*, p. 139). Il est, du reste, curieux de constater que Freud éprouve manifestement beaucoup moins d'empressement à admettre la possibilité de rêves de complaisance, qui pourraient être suscités essentiellement par le désir du patient

50 *Bemerkungen über die Farben*, B. Blackwell, Oxford, 1977, III, § 230.

d'apporter une confirmation supplémentaire à la théorie qu'on lui expose. Or, comme le fait remarquer Cioffi, « si un patient était capable de produire un rêve afin que celui-ci puisse apparaître comme étant en contradiction avec les théories de Freud, pourquoi un autre patient n'en produirait-il pas un dans le but de les confirmer ?<sup>51</sup> » A un moment donné, cependant, après avoir écarté, quelques pages plus haut, l'objection du sceptique qui craint que le rêveur ne fasse des rêves d'un certain type que parce qu'il sait qu'il doit les faire, Freud admet sans difficulté que « dans bien des rêves qui font revenir des choses oubliées et refoulées, il est impossible de découvrir un autre désir inconscient [que celui de faire plaisir à l'analyste], auquel on puisse attribuer la force qui a déclenché la formation du rêve. De sorte que si quelqu'un veut soutenir que la plupart des rêves dont on peut faire usage dans l'analyse sont des rêves de complaisance et doivent leur origine à la suggestion, rien ne peut être dit contre cette opinion du point de vue de la théorie analytique<sup>52</sup> ». Par conséquent, en l'absence de tout autre désir inconscient susceptible d'expliquer par lui-même la formation du rêve, on pourrait toujours invoquer à la rigueur celui d'obliger simplement le psychanalyste et confirmer ainsi une fois de plus à bon compte la théorie. Freud ajoute cependant immédiatement que les explications qui ont été données dans les *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (XXVIII<sup>ème</sup> Leçon) sur la relation du transfert à la suggestion devraient suffire à montrer « à quel point la reconnaissance de l'effet de suggestion dans notre sens est peu susceptible de compromettre la fiabilité de nos résultats » (*ibid.*, p. 267). L'argument essentiel qui permet de neutraliser l'objection tirée de la réalité de la suggestion exercée par le psychanalyste sur le patient dans le contexte de la cure est en gros que le premier peut certes influencer le mode d'expression particulier de l'inconscient du deuxième, mais certainement pas ce qu'il exprime, son inconscient lui-même. Freud reconnaît volontiers que le contenu manifeste des rêves est, comme on pouvait s'y attendre, influencé par la cure analytique et que leur contenu latent peut l'être également, mais seulement dans la mesure où « une partie de ces pensées latentes du rêve correspond à des formations de pensées préconscientes, parfaitement capables de devenir conscientes, par lesquelles le rêveur aurait pu éventuellement réagir même pendant la veille aux incitations de l'analyste, que les réponses de l'analysé aillent dans le même sens que celles-ci ou leur soient contraires » (*ibid.*, p. 264). En d'autres termes, « sur le mécanisme de la formation du rêve lui-même, sur le travail du rêve proprement dit, on ne parvient jamais à exercer une influence ; c'est un point que l'on peut considérer comme fermement établi » (*ibid.*). Mais le passage cité plus haut, concernant les rêves de complaisance, semble malheureusement difficile à réconcilier avec cette conviction rassurante que le psychanalyste n'acquière à aucun moment un pouvoir réel quelconque sur le mécanisme de formation du rêve lui-même.

Timpanaro cite la leçon sur « Le travail du rêve » (XI<sup>ème</sup> Leçon des *Vorlesungen*) comme exemple à l'appui de l'appréciation suivante : « Ce qu'il y a peut-être de plus capricieux et de plus malhonnête du point de vue scientifique que tout le reste est la " démonstration " que Freud donne du fait que tous les rêves, même les rêves d'angoisse, sont les expressions d'un désir refoulé<sup>53</sup>. » Timpanaro estime que la faiblesse de la théorie du rêve de Freud n'est pas d'être contredite de temps à autre par des faits dont elle ne parvient pas à rendre compte, ce qui ferait d'elle une théorie scientifique comparable à beaucoup d'autres et aussi respectable que n'importe quelle autre, mais de disposer, au contraire, de moyens qui lui permettent d'échapper à toute possibilité de falsification :

« Quelqu'un a-t-il un rêve d'angoisse à propos de la mort d'une personne aimée ? N'ayez aucune crainte ; cela aussi est une réalisation de désir ; car cela représente une résurgence d'un matériau psychique archaïque qui révèle qu'à un certain point dans la vie infantile du rêveur la mort de la personne était effectivement désirée. Le rêve d'anxiété a-t-il trait à la *propre* mort du rêveur ? Un autre cas de désir — cette fois d'auto-punition à cause d'un complexe de culpabilité » (*ibid.*, p. 218).

On pourrait dire que le problème n'est, en fait, pas tellement de démontrer de façon convaincante que tel ou tel rêve est bien la réalisation d'un désir. Il est plutôt le suivant : étant donné un rêve quelconque, trouver un désir dont il pourrait être considéré comme la réalisation. Et il y a tellement de désirs différents et contradictoires que le sujet pourrait chercher inconsciemment à satisfaire (y compris, au besoin, celui de contenter ou, au contraire, de contredire le psychanalyste) que la difficulté ne devrait pas être insurmontable. Ainsi, par exemple, « les rêves de punition sont, eux aussi, des accomplissements de désirs, mais pas de ceux qui correspondent à des mouvements pulsionnels, de désirs de l'instance critiquante, censurante et punissante dans la vie mentale » (*Neue Folge der Vorlesungen*, p. 27). Freud conclut avec assurance qu'à sa connaissance, « les rêves qui ont lieu dans la névrose traumatique sont la seule exception réelle et les rêves de punition la seule exception apparente à la tendance du rêve à la réalisation d'un désir » (*Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung*, p. 267). S'il y a une chose plus étonnante que la reconnaissance d'une seule exception réelle, c'est bien cette certitude de n'avoir jamais rencontré qu'une seule exception *apparente*, alors qu'il semble à première vue si facile d'en trouver. Mais, au lieu d'accuser Freud, comme le fait Timpanaro, de malhonnêteté caractérisée, il vaudrait sans doute mieux parler, comme le fait Wittgenstein, de la manière dont a été fixée une fois pour toutes la grammaire de la description, qui ne laisse pas au théoricien d'autre choix que celui qu'il fait et n'autorise justement, en dépit des apparences, aucune forme de fantaisie ou de « caprice ». Quoi qu'il en soit, il est peu probable que l'exemple cité plus haut d'élimination d'un contre-exemple direct, réinterprété immédiatement comme constituant en fait la réalisation déguisée d'un désir de réfuter le psychanalyste, puisse convaincre quelqu'un qui n'aurait pas admis dès le départ

51 Frank Cioffi, « "Exegetical Myth-Making" in Grünbaum's Indictment of Popper and Exoneration of Freud », in *Mind, Psychoanalysis and Science*, edited by Peter Clark and Crispin Wright, B. Blackwell, Oxford, 1988, p. 78-79.

52 « Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung » (1923), in *Studienausgabe*, XI, p. 117.

53 Sebastiano Timpanaro, *The Freudian Slip*, translated by Kate Soper, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1976, p. 218.

que l'explication de Freud doit être correcte dans tous les cas. Même si l'on trouve un peu trop simpliste et dogmatique la critique de Popper, on doit admettre, en tout cas, qu'il est bien difficile d'imaginer à quoi pourrait ressembler un contre-exemple susceptible de constituer un problème sérieux et peut-être insoluble pour la théorie du rêve de Freud.

Un lecteur raisonnablement méfiant de *L'interprétation des rêves* ne tarde pas à se demander si Freud a véritablement cherché à tester sa théorie ou, en tout cas, est parvenu à la tester *réellement*. Le genre d'astuce qu'il utilise en dernier ressort pour disposer de certains faits récalcitrants montre bien que ce qu'il a fait a consisté plutôt, dans le langage de Wittgenstein, à proposer une « formation de concept » (*Begriffsbildung*) et à adopter une méthode de description qui sont universellement applicables non pas parce qu'il s'avère progressivement que les faits sont réellement conformes à ce que dit la théorie, mais bien plutôt en raison de la décision qui a été prise au départ de les conceptualiser et de les décrire de cette façon. Les contre-exemples traités constituent, en réalité, bien moins une menace pour le contenu de la théorie elle-même qu'un défi proposé à l'ingéniosité interprétative et relevé à chaque fois avec succès par le théoricien. Freud nous propose simplement d'accepter une connexion conceptuelle à laquelle nous n'avions pas encore songé entre le rêve à la réalisation d'un désir. Il cherche à nous persuader de considérer désormais le rêve de cette façon ; mais il ne démontre pas et n'a pas réellement besoin de démontrer que tout rêve *est* effectivement la réalisation d'un désir. L'adoption d'un système de représentation du genre de celui qu'il se donne équivalait normalement à la décision de décrire dorénavant tous les cas qui pourraient se présenter en fonction d'un paradigme déterminé, ce qui signifie, pour certains d'entre eux, en termes de déviations plus ou moins importantes (que l'on peut espérer expliquer par ailleurs) par rapport au paradigme. Mais, dans le cas de l'explication essentialiste que Freud donne de la nature du rêve, on se rend compte assez rapidement que les déviations ne seront jamais qu'apparentes. Même les rêves d'angoisse *sont* en fin de compte réellement des rêves de désir.

Comme la plupart des théories philosophiques, la construction freudienne repose donc avant tout sur une tendance caractéristique à généraliser ou à universaliser le cas clair :

« Nous avons à présent une *théorie* ; une théorie "dynamique" [allusion à la théorie "dynamique" du rêve de Freud] de la proposition, du langage, mais elle ne nous apparaît pas comme théorie. La chose caractéristique dans le cas d'une théorie de ce genre est bel et bien qu'elle considère un cas particulier, clairement intuitif, et dit : " Cela montre comment les choses sont de façon générale ; ce cas est le modèle de *tous* les cas " — " Naturellement ! Cela doit être ainsi ", disons-nous et nous sommes satisfaits. Nous sommes parvenus à une forme de présentation qui nous *frappe comme une évidence*. Mais c'est comme si nous avions vu à présent quelque chose qui est sous la surface.<sup>54</sup> »

On comprend parfaitement ce que Wittgenstein reproche à Freud, si l'on se souvient de ce qu'il dit de la manière dont il avait cru lui-même, à l'époque

du *Tractatus*, être parvenu à élucider la nature de la proposition en la présentant comme une image du fait qu'elle représente : « Le vice fondamental de la logique russellienne comme également de la mienne dans le *Tractatus logico-philosophicus* est que ce qu'est une proposition est illustré à l'aide de quelques exemples triviaux, et ensuite présupposé comme compris pour tous les cas<sup>55</sup>. » La proposition selon laquelle « Tout rêve est la réalisation déguisée d'un désir » est, en somme, du même type que celle du *Tractatus* : « Toute proposition est l'image d'un fait », et aussi peu satisfaisante qu'elle. « J'ai dit autrefois, remarque Wittgenstein, que la proposition était une image de la réalité. Cela pourrait introduire une façon très utile de la considérer, mais ce que cela dit est uniquement que je veux la considérer de cette manière » (*Wittgenstein's Lectures 1932-1935*, p. 108, note). Freud ne fait, pour l'essentiel, rien de plus que cela dans le cas du rêve. Malheureusement, dans les deux cas, l'adoption d'un mode de description extrêmement général apparaît et est interprétée à tort comme correspondant à la découverte d'un fait non moins général qui unifie en profondeur la multiplicité, que l'entendement philosophique ne se résigne pas à accepter, des phénomènes de surface. Il n'est pas difficile de comprendre, dans ces conditions, pourquoi Wittgenstein trouvait Freud si intéressant du point de vue philosophique. Dans une leçon consacrée au livre de Freud sur *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, « il dit que le livre de Freud sur cette question était un très bon livre pour chercher des erreurs philosophiques et que la même chose était vraie de ses écrits en général, parce qu'il y a tellement de cas dans lesquels on peut se demander si ce qu'il dit est une " hypothèse " et dans quelle mesure c'est uniquement une bonne façon de représenter un fait — une question sur laquelle il dit que Freud était constamment obscur<sup>56</sup> ».

Wittgenstein ne croit donc pas que les explications psychanalytiques soient acceptées sur la base de données multiples et diversifiées, même si elles peuvent donner à première vue cette impression et si c'est bien l'impression que Freud cherche à donner : « Prenez la conception de Freud selon laquelle l'anxiété est toujours la répétition sous une certaine forme de l'anxiété que nous avons éprouvée à la naissance. Freud n'établit pas cela en référence à des preuves (*evidence*) — car il ne pourrait pas le faire. Mais c'est une idée qui exerce une attraction prononcée. Elle a le caractère attrayant qu'ont les explications mythologiques, les explications qui disent que tout cela est une répétition de quelque chose qui s'est produit antérieurement. Et lorsque les gens acceptent ou adoptent cela, alors certaines choses semblent beaucoup plus claires et faciles pour eux » (*Lectures and Conversations*, p. 43). Wittgenstein a beau se présenter à l'occasion comme un « disciple » de Freud, il ne croit pas davantage, comme nous l'avons vu, que l'existence de l'inconscient lui-même ait été rendue certaine ou, en tout cas, suffisamment probable par des faits et des arguments du genre de ceux que Freud est convaincu d'avoir fournis en abondance : « Il en va de même également avec la notion de l'inconscient. Freud prétend trouver des preuves dans les

55 L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, I, § 38

56 « Wittgenstein's Lectures in 1930-33 », in G. E. Moore, *Philosophical Papers*, Allen & Unwin, Londres, 1959, p. 316.

54 L. Wittgenstein, *Zettel*, B. Blackwell, Oxford, 1969, § 444.

souvenirs qui sont mis au jour au cours de l'analyse. Mais à un certain stade on ne voit pas clairement jusqu'à quel point de tels souvenirs sont dus à l'analyste. En tout cas, montrent-ils que l'anxiété était nécessairement une répétition de l'anxiété originaire? » (*ibid.*)

La critique de Wittgenstein est sans doute très différente de celle de Popper et plus perspicace que la sienne ; mais elle n'est pas moins radicale ni moins sensible à l'argument de l'« effet Œdipe » et à l'idée qu'un bon nombre de confirmations empiriques invoquées à l'appui des hypothèses psychanalytiques pourraient résulter simplement de la suggestion exercée par le psychanalyste sur le patient et être, en fait, contaminées beaucoup plus qu'il ne le faudrait par la théorie elle-même. Ce qui rend les explications de Freud immédiatement convaincantes et même plus ou moins irrésistibles aux yeux de beaucoup de gens correspond en fait, d'après Wittgenstein, à quelque chose qui est antérieur à toute idée de vérification ou de réfutation proprement dite et reste, en dépit des apparences, fondamentalement indépendant de ce genre d'idée.

Dans la correspondance avec Einstein, Freud pose à un moment donné la question suivante : « Peut-être avez-vous l'impression que nos théories sont une manière de mythologie qui, en l'espèce, n'a rien de réconfortant ? En va-t-il autrement pour vous dans le domaine de la physique<sup>57</sup> ? » Freud vient d'expliquer qu'« avec une petite dépense de spéculation » nous en arrivons à postuler au sein de l'être humain l'existence d'une pulsion de mort qui tend à le ramener à l'état inanimé et qui est à l'origine de ses tendances agressives et destructrices. C'est lui-même qui compare ce genre d'explication peu rassurante à une forme de mythologie. Ce qui est curieux est sa façon de supposer que la physique — probablement dans sa partie la plus « spéculative » — pourrait se trouver, elle aussi, dans une situation du même genre. Si la science dans son ensemble risquait de n'être qu'une mythologie d'un certain type, on comprendrait mal l'obstination avec laquelle Freud a essayé de faire reconnaître la psychanalyse comme une théorie scientifique. Il n'est certainement pas plus facile de distinguer entre une mythologie scientifique et une mythologie qui ne l'est pas qu'entre une science et une pseudo-science. Un des arguments les plus déconcertants qui ont été utilisés régulièrement contre les gens qui contestent le caractère scientifique de la psychanalyse a consisté à faire remarquer que la science elle-même n'est, tout bien considéré, pas davantage « scientifique ». Traduit en clair, l'argument revient à essayer de préserver une distinction à laquelle on tient particulièrement (entre une démarche scientifique, comme celle de la psychanalyse, et une approche qui relève de la spéculation ou du mythe purs et simples) en invoquant pour finir le fait qu'elle est complètement floue ou n'existe tout simplement nulle part.

Freud concède que : « La théorie des pulsions est pour ainsi dire notre mythologie. Les pulsions sont des êtres mythiques, grandioses dans leur indétermination » (*Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, p. 79). Lorsque Wittgenstein qualifie la psychanalyse elle-

même de « puissante mythologie » (*Lectures and Conversations*, p. 52), il n'entend évidemment pas prononcer le genre de condamnation radicale que pourrait suggérer une désignation de ce genre, mais n'en adopte pas moins une attitude exactement inverse de celle qui consiste à rapprocher la situation de la psychanalyse de celle des sciences. La mythologie n'est sans doute pas complètement absente des sciences elles-mêmes, puisque le caractère mythologique d'une explication tient beaucoup moins à son caractère grossier, naïf ou un peu trop spéculatif qu'à sa capacité de s'imposer immédiatement comme étant l'explication universellement valide, celle dont on est convaincu *a priori*, pour des raisons qui sont de l'ordre du désir, et non de la réflexion, qu'elle doit pouvoir rendre compte de tous les cas. Ce qui distingue le cas de la psychanalyse, aux yeux de Wittgenstein, est qu'elle n'accède jamais réellement à un niveau qui permettrait de dépasser ce stade initial. Contrairement à ce qu'elle annonce, elle ne parvient à aucun moment à la formulation de lois causales qui pourraient être confrontées à des données expérimentales proprement dites. Le cadre qu'elle met en place n'est pas approprié et ne conduit pas à la formulation de lois scientifiques, bien qu'il soit entendu qu'il doit y avoir des lois de ce genre dans le domaine du mental, comme il y en a dans celui du physique. Wittgenstein ne se donne pas la peine de discuter longuement ce point, qui lui semble évident.

Dans ses *Leçons des années 1930-1933*, il soutient que : « Freud n'a pas, en fait, découvert une quelconque méthode d'analyse des rêves qui soit analogue aux règles qui vous diront quelles sont les causes du mal d'estomac » (p. 316). Mais, dans une des *Conversations sur Freud*, où il contraste ce que les explications psychanalytiques font réellement avec ce qu'elles donnent l'impression de faire, il évoque la possibilité d'un traitement du rêve qui pourrait être qualifié de scientifique : « D'un autre côté, on pourrait former une hypothèse. En lisant le récit du rêve, on pourrait prédire que le rêveur pourra être amené à se rappeler tels ou tels souvenirs. Et cette hypothèse pourrait être ou ne pas être vérifiée. On pourrait appeler cela un traitement scientifique du rêve » (*Lectures and Conversations*, p. 46). Il est regrettable que Wittgenstein ne s'étende pas un peu plus longuement sur ce point crucial, puisqu'on peut apparemment citer de nombreux exemples dans lesquels Freud donne l'impression de formuler bel et bien des hypothèses du genre de celle qu'évoque Wittgenstein et de s'efforcer ensuite réellement de les vérifier. Wittgenstein n'est manifestement pas prêt, pour des raisons qui tiennent à la fois à l'impossibilité de démontrer que les données vérificatrices sont réellement indépendantes et ne sont pas simplement le produit de la suggestion et au rôle essentiel et inhabituel que joue l'authentification par l'« objet » étudié des conclusions de l'expérimentateur, à admettre que l'on puisse parler réellement de « vérifications ».

Il est vrai que, comme le remarque Cioffi, il est difficile d'être complètement rassuré sur ce point, si l'on regarde de près le genre de validation que Freud peut invoquer à l'appui de certaines de ses reconstructions « historiques » les plus fameuses : « Nous découvrons qu'ou bien les événements ou les scènes reconstruits ont une probabilité indépendante trop grande pour confirmer la validité de la technique interprétative (comme c'est le cas avec l'incontinence urinaire de Dora), ou bien étaient connus indé-

57 Albert Einstein - Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre?*, Institut international de Coopération Intellectuelle, Paris, 1933, p. 51.

pendament de l'analyse (comme c'est le cas avec la correction sévère que Paul avait reçue de son père et les menaces de castration auxquelles le petit Hans avait été exposé). L'exception apparente à cela est constituée par ce qui est souvent considéré comme la plus grande performance reconstructive de Freud, sa découverte du fait qu'un patient, à l'âge de 18 mois, vit ses parents en train de s'adonner à " *un coitus a tergo*, répété trois fois<sup>58</sup> ", à cinq heures de l'après-midi. Cela ne manque certainement pas de détails précis. Ce qui manque ici est la corroboration. Freud en est conscient et retombe sur un argument de cohérence » (*Wittgenstein's Freud*, pp. 201-202). Wittgenstein pense, pour sa part, que le psychanalyste est avant tout à la recherche de la « bonne » histoire, celle qui, une fois acceptée par le patient, produira l'effet thérapeutique cherché, et que ni l'accord du patient ni le succès thérapeutique ne prouvent par eux-mêmes que cette histoire soit vraie ou même ait besoin d'être vraie.

D'après ce que rapporte Moore, dans sa discussion sur l'explication freudienne du mot d'esprit, Wittgenstein expliqua que le patient qui tombe d'accord avec le psychanalyste sur la raison pour laquelle il a ri, « n'a pas pensé à cette raison au moment où il a ri, et que dire qu'il y a pensé " inconsciemment " ne vous dit rien concernant ce qui s'est passé au moment où il a ri » (*Wittgenstein's Lectures in 1930-1933*, p. 317). L'explication psychogénétique proposée de l'effet que le mot d'esprit a sur l'auditeur ne nous dit donc à proprement parler rien sur ce qui a pu se passer dans son esprit au moment concerné, bien que ce soit pourtant très précisément ce qu'elle est supposée nous dire. Que gagne-t-on, dans ces conditions, à parler de processus inconscients qui ont lieu à un moment donné dans l'esprit ? Dans ses *Leçons des années 1932-1935*, Wittgenstein compare le rôle que jouent les événements mentaux inconscients dans le système de Freud à celui que jouent les masses invisibles dans le système de Hertz. Dans les deux cas, on a affaire à ce qu'il appelle une « norme d'expression », qui garantit la possibilité d'une description très générale :

« Toutes les fois que nous disons que quelque chose *doit* être le cas, nous utilisons une norme d'expression. Hertz a dit que toutes les fois que quelque chose n'obéissait pas à ses lois, il devait y avoir des masses invisibles pour rendre compte de cela. Cet énoncé n'est pas correct ou incorrect, mais il peut être pratique ou pas pratique. Des hypothèses comme " masses invisibles ", " événements mentaux inconscients ", sont des normes d'expression. Elles entrent dans le langage pour nous permettre de dire qu'il *doit* y avoir des causes. (Elles sont comme l'hypothèse selon laquelle la cause est proportionnelle à l'effet. Si une explosion se produit lorsqu'on laisse tomber un ballon, nous disons qu'un phénomène doit s'être produit pour rendre la cause proportionnelle à l'effet. Essayant de dénicher le phénomène et ne le trouvant pas, nous disons qu'il n'a simplement pas été trouvé.) Nous croyons que nous avons affaire à une loi naturelle *a priori*, alors que nous avons affaire à une norme d'expression que nous avons nous-mêmes fixée » (p. 16).

Ce que l'on pourrait reprocher à Freud n'est donc pas d'avoir placé en tête

de son système une norme d'expression universelle, puisque c'est une pratique scientifique tout à fait normale, mais plutôt de n'avoir rien fait de plus que cela. A cela s'ajoute le fait que le critère pragmatique (son caractère « pratique ») que l'on pourrait invoquer, comme on le fait d'habitude, pour justifier son introduction est, en tout état de cause, bien moins important que la propension irrésistible que nous avons, de toute façon, à l'accepter. La psychanalyse ne nous fournit rien de plus, selon Wittgenstein, qu'un système de représentation ou une méthode de description pour les faits de la catégorie concernée, alors qu'une discipline comme la physique, même si elle doit évidemment commencer, elle aussi, par l'adoption de quelque chose de ce genre, ne s'arrête évidemment pas là, mais s'efforce de parvenir à un moment ou à un autre à la formulation d'hypothèses empiriques susceptibles d'être réellement testées. Cela étant, la manière dont Wittgenstein traite généralement le cas des sciences proprement dites ne rend probablement pas beaucoup plus nette, mais au contraire plus problématique, la distinction stricte qu'il cherche à établir entre la situation de la psychanalyse et celle d'une discipline comme la physique. Dans ses *Leçons des années 1932-1935*, il décrit de la façon suivante le changement révolutionnaire qui a été introduit par Copernic : « Quelque chose peut jouer un rôle prédominant dans notre langage et être écarté tout d'un coup par la science ; par exemple, le mot " terre " a perdu son importance dans la nouvelle notation copernicienne. Là où l'ancienne notation avait donné à la terre une position unique, la notation a mis une quantité d'autres planètes sur le même plan. Toute obsession qui provient de la position unique d'une chose dans notre langage cesse dès qu'apparaît un autre langage qui met cette chose sur le même plan que d'autres choses » (p. 98). Et il précise dans une note :

« On pourrait dire que Copernic a découvert certains faits concernant les planètes et que c'est la découverte de ces faits qui a éliminé l'obsession concernant la terre et non le changement effectué par rapport à la notation de Ptolémée. Mais les faits nouveaux auraient pu encore être exprimés, d'une façon compliquée, dans la notation de Ptolémée et l'obsession n'aurait pas été supprimée. D'un autre côté, l'obsession aurait pu être supprimée, si Copernic avait construit une notation avec le soleil au centre, même si elle n'avait pas d'application. Bien entendu, Copernic ne *pensait* pas sur des notations, mais sur des planètes » (*ibid.*, note).

Bien que Wittgenstein n'ait manifestement aucun doute sur le fait que les énoncés de la théorie copernicienne portaient bel et bien sur des objets réels (les planètes), et non sur des éléments de notation, il n'est pas toujours très clair sur ce qui distingue réellement une théorie comme celle de Copernic d'un simple système de notation. « Le mérite véritable d'un Copernic ou d'un Darwin, écrit-il, n'était pas la découverte d'une théorie vraie, mais d'un nouvel aspect fécond » (*Culture and Value*, p. 18). Mais c'est également, bien entendu, le mérite réel de Freud ; et, si l'on s'en tient uniquement à cela, la différence entre son cas et celui de Copernic ou de Darwin (dont Wittgenstein le rapproche effectivement) est loin d'être évidente. Comme Copernic et Darwin, Freud nous propose un système de notation différent, dans lequel un élément qui occupait jusqu'ici une position centrale (en l'occurrence, le moi conscient) se trouve dépossédé de cette place privilégiée. Mais, pourrait-

58 Cf. « Extrait de l'histoire d'une névrose infantile (L'homme aux loups) » (1918), in *Cinq psychanalyses*, traduit par Marie Bonaparte et Rudolph M. Loewenstein, P. U. F., Paris, 1954, p. 350.

on dire, qu'est-ce que Copernic et Darwin font exactement de plus que lui, qui justifie notre conviction qu'ils apportent une contribution essentielle à la science, alors que Freud, si l'on en croit Wittgenstein, ne nous propose qu'une construction purement spéculative ?

On admet généralement que Wittgenstein a anticipé de façon directe la théorie kuhnienne du changement de paradigme scientifique comme correspondant à la perception d'un nouvel aspect ou à une sorte de *Gestalt-switch* plus ou moins subit. Lorsqu'un nouveau paradigme est adopté, il ne l'est manifestement pas en raison de sa plus grande conformité avec les faits, puisqu'il est évidemment beaucoup trop tôt pour que la question de la vérification puisse être posée réellement et qu'elle n'a, du reste, probablement de sens qu'à l'intérieur d'un paradigme déterminé. Mais qu'est-ce qui, diraient certains, peut bien justifier, dans ce cas, la sévérité inhabituelle avec laquelle on a tendance à juger le changement de paradigme introduit par Freud ? Si l'on estime, comme le fait Feyerabend, que les théories scientifiques révolutionnaires (par exemple, celle de Galilée) se sont imposées essentiellement par la persuasion et par la propagande, bien avant que des arguments réels puissent être avancés en leur faveur et, en tout cas, bien avant de pouvoir être effectivement testées, on aura probablement tendance à conclure que le cas de Freud n'est, somme toute, pas tellement différent de celui de Galilée et de n'importe quel autre scientifique révolutionnaire. Les défauts que Breuer avait tendance à reprocher à Freud auront même, dans ce cas, toutes les apparences de vertus scientifiques éminentes et absolument indispensables en pareil cas, dont Breuer lui-même était malheureusement dépourvu. C'est en tout cas ce que l'on pensera certainement, si l'on considère comme acquis que Freud a réellement créé une science nouvelle et révolutionnaire. Wittgenstein, comme on l'a vu, ne pense rien de tel ; et ses réticences et ses critiques philosophiques sont sur certains points assez semblables à celles que Breuer formule du point de vue du scientifique « ordinaire ».

Wittgenstein ne nous dit pas clairement s'il considère ou non la théorie darwinienne elle-même comme une théorie scientifique. S'il s'agit d'une science, c'est également une science qui ne formule pas de lois causales et dont on pourrait pourtant difficilement dire, à moins d'assimiler abusivement l'explication à la prédiction, qu'elle n'a pas un réel pouvoir explicatif. Le mérite principal que Wittgenstein lui reconnaît et qui est également celui de la théorie freudienne est de réussir à nous donner une présentation synoptique éclairante (*eine übersichtliche Darstellung*, comme il la nomme, le genre de chose que recherche également dans un autre domaine, celui des concepts, la philosophie) d'une multiplicité énorme de faits à première vue complètement disparates<sup>59</sup>. Ce qui est important dans les deux cas n'est pas l'aspect « historique » de l'explication proposée, les liaisons génétiques et causales et les rapports de provenance et de dérivation réels, mais les connexions

conceptuelles et les transformations formelles : « ... Même l'hypothèse d'évolution, écrit Wittgenstein, je puis la concevoir comme n'étant rien de plus que le revêtement d'une corrélation formelle<sup>60</sup>. » Et comme dans le cas de la psychanalyse, Wittgenstein remarque que les raisons pour lesquelles la théorie darwinienne est acceptée (au moment où il parle) n'ont pas grand-chose à voir avec les quelques éléments de vérification dont on dispose et qui ne sont certainement pas suffisants pour emporter par eux-mêmes la conviction :

« Cf. la révolution darwinienne. Un cercle d'admirateurs qui disaient : " Bien sûr ", et un autre cercle [d'ennemis] qui disaient : " Bien sûr que non ". Pourquoi diable un homme devrait-il dire " bien sûr " ? (L'idée était celle d'organismes monocellulaires qui deviennent de plus en plus compliqués jusqu'à ce qu'ils deviennent des mammifères, des hommes, etc.) Quelqu'un a-t-il vu ce processus se produire ? Non. Quelqu'un l'a-t-il vu se produire maintenant ? Non. Les preuves tirées de l'élevage sont juste bonnes à mettre au panier. Mais il y a eu des milliers de livres dans lesquels il était dit que c'était la solution évidente. Les gens étaient certains pour des raisons extrêmement minces. Ne pourrait-il pas y avoir eu une attitude qui aurait consisté à dire : " Je ne sais pas. C'est une hypothèse intéressante qui peut finalement être bien confirmée " ? Cela montre comment vous pouvez être persuadé de certaines choses. Pour finir, vous oubliez entièrement toute question de vérification, vous êtes tout simplement sûr que cela doit avoir été comme cela. Si vous êtes conduit par la psychanalyse à dire que réellement vous avez pensé telle ou telle chose ou que réellement votre motif était tel ou tel, ce n'est pas une question de découverte, mais de persuasion. D'une manière différente, vous auriez pu être persuadé de quelque chose de différent. Bien entendu, si la psychanalyse guérit votre bégaiement, alors elle le guérit, et c'est une réussite. On pense à certains résultats de la psychanalyse comme à une découverte que Freud a faite, comme distincts d'une chose dont vous avez été persuadé par un psychanalyste, et je voudrais dire que ce n'est pas le cas » (*Lectures and Conversations*, pp. 26-27).

On voit qu'en plus de l'analogie importante qui lui suggère de les mettre côte à côte il y a également une différence significative dans la façon dont Wittgenstein traite les deux cas. Il n'exclut pas que l'hypothèse darwinienne (qui doit pour cela en être réellement une) puisse acquérir un jour le statut d'hypothèse bien confirmée. La « vérification » pourrait venir plus tard et peut-être longtemps après (comme elle l'a fait effectivement). Mais Wittgenstein ne juge pas nécessaire d'entreprendre, comme l'ont fait depuis un bon nombre de philosophes et même quelques scientifiques des disciplines « dures », un examen approfondi et détaillé de ce qui pourrait être dit d'un point de vue proprement épistémologique sur le cas de la psychanalyse (ce dont on ne sera pas surpris, si l'on songe à quel point la philosophie des sciences était loin d'être sa préoccupation centrale). Ce qu'il dit lui-même sur ce point reste très schématique et on pourrait même le soupçonner de confondre par moments les hypothèses génériques de la théorie (dont il faudrait, du reste, préciser à quel niveau exact elles se situent dans la construction

59 La théorie de Freud, comme celle de Darwin, relève davantage, pour Wittgenstein, de l'approche que l'on peut appeler « morphologique » que de l'explication causale proprement dite. Sur cette distinction et sur la manière dont Wittgenstein a pu être influencé par Goethe et Spengler, cf. Joachim Schulte, *Chor und Gesetz*, Wittgenstein im Kontext, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1990.

60 Remarques sur « Le Rameau d'or » de Frazer, traduction de Jean Lacoste, Editions L'Age d'Homme, Lausanne, 1982, p. 22.

et de quelle façon on pourrait envisager, le cas échéant, de les tester) avec les hypothèses particulières que le psychanalyste est amené à formuler et à vérifier au cours de la cure. Mais il est, de toute évidence, convaincu que, pour des raisons qui tiennent à la nature même de la relation du patient avec l'analyste (et peut-être déjà du lecteur avec Freud), les « données », dans le cas de la psychanalyse, sont et resteront toujours essentiellement le produit de la persuasion réussie.

Clark Glymour remarque sur ce point : « Que l'on croie ou non, comme c'est mon cas, qu'au total les arguments de Freud en faveur de la théorie psychanalytique sont épouvantables, c'est une erreur de croire que la qualité et la nature de ses arguments sont uniformes, à plus forte raison qu'ils sont uniformément mauvais<sup>61</sup>. » Glymour soutient que l'analyse du cas de l'Homme aux rats fournit, en fait, un exemple d'utilisation de la « bootstrap-strategy », qui mérite tout à fait d'être comparé à ce que l'on peut trouver chez les scientifiques les plus rigoureux : « Le cas de l'Homme aux rats (...) emporte largement la conviction, ne comporte pas d'endoctrinement évident du patient et contient relativement peu de conclusions arbitraires. (...) Ma thèse, aussi improbable qu'elle puisse paraître, est que l'argument principal du cas de l'Homme aux rats n'est pas si différent que cela de l'argument principal du Livre III des *Principia* de Newton » (*ibid.*, p. 265). Au total, on peut dire, selon Glymour, que : « La stratégie impliquée dans le cas de l'Homme aux rats est essentiellement la même qu'une stratégie utilisée très fréquemment pour tester les théories physiques. De plus, cette stratégie, tout en étant assez simple, est plus puissante que la stratégie hypothético-déductive-falsificationniste que nous ont décrite un si grand nombre de philosophes des sciences<sup>62</sup>. » Mais il faut ajouter, pour être complet, que si le cas de l'Homme aux rats a fourni effectivement à Freud une occasion de modifier sa théorie pour tenir compte de données récalcitrantes, le changement apporté a eu un effet que l'on pourrait difficilement considérer, du point de vue épistémologique, comme une amélioration indiscutable :

« Dans *Totem et tabou*, quatre ans après la publication du cas de l'Homme aux rats, Freud a souligné que la culpabilité que ressentaient les gens qui souffraient de névrose obsessionnelle était une culpabilité concernant un événement qui est psychiquement réel, mais dont il n'est pas nécessaire qu'il se soit réellement produit. A partir de 1917, Freud non seulement a compté les constructions imaginaires au nombre des facteurs étiologiques qui peuvent remplacer les expériences sexuelles réelles de l'enfance, mais il a laissé de côté même l'affirmation selon laquelle les premières étaient habituellement ou probablement fondées sur les secondes. L'effet de ces changements est d'éliminer les contre-exemples tels que celui qui est présenté par le cas de l'Homme aux Rats, mais à un prix qui est de rendre la théorie moins facilement testable. Car, alors que les théories de Freud, jusque vers 1909, exigeaient que des événements tout à fait déterminés aient lieu dans l'enfance des névrotiques, des événements auxquels les adultes pouvaient

avoir assisté et qu'ils pouvaient raconter plus tard, la théorie freudienne de l'époque tardive n'exigeait rien de plus que des événements psychologiques dans l'enfance, des événements qui pouvaient très bien rester complètement privés. Cela étant, les changements dans la théorie ont eu pour effet de diminuer le nombre des contraintes sur le comportement » (*Theory and Evidence*, p. 277).

Dans ces conditions, on pourrait dire que, si Freud a effectivement appris quelque chose du cas de l'Homme aux rats, ses conceptions ont évolué, sous la pression des faits, dans un sens qui tendait à dispenser de plus en plus les reconstructions psychanalytiques du passé de ses patients de l'obligation d'être vraies dans un sens autre que « psychologique ». Et c'est bien, au fond, ce que voulait dire Wittgenstein, lorsqu'il remarquait qu'il s'agit, en fin de compte, bien moins de reconstruire l'histoire réelle que de raconter et de faire accepter au patient une histoire qui a le caractère satisfaisant et apaisant d'un mythe plausible.

Une distinction que l'on fait souvent et qui provient de Freud lui-même est celle de la métapsychologie, considérée comme une sorte de superstructure spéculative, provisoire, instable, plus ou moins facultative et susceptible d'être amputée ou modifiée sans dommage pour la psychanalyse, si le besoin s'en fait sentir, et de la théorie clinique, qui est, quant à elle, beaucoup plus proche de l'expérience et s'appuie sur une multitude d'observations répétées et d'inférences dûment testées concernant des faits précis de la vie mentale. C'est la théorie clinique et sa méthode scientifiquement éprouvée qui constituent le noyau dur et stable de la théorie psychanalytique. En plus du fait que la distinction entre les deux parties de l'édifice n'est certainement pas aussi stricte qu'on pourrait l'imaginer, il n'est pas difficile de se rendre compte que, pour Wittgenstein, la mythologie n'intervient pas seulement au niveau des modèles généraux de la structure et du fonctionnement de l'appareil mental qui sont introduits pour couronner en quelque sorte l'édifice théorique, mais déjà au niveau des concepts les plus centraux de la théorie clinique elle-même, comme par exemple celui de résistance. Le caractère spéculatif de la métapsychologie ne serait évidemment guère inquiétant si elle n'était que ce qu'elle prétend être et si le statut expérimental de la théorie clinique avait pu être lui-même réellement établi. Wittgenstein soutient qu'il ne l'a pas été et ne pouvait pas l'être.

Grünbaum a critiqué sévèrement deux interprétations courantes de la théorie freudienne, qui lui paraissent reposer l'une et l'autre sur une incompréhension fondamentale. La première est celle de Popper, qui soutient que la psychanalyse est par nature irréfutable, et donc non scientifique. Grünbaum estime que « l'accusation qu'il formule contre le corpus freudien comme étant intrinsèquement impossible à tester a commis une erreur fondamentale de diagnostic sur ses insuffisances épistémiques très authentiques, qui sont souvent tout à fait subtiles<sup>63</sup>. » Freud a été capable de modifier à différentes reprises ses théories d'une façon qui montre qu'il était parfaitement capable de tenir compte de découvertes cliniques ou extra-cliniques qui leur étaient

61 Clark Glymour, *Theory and Evidence*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1980, p. 264.

62 « Freud, Kepler and the Clinical Evidence », in *Philosophical Essays on Freud*, edited by Richard Wollheim and James Hopkins, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 14.

63 Adolf Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis*, A Philosophical Critique, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londres, 1984, p. xii

défavorables. Et, même s'il n'est finalement pas parvenu à résoudre de façon satisfaisante le problème de la suggestibilité du patient, il a néanmoins envisagé à différentes reprises et discuté brillamment l'objection que l'on en tire. En fait, « Freud avait considéré avec soin — bien que ce soit sans succès — tous les arguments que Popper a pu avancer contre la validation clinique, bien avant que Popper n'apparaisse sur la scène philosophique » (p. 285). La réponse que donne Grünbaum à la question de la respectabilité de la psychanalyse, en tant qu'entreprise présumée scientifique, n'est finalement guère moins négative que celle de Popper ; mais, en tout cas, les raisons de celui-ci ne sont pas les bonnes. Contre Popper, Grünbaum soutient que Freud a été, en fait, un bon falsificationniste, toujours soucieux de sauvegarder la falsifiabilité des reconstructions que l'analyste donne du passé du patient. La deuxième interprétation que Grünbaum rejette est l'interprétation que l'on peut appeler « herméneutique » (Ricoeur, Habermas), qui soutient que le statut de la psychanalyse est, contrairement à ce que suggère Freud, bien différent de celui d'une science de la nature (et peut-être également d'une science tout court) et que la notion de causalité (si c'en est une) qui intervient dans la dynamique de la thérapie psychanalytique ne peut pas être celle que Freud a en tête, lorsqu'il compare le cas de la psychanalyse à celui d'une discipline comme la physique. Puisque Wittgenstein ne croit pas non plus, pour des raisons qui lui sont propres, que la technique psychanalytique permette de mettre au jour des connexions causales cachées et que la psychanalyse puisse être considérée comme une discipline causale, il pourrait sans doute être accusé, *mutatis mutandis*, du même genre d'incompréhension que Ricoeur et Habermas et, de façon générale, tous les défenseurs de ce que Grünbaum appelle l'« herméneutique *acausale* ». Mais il n'est, curieusement, cité qu'une seule fois (p. 60) dans le livre (et ennobli sous le nom de « von Wittgenstein » dans l'index). Grünbaum estime qu'« en abjurant les prétentions causales, l'herméneuticien radical renonce non seulement à la raison étiologique qui explique la thérapeuticité présumée de la levée des refoulements, mais également à l'attribution causale d'une telle efficacité thérapeutique. A ce compte-là, pourquoi un patient quelconque qui souffre de troubles devrait-il simplement aller voir un analyste ? » (*op. cit.*, p. 60). Si on la pousse jusqu'à l'abstinence causale complète, la « rationalisation sans causation » risque de nous priver pour finir non seulement de l'intelligibilité rationnelle, mais également de l'explicabilité causale de l'efficacité thérapeutique du processus que la cure psychanalytique est supposée mettre en jeu.

Grünbaum rappelle que, dans la « Communication préliminaire » qui ouvre leurs *Études sur l'hystérie*, Breuer et Freud avaient tiré la conclusion décisive qui est devenue le pilier de la théorie clinique du refoulement, en formulant l'hypothèse étiologique selon laquelle « dans la pathogenèse d'une psychonévrose, le refoulement joue le rôle causal générique d'une condition *sine qua non* » (*ibid.*, p. 10). Après s'être rendu compte que les bénéfices thérapeutiques obtenus par leur méthode de traitement pouvaient être attribués causalement à la récupération cathartique de souvenirs traumatiques qui avaient été refoulés, ils ont essayé d'expliquer cette efficacité thérapeutique et l'ont fait en montrant que l'explication cherchée pouvait être déduite du

« postulat étiologique selon lequel le refoulement est causalement nécessaire non seulement pour le développement initial d'un trouble névrotique, mais également pour son maintien » (*ibid.*, p. 11). Breuer et Freud ont tiré de leurs observations la conclusion que la connexion causale qui existe entre le traumatisme psychique qui est à l'origine du trouble et le phénomène hystérique n'était pas celle d'un « agent provocateur » qui aurait déclenché un symptôme capable de subsister ensuite de façon autonome : le traumatisme psychique ou le souvenir qu'il a laissé correspondent plutôt à un corps étranger qui, longtemps après avoir pénétré dans l'univers mental du malade, continue à y manifester sa présence et son action par la production d'effets déterminés (cf. *Studien über Hysterie*, p. 9). Le principe fondamental sur lequel repose l'efficacité de la thérapie utilisée peut être formulé, en conséquence, de la façon suivante : « En inversant le principe : *cessante causa cessat effectus*, nous pouvons certainement conclure que le processus qui a causé le trouble agit encore d'une façon quelconque après des années, non pas indirectement par la médiation d'une chaîne d'intermédiaires causaux, mais immédiatement en tant que cause déclenchante, comme par exemple dans la conscience éveillée une douleur psychique que l'on se remémore suscite encore à une époque ultérieure la sécrétion des larmes : *l'hystérique souffre pour la plus grande part de réminiscences* » (*ibid.*, p. 10). C'est cette connexion causale qui nous garantit que l'élimination de la cause pathogène aura pour conséquence la disparition du trouble. Et, comme le fait remarquer Grünbaum (*op. cit.*, p. 12), le patient est supposé obtenir le bénéfice thérapeutique recherché en *utilisant* la connexion causale en question, et non pas, comme le voudrait Habermas, en « surmontant » ou en « dissolvant » par un pouvoir de réflexion quelconque une connexion de ce genre.

L'efficacité thérapeutique de la méthode de traitement qui a été mise au point dans les années suivantes par Freud ne peut s'expliquer, de la même façon, qu'à la condition que le travail d'interprétation effectué sur le matériel psychique dont l'analyste est amené à disposer au cours de la cure conduise tôt ou tard à l'identification d'éléments pathogènes qui sont entrés en action à un moment déterminé dans l'histoire de la vie mentale du patient et continuent à y exercer leur action d'une façon qui doit être bel et bien causale. Le point faible de la critique que Wittgenstein formule contre Freud pourrait bien être, dans ces conditions, sa tendance caractéristique à se concentrer uniquement sur le problème de l'interprétation et sur le « charme » particulier que possèdent, par exemple, des interprétations qui font allusion à la sexualité en général et, plus précisément, à des épisodes de nature sexuelle qui sont intervenus ou sont supposés être intervenus pendant la petite enfance. Wittgenstein semble faire bon marché des arguments divers que Freud invoque en faveur de l'existence et du rôle pathogène de facteurs et d'épisodes de ce genre, auxquels on est obligé, selon lui, d'attribuer une action causale directe sur la vie psychique de l'individu devenu adulte. Le problème est, cependant, que les hypothèses « historiques » et causales que le psychanalyste est amené à formuler à propos de la vie sexuelle infantile de ses patients ne peuvent guère être confirmées que par les adultes intéressés et que, s'il leur est évidemment difficile de les réfuter, ils peuvent, en revanche, avoir des raisons de les accepter, qui, selon Wittgenstein, n'ont pas néces-

sairement grand-chose à voir avec leur vérité. Comme le fait remarquer Cioffi, « on ne s'est généralement pas rendu compte de la fréquence avec laquelle Freud sous-entend (ce que sa pratique confirme) que, pour déterminer le caractère de la vie sexuelle d'un enfant, on doit attendre qu'il soit un adulte et à ce moment-là le psychanalyser » (*Wittgenstein's Freud*, p. 207). Les « découvertes » rétrospectives qui peuvent alors être effectuées ont pour elles essentiellement l'accord de l'intéressé et le bénéfice thérapeutique qui en résulte (pour des raisons dont nous ignorons, à vrai dire, la nature exacte); mais c'est une chose que nous ne considérerions certainement pas, dans le cas normal, comme une preuve suffisante de la réalité des événements et des processus présumés. « La science d'autrefois, écrit Kraus, refusait de reconnaître la pulsion sexuelle des adultes. La nouvelle concède que le nourrisson éprouve déjà de la volupté pendant la défécation. L'ancienne conception était meilleure. Car elle était au moins contredite par certaines déclarations des intéressés<sup>64</sup>. » La nouvelle théorie a sur l'ancienne l'avantage de ne pouvoir être infirmée par les dénégations des adultes et d'être, en revanche, confirmée par l'approbation qu'ils sont susceptibles de donner à une reconstruction historique dont les possibilités de vérification effective sont constituées essentiellement par ce qui a lieu, dans le contexte de la cure, entre l'analyste et le patient. Même si les remarques de Wittgenstein ne suffisent certainement pas à régler entièrement la question, elles ont au moins le mérite d'attirer notre attention sur le fait que c'est bien l'interprétation elle-même et les réactions qu'elle suscite chez le patient au cours du traitement qui constituent la chose primordiale. Comme le dit Cioffi : « Le comportement des patients en analyse, qui a commencé par constituer une preuve des vicissitudes par lesquelles ils étaient passés, en est venu progressivement à fournir des critères pour l'attribution de ces vicissitudes. Dire d'un patient qu'il avait nourri tels ou tels désirs ou qu'il avait refoulé telles ou telles créations de son imagination, c'est dire qu'il se comporte maintenant à l'égard de l'analyste de telle ou telle manière, répond aux interprétations avancées de telle ou telle manière. L'interprétation a été déshistoricisée. La notion de sincérité a remplacé celle de vérité. Le récit de réminiscences infantiles a été assimilé (de façon incohérente) au récit de rêves » (*Wittgenstein's Freud*, p. 208).

Freud a abandonné la théorie de la séduction, lorsqu'il s'est rendu compte que les épisodes de violence sexuelle dont ses patients prétendaient avoir été victimes au cours de leur enfance et sur la réalité desquels il avait commencé par construire toute sa théorie de l'hystérie n'avaient en réalité, dans la plupart des cas, jamais eu lieu et étaient, en fait, simplement le produit de leur imagination. (Remarquons, cependant, que, bien que l'abandon de la théorie de la séduction semble impliquer, pour certains de ses critiques, la décision d'ignorer complètement la « réalité matérielle » au profit de la seule « réalité psychique », qui est, comme il le dit, la réalité de la névrose, Freud a continué à admettre que la séduction par des adultes était une réalité attestée et qu'elle pouvait bel et bien avoir eu lieu effectivement dans certains

cas et constituer la cause des troubles observés [cf. par exemple *Vorlesungen*, pp. 290-291].) Masson, dans un livre qui a suscité de violentes polémiques, a soutenu que la position adoptée par Freud à partir du moment où il a renoncé à la théorie de la séduction a entraîné comme conséquence une indifférence désastreuse à la question, pourtant cruciale, de la réalité des événements traumatisants qui sont supposés être à l'origine des troubles constatés chez le patient : « Ce que Freud dit est que la question de savoir si la séduction a eu lieu réellement ou était uniquement une invention n'a pas d'importance. Ce qui importe, pour Freud, ce sont les effets psychologiques et ces effets, nous dit Freud, ne sont pas différents, que l'événement soit un événement réel ou qu'il soit imaginé. Mais en réalité il y a une différence essentielle entre les effets d'un acte qui a eu lieu et ceux d'un acte qui a été imaginé<sup>65</sup>. » Ce que Ferenczi essaiera vainement de rappeler à Freud en 1932 est que « les gens tombent malades à cause de ce qui leur est arrivé, et non de ce qu'ils imaginent leur être arrivé » (*ibid.*, p. 186). La conclusion de Masson est on ne peut plus claire : « Les *Etudes sur l'hystérie* et *L'interprétation des rêves* sont des ouvrages révolutionnaires sur un mode dont aucun ouvrage écrit après cela par Freud ne devait plus donner l'exemple. Il est exact qu'il a permis aux gens de parler de leur vie sexuelle de façons qui étaient impossibles avant ses écrits. Mais en déplaçant l'accent d'un monde réel de tristesse, de misère et de cruauté à une scène intérieure sur laquelle des acteurs jouent des drames inventés pour un public de leur propre création, Freud a commencé à prendre une direction qui l'a éloigné du monde réel et qui est, me semble-t-il, à la racine de la stérilité dont sont victimes aujourd'hui dans le monde entier la psychanalyse et la psychiatrie » (*ibid.*, p. 144).

Il est certain que, même si le souvenir d'un événement imaginaire est, du point de vue psychique, aussi réel que celui d'un événement qui a eu lieu et peut, du point de vue causal, avoir des effets qui ne sont en rien différents des siens, la malléabilité beaucoup plus grande de la réalité psychique et la possibilité de l'influencer dans une mesure considérable par la suggestion ne peuvent pas ne pas créer l'impression désagréable que Freud s'est résigné, au moment considéré, à un affaiblissement très important, mais qui présentait évidemment en retour des avantages non négligeables, de sa construction théorique initiale. Qu'il soit ou non rapporté de façon exacte par Masson, l'épisode malheureux de la théorie de la séduction tendrait donc, semble-t-il, à confirmer la prédominance finale de l'élément que Janik appelle « mythopoétique » sur l'aspect proprement scientifique de la théorie freudienne, c'est-à-dire à donner raison aux critiques autrichiens de la psychanalyse (notamment, mais pas seulement Wittgenstein) qui l'avaient considéré comme étant de beaucoup le plus important. Si Masson a raison, lorsqu'il s'est trouvé contraint d'abandonner le « conte de fées scientifique » (l'expression est de Krafft-Ebing) que représentait la théorie de la séduction (réelle), Freud l'a remplacé par un autre, qui, à défaut d'être plus vraisemblable, était en tout cas plus acceptable pour la communauté scientifique (ce que Janik

64 Karl Kraus, *Beim Wort genommen*, in *Werkausgabe* in 10 Bänden, Kösel-Verlag, Munich, 1974, Band III, p. 81.

65 J. M. Masson, *The Assault on Truth, Freud's Suppression of the Seduction Theory*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1984, p. 133.

appelle l'« édifice métaphysique du complexe d'Édipe »). Janik estime que : « S'il y a quoi que ce soit de valable dans la thèse de Masson, elle apporte certainement une aide et un encouragement aux critiques de la psychanalyse pour lesquels la prétendue science de Freud représente un mythe thérapeutique plus ou moins couronné de succès — il faut ajouter que la converse est également vraie, c'est-à-dire que des particularités conceptuelles du genre de celles qu'Ebner, Wittgenstein et Schnitzler cherchent à faire ressortir à propos de la psychanalyse tendent à confirmer, non pas les faits sur lesquels Masson appuie sa démonstration, mais la *plausibilité* de sa position générale<sup>66</sup>. »

Grünbaum me semble, cependant, tout à fait dans le vrai lorsqu'il fait remarquer (*op. cit.*, p. 50) que, s'il existe une connexion étiologique réelle entre les souvenirs d'épisodes sexuels imaginaires et l'hystérie, cette connexion n'est certainement pas remise en question par la découverte du caractère fictif des épisodes en question et que le rôle causal que pourraient jouer des souvenirs d'événements inventés doit, comme celui des souvenirs d'événements réels, être établi par des méthodes qui ne peuvent être que celles que nous utilisons, de façon générale, pour établir l'existence d'une connexion causale. Autrement dit, la question cruciale est et reste de savoir si Freud disposait ou non de méthodes appropriées pour découvrir les causes qu'il recherche et justifier les assertions causales auxquelles il parvient. Et Grünbaum ne croit malheureusement pas que ce soit le cas : « Tout comme la méthode de l'association libre n'est pas compétente pour garantir la pathogénicité de séductions infantiles qui ont réellement eu lieu, cette méthode ne peut pas non plus certifier que des séductions qui ont été simplement imaginées étaient étiologiques » (*ibid.*).

Dans sa discussion des principes fondamentaux de la méthodologie freudienne, Grünbaum accorde une importance centrale à un argument que Freud a formulé en 1917 et qu'il a été ensuite contraint d'abandonner, un argument essentiel qui a été, selon Grünbaum, négligé par presque tous les commentateurs et les critiques de Freud. Dans les *Vorlesungen*, après avoir remarqué que le patient pourrait effectivement être amené, au cours de la cure, à accepter une hypothèse ou une théorie erronées proposées par le médecin, mais que cela influencerait uniquement son intelligence et certainement pas sa maladie, Freud souligne que : « Ses conflits ne réussissent tout de même à trouver leur solution et ses résistances à être surmontées que si on lui a donné des idées anticipatrices (*Erwartungsvorstellungen*) qui concordent avec la réalité en lui. Ce qui était erroné dans les suppositions du médecin, cela disparaît à nouveau dans le cours de l'analyse, doit être retiré et remplacé par des choses plus exactes » (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, p. 355). C'est sur cet argument, que Grünbaum appelle l'« argument de la concordance » (*Tally Argument*) que repose la « sérénité condescendante souveraine » (*op. cit.*, p. 170) avec laquelle Freud traite habituellement l'objection qui consiste à faire remarquer que la prétendue connaissance acquise par le patient sur soi-même au terme de la cure et considérée comme une

condition nécessaire de la guérison pourrait être en réalité simplement le produit de la suggestion exercée par l'analyste. Freud veut dire que l'effet thérapeutique obtenu ne le serait pas si les « révélations » qui ont été rendues possibles par l'application de la technique analytique étaient simplement acceptées, pour une raison ou pour une autre, comme vraies par l'intéressé : elles doivent, en outre, *être* vraies ou, en tout cas, suffisamment proches de la vérité. En d'autres termes, la simple croyance (autrement dit, la persuasion) ne suffirait pas, seule la vérité elle-même a le pouvoir d'entraîner la guérison.

Grünbaum interprète le passage cité plus haut des *Vorlesungen* comme consistant à affirmer l'*indispensabilité causale* de la connaissance spécifique que le patient obtient, grâce à la psychanalyse, sur sa propre situation pour la guérison de la psychonévrose. La thèse de la condition nécessaire (TCN) entraîne comme conséquence « non seulement qu'il n'y a pas de rémission spontanée des psychonévroses, mais également que, s'il y a simplement des cures d'une espèce quelconque, la psychanalyse *et elle seule* est thérapeutique pour des désordres de ce genre, si on la compare à des thérapies *rivales* quelconques » (*ibid.*, p. 140). Tel qu'il est reconstruit par Grünbaum, l'argument de la concordance comporte deux prémisses en forme de thèses assertant l'existence d'une condition causalement nécessaire et deux conclusions :

Prémisse 1 : Seule la méthode psychanalytique d'interprétation et de traitement peut procurer au patient une connaissance correcte des éléments pathogènes qui sont à l'origine de sa psychonévrose.

Prémisse 2 : La connaissance correcte par l'analysant de l'étiologie de sa maladie et de la dynamique inconsciente de sa personnalité est elle-même causalement nécessaire à l'obtention de l'effet thérapeutique recherché.

Conclusion 1 : Les interprétations psychanalytiques des causes cachées du comportement de P qui lui sont proposées par son analyste sont effectivement correctes et de ce fait — comme le dit Freud — ces interprétations « concordent avec ce qui est réel » dans P.

Conclusion 2 : Seul le traitement psychanalytique aurait pu permettre à P de triompher de sa psychonévrose (cf. *ibid.*, p. 139-140).

Freud rappelle que « la relation analytique repose sur l'amour de la vérité, c'est-à-dire sur la reconnaissance de la réalité, et exclut tout faux semblant et toute tromperie » (« Die endliche und die unendliche Analyse » (1937), in *Studienausgabe*, XI, p. 387-388). C'est la confiance qu'il éprouve dans l'aptitude de sa méthode à dévoiler des choses qui, quelle que puisse être l'opinion de l'intéressé sur ce point, « concordent avec la réalité », qui l'amène à des déclarations du genre suivant : « Le chemin qui part de la construction de l'analyste devrait aboutir à la remémoration du patient ; il ne mène pas toujours aussi loin. Il arrive assez souvent que l'on ne parvienne pas à amener le patient à la remémoration du refoulé. Au lieu de cela, on aboutit chez lui, si l'analyse est correctement exécutée, à une conviction sûre de la vérité de la construction, qui produit, du point de vue thérapeutique, le même effet qu'un souvenir retrouvé » (*Konstruktionen in der Analyse* (1937), XI, p. 403). C'est le même genre de conviction qui l'amène à certains moments à pré-

66 Allan Janik, « Psychoanalysis : Science, Literature, Art? », *Austriaca*, n° 21 (novembre 1985), p. 39.

senter les faits qui n'ont été rendus accessibles que par l'interprétation analytique comme s'ils étaient eux-mêmes directement remémorés dans le processus concerné et à affirmer par exemple que le rêve lui-même est une autre sorte de réminiscence, ce qui pourrait donner à un lecteur malveillant l'impression que l'anamnèse effective du patient, qui constitue en principe le but de l'analyse, est, après tout, une chose dont l'analyste peut très bien se passer<sup>67</sup>. Le fait que les scènes infantiles ne puissent pas toujours être effectivement remémorées ne signifie pas qu'elles ne le sont pas bel et bien d'une autre façon :

« ... Je ne suis pas d'avis que ces scènes soient nécessairement des fantasmes du seul fait qu'elles ne réapparaissent pas sous forme de souvenirs. Le fait qu'elles soient remplacées — comme dans notre cas — par des rêves dont l'analyse ramène régulièrement à la même scène, et qui reproduisent chaque partie de son contenu en une inépuisable variété de formes nouvelles, me semble absolument équivalent au souvenir. Rêver constitue, en effet, encore un ressouvenir, bien que celui-ci doive se plier aux conditions qui règnent la nuit et à celles de la formation du rêve. C'est ce retour obstiné dans les rêves qui explique, d'après moi, que chez le patient lui-même s'établisse peu à peu une conviction profonde de la réalité de ces scènes primitives, conviction qui n'est en rien inférieure à une conviction basée sur le souvenir » (*Cinq psychanalyses*, p. 361).

La proposition de traiter les rêves comme étant en quelque sorte les « souvenirs de la nuit » constitue un autre exemple typique de ce que Wittgenstein appellerait une extension de concept, en l'occurrence du concept de souvenir, que Freud a tendance à présenter comme une découverte. Selon Grünbaum, les critiques qui ont trouvé éminemment suspectes des affirmations comme celles qui viennent d'être citées ont commis l'erreur d'oublier que Freud a estimé, au moins pendant un certain temps, qu'il était en possession d'un argument décisif qui constituait la réponse appropriée à leurs objections.

Si l'argument de la concordance avait été réellement probant, il aurait permis d'affirmer que « les succès du traitement psychanalytique dans leur ensemble témoignent de la vérité de la théorie freudienne de la personnalité, y compris ses étiologies spécifiques des psychonévroses et même sa théorie générale du développement psychosexuel » (*ibid.*, pp. 140-141). Il aurait également entraîné comme corollaire que la méthode psychanalytique « a la capacité extraordinaire de valider des assertions causales majeures par des recherches essentiellement rétrospectives, sans avoir à assumer l'obligation d'études longitudinales prospectives utilisant des contrôles (expérimentaux). Néanmoins, ces inférences causales ne sont pas viciées par la faute du *post hoc ergo propter hoc* ni par d'autres pièges connus de l'inférence causale » (*ibid.*, p. 141). Il est inutile d'insister sur ce qu'une conclusion de ce genre aurait de fatal pour toutes les interprétations qui, comme c'est le cas, en particulier, de celle de Wittgenstein, contestent que Freud ait réussi à mettre au point une méthode inédite et absolument unique en son genre pour la

recherche et la découverte des causes. Mais Grünbaum lui-même ne pense pas que Freud ait jamais réussi à donner à l'argument de la concordance une forme réellement probante et il estime, en outre, qu'il a été contraint de le reconsidérer à partir de 1926 et pour finir de l'abandonner, parce qu'il s'est rendu compte que ses deux prémisses causales, qu'il avait considérées pendant des décennies comme empiriquement justifiées, étaient sérieusement remises en question, d'une part, par l'existence de rémissions spontanées et, d'autre part, par l'instabilité et la précarité des résultats thérapeutiques obtenus par le traitement psychanalytique (cf. *ibid.*, p. 160).

Je ne suis pas du tout certain, pour ma part, que le passage crucial des *Vorlesungen* ait réellement le sens d'une « affirmation audacieuse » de la thèse de l'indispensabilité causale. Il me semble plus raisonnable de supposer que Freud y répond simplement, comme il le fait dans d'autres occasions, à l'objection qui invoque la suggestibilité du patient, en faisant remarquer, plus modestement, que, si les suggestions qui lui sont faites par l'analyste ne correspondaient pas à des *faits* le concernant, ses conflits ne seraient pas réglés et ses résistances supprimées, ce qui n'implique, semble-t-il, aucune conséquence directe concernant les chances de succès et les risques d'échec de méthodes de traitement autres que celles de la psychanalyse. Quoi qu'il en soit, l'argument de la concordance prouve peut-être que Freud était, comme l'affirme Grünbaum, un épistémologue beaucoup plus conscient et incomparablement plus sophistiqué que ne l'ont reconnu même ses critiques les plus sympathiques. Il ne pourrait cependant — et c'est au fond le seul point essentiel — constituer, de l'aveu de Grünbaum lui-même, une réponse adéquate au scepticisme causal de critiques comme Wittgenstein, même s'il est exact que celui-ci aurait besoin d'être argumenté beaucoup plus que Wittgenstein lui-même n'a eu l'occasion de le faire ou même peut-être n'était en mesure de le faire.

Le moins que l'on puisse dire est que la position à laquelle Freud est arrivé finalement à propos de la réalité des scènes infantiles que l'analyse fait revenir à la mémoire du patient n'est ni très claire ni très satisfaisante. Dans le récit de l'analyse du cas de l'Homme aux loups, il dit de la scène primitive qui a pour contenu « l'image d'un rapport sexuel entre les parents dans une attitude particulièrement favorable à certaines observations » :

« Prenons pour prémisse incontestée qu'une pareille scène ait été techniquement bien reconstruite, qu'elle soit indispensable à la solution bien coordonnée de toutes les énigmes que la symptomatologie de la névrose infantile nous propose, que tous les effets émanent d'elle, de même que tous les fils de l'analyse y ramènent : alors, eu égard à son contenu, il est impossible qu'elle soit autre chose que la reproduction d'un fait réel vécu par l'enfant. Car l'enfant, en ceci semblable à l'adulte, ne peut produire de fantasmes qu'en liaison avec du matériel qu'il a puisé à une source ou une autre ; et chez l'enfant, les chemins de cette acquisition (la lecture, par exemple) sont en partie fermés, le temps dont il dispose pour l'acquisition est limité et facile à explorer quant à ces sources » (*Cinq psychanalyses*, pp. 364-365).

Cependant, bien qu'il s'oppose à la théorie selon laquelle les scènes infantiles ne seraient en fin de compte que des fantasmes régressifs, Freud admet qu'ils pourraient l'être sans que cela change quoi que ce soit au problème

67 Sur ce point, cf. F. Cioffi, « Freud and the Idea of a Pseudo-Science », in *Explanation in the Behavioural Sciences*, edited by Robert Borger and Frank Cioffi, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, pp. 480-481.

que l'analyste doit résoudre et à sa façon de le traiter : « L'analyste devrait faire exactement comme quelqu'un qui aurait une naïve confiance en la réalité de ces fantasmes. Ce ne serait qu'à la fin de l'analyse, ces fantasmes ayant été mis au jour, que se manifesterait une différence » (*ibid.*, p. 360). Il serait donc, de toute façon, indispensable, ne serait-ce que pour obtenir la coopération du malade, de faire *comme si* ces fantasmes correspondaient à des événements réels. Finalement, Freud admet que la question de savoir si les fantasmes en question ont ou non une valeur objective est sans importance réelle :

« J'aimerais certes moi-même savoir si la scène primitive, dans le cas de mon patient, était un fantasme ou un événement réel, mais, eu égard à d'autres cas semblables, il faut convenir qu'il n'est au fond pas très important que cette question soit tranchée. Les scènes d'observation du coït des parents, de séduction dans l'enfance et de menace de castration, sont incontestablement un patrimoine atavique, un héritage phylogénique, mais elles peuvent tout aussi bien constituer une acquisition de la vie individuelle. Dans le cas de mon patient, la séduction par la sœur aînée était une réalité incontestable ; pourquoi n'en serait-il pas de même de l'observation du coït parental ?

La préhistoire des névroses nous l'enseigne : l'enfant a recours à cette expérience phylogénique là où son expérience personnelle ne suffit plus. Il comble les lacunes de la vérité individuelle avec de la vérité préhistorique, il remplace sa propre expérience par celle de ses ancêtres » (*ibid.*, p. 399-400).

« L'impression que l'on retire est que de tels événements de l'enfance sont d'une manière ou d'une autre nécessairement exigés, appartiennent à la constitution de fer de la névrose. S'ils sont contenus dans la réalité, alors c'est bien ; si la réalité les a refusés, alors ils sont instaurés à partir d'indications et complétés par l'imagination. Le résultat est le même, et nous ne sommes pas parvenus jusqu'à présent à faire une différence quelconque dans les conséquences, selon que c'est l'imagination ou la réalité qui prend la plus grande part dans ces événements de l'enfance » (*Vorlesungen*, p. 292).

En d'autres termes, il est toujours possible, en cas de besoin, de remplacer le souvenir acquis d'un événement qui a réellement eu lieu dans la vie de l'individu, par le souvenir, déposé dans la mémoire de l'espèce, d'événements qui ont presque certainement eu lieu, à une époque reculée, dans son histoire à elle. Le deuxième est capable d'assumer exactement le même rôle étiologique que le premier. L'inconvénient de cette supposition est qu'il devient, du même coup, presque inutile d'essayer de tester réellement l'interprétation par rapport à des faits de l'histoire individuelle dont la réalité est le plus souvent impossible à établir avec certitude et pourra toujours être suspectée. Il est donc difficile de ne pas conclure, sur ce point, comme le fait Cioffi : « Avec la possibilité de se rabattre sur l'héritage phylogénétique Freud se prive lui-même de toute manière de découvrir que ses reconstructions sont erronées et ses principes d'interprétation invalides, ce qui veut dire qu'il se prive de toute raison de croire qu'ils ne le sont pas » (*Wittgenstein's Freud*, pp. 202-203).

Mais il est effectivement sans grande importance que les reconstructions

de Freud soient vraies ou fausses, si, comme le croit Wittgenstein, elles sont acceptées essentiellement en raison de l'attraction énorme qu'elles possèdent, c'est-à-dire reçues spontanément comme des explications qui *doivent* être vraies, et non comme des hypothèses dont il est important de savoir si elles sont ou non vraies. Les événements qu'elles rapportent sont, comme ceux dont il est question dans les mythes, des événements qui *ont dû* arriver, et non des événements dont il s'agit de savoir s'ils sont ou non arrivés. La question de leur réalité historique est peut-être impossible à résoudre, mais elle est surtout dénuée de pertinence réelle. Si Wittgenstein avait eu l'occasion de lire les passages qui viennent d'être cités, il n'aurait pu y trouver qu'une confirmation supplémentaire de son idée que le soulagement apporté par les explications « historiques » que propose la psychanalyse est comparable à celui que procurent les récits qui rattachent les aspects et les épisodes les plus problématiques de la vie de l'individu à des événements mythiques qui sont survenus, à une époque lointaine, dans la vie de l'espèce. Ce qui nous satisfait dans ces explications est d'abord la nécessité et le caractère tragique qu'elles confèrent à des événements qui en sont à première vue complètement dépourvus :

« Freud se réfère à différents mythes anciens (...) et prétend que ses recherches ont maintenant expliqué comment il se fait que qui que ce soit ait pu concevoir ou proposer un mythe de cette sorte.

Alors qu'en fait Freud a fait quelque chose de différent. Il n'a pas donné une explication scientifique du mythe ancien. Ce qu'il a fait a consisté à proposer un nouveau mythe. Le caractère attrayant qu'a, par exemple, la suggestion que toute anxiété est la répétition de l'anxiété du traumatisme de la naissance, est exactement le caractère attrayant d'une mythologie. " Tout cela est le résultat de quelque chose qui est arrivé il y a longtemps. " C'est presque comme si on se référait à un totem.

On pourrait dire à peu près la même chose de la notion d'une " *Urszene* ". Cela a souvent l'effet séduisant de donner une sorte de configuration tragique à la vie de quelqu'un. Tout est la répétition de la même configuration qui a été mise en place il y a longtemps. Comme un personnage tragique qui porte les décrets que le destin lui a imposés à la naissance. Bien des gens ont, à un certain moment, des ennuis sérieux dans leurs vies — assez sérieux pour conduire à des idées de suicide. C'est de nature à apparaître à quelqu'un comme quelque chose de malpropre, comme une situation qui est trop répugnante pour être un sujet de tragédie. Et cela peut être alors un immense soulagement s'il est possible de montrer que votre vie a une configuration qui est plutôt celle d'une tragédie — le développement tragique et la répétition d'une configuration qui a été déterminée par la scène primitive.

Il y a, bien entendu, la difficulté de déterminer quelle scène est la scène primitive — si c'est la scène que le patient reconnaît comme telle ou si c'est celle dont la remémoration produit la guérison. En pratique ces critères sont mélangés » (*Lectures and Conversations*, p. 51).

#### 4. Les raisons et les causes

« La psychologie appartient au domaine ratioïde et la multiplicité de ses faits n'est pas du tout non plus infinie, comme l'enseigne la possibilité d'existence de la psychologie en tant que science empirique. Ce qui est d'une diversité incalculable, ce sont seulement les motifs psychiques et la psychologie n'a rien à voir avec eux. »

Robert Musil, *Skizze der Erkenntnis des Dichters* (1918).

Moore rapporte que, dans ses *Leçons des années 1930-1933*, Wittgenstein disait des disciples de Freud que la confusion commise initialement entre la cause et la raison les avait amenés à commettre un « abominable gâchis » (p. 316). Dans le *Cahier bleu*, Wittgenstein s'explique de la façon suivante sur la différence que Freud est accusé d'avoir négligé :

« La proposition selon laquelle votre action a telle ou telle cause est une hypothèse. L'hypothèse est bien fondée si l'on a un certain nombre d'expériences qui, en gros, s'accordent pour démontrer que votre action est une suite régulière de certaines conditions que nous appelons alors les causes de l'action. Pour connaître la raison que vous aviez de formuler un certain énoncé, d'agir d'une manière particulière, etc., aucun nombre d'expériences concordantes n'est nécessaire, et l'énoncé de votre raison n'est pas une hypothèse » (p. 15).

Pour que l'événement A puisse être considéré comme étant la cause de l'événement B, il faut que l'on ait vérifié sur un nombre suffisant de cas particuliers que des événements de l'espèce A sont régulièrement suivis par des événements de l'espèce B. Mais il reste, bien entendu, concevable qu'un événement du premier type se produise sans être suivi par un événement du deuxième. La relation de causation (*Verursachung*) est donc hypothétique en un sens auquel la relation qui unit une raison à l'action qu'elle explique

(*Begründung*) ne l'est pas. Le propre de la raison est de pouvoir être reconnue comme telle par celui dont elle est la raison et de ne pas l'être sur la base d'une inférence inductive. Or, ou bien Freud formule des hypothèses causales et, dans ce cas-là, il est tenu d'essayer de les vérifier par des méthodes qui ne peuvent pas être celles qu'il utilise ; ou bien il propose et impose des raisons et l'acceptation d'une raison n'a rien à voir avec celle d'une hypothèse explicative de type causal ni même d'une hypothèse quelconque. Il se peut, naturellement, que le psychanalyste soit amené, au cours de la cure, à proposer à titre hypothétique des raisons de diverse nature, il se peut même qu'il soit convaincu assez rapidement et, en tout cas, bien avant la fin du processus de connaître la vraie raison du comportement de l'analysé et qu'il échoue finalement, en dépit de ses efforts, à lui faire admettre que c'était bien sa raison. Mais Wittgenstein soutient que même une raison simplement possible est différente d'une cause supposée en ce sens qu'elle est présentée comme une chose que l'agent pourrait en principe (re)connaître ; et lorsqu'elle est acceptée, ce qui fait d'elle la raison du comportement à expliquer est essentiellement le fait que l'intéressé la reconnaisse comme telle.

A vrai dire, la situation est plus compliquée qu'il ne pourrait sembler au premier abord, puisqu'il est difficile, par exemple, de subordonner dans tous les cas la perception d'une relation causale à une expérience répétée de la consécution des deux événements concernés. N'y a-t-il pas et ne doit-il pas y avoir des cas dans lesquels nous sommes en mesure d'appréhender instantanément la cause et de la connaître immédiatement avec une certitude totale ? Dans les *Recherches philosophiques*, après avoir évoqué l'idée que, dans la lecture, nous expérimentons intérieurement une sorte de causalité des signes que nous voyons sur les paroles que nous prononçons, Wittgenstein ajoute :

« Mais pourquoi dis-tu que nous sentions une causation ? La causation est tout de même ce que nous constatons par des expériences, en observant, par exemple, la coïncidence régulière de processus. Comment pouvais-je donc dire que je sens ce qui est ainsi constaté par des expériences ? (Il est sans doute vrai que nous ne constatons pas la causation uniquement par l'observation d'une coïncidence régulière.) Il vaudrait encore mieux dire que je sens que les lettres sont la raison (*Grund*) pour laquelle je lis de telle ou telle façon. Car si quelqu'un me demande : " Pourquoi lis-tu ainsi ? " — alors je le justifie par les lettres qui sont là » (§ 169).

Dans un manuscrit de 1937 sur la cause et l'effet, Wittgenstein se demande si l'on peut dire, comme le faisait Russell, que la cause est connue par l'intuition avant d'être connue par la répétition des expériences. Et il admet qu'il existe une expérience que l'on pourrait appeler « expérience de la cause » (nous savons immédiatement que la douleur vient du coup reçu), « mais non pas parce qu'elle nous montre infailliblement la cause, mais parce que nous avons là, dans le fait de chercher des yeux la cause, une racine du jeu de langage de la cause et de l'effet<sup>68</sup> ». Le jeu de langage de la détermination des causes n'aurait pas pu prendre naissance s'il n'existait pas à l'origine un comportement instinctif consistant à chercher la cause et à chercher à supprimer l'effet en supprimant la cause :

68 *Ursache und Wirkung : Intuitives Erfassen*, p. 392.

« Nous réagissons à la cause.

Appeler quelque chose " cause " est analogue à montrer et dire : " C'est de sa faute ! ".

Nous éloignons instinctivement la cause, lorsque nous ne voulons pas l'effet. Nous regardons instinctivement de ce qui est heurté à ce qui heurte. (Je suppose que nous le faisons.) » (*ibid.*, cf. p. 399.)

Même compte tenu de cette précision importante, le jeu de langage de la recherche des causes n'en reste pas moins, quant à sa grammaire, fondamentalement différent du jeu de langage qui consiste à chercher des raisons ou des justifications. Wittgenstein écarte comme toujours la possibilité de considérer comme une différence secondaire le fait que les raisons et les causes ne soient pas du tout découvertes et reconnues de la même façon. Et, comme nous avons déjà eu l'occasion de nous en rendre compte au début, il considère que la pire façon d'essayer de reconstituer l'unité perdue serait de considérer les raisons comme des causes « senties », des causes expérimentées de l'intérieur. Il rejette donc explicitement la théorie défendue par Schopenhauer, selon laquelle : « *La motivation est la causalité vue de l'intérieur*. Celle-ci se présente par conséquent ici d'une tout autre manière, dans un tout autre milieu, pour une tout autre espèce de connaissance : c'est pourquoi elle doit maintenant être introduite comme une forme particulière et spécifique de notre proposition, qui apparaît de ce fait ici comme *principe de raison suffisante de l'action*, principium rationis sufficientis agendi, plus brièvement, *loi de la motivation* » (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 43). Schopenhauer soutient que la motivation n'est que « la causalité passant par la connaissance » et que le motif agit avec la même nécessité que toutes les causes. La loi de motivation est, comme la loi de causalité, une loi naturelle et elle s'applique avec la même rigueur : « La volonté humaine aussi a sa loi, car l'homme fait partie de la nature : c'est une loi qui peut se démontrer en toute rigueur, loi inviolable, loi sans exception, loi ferme comme le roc, qui possède non pas, comme l'impératif catégorique, une quasi-nécessité, mais une nécessité pleine : c'est la loi du déterminisme des motifs, qui est une forme de la loi de causalité, la causalité passant par cet intermédiaire, la connaissance. C'est là la seule loi qu'on puisse attribuer, en vertu d'une démonstration, à la volonté humaine et à laquelle celle-ci obéisse par nature. Cette loi exige que toute action soit simplement la conséquence d'un motif suffisant. Elle est comme la loi de la causalité en général, une loi de la nature<sup>69</sup>. » En d'autres termes, le fait que la connaissance soit l'intermédiaire obligé de la causalité des motifs n'empêche pas la loi de motivation de rester un simple cas particulier de la loi de causalité et de donner lieu à un déterminisme aussi rigoureux qu'elle. Wittgenstein considère cela comme une confusion grammaticale. Pour lui, la connexion causale n'est tout simplement pas le genre de chose qui pourrait, d'un côté, faire l'objet d'une hypothèse et, de l'autre, d'une expérience immédiate. Comme il le dit dans un de ses manuscrits : « La " connexion causale " n'est pas une connexion primaire, cela ne signifie donc pas non plus quoi que ce soit, de la sentir (ou d'autres choses du même genre). »

69 A. Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, traduction française par André Burdeau, Aubier-Montaigne, Paris, 1978, p. 16.

On remarquera, cependant, que Wittgenstein lui-même hésite parfois (comme tout le monde) de façon caractéristique entre le langage des raisons et celui des causes et que, bien qu'il considère que la psychanalyse n'est pas une discipline causale et qu'elle découvre des raisons, et non des causes, il n'en écrit pas moins dans les *Recherches philosophiques* :

« A la question de savoir pourquoi je me représente la ville dans *cette* direction, je ne peux pour commencer donner aucune réponse. Je n'avais *pas de raison* de croire cela. Mais bien que je ne voie pas de raison, il me semble tout de même voir certaines causes psychologiques. Et ce sont, plus précisément, des associations et des souvenirs d'un certain type. Par exemple celui-ci : nous marchions en effet le long d'un canal, et j'en avais suivi un une fois auparavant, dans des circonstances analogues, et la ville était à ce moment-là à notre droite. — Je pourrais essayer de trouver en quelque sorte psychanalytiquement les causes de ma conviction infondée » (p. 555).

Wittgenstein parle ici de la possibilité de reconstruire, par une méthode analogue à celle de la psychanalyse, la chaîne causale des associations, des réminiscences, etc., qui ont conduit à la conviction injustifiée dont j'essaie de déterminer l'origine. Mais il reste que ce n'est pas une explication causale que donne, selon lui, le psychanalyste qui explique un rêve, un lapsus ou un acte manqué.

On peut dire, si l'on veut, d'une cause, que l'on ne peut pas la connaître, mais seulement la conjecturer ; il est, en revanche, de la nature d'une raison de pouvoir être connue et de n'être conjecturée, lorsqu'elle l'est, que de façon provisoire et dans la perspective d'une reconnaissance possible (il s'agit, bien entendu, d'une possibilité logique, et non pas pratique) par l'intéressé : « De la cause on peut dire qu'on ne peut pas la *connaître*, mais seulement la *conjecturer*. En revanche, on dit souvent : « Sûrement, je dois savoir pourquoi je l'ai fait », en parlant du *motif*. Lorsque je dis : « Nous pouvons seulement *conjecturer* la cause, mais nous connaissons le *motif* », cet énoncé apparaîtra plus tard comme étant un énoncé grammatical. Le « peut » renvoie à une possibilité *logique* » (*The Blue Book*, p. 15). Le fait que le sujet ignore généralement une bonne partie des raisons qui le font agir ne réduit pas celles-ci à l'état de causes sur lesquelles il en est réduit à des hypothèses. Ce qu'il ignore en pareil cas, ce sont justement des raisons, et non des causes. En d'autres termes, Freud traite la raison comme une cause, en supposant qu'elle peut être conjecturée par une procédure de type scientifique et confirmée à la fin par l'acquiescement du sujet qui la reconnaît comme ayant été effectivement sa raison ; et il traite la cause comme une raison, en supposant que les causes qu'il recherche peuvent être connues de la deuxième façon, qui n'a rien à voir avec la manière dont on vérifie des hypothèses causales dans une science expérimentale.

Cioffi s'est demandé si, en parlant d'une confusion entre les raisons et les causes, on ne passe pas sous silence un élément essentiel de la situation : des raisons qui sont des causes constituent justement des raisons que le sujet peut très bien ignorer (comme il ignore la plupart des causes de son comportement) ou ne pas accepter, en dépit du fait qu'elles sont bel et bien les « vraies » raisons (selon la théorie). Dire que l'action a été déterminée par

un processus inconscient revient précisément à dire qu'elle a été produite par quelque chose qui peut à la fois être ignoré et rester ignoré (comme une cause) et être connu avec une certitude immédiate (comme une raison), de sorte qu'il est toujours possible d'interpréter le refus du sujet comme un désaccord normal (mais sans conséquence) sur la cause de son action et son assentiment comme la preuve du fait que la vraie raison a bien été identifiée : « L'objection que l'on peut formuler contre le fait de parler, dans ce contexte, de l'abominable gâchis que font les disciples de Freud en confondant cause et raison est que cela représente l'état de choses réel plus qu'il ne faudrait comme un état de confusion sans remède et néglige la manière dont la confusion est exploitée astucieusement pour servir les intérêts de la théorie. Dans la notion de raisons qui sont des causes, il y a plus de flair grammatical que d'embrouillamini grammatical » (*Wittgenstein's Freud*, p. 195).

On suppose parfois que ce qui s'oppose à la subsumption des raisons sous la catégorie des causes est le caractère automatique et contraignant avec lequel agissent les causes, alors que l'action des raisons est ou, en tout cas, doit rester compatible avec l'exercice de la volonté libre. On pourrait dire, dans le langage de Leibniz, qu'à la différence des causes, les raisons inclinent sans nécessiter. La cause étant donnée, toutes choses égales d'ailleurs, l'effet habituel s'ensuit inmanquablement. Rien de tel ne peut être dit dans le cas des raisons. Ce qui est une raison suffisante pour une personne dans des circonstances déterminées ne l'est pas nécessairement pour une autre personne ni pour la même personne dans des circonstances différentes. La possibilité pour une raison d'agir comme une cause déterminante de l'action dépend d'une multitude de conditions diverses qu'il est *a priori* difficile, pour ne pas dire impossible, de spécifier réellement. Si les raisons sont des causes, ce sont donc des causes qui agissent d'une façon qui ne se prête pas à la formulation de lois causales. Un des avantages majeurs de l'explication motivationnelle sur l'explication causale est justement que le pouvoir explicatif d'un motif n'est pas subordonné à l'existence d'une connexion invariable entre le motif et le comportement qu'il explique.

Mais Wittgenstein est le premier à remarquer qu'une loi est simplement l'expression d'une régularité naturelle et que c'est une illusion de s'imaginer qu'elle est d'une certaine façon en mesure de contraindre les événements à se dérouler comme ils le font : « Que diable cela pourrait-il bien signifier que la loi naturelle contraigne les choses à aller comme elles vont ? La loi naturelle est correcte, et c'est tout. (...) Il n'y a pas de raison pour laquelle, même s'il y avait une régularité dans les décisions humaines, je ne serais pas libre. Il n'y a rien dans la régularité qui rende une chose libre ou non libre. La notion de contrainte est là si vous pensez à la régularité comme contrainte ; comme produite par des rails. Si, en plus de la notion de régularité, vous introduisez la notion de " Cela doit se déplacer ainsi parce que les rails sont mis ainsi<sup>70</sup> ". » Wittgenstein attire notre attention sur le fait que l'explication par les causes et l'explication par les raisons correspondent à

deux jeux de langage bien différents. Rien de ce qu'il dit ne suggère qu'il est prêt, en outre, à défendre la thèse de l'incompatibilité entre l'explication par des causes et l'explication par des raisons.

On suppose souvent que, si un comportement pouvait être expliqué intégralement par ses causes, il apparaîtrait comme déterminé d'une façon qui ne laisse subsister aucune possibilité d'intervention pour des choses comme des intentions, des délibérations, des raisons ou des motifs et que l'explication intentionnelle de l'action aurait perdu à ce moment-là sa raison d'être et son sens. Wittgenstein ne croit pas du tout que ce soit le cas. Même une explication rigoureusement déterministe du cours des événements humains, si elle pouvait être donnée, ne nous dissuaderait pas nécessairement de continuer à adopter l'attitude (car c'est d'abord une question d'attitude) qui consiste à imputer des raisons et à assigner des responsabilités : « Nous savons comment nous utilisons des expressions comme " responsable ", " libre " et " ne peut pas s'empêcher de ", etc. Eh bien, les usages de ces expressions sont tout à fait indépendants de la question de savoir s'il y a ou non des lois de la nature. (...) Se tenir pour responsable, tenir quelqu'un d'autre pour responsable — ce sont des attitudes. Ainsi l'attitude que l'on adopte à l'égard d'un ivrogne — l'éloge, le blâme — est différente de celle que nous adoptons à l'égard d'un homme sobre qui peut faire ce que fait l'ivrogne » (*Conversations 1949-1951*, p. 15). Une démonstration de la vérité du déterminisme en tant que théorie, si cela a un sens d'imaginer quelque chose de ce genre, ne changerait peut-être rien à cette différence de réaction.

La différence « logique » importante entre la *Begründung* et la *Verursachung* et entre les raisons et les causes ne doit donc pas être cherchée de ce côté-là ; et ce n'est pas de ce côté-là, comme nous l'avons vu, que Wittgenstein la cherche. Même si une action a été effectuée « machinalement » ou « automatiquement », il se peut que je sois capable de donner après coup une raison, si l'on m'en demande une (en indiquant, par exemple, une règle ou en montrant un paradigme) (cf. *The Blue Book*, p. 14) ; et cela ne rend pas l'explication par une raison plus analogue à l'explication par une cause. Ce qui est en question n'est pas l'inexorabilité plus ou moins mythique des causes et la tolérance supposée des raisons. Comme le fait remarquer Dennett, les explications que l'on peut appeler, de façon générale, « intentionnelles » (ce qui signifie simplement qu'elles invoquent des pensées, des désirs, des croyances, des connaissances, des intentions, etc., mais certainement pas qu'elles en attribuent la possession consciente au sujet de l'action) sont peut-être, entre autres choses, des explications par des causes, mais « elles ne sont, pour le moins, pas des explications causales *simpliciter* » (*Brainstorms*, p. 235). C'est ce que Dennett démontre en contrastant les explications authentiquement intentionnelles avec des « hybrides causaux » du type suivant :

- (1) Sa croyance que le fusil était chargé a causé son attaque cardiaque.
- (2) Son désir obsessionnel de vengeance a causé ses ulcères.
- (3) La pensée qu'il avait échappé de très peu à la morsure du serpent à sonnettes l'a fait frissonner d'horreur.

70 L. Wittgenstein, « Lecture on Freedom of the Will », *Philosophical Investigations*, Centenary Issue, vol. 12, n° 2 (avril 1989), p. 86-87.

Ces explications, bien qu'elles invoquent un désir, une croyance ou un autre phénomène intentionnel, trahissent, selon Dennett, leur nature humaine, lorsqu'on essaie de les soumettre aux règles utilisées pour démontrer des assertions causales. Wittgenstein dirait qu'elles indiquent à proprement parler une cause, et non une raison, de l'événement, de l'état ou de l'action. Les explications proprement intentionnelles ont pour effet de rationaliser l'*explicandum*, d'expliquer un comportement ou une action, « en le rendant raisonnable à la lumière de certaines croyances, intentions, désirs attribués à l'agent » (*ibid.*). C'est ce que font, par exemple, les propositions suivantes :

- (4) Il s'est jeté sur le plancher parce qu'il croyait que le fusil était chargé.
- (5) Son désir obsessionnel de vengeance l'a amené à suivre Jones tout le long du chemin jusqu'en Birmanie.
- (6) Il a refusé d'attraper le serpent parce qu'il a pensé à ce moment-là qu'il avait échappé de peu au serpent à sonnettes (*ibid.*).

Comme le fait remarquer Dennett : « La différence entre ce qu'on essaie de fournir dans les explications mécaniques et dans les explications intentionnelles est particulièrement claire dans le cas de désordres " psychosomatiques ". On peut dire — à la manière de (1) et (2) — qu'un désir ou une croyance ont uniquement *causé* un symptôme, par exemple la paralysie, ou on peut dire qu'un désir ou une croyance ont amené une personne à *vouloir* être paralysée — à devenir paralysée *délibérément*. La deuxième chose se présente comme une explication purement intentionnelle, un cas où la paralysie — en tant qu'*état voulu* (as an *intended condition*) — est rendue intelligible à la lumière de certaines croyances et de certains désirs, par exemple, le désir que l'on s'occupe de vous, la croyance que votre entourage familial doit être amené à se sentir coupable » (*ibid.*, p. 236). Même si le désir et la croyance ont dû exercer une action que l'on peut qualifier de causale, aussi bien dans le deuxième cas que dans le premier, cela ne diminue, semble-t-il, en rien la différence qui existe entre les cas dans lesquels ils sont invoqués simplement comme des causes de l'action et ceux dans lesquels ils sont invoqués comme des raisons qui l'expliquent intentionnellement.

Rien n'interdit en principe de dire que quelqu'un qui accepte une raison accepte en même temps, au moins dans certains cas, un certain type d'explication causale de son comportement. Davidson a tenté de réhabiliter la position traditionnelle et habituelle selon laquelle la rationalisation est une espèce particulière d'explication causale<sup>71</sup>. Selon lui, à moins d'admettre que les raisons doivent être comprises également comme des causes, nous n'avons pas d'explication satisfaisante de ce que nous voulons dire lorsque nous disons que « l'agent X a effectué l'action parce qu'il avait la raison ». En fait, « une raison est une cause rationnelle » (« Psychology as Philosophy », *ibid.*, p. 233). Les partisans d'une distinction tout à fait stricte entre la rationalisation et l'explication causale font remarquer que la relation qui existe

entre une raison et l'action qu'elle explique est une relation logique et interne, puisqu'une raison consiste en une redescription de l'action qui a pour effet de la rendre intelligible, alors que la relation de cause à effet est une relation empirique et externe entre deux événements. A cela Davidson objecte que cela n'exclut pas que la redescription de l'action la décrive également comme ayant été produite par certaines causes et que, corrélativement, une proposition causale vraie (en ce sens qu'elle identifie réellement la cause) peut être analytique ou synthétique selon la manière dont elle décrit la cause en question. Dans certains cas, tout au moins, déterminer le motif réel de l'action revient bel et bien, semble-t-il, à identifier un agent causal qui a effectivement produit l'action.

Wittgenstein insiste, pour sa part, sur le fait que nous ne pouvons pas dire d'une raison ce que nous dirions d'une cause, à savoir que la raison est une bonne raison si elle rend probable (et même peut-être à la limite tout à fait certaine) l'occurrence de l'événement concerné. Dire qu'une raison est une bonne raison revient simplement à dire qu'elle correspond à un certain étalon de la bonne raison, qui n'a pas lui-même de raison. Lorsqu'on dit que la peur est justifiée (par une bonne raison), il n'y a pas à nouveau une raison de considérer la raison comme une bonne raison. Mais la question de savoir ce qui fait de la raison que nous acceptons une vraie raison est précisément celle que nous devrions poser si la relation de la raison à ce qu'elle justifie était une relation empirique : « Si la justification d'une croyance était une relation empirique, alors on devrait demander encore " Et pourquoi ceci est-il une raison précisément de cette croyance ? " Et cela continuerait ainsi. » On ne peut donc considérer la justification par une raison comme une relation que nous enseigne l'expérience sans risquer immédiatement d'être entraîné dans une régression à l'infini. Ce n'est pas l'expérience qui nous justifie dans le fait de considérer quelque chose comme une (bonne) raison : « L'expérience enseigne que la cause de B est A, et par conséquent que A soit arrivé est une bonne raison de supposer que B arrivera. Mais on ne peut pas dire que l'expérience enseigne que l'expérience répétée de la coïncidence est une bonne raison de supposer que les coïncidences continueront. » Et c'est un fait que, lorsqu'on nous demande la raison d'une croyance, nous ne procédons pas du tout comme lorsqu'on nous demande la cause d'un événement : « Interrogé sur les raisons d'une supposition, on réfléchit (*man besinnt sich*) sur ces raisons. Est-ce que la même chose se passe ici que lorsqu'on réfléchit à ce que peuvent avoir été les causes d'un événement ? » Dans les *Recherches philosophiques*, Wittgenstein nous invite à comparer les deux jeux de langage suivants : a) un jeu de langage dans lequel on donne à quelqu'un l'ordre d'effectuer certains mouvements des bras ou d'adopter certaines postures corporelles ; b) un jeu de langage dans lequel quelqu'un observe certains processus réguliers comme, par exemple, les réactions de différents métaux à des acides et formule des prédictions sur les réactions qui se produiront dans certains cas. « Il y a, remarque-t-il, entre ces deux jeux de langage une parenté évidente, et également une différence fondamentale. — Dans les deux on pourrait appeler " prédictions " les mots prononcés. Mais comparer l'entraînement qui conduit à la première technique avec l'entraînement à la seconde ! » (§ 630). C'est peut-être tout ce qu'on peut dire en fin de compte

71 Cf. Donald Davidson, « Actions, Reasons and Causes », in *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 9-19

sur le jeu de langage de l'explication par des raisons et celui de l'explication par des causes, qu'ils comportent à la fois une parenté indiscutable (la connaissance des raisons peut, comme celle des causes, être utilisée pour formuler des prédictions) et une différence essentielle (les deux jeux de langage ne sont cependant pas du tout appris ni joués de la même façon).

La différence grammaticale que Wittgenstein établit entre les raisons et les causes et entre l'explication par des raisons et l'explication par des causes semble avoir été comprise la plupart du temps comme signifiant que, si quelque chose est une raison, il ne peut être en même temps une cause. Wittgenstein ne dit pourtant rien qui exclue explicitement cette possibilité ; et dans ses *Leçons sur la Psychologie Philosophique* de 1946-1947, on trouve la remarque suivante :

« Donner le motif est un jeu de langage spécifique — tout comme formuler un désir, ou une intention, est un jeu de langage spécifique. Un chien n'apprendrait pas à parler, tout comme un cochon n'apprendrait pas à rapporter. Certains hommes n'apprennent pas à parler, certains apprennent certains jeux de langage et pas d'autres — par exemple, apprennent à dire « pomme » et n'apprennent jamais « si... alors » ni non plus à donner des motifs.

Si j'ai peur de quelque chose, cela ne veut pas dire « J'ai la frousse, est-ce son visage ? » La même chose avec le ravissement. L'expression de la peur ou du ravissement contient un objet. (...) Donner le motif d'une action est comme énoncer l'objet de la peur ou du ravissement ; le motif, ou l'objet, *peut* également être une cause.

Le motif doit-il être une *cause probable* de l'action ? Si je dit que je l'ai assassiné parce qu'il mangeait une pomme et ne dis pas que je voulais la pomme ou que je hais les gens qui mangent des pommes, alors l'autre type n'acceptera pas cela comme un motif/comme une cause probable.<sup>72</sup> »

Le point important semble être que, même si la raison ou le motif peuvent être éventuellement une cause, ils ne peuvent, en tout cas, pas être simplement une cause. Il serait donc pour le moins excessif d'imputer à Wittgenstein une thèse comme celle de l'incompatibilité de l'explication par des raisons et de l'explication par des causes. Ce qu'il défend est tout au plus celle de l'irréductibilité du premier type d'explication au deuxième. Davidson lui-même a reconnu qu'il n'avait pas de solution réellement satisfaisante à la question de savoir quel genre de cause doit être une raison pour que l'on puisse dire en même temps d'elle qu'elle rationalise l'action : « Ce que je désespère de réussir à interpréter est la manière dont les attitudes doivent causer les actions si elles doivent rationaliser l'action.<sup>73</sup> » On peut dire, comme il le fait dans « *Intending* », qu'« une action est effectuée avec une certaine intention si elle est causée de la bonne façon (*in the right way*) par des attitudes et des croyances qui la

rationalisent<sup>74</sup> ». Mais, en l'absence d'une définition non-circulaire de « la bonne façon » et d'une version suffisamment élaborée et plausible de la réduction causaliste espérée et annoncée, il est difficile de dire ce que l'idée que les raisons sont des causes de l'action intentionnelle contient de plus que la conviction *a priori* qu'il *doit* y avoir une espèce de causalité qui opère « de la bonne façon ». Il semble, d'autre part, y avoir quelque chose qui s'oppose intrinsèquement à ce que les raisons de nos actions puissent se révéler un jour en être simplement des causes quelconques, parmi une multitude d'autres possibles, puisqu'on ne voit pas très bien ce qui pourrait encore permettre, dans ce cas-là, de préserver la distinction essentielle entre les *actions* que nous effectuons et de simples choses qui *nous arrivent* et dont nous ne nous considérons en aucune façon comme les auteurs.

L'explication par des raisons appartient à la catégorie de l'explication téléologique, qui « consiste à rendre les phénomènes téléologiquement intelligibles plutôt que prédictibles à partir de leurs causes efficientes<sup>75</sup> ». On peut dire de Freud qu'il a réussi à étendre de façon remarquable le domaine de l'explication téléologique en montrant qu'une quantité considérable de phénomènes mentaux et de comportements qui n'ont à première vue aucun sens peuvent bel et bien être rendus intelligibles en ce sens-là et recevoir une explication que l'on peut qualifier d'intentionnelle, au sens large. Mais c'est un fait que Freud lui-même a plutôt tendance à présenter ce qu'il fait comme ayant consisté à étendre les méthodes de l'explication causale en usage dans les sciences de la nature à une catégorie de phénomènes (les phénomènes mentaux en général) qui avaient paru jusque-là inaccessibles à ce type de traitement. L'intervention de l'inconscient est supposée justement combler les vides d'une explication causale qui est condamnée à rester lacunaire, tant qu'on ne se décide pas à compléter et à expliquer, comme le font les physiciens, le perçu par du non-perçu. Dans le langage de von Wright, on pourrait dire que l'idée que Freud se fait du genre de « psychologie scientifique » qu'il est en train de proposer correspond au paradigme « galiléen », beaucoup plus qu'au paradigme « aristotélicien ». La difficulté fondamentale qui résulte de cette situation est bien connue et a été maintes fois soulignée. Elle est résumée ainsi par Davidson : « Il semble qu'il y ait deux tendances irréconciliables dans la méthodologie de Freud. D'un côté, il voulait étendre le domaine des phénomènes qui sont soumis à l'explication donnée en termes de raisons et, de l'autre, il voulait traiter les mêmes phénomènes comme les forces et les états sont traités dans les sciences naturelles. Mais, dans les sciences naturelles, les raisons et les attitudes propositionnelles n'ont pas leur place et la causalité aveugle fait la loi<sup>76</sup>. » Si l'on accepte le point de vue de

72 Wittgenstein's *Lectures on Philosophical Psychology 1946-1947*, Notes by P. T. Geach, K. J. Shah, A. C. Jackson, edited by P. T. Geach, Harvester-Wheatsheaf, New-York - Londres, 1988, p. 82-83.

73 Donald Davidson, « Freedom to Act », in *Essays on Actions and Events*, p. 79.

74 « *Intending* », in *Essays on Actions and Events*, p. 89. La restriction « de la bonne façon » est rendue nécessaire par le fait qu'« un agent pourrait avoir des attitudes et des croyances qui rationaliseraient une action et elles pourraient être la cause du fait qu'il l'effectue, et néanmoins, par suite d'une anomalie dans la chaîne causale, l'action ne serait pas intentionnelle au sens attendu, ou peut-être dans un sens quelconque » (*ibid.*).

75 G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1971, p. 8.

76 « Paradoxes of Irrationality », in *Philosophical Essays on Freud*, edited by Richard Wollheim and James Hopkins, p. 292. Pour un examen comparé de la manière dont le problème posé par les « paradoxes de l'irrationalité » est résolu respectivement par la théorie freudienne et par la théorie fonctionnelle que propose Davidson. Cf. David Pears, *Motivated Irrationality*, Clarendon Press, Oxford, 1984, chap. V.

Davidson, il semble que Freud puisse être défendu au moins sur un point important : « Il n'y a pas de conflit inhérent entre les explications par des raisons et les explications causales. Puisque les croyances et les désirs sont des causes des actions dont elles sont les raisons, les explications par des raisons incluent un élément causal essentiel » (*ibid.*, p. 293). Mais, si l'on admet que découvrir une raison peut et même doit signifier en même temps découvrir une (espèce spéciale de) cause, ce qui risque de rester tout à fait mystérieux est le fait qu'une cause puisse être découverte par deux chemins aussi complètement différents que peuvent l'être, d'une part, une cause ordinaire et, d'autre part, une raison. Comme dirait Wittgenstein, « d'une autre source de connaissance coule une autre connaissance » (*Ursache und Wirkung*, p. 399).

Waismann exprime la différence entre les causes et les motifs en disant qu'un motif est fondamentalement de la nature d'une interprétation : « Nous avons attiré l'attention sur l'incertitude des énoncés ayant trait aux motifs et sur la capacité qu'ils ont de céder à la critique, et tout cela a suggéré l'idée qu'un motif est une sorte d'interprétation que nous donnons à notre action ; une interprétation qui n'est certes pas complètement arbitraire, mais qui dépend cependant fortement de la manière de "voir" »<sup>77</sup>. Un motif est ce qui rend une action intelligible et douée de sens. On pourrait donc dire également qu'« un motif est une espèce de donation de sens (*Sinngebung*) » (*ibid.*, p. 148). La multiplicité des motifs n'est au fond rien d'autre que la multiplicité des possibilités d'interprétation qui s'offrent à nous, lorsque nous cherchons à comprendre une action. Waismann ne suggère pas, bien entendu, que les motifs n'ont aucune réalité et que leur découverte n'a aucun rapport avec la connaissance proprement dite. Ce qu'il veut dire est plutôt que le vocabulaire psychologique ne nous fournit pas de mot approprié pour désigner une chose qui ressemble, dans la plupart des cas, à quelque chose de plus qu'une interprétation et quelque chose de moins qu'une connaissance : « Je crois que l'on aurait besoin d'un concept qui occupe une position moyenne entre trois choses : connaître (*erkennen*), reconnaître (*bekennen*) et interpréter (*deuten*) » (*ibid.*, p. 153). Les motifs sont, de façon paradoxale, « des choses qui ne sont jamais tout à fait réelles et jamais tout à fait irréelles » (*ibid.*, p. 154).

Waismann ne considère pas pour autant que l'indication d'un motif et l'explication causale soient séparées par une coupure stricte. On peut se rendre compte, sur des exemples concrets, que le concept de motif qui explique l'action paraît susceptible, dans certains cas, de se transformer graduellement en celui de cause de l'action et pour finir de se confondre avec lui. La difficulté est que ce qu'on appelle normalement un « motif » occupe généralement une position intermédiaire indéfinie et inassignable, qui se situe quelque part entre deux extrémités à première vue hétérogènes : celle de la raison (que l'on peut reconnaître, accepter ou confesser) et celle de la cause (que l'on peut connaître objectivement) : « Plus un motif est proche d'une cause, mieux il peut être connu de l'extérieur et amené à des lois. Plus il

s'éloigne de la cause, plus on est renvoyé à l'observation de soi. Et cela nous ramène à la question de savoir en quel sens on peut simplement parler de l'existence de motifs déterminés » (*ibid.*, p. 144). Plus les motifs ressemblent à des causes, plus ils semblent susceptibles de se prêter à la formulation de lois de type causal, plus ils diffèrent des causes, moins leur action semble pouvoir être considérée comme soumise à des lois causales ou à des lois de forme quelconque.

Les motifs sont, de toute évidence, comme les causes, des choses que l'on peut ignorer et sur lesquelles on peut se tromper. Mais justement la question se pose dans leur cas de savoir comment il est possible de les ignorer à ce point ou de se tromper aussi sérieusement sur ce qu'ils sont. « Un motif, observe Waismann, est insaisissable comme un nuage » (*ibid.*, p. 134). On pourrait formuler à propos de la motivation en général une aporie du type suivant. Si le motif est la cause du comportement, comment se fait-il que l'on puisse, au moins dans certains cas, le connaître de la façon dont on le fait ? (C'est, pourrait-on dire, le problème de Wittgenstein, pour qui, l'énoncé d'une cause est par essence une hypothèse.) Et s'il est de la nature d'un motif de pouvoir, à la différence d'une cause, être connu, comment se fait-il que nous puissions nous méprendre à ce point sur ce que sont nos motifs et, plus précisément, qu'il y ait des motifs que nous ne pouvons tout simplement pas connaître ? (C'est, pourrait-on dire, le problème de Freud.) On est tenté, et on le faisait bien avant Freud, de répondre à la question de savoir comment des incertitudes et même des illusions concernant nos propres motifs sont possibles en disant qu'il y a des « résistances » inconscientes qui nous empêchent de pénétrer certains aspects de notre propre intériorité psychique ou, en tout cas, ont pour effet de détourner ou de fausser, dans certains cas, le regard que nous avons sur elle. Cette explication ne satisfait pas Waismann (et pas non plus, comme nous avons déjà eu l'occasion de nous en rendre compte, Wittgenstein), pour la raison suivante : « Il n'est pas très croyable que soit censée être en action de façon permanente une force qui empêche le regard de pénétrer notre propre intériorité ; que les motifs doivent être des entités qui mènent d'une certaine façon une existence fermée sur elle-même, qui sont disponibles en nous, mais que nous ne nous dissimulons que par une procédure plus ou moins circonstanciée, par une "censure" ou Dieu sait quoi. Nous devons plutôt regarder en face une question plus radicale — y a-t-il simplement des motifs ? » (*ibid.*, p. 135-136). Plus le motif ressemble à une cause qui précède l'action et qui a pu agir de façon souterraine à notre insu, plus le réalisme des motifs semble une doctrine plausible ; en revanche, plus le motif émerge comme une interprétation de l'action qui est donnée après coup, plus il semble difficile de concevoir les motifs comme des entités douées d'une existence réelle et qui peut simplement, pour une raison ou pour une autre, ne pas être perçue.

Alors que le modèle que Freud a en tête est visiblement celui de la physique classique, déterministe et réaliste, Waismann suggère que nous appliquions à la psychologie des motifs certaines des considérations que la physique quantique nous a rendues familières :

« La [relation d'incertitude] n'est pas un rideau qui nous masque les processus plus fins ; elle n'est que l'expression du fait que nous cherchons à décrire

77 Friedrich Waismann, *Wille und Motiv*, Zwei Abhandlungen über Ethik und Handlungstheorie, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1983, p. 145.

des processus atomiques avec une image qui ne peut justement pas être utilisée.

J'aimerais maintenant proposer d'appliquer une idée analogue aux motifs. Etant donné que, semble-t-il, lorsqu'on est à la recherche d'un motif, on ne parvient jamais à des faits inébranlables de la conscience, que les motifs sont bien plutôt sans consistance et, à la réflexion critique, nous glissent entre les doigts, il vaut mieux dès le début ne pas les concevoir comme des choses qui existent de façon déterminée, mais plutôt regarder ce qui arrive réellement quand on agit et formule alors pour soi-même des jugements sur sa propre action » (*ibid.*, p. 139).

Ce qui semble résulter de cela est qu'il ne peut y avoir, comme semble le croire Freud, une science positive, mais seulement, dans le meilleur des cas, une herméneutique de la motivation. La psychanalyse exploite justement l'incertitude et l'indétermination des motifs et la propriété qu'ils ont de se plier à la critique pour persuader le sujet que ses motifs étaient très différents de ce qu'il avait pu croire jusque-là. Mais seuls la confusion des raisons et des causes et le fait que les raisons étaient jusqu'à présent ignorées permettent d'affirmer que la démarche de la connaissance objective a été étendue à l'univers des raisons. Waismann observe que ce n'est sans doute pas par hasard que l'on parle aussi bien d'un motif pictural (ou musical) que du motif d'une action humaine. On comprend mieux cet usage du même terme, si l'on songe qu'étudier le motif d'une action veut dire : « Voir l'action dans son environnement naturel, l'intégrer à un assemblage de pensées (que celles-ci soient claires ou seulement à moitié formulées), de désirs, d'aspirations, de mouvements de l'imagination, de rêves, d'impulsions de la volonté, d'inclinations, d'orientations de l'intérêt, etc. » (*ibid.*, p. 150). Sans doute de tels groupements se présentent-ils sous la forme de constellations caractéristiques que nous voyons revenir sans cesse et auxquelles nous donnons les noms de jalousie, haine, vanité, curiosité, désir de connaître, instinct aventureux, etc. Mais il n'y a pas de différence fondamentale entre cela et la manière dont le peintre effectue des regroupements significatifs, appréhende des « motifs » récurrents et fait ressortir des configurations caractéristiques dans le paysage qu'il a sous les yeux. En d'autres termes, dans le langage de Wittgenstein, l'exploration des motifs relève au total davantage de l'explication « esthétique », au sens large, que de l'explication causale proprement dite. Et c'est seulement le fait que la psychanalyse a affaire pour l'essentiel à des motifs qui sont supposés agir à distance comme des causes qui peut donner l'impression que l'on a trouvé le moyen d'accéder à un univers indépendant de motivations qui préexistent à la prise de conscience et jouissent, par rapport à elle, d'une existence autonome et même protégée.

Certains commentateurs font, de ce point de vue, une différence très nette, dans le cas de la psychanalyse, entre la théorie clinique, qui se situe clairement, malgré une certaine ambiguïté de langage, au niveau d'une pratique étendue de l'explication par des raisons, et la métapsychologie, qui essaie de donner à la construction une infrastructure causale inadéquate et décrit un appareil mental hypothétique dont les lois de fonctionnement sont supposées être purement causales. Nous avons déjà donné dans le chapitre précédent une indication des raisons pour lesquelles cette tentative de réinterprétation constitue une forme de charité mal placée et ne peut rendre justice

ni aux intentions de Freud ni à la nature réelle de la théorie qu'il propose. Cioffi a certainement raison de remarquer que la confusion des raisons et des causes, dans le discours et la démarche de Freud, n'est pas accidentelle, mais d'une certaine façon constitutive ; elle ne résulte pas simplement, comme on l'a dit et répété, d'une simple mésinterprétation scientifique dont Freud se serait rendu coupable à l'égard de sa propre pratique interprétative. Freud dit que « nous appelons un processus inconscient lorsque nous devons admettre qu'il est activé *en ce moment*, bien que nous ne sachions *en ce moment* rien de lui » (*Neue Folge der Vorlesungen*, p. 61). Et, comme le note Cioffi : « Faire de la référence de ses assertions un processus imperceptible, contemporain de l'acte qu'il est supposé expliquer, permet à Freud de combiner la compatibilité du désaveu sincère, par l'agent, d'une hypothèse concernant les causes de son comportement avec l'invulnérabilité au contre-exemple qui caractérise les reconstructions du type Collingwood des raisons que peut avoir un agent historique pour son action » (*Wittgenstein's Freud*, p. 195). Pour cela, il est indispensable, précisément, que le processus causal hypothétique, lorsqu'il est reconnu, constitue une raison et, en même temps, puisse très bien, comme n'importe quel autre processus de ce genre, ne jamais être reconnu ni par conséquent passer du statut de cause possible ou probable à celui de raison acceptée. Il est même possible de dire que ce qui fait que les raisons inconscientes ne sont pas simplement des causes est justement le fait qu'elles sont connues inconsciemment, bien que quelque chose s'oppose à ce que cette connaissance devienne consciente, c'est-à-dire devienne une connaissance au sens usuel du terme. Freud parle par exemple d'une « ignorance consciente et [d'une] connaissance inconsciente de la motivation des hasards psychiques, qui forment une des racines psychiques de la superstition » (*Psychopathologie de la vie quotidienne*, p. 276). Et il estime que l'être humain, indépendamment des techniques qui ont été finalement mises au point pour l'exploration scientifique de l'inconscient, a toujours possédé une « obscure connaissance [qui, dit-il, ne doit pas être confondue avec la connaissance vraie] des facteurs et des faits psychiques de l'inconscient », une connaissance qui est constituée par « la perception endopsychique de ces facteurs et de ces faits » et qui, ne pouvant se présenter sous la forme d'une connaissance consciente de cet univers inconscient, se reflète au niveau du conscient sous la forme transposée et ennoblée, mais inadéquate, de la construction d'une réalité supra-sensible. La prise de conscience n'est donc pas, en l'occurrence, le passage de l'ignorance pure et simple à la connaissance, mais plutôt d'une connaissance censurée et déplacée, qui se méprend sur son objet réel, à une connaissance actualisée.

Les processus inconscients sont des processus qui sont supposés avoir eu lieu (réellement) à un moment donné, sans que la personne concernée en ait su quoi que ce soit. Et, compte tenu de ce qui vient d'être dit, il n'est pas surprenant que Freud dise d'eux de façon à peu près indifférente qu'ils constituent la cause déterminante, qu'ils fournissent le motif et qu'ils contiennent le sens de l'action à expliquer. Le langage utilisé est typiquement celui d'un scientifique qui postule l'existence d'un processus sous-jacent hypothétique pour expliquer certains effets observables. Mais Wittgenstein soutient que la réalité de ce processus n'est, contrairement aux apparences, jamais véri-

tablement en question, puisque, si elle l'était, le fait que le patient soit disposé à accepter l'explication du psychanalyste, ne constituerait certainement pas une preuve que le processus a effectivement eu lieu. Freud dit d'une de ses malades : « Il a fallu un temps assez long et des efforts considérables avant qu'elle finisse par comprendre et m'accorder qu'un motif (*Motiv*) de cette sorte pouvait seul avoir été la force motrice (*die treibende Kraft*) de l'action obsessionnelle » (*Vorlesungen*, p. 219). Wittgenstein objecte que découvrir une cause déterminante et convenir de l'existence d'une raison ou d'un motif constituent justement deux choses bien différentes. Et elles ne cessent pas d'être différentes, une fois que l'on a admis qu'une raison peut être aussi une cause.

## 5. La mécanique de l'esprit

« Tout se peut expliquer par les efficientes et par les finales ; mais ce qui touche les substances raisonnables s'explique plus naturellement par la considération des fins, comme ce qui regarde les autres substances s'explique mieux par les efficientes. »

G. W. Leibniz.

Les « préventions colossales » que Wittgenstein impute à Freud se rattachent toutes, de près ou de loin, à trois présupposés fondamentaux de la théorie freudienne, qu'il conteste implicitement ou explicitement. Le premier d'entre eux est celui du déterminisme psychique, que Freud lui-même a régulièrement présenté comme une préconception constitutive qu'il ne pouvait être question de reconsidérer. Comme l'écrit Sulloway : « Le travail scientifique auquel Freud a consacré la totalité de sa vie a été caractérisé par une foi permanente dans l'idée que tous les phénomènes vitaux, y compris les phénomènes psychiques, sont déterminés de façon rigide et selon des lois par le principe de la cause et de l'effet » (*op. cit.*, p. 94). Dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Freud explique de la façon suivante ce qui distingue ses convictions fondamentales de celles d'un homme superstitieux :

« Je ne crois pas qu'un événement, à la production duquel ma vie psychique n'a pas pris part, soit capable de m'apprendre des choses cachées concernant l'état à venir de la réalité ; mais je crois qu'une manifestation non-intentionnelle de ma propre activité psychique me révèle quelque chose de caché qui, à son tour, n'appartient qu'à ma vie psychique ; je crois au hasard extérieur (réel), mais je ne crois pas au hasard intérieur (psychique). C'est le contraire du superstitieux : il ne sait rien de la motivation de ses actes accidentels et actes manqués, il croit par conséquent au hasard psychique ; en revanche, il est porté à attribuer au hasard extérieur une importance qui se manifesterait dans la réalité à venir, et à voir dans le hasard un moyen par lequel s'expriment certaines choses extérieures qui lui sont cachées » (pp. 275-276).

Bien entendu, dans la mesure où, comme le remarque Popper<sup>78</sup>, le déterminisme scientifique n'affirme pas simplement l'existence de causes, mais soutient également que la connaissance de ces causes nous permettrait au moins en théorie de prédire un événement avec un degré de précision aussi grand qu'on peut le souhaiter, la thèse du déterminisme psychique ne peut guère être, chez ceux qui la défendent, qu'un principe métaphysique ou un simple postulat méthodologique. A la différence de celle du déterminisme physique, elle n'a, en fait, jamais réussi à dépasser véritablement ce stade. C'est une chose d'affirmer que tous les événements mentaux sont déterminés de façon aussi rigoureuse par leurs causes que les événements physiques ; c'en est une autre de réussir à formuler à leur sujet des lois causales qui permettraient en principe dans chaque cas, sur la base d'une description suffisamment précise des conditions initiales, de prédire avec certitude la tournure exacte que prendront les événements de la vie mentale. Popper estime qu'en fait nous ne disposons même pas d'une théorie psychologique quelconque (surtout pas la psychanalyse) qui permettrait d'énoncer les données suffisantes pour effectuer le genre de prédiction auquel on songe et calculer le degré de précision exigé de ces données. Si l'on se demande, comme le fait Wittgenstein à propos de la thèse du parallélisme psychophysique, ce que nous savons *réellement* de ces choses, il est difficile de ne pas conclure comme le fait Popper que : « L'idée de prédire l'action d'un homme avec le degré voulu de précision, quel qu'il soit, par des méthodes psychologiques est à ce point étrangère à la pensée psychologique qu'on ne peut que difficilement saisir ce qu'elle impliquerait. Elle impliquerait, par exemple, la capacité de prédire, au degré voulu de précision, la vitesse à laquelle un homme monterait à l'étagère supérieur en sachant qu'il doit y trouver une lettre l'informant de sa promotion — ou de son licenciement » (*ibid.*). L'honnêteté oblige à dire que nous n'avons tout simplement aucune idée de la manière dont la connaissance des conditions initiales physiques pourrait être combinée à celle des conditions initiales physiologiques, psychologiques, économiques, etc. pour effectuer une prédiction de ce genre. Mais la thèse du déterminisme psychique n'affirme évidemment pas que nous disposons de ce genre de connaissance. Elle dit simplement que le cours des événements mentaux et des actions humaines est *conditionnellement prédictible*, c'est-à-dire qu'il pourrait être prédit si une certaine connaissance, qui est logiquement possible, bien que peut-être factuellement impossible à obtenir, existait.

Max Planck, dans une conférence sur la liberté de la volonté, propose d'admettre que, lorsque nous disons d'un événement qu'il est causalement déterminé, nous voulons dire qu'il existe une possibilité de principe, pour un observateur qui disposerait d'une information suffisante, de prédire son occurrence. Indépendamment des questions que l'on peut se poser à propos de la nature et de l'origine de la causalité, il semble, en effet, qu'un processus qui peut être prédit avec certitude est d'une manière ou d'une autre causalement déterminé et qu'inversement le caractère causalement déterminé d'un

processus implique la possibilité de le prévoir, pour un observateur qui aurait une connaissance complète de toutes les circonstances qui concourent à sa production et rendent inévitable son occurrence. Dans ces conditions, la thèse selon laquelle la loi de causalité règne sans aucune exception, aussi bien dans le domaine des processus mentaux que dans celui des processus physiques, peut être comprise de la façon suivante :

« ... On comprend qu'il ne pourrait être question d'une causalité universelle, si elle était rompue à un endroit quelconque, si par conséquent même les processus qui ont lieu dans la vie psychique consciente et subconsciente, les sentiments, les sensations, les pensées et pour finir la volonté elle-même n'étaient pas soumis à la loi de causalité au sens qui a été fixé antérieurement. Nous admettons par conséquent que même la volonté humaine est causalement déterminée, c'est-à-dire que dans tous les cas où quelqu'un se trouve dans la situation d'exprimer une volonté déterminée ou de prendre une décision déterminée, que ce soit spontanément ou après une longue réflexion, un observateur suffisamment perspicace, mais se comportant de façon complètement passive, est en mesure de prévoir le comportement de l'intéressé. Nous pouvons nous représenter la chose d'une manière telle que, devant l'œil de l'observateur connaissant, la volonté de l'observé résulte du concours d'un certain nombre de motifs ou de pulsions, qui, d'une façon qui peut être consciente ou inconsciente, s'exercent en lui avec une force différente dans des directions différentes et qui se composent pour donner un résultat déterminé, de la même façon qu'en physique des forces différentes se réunissent pour donner une force résultante déterminée.<sup>79</sup> »

Pour Planck, c'est l'impossibilité (logique) dans laquelle se trouve l'agent d'occuper en même temps, par rapport à ses propres actions, la position objective de l'observateur qui sait, mais n'intervient pas, qui explique le sentiment ou l'impression qu'il a qu'elles sont effectuées librement. Mais cela ne contredit en rien le fait que les motifs sont aux actions humaines exactement ce que les forces sont aux mouvements des objets physiques et agissent de la même façon déterminée : « Le rôle que joue dans la nature la force, en tant que cause des mouvements, est repris ici dans le monde de l'esprit par le motif, en tant que cause des actions, et de la même façon qu'à chaque instant les mouvements d'un corps matériel découlent avec nécessité du concours de forces orientées différemment, les actions de l'homme proviennent avec la même nécessité de l'interaction des motifs qui se renforcent ou se combattent et qui produisent leur effet, pour une part, de façon plus ou moins consciente et, pour une autre également, d'une façon dont il n'a pas conscience » (*Kausalgesetz und Willensfreiheit, ibid.*, p. 106). Planck considère que le présupposé du caractère causalement déterminé de tous les événements est « le fondement et le point de départ de toute recherche scientifique, aussi bien dans la science historique qu'également dans la psychologie » (*Vom Wesen der Willensfreiheit*, p. 154). Et la position de Freud est, sur ce point, exactement la même que celle du physicien. Pour lui, la psychanalyse a réussi à étendre dans des proportions considérables la compré-

78 Cf. Karl R. Popper, *L'univers irrésolu*, Plaidoyer pour l'indéterminisme, traduction de Renée Bouveresse, Hermann, Paris, 1984, p. 20.

79 Max Planck, « Vom Wesen der Willensfreiheit » (1936), in *Vom Wesen der Willensfreiheit und andere Vorträge*, Fischer Taschenbuch Verlag, Francfort, 1990, p. 153-154.

hension causale que l'être humain a de son propre comportement, en dévoilant et en décrivant le jeu de motifs inconscients qui se composent entre eux et avec des motifs conscients pour produire des effets que nous étions jusqu'à présent incapables d'expliquer et plus encore de prévoir. Mais si l'on exige du psychologue qu'il adopte, lui aussi, dans toute la mesure du possible, le point de vue de « l'observateur dont le regard pénètre tout, mais qui doit rester absolument passif » (*ibid.*), on voit que la condition de passivité risque de n'être remplie, dans la cure psychanalytique, ni par l'analyste ni *a fortiori* par le patient. Dans le jeu complexe des interactions qui ont lieu, au cours du traitement, entre le médecin et le malade, la position du premier n'est pas exactement celle de l'observateur détaché qui sait, mais n'intervient pas ; et il n'y a pas de garantie que les explications qu'il donne et les prédictions qu'il effectue ne risquent pas d'influencer de façon plus ou moins directe le comportement qu'il cherche à expliquer. A cette objection classique s'ajoute, du point de vue de Wittgenstein, le fait que le patient n'est à aucun moment dans la situation de l'observateur inactif qui cherchera, avec le concours du psychanalyste, à déterminer « objectivement » les motifs de son action, puisque, à la différence des causes, les motifs ne sont pas découverts par l'observation et que ce qui fait du motif un motif dépend essentiellement de l'assentiment de l'intéressé qui le reconnaît comme tel, ce qui signifie que le point de vue à partir duquel il peut être identifié n'est pas du tout le point de vue de l'observateur qui n'est pas concerné par le processus ou qui s'abstient, autant que faire se peut, d'y intervenir d'une façon quelconque.

Un des exposés les plus classiques et les plus célèbres du principe du déterminisme psychique est celui qui a été donné par Hume. « Il est universellement admis, écrit-il, que la matière, dans toutes ses opérations, est actionnée par une force nécessaire, et que tout effet est déterminé de façon si précise par la nature et l'énergie de sa cause qu'aucun autre effet, dans telles circonstances particulières, n'aurait pu résulter de l'opération de cette cause<sup>80</sup>. » Et, bien que les gens éprouvent beaucoup plus de répugnance à le reconnaître explicitement, tout le monde admet également, selon Hume, qu'il n'y a pas de différence de nature entre les effets qui résultent de l'action d'une force matérielle et brute et ceux qui résultent de la volonté, de l'intention, de la pensée et de l'intelligence. La connexion entre les motifs et les actions volontaires est aussi régulière et uniforme que celle qui existe, dans n'importe quelle partie de l'univers entre les causes et les effets naturels ; et les inférences que nous effectuons des motifs aux actions reposent sur la même base que toutes les autres inférences causales, à savoir les consécutons invariables qui ont été observées dans le passé. Une action doit être considérée, elle aussi, comme déterminée de façon si précise par la nature et l'énergie de ses motifs qu'aucune autre n'aurait pu résulter, dans les circonstances considérées, de l'opération de ces motifs. Par conséquent, bien que nous puissions avoir l'impression d'expérimenter en nous-mêmes une liberté, « un spectateur peut habituellement inférer nos actions de nos motifs ; et même là où il ne le peut

pas, il conclut en général qu'il le pourrait, s'il avait une connaissance parfaite de tous les détails de notre situation et de notre caractère et des ressorts les plus secrets de notre complexion et de nos dispositions. » La nécessité de l'action ne résulte, du reste, nullement d'une expérience directe que pourrait avoir l'agent d'une connexion nécessaire qui existe entre le motif et l'action ; elle ne réside, comme dans le cas général, que dans la détermination qui existe, d'un point de vue qui est essentiellement celui du spectateur, à inférer l'existence de l'action de certaines choses qui la précèdent.

Aussi longtemps que les motifs sont considérés simplement comme des forces psychiques motrices, il est effectivement difficile de comprendre comment leur dynamique pourrait différer fondamentalement de celle des forces matérielles et autoriser une liberté de choix que celles-ci interdisent. Mais, comme nous l'avons vu, Wittgenstein considère comme une image trompeuse ou une confusion caractérisée l'idée que les motifs puissent être, comme les causes, assimilés à des forces motrices d'un certain type et rejette par conséquent également la question du déterminisme des motifs, qui ne pourrait avoir un sens clair que si les motifs étaient simplement des causes. Il estime, pour sa part, que la thèse du déterminisme psychique correspond simplement à une manière déterminée, qui nous semble pour l'instant particulièrement naturelle et même en quelque sorte obligatoire, de considérer les événements de la vie mentale, qui est assurément encouragée, mais certainement pas imposée par l'exemple des performances que la science a réalisées dans le domaine de l'explication et de la prédiction des phénomènes naturels. La seule chose que nous pouvons dire en faveur de l'idée du déterminisme mental est que tout dans notre vision des choses pointe (pour l'instant) dans ce sens. D'un événement mental comme d'un événement physique nous ne nous demandons pas s'il a ou non une cause, mais quelle cause il a. Mais notre attitude pourrait, pour des raisons qui tiennent notamment à l'évolution de nos connaissances scientifiques, changer un jour sur ce point. Nous pourrions en théorie utiliser un système dans lequel il n'y a pas de causes pour certains événements. Mais « nous ne devrions pas dire qu'il n'y a pas de causes dans la nature, mais seulement que nous avons un système dans lequel il n'y a pas de causes. Le déterminisme et l'indéterminisme sont des propriétés d'un système qui sont fixées arbitrairement » (*Wittgenstein's Lectures 1932-1935*, p. 16).

Songer, comme nous le faisons de temps à autre, que notre conduite est peut-être déterminée dans le plus petit détail par des causes que pour l'essentiel nous ignorons, est une expérience qui nous fait le même effet un peu étrange que celle-ci : « Lorsque quelquefois j'ai cherché frénétiquement une clé, j'ai pensé : " Si un être omniscient me regarde, il doit se moquer de moi. Quel amusement pour la Divinité, de me voir chercher alors qu'elle sait depuis le début. " Supposez que je demande : y a-t-il une quelconque bonne raison de regarder la chose de cette façon ? » (*A Lecture on Freedom of the Will*, p. 91). Max Planck, dans la conférence citée plus haut, explique que :

« La façon objective de considérer les choses, telle que la science doit l'appliquer, correspond au point de vue de l'observateur qui reste absolument passif. Pour lui règne la loi causale dans toute sa généralité, la volonté humaine est, comme tout

80 David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, ed. L. Selby-Bigge, The Clarendon Press, Oxford, 1902, p. 82

ce qui arrive, rigoureusement déterminée. Cela reste valable jusqu'au niveau des processus les plus raffinés qui ont lieu dans le monde de l'esprit. Assurément, il faut pour la compréhension causale de productions créatrices géniales une intelligence d'une espèce qui se situe à une hauteur inconcevable, d'une espèce divine, mais dans la supposition d'une intelligence de ce genre je ne vois pas de difficulté principielle. Aux yeux de Dieu, même nos héros de l'esprit les plus grands se comportent comme des êtres primitifs. Cela n'enlève à ces personnalités uniques en leur genre rien de l'éclat du mystère qui les environne pour nous et rien de la hauteur sublime vers laquelle nous dirigeons notre regard lorsque nous les contemplons » (*Vom Wesen der Willensfreiheit*, p. 164).

Dans le cas du déterminisme mental, la question est celle-ci : quelle raison avons-nous de considérer que tous les événements de notre vie psychique sont déterminés de façon rigoureuse par des causes que quelqu'un pourrait en principe connaître, ce qui rendrait certainement notre comportement intellectuel et moral et notre façon de le décrire particulièrement distrayants pour lui, en attendant d'être peut-être un jour en mesure de connaître nous-mêmes réellement les causes en question ? S'il n'y avait pas eu d'abord l'exemple des succès spectaculaires qui ont été remportés par l'explication mécaniste dans certains domaines, nous serions peut-être préparés à regarder d'une tout autre manière les phénomènes mentaux. Lorsque Geach lui demande ce qu'il faut penser de l'opinion de Russell selon laquelle il doit y avoir une différence microscopique entre les cerveaux de A et de B, lorsque A sait le français et que B ne le sait pas, Wittgenstein répond : « Il y a eu une idée que la mécanique newtonienne DOIT tout expliquer ; et qu'elle doit être fondée sur des principes qui, pour ainsi dire, seraient des lois intelligentes à faire pour un créateur (Lois de Minimum de Ceci, ou de Conservation de Cela). Pourquoi cette idée " Parce que c'est ce que tout indiquait. " Tout ? Non, seulement tout ce sur quoi ils concentraient leur attention. Ainsi ce n'est pas que (comme pourrait dire Lord Russell) tout indique l'existence d'une trace du français dans le cerveau ; simplement tout dans les choses qui remplissent sa vision mentale » (*Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-1947*, p. 101).

La question de Wittgenstein est donc : pourquoi serions-nous contraints, sous peine de devoir être accusés d'obscurantisme, de considérer les choses de cette façon ? Bien qu'elle semble pour l'instant assez étrange et même peut-être plus ou moins incompréhensible, une attitude différente n'en est pas moins tout à fait possible. Bien entendu, la thèse du déterminisme mental n'implique pas que tous les processus mentaux doivent être considérés comme réductibles en dernière analyse à des processus neurophysiologiques. La possibilité d'une réduction de ce genre signifierait simplement que l'on peut espérer voir le déterminisme qui gouverne les processus psychiques apparaître un jour comme étant simplement une forme ou un aspect particuliers du déterminisme physique, une supposition qui contribue sans doute implicitement à conférer une certaine plausibilité à la thèse du déterminisme mental, telle qu'elle est habituellement formulée, mais n'est certainement pas impliquée par elle. Comme on l'a souvent remarqué, Freud lui-même, bien qu'il ait insisté, après l'abandon de l'essai malheureux qu'avait repré-

senté le *Projet de psychologie scientifique*, sur le fait que toute théorie de l'inconscient devait être formulée en termes psychologiques, n'a pour autant jamais contredit explicitement « la croyance, implicite dans la tradition matérialiste dans laquelle il avait été éduqué, que, pour peu que nous en sachions suffisamment, les activités de l'inconscient seraient considérées comme des fonctions du système nerveux<sup>81</sup> ». Mais il est difficile de dire dans quelle mesure sa conviction inébranlable de la vérité du postulat du déterminisme mental pouvait être subordonnée à un présupposé de ce genre. Le point commun entre la thèse selon laquelle tout processus mental doit avoir pour corrélat un processus neurocérébral correspondant ou même peut-être n'est finalement rien d'autre qu'un processus de ce genre<sup>82</sup> et la thèse du déterminisme mental est, en fait, uniquement, du point de vue de Wittgenstein, que, dans les deux cas, nous postulons que quelque chose *doit* être là, bien que nous en sachions ridiculement peu sur ce qui est réellement là, c'est-à-dire que ce que nous faisons consiste essentiellement à adopter une *norme de description* déterminée, qui, comme toujours en pareil cas, nous donne l'impression d'être imposée directement par les faits eux-mêmes.

Dans son livre récent sur la « domestication du hasard », Ian Hacking décrit une mutation qui s'est effectuée pendant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et qui correspond à l'érosion progressive du déterminisme et à la reconnaissance officielle de l'existence de lois du hasard autonomes. « Tout au long de l'Age de la Raison, écrit Hacking, le hasard avait été appelé la superstition du vulgaire. Le hasard, la superstition, le mode de pensée vulgaire, la déraison étaient du même acabit. L'homme rationnel, détournant les yeux de ce genre de choses, pouvait couvrir le chaos d'un voile de lois inexorables. Le monde, disait-on, pouvait donner souvent l'impression d'être livré au hasard, mais seulement parce que nous ne connaissons pas les effets inévitables qui résultent du fonctionnement de ses ressorts internes<sup>83</sup>. » A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la situation était devenue complètement différente : « Vers la fin du siècle, le hasard avait atteint la respectabilité d'un valet de l'époque victorienne, prêt à être le fidèle serviteur des sciences naturelles, biologiques et sociales » (*ibid.*, p. 2). Puisque les années 1870 ont marqué, selon Hacking, le début de l'érosion de la conception déterministe, la thèse de Cassirer, qui date de 1872, l'année de la conférence fameuse d'Emil Du Bois-Reymond<sup>84</sup>, la véritable invention du déterminisme, ne peut pas ne pas sembler tout à fait paradoxale. Hacking estime que Cassirer a tort de suggérer que des gens comme Laplace et, avant lui, des philosophes comme Hume et Kant, qui étaient des partisans déclarés de la doctrine de la nécessité, tout au moins en ce qui concerne l'univers des phénomènes naturels, ne pouvaient s'exprimer que d'une façon plus ou moins « métaphorique ». Mais la thèse qu'il défend a

81 Cité par Ronald W. Clark, *Freud, The Man and the Cause*, Random House, New York, 1980, p. 155.

82 Pour une discussion sur le problème du parallélisme psycho-physique, cf. Freud, « Der psychische Parallelismus », extrait de *Zur Auffassung der Aphasien* (1891), in *Studienausgabe*, III, p. 165-167.

83 Ian Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 1.

84 Emil Du Bois-Reymond, « Über die Grenzen des Naturerkennens », in *Reden von Emil Du Bois-Reymond*, Leipzig, 1886.

néanmoins le mérite d'attirer notre attention sur un changement réel et important qui s'est produit à ce moment-là :

« Quel est (...) l'intérêt de la thèse de Cassirer ? La première chose est que le mot "déterminisme" s'est attaché à la nécessité causale entre la fin des années 1850 et le début des années 1870. Deuxièmement, il l'a fait dans un contexte particulier. Bernard en France et Du Bois-Reymond en Allemagne étaient des physiologistes. Ils niaient le vitalisme et soutenaient que tous les processus vivants sont soumis aux actions de la chimie et de l'électricité (ou d'autres choses du même genre). Les membres de l'équipe de Berlin ont étendu ces sciences physiques au cerveau lui-même. Laplace, Kant et Hume étaient remarquablement prudents sur tout ce qui pouvait toucher au cerveau. Vous pouvez lire Laplace (mais pas La Mettrie!) comme quelqu'un qui parle de nécessité uniquement dans le domaine de la substance étendue, spatiale, matérielle. Du Bois-Reymond a consacré sa vie aux événements mentaux et soutenait une théorie de la correspondance qui s'approchait d'une théorie de l'identité : les événements cérébraux correspondent à, et peuvent même être simplement la même chose que des événements mentaux. C'était le projet de sa conférence de 1872, comprendre la conscience et la liberté dans une métaphysique de ce genre. Il y affirmait que nous ne comprendrons jamais. Nous sommes à la limite de la connaissance scientifique possible, une limite que la science ne peut pas transgresser. Par conséquent, Cassirer a raison sur un point qui n'est pas simplement verbal. Le nouveau style de déterminisme était plus impérial que celui de Laplace. Il était conçu pour étendre sa domination au cerveau, le lieu des événements mentaux » (*ibid.*, pp. 154-155).

Un tel contexte était évidemment on ne peut plus favorable à la formulation d'une thèse comme celle du déterminisme mental, qui constitue à bien des égards le présupposé fondamental de toute la construction freudienne. Et il est généralement admis que l'émergence de cette conviction chez Freud est due pour une part importante à l'influence de ses maîtres et, plus généralement, au programme de biophysique qui avait été formulé en 1847 par le groupe de Berlin, dont les créateurs étaient Helmholtz, Ludwig, Brücke et Du Bois-Reymond lui-même. Il n'est évidemment pas question de se lancer ici dans un examen détaillé du problème de la genèse et de la signification exacte du postulat du déterminisme mental chez Freud. Hacking cite une boutade d'Austin, à qui on avait demandé : « Il y a plus d'une idée distincte du déterminisme, n'est-ce pas, Professeur Austin ? » et qui répondit : « Non, moins d'une ». C'est une appréciation qui me semble, de façon générale, assez justifiée et qui pourrait bien l'être, en tout cas, en ce qui concerne l'usage que Freud lui-même fait du concept de « déterminisme ». Mais je me contenterai simplement ici de formuler trois remarques, qui permettent de situer plus clairement sa position par rapport à celle de Wittgenstein. (1) Sur le problème du hasard, Freud se comporte typiquement comme un homme de l'Age de la Raison, pour qui le hasard ne peut être qu'une apparence et la croyance au hasard, même dans la vie mentale, où son existence pourrait sembler plus évidente que partout ailleurs, le reflet d'une attitude anti-scientifique et anti-rationnelle qui s'apparente à l'obscurantisme et à la superstition (il est significatif que Wittgenstein considère, au contraire, comme une superstition caractéristique de notre époque l'évidence en vertu

de laquelle la science, si on lui laisse suffisamment de temps, finira par tout expliquer). (2) Même lorsqu'il s'est rendu compte que la théorie de l'inconscient devait être formulée dans un langage qui est peut-être irréductiblement psychologique et dont rien ne prouve qu'il pourra un jour être retraduit dans le langage de la neurophysiologie et pour finir de la neurophysique, cela n'a en aucune façon ébranlé sa conviction de la vérité de la thèse du déterminisme mental. (3) L'érosion du déterminisme, dont parle Hacking, et l'évolution qui a conduit à la découverte du fait que le monde physique lui-même n'est pas déterministe et à une mise en question radicale de la notion de causalité qui était au centre de la doctrine de la nécessité des penseurs classiques et de leurs héritiers modernes, est une chose qui semble lui être restée complètement étrangère et qui, en tout cas, n'a eu aucun effet sur ses convictions déterministes.

Il y a évidemment une différence considérable entre la certitude que la vie mentale elle-même doit être considérée comme gouvernée intégralement par le principe de causalité et la possibilité de formuler des lois causales précises qui rendent compte de ce qui s'y passe. De toute façon, même si l'on était tenté de croire que Freud a effectivement réussi, comme il le suggère, à soumettre à des lois causales rigoureuses, des événements qui semblaient jusque-là inexplicables ou fortuits, on devrait tout de même admettre que la connaissance des causes, que la psychanalyse prétend détenir, est d'une manière générale bien incapable d'autoriser le genre de prédiction qu'exigerait la thèse du déterminisme scientifique, si on la comprend à la façon de Popper. Tout au plus la psychanalyse pourrait-elle, sur la base d'une certaine connaissance, acquise par la méthode spécifique qu'elle utilise, de la constitution particulière de l'inconscient du sujet, indiquer au départ que des événements ou des comportements d'un certain type (rêves, lapsus, oublis, actes manqués, jeux de mots, etc., de telle ou telle espèce) sont susceptibles de se produire avec une certaine probabilité et rendre intelligible, une fois qu'il s'est produit, tel ou tel d'entre eux. Mais, pour avoir une chance d'expliquer, par exemple, l'occurrence de tel ou tel jeu de mots précis, il faudrait évidemment faire intervenir une quantité d'autres facteurs dont la psychanalyse ne dit rien et dont nous ne savons généralement à peu près rien. Il est difficile, dans ces conditions, de ne pas donner raison à Wittgenstein, lorsqu'il remarque que la psychanalyse ne nous donne pas une explication causale, mais nous fournit simplement une raison du mot d'esprit, une raison qui nous satisfait et dont il est essentiel, même lorsqu'elle pourrait donner au premier abord l'impression du contraire, qu'elle nous satisfasse. Ce qui est déconcertant dans la façon dont on considère habituellement les choses est le fait de présenter l'explication psychanalytique comme étant la seule qui soit susceptible d'expliquer réellement le mot d'esprit, ce qui est une façon de dire qu'aucune explication purement causale, au sens usuel du terme, de ce qui a suscité son occurrence n'y réussirait véritablement, et en même temps de l'interpréter comme étant elle-même une explication causale et, qui plus est, la véritable explication causale.

Comme l'écrit McGuinness, à propos de la thèse du déterminisme psychique : « Ce qui semble un scepticisme et une hostilité salubres dirigés contre le hasard, en tant que facteur intervenant dans les affaires humaines,

est en réalité un préjugé aveugle en faveur d'une certaine manière de rendre compte des choses » (*op. cit.*, p. 35). Le résultat essentiel de l'adoption du préjugé est que des événements qui seraient normalement et tout à fait naturellement attribués au hasard (ou, en tout cas, considérés comme impliquant une part de hasard) ne peuvent plus être décrits désormais que comme étant des événements qui admettent et requièrent une explication d'un type bien précis. Là où Freud estime avoir fait une découverte scientifique majeure, Wittgenstein pense qu'il a surtout réussi à susciter un changement d'attitude et de réaction tout à fait caractéristique à l'égard des phénomènes considérés. On comprend aisément ce qu'il veut dire, en lisant, par exemple, des choses comme celles-ci : « Nous n'avions pas de scrupules, par exemple, à demander à un homme à table pourquoi il n'utilisait pas sa cuiller de la façon appropriée, ou pourquoi il faisait telle ou telle chose de telle ou telle manière. Il était impossible à quelqu'un de manifester un degré quelconque d'hésitation ou de faire une pause abrupte en parlant sans être requis immédiatement de s'expliquer. Nous devions nous contrôler parfaitement, toujours prêts et alertes, car on ne pouvait pas savoir quand et où arriverait une nouvelle attaque. Nous devions expliquer pourquoi nous sifflions ou fredonnions un air particulier ou pourquoi nous faisions un certain lapsus en parlant ou une certaine erreur en écrivant. Mais nous étions heureux de faire cela, ne serait-ce que pour apprendre à regarder la vérité en face<sup>85</sup>. » Wittgenstein suggère qu'une attitude de ce genre pourrait bien être finalement plus proche de la superstition caractérisée que de l'approche rationnelle qui est supposée avoir été rendue possible par les découvertes de Freud. L'avantage de Freud est de réussir à donner l'impression qu'il n'y a de choix qu'entre accepter sa façon de voir et se résigner à l'ignorance ou à l'incompréhension pures et simples, qu'aucun être rationnel ne peut accepter. Wittgenstein pense qu'accepter, dans un domaine comme celui dont il s'agit, de ne pas savoir ou de ne pas avoir d'explication ou de raison n'est pas nécessairement la preuve d'un manque de rationalité.

Si, pour des raisons indépendantes de l'usage qu'en fait la psychanalyse, il ne considère manifestement pas le principe du déterminisme psychique comme réellement digne d'être pris au sérieux, Wittgenstein estime, en outre, que, même dans le cas où il serait vrai qu'il existe des lois psychologiques de type causal qui gouvernent la totalité des phénomènes mentaux, la psychanalyse ne pourrait, de toute façon, prétendre qu'elle a réellement découvert des lois de ce genre. A propos du genre d'explication que Freud propose dans *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, il remarque que : « Freud transforme le mot d'esprit en une forme différente qui est reconnue par nous comme une expression de l'enchaînement d'idées qui nous a conduits d'une extrémité à l'autre du mot d'esprit. Une façon entièrement nouvelle de rendre compte de ce qui constitue une explication correcte. Non pas une explication qui concorde avec l'expérience, mais une explication qui est acceptée. Vous devez donner l'explication qui est acceptée. C'est là

tout ce qui compte dans l'explication » (*Lectures and Conversations*, p. 18). Ou encore, d'un côté, comme le dit Clark, « les lapsus mentaux étaient (...) le produit final d'une chaîne d'événements dont chacun était relié à son prédécesseur aussi certainement que les stades successifs d'une transformation chimique ou les interactions de la physique newtonienne » (*ibid.*, pp. 204-205). Mais, de l'autre, comme le fait remarquer Wittgenstein, la seule chose qui pouvait faire de ce processus causal hypothétique la succession d'événements qui a effectivement conduit au lapsus était qu'il soit reconnu comme tel par la personne concernée.

On pourrait dire, naturellement, que la personne qui tombe d'accord avec nous sur la manière dont les choses ont dû se passer « voit tout à coup la cause (ou l'enchaînement causal) ». Mais cela constituerait précisément une conception entièrement nouvelle de ce qu'on appelle habituellement « connaître la cause ». Comme l'écrit Wittgenstein : « ... Supposez que vous vouliez parler de causalité dans la manière dont opèrent les sentiments. "Le déterminisme s'applique à l'esprit aussi réellement qu'aux choses physiques." C'est obscur, parce que, lorsque nous songeons à des lois causales dans les choses physiques, nous pensons à des *expériences*. Nous n'avons rien qui ressemble à cela en liaison avec les sentiments et la motivation. Et cependant les psychologues ont envie de dire : « Il doit y avoir une loi quelconque » — bien qu'aucune loi n'ait été trouvée. (Freud : « Avez-vous l'intention de dire, Messieurs, que les changements dans les phénomènes mentaux sont dirigés par le hasard? ») Alors qu'à moi le fait qu'il n'y ait pas réellement de lois quelconques semble important » (*ibid.*, p. 42).

La croyance au déterminisme mental est évidemment le préalable qui justifie la confiance de Freud dans la méthode dite de l'« association libre ». Comme l'observe Sulloway (*op. cit.*, p. 95), il n'y a, en fait, rien d'aussi peu « libre » que l'association libre. L'expression allemande « freier Einfall » suggère, du reste, plutôt l'idée d'une sorte d'irruption incontrôlée. Puisque Freud considérait manifestement qu'il n'y a rien de véritablement libre dans la vie mentale, la technique de l'association libre avait en fait essentiellement pour but de laisser opérer « librement » le mécanisme spontané des causes et des effets psychiques, en s'abstenant, dans toute la mesure du possible, de l'influencer ou de l'orienter dans un sens quelconque. Mais, puisque l'association libre doit, en réalité, également être dirigée, pour une part importante, par les questions et les suggestions du psychanalyste, il est évident qu'elle ne peut pas non plus être considérée comme réellement libre en ce sens-là. De toute façon, la manière dont nous avons tenté de décrire la situation recèle déjà en elle-même une difficulté évidente et considérable. Elle semble suggérer, en effet, que lorsque l'enchaînement des représentations mentales est sous le contrôle sélectif et directif de la conscience critique, l'intervention de celle-ci a pour effet de dérégler et de fausser en quelque sorte le jeu normal des causes et des effets psychiques et de provoquer ainsi une rupture dans le déterminisme, en principe tout à fait strict, qui le régit. Mais c'est, bien entendu, une simple apparence. Le processus de l'idéation réfléchie et dirigée, même s'il l'est de façon plus complexe, doit être déterminé avec le même genre d'inflexibilité que celui de l'association libre.

La thèse du déterminisme mental fournit également à Freud un moyen de

85 A. A. Brill (auteur de la traduction anglaise de la *Psychopathologie de la vie quotidienne*), cité par Ronald W. Clark, *Freud, the Man and the Cause*, Random House, New York, 1980, p. 205.

relativiser l'importance de l'intervention plus ou moins active du psychanalyste dans la cure et de neutraliser l'objection tirée de l'existence de phénomènes de suggestion. Freud soutient que la suggestion ne pourrait en aucun cas créer de toutes pièces des manifestations et des symptômes qui ne sont pas déterminés aussi rigoureusement par le mécanisme de l'inconscient du sujet que peuvent l'être ceux qui ont l'avantage apparent d'être plus spontanés. La réaction du patient ne peut précisément être orientée que dans une direction qui est en quelque sorte prédéterminée pour lui. Devançant l'objection prévisible de quelqu'un qui soutiendrait que la méthode de l'association libre ne nous garantit nullement que nous avons trouvé la bonne explication du lapsus, puisque des choses tout à fait différentes et peut-être capables de l'expliquer tout aussi bien auraient pu venir à l'esprit de la personne concernée, Freud n'hésite pas à recourir à une comparaison assez étonnante entre les résultats de l'analyse chimique et ceux de ses propres analyses :

« Il est remarquable que vous ayez au fond aussi peu de respect pour un fait psychique ! Imaginez-vous que quelqu'un ait entrepris l'analyse chimique d'une certaine substance et obtenu un certain poids d'un constituant de cette substance, tel ou tel nombre de milligrammes. De la donnée quantitative de ce poids on peut tirer des conclusions déterminées. Croyez-vous maintenant qu'il viendrait jamais à l'esprit d'un chimiste de critiquer ces conclusions en donnant comme motif : la substance isolée aurait pu également avoir un poids différent ? Tout le monde s'incline devant le fait que c'était précisément ce poids et aucun autre, et construit sur lui en toute confiance ses conclusions ultérieures. C'est seulement lorsqu'on a devant soi le fait psychique qu'une idée déterminée est venue à l'esprit de la personne interrogée que vous ne considérez pas cela comme valable et dites que quelque chose d'autre aurait pu également lui venir à l'esprit. Vous avez précisément en vous l'illusion d'une liberté psychique et vous ne pouvez pas y renoncer. Je suis désolé d'être sur ce point en totale contradiction avec vous » (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, p. 38).

C'est précisément parce que ce qui est venu spontanément à l'esprit de la personne interrogée ne devait rien au hasard et que rien d'autre ne pouvait, en fait, lui venir à l'esprit dans les circonstances considérées, que l'explication qui utilise ce fait psychique, dont Freud soutient qu'il ne doit rien à un choix quelconque, ne comporte, elle non plus, rien de facultatif ou d'arbitraire et ne peut pas être simplement une explication possible parmi d'autres. Freud réussit le tour de force assez remarquable de répondre à quelqu'un qui croit à la possibilité d'autres interprétations et soupçonne celles qu'on lui propose d'être quelque peu arbitraires, en lui reprochant tout simplement un manque de respect pour les « faits ». A un argument qui invoque ce qu'on est convenu d'appeler la liberté (ou, en tout cas, la contingence) de l'interprétation, il oppose le caractère rigoureusement déterminé des faits qui ont imposé l'interprétation.

Lorsque Freud dit qu'il croit au hasard extérieur (physique), mais ne croit pas au hasard intérieur (psychique), il ne veut évidemment pas dire qu'il admet qu'il peut y avoir des événements physiques sans cause, mais pas d'événements psychiques de ce genre. Ce qu'il veut dire est plutôt que, contrairement à ce qu'ont tendance à croire les gens superstitieux, bien des

événements du monde extérieur n'ont aucun sens spécial et ne nous révèlent rien de particulier, alors que tous les événements du monde intérieur, même ceux qui sont apparemment les plus insignifiants, ont ce genre de sens et révèlent quelque chose à qui sait les interpréter. Si, comme on l'a dit, nous appelons « hasard » ce qui se produit accidentellement avec l'apparence d'avoir été voulu ou ce qui résulte d'un mécanisme en donnant l'impression d'avoir été inspiré par une intention, dire qu'il n'y a pas de hasard dans la vie mentale pourrait vouloir dire soit que l'apparence d'intentionnalité qu'on y observe n'est justement qu'une apparence et que tout y est, en réalité le produit du mécanisme le plus rigoureux, soit, au contraire, que tout ce qui s'y passe correspond bel et bien à une intention, manifeste ou inavouée. Dire que les événements mentaux ne sont jamais le produit du hasard peut être une façon de dire qu'ils sont toujours déterminés par une finalité ou une intention. Comme le fait remarquer von Wright : « Si une action peut être expliquée téléologiquement, elle est en un sens déterminée, à savoir déterminée par certaines intentions et attitudes cognitives des hommes. Si toute action avait une explication téléologique, une sorte de déterminisme universel régnerait dans l'histoire et la vie des sociétés » (*Explanation and Understanding*, p. 165).

Freud semble dire, au moins à certains moments, qu'une forme de déterminisme de ce genre règne dans la vie mentale des individus. Le deuxième de ses principes ou de ses préjugés que conteste Wittgenstein est une version non causale de la thèse du déterminisme psychique, qui consiste à soutenir en gros que tout dans la vie mentale a un sens ou une finalité, répond à une certaine intention, a une certaine fonction, etc. L'absence de distinction claire entre les raisons et les causes fait que les deux versions de la thèse sont généralement amalgamées par Freud : « Vous remarquerez (...) que le psychanalyste se distingue par une croyance particulièrement stricte au caractère déterminé (*Determinierung*) de la vie psychique. Pour lui, il n'y a dans les expressions du psychisme rien de minime, rien d'arbitraire et de fortuit ; il attend une motivation suffisante (*ausreichende Motivierung*) partout où, d'habitude, on n'exige pas une chose de ce genre ; il est même préparé à une *multiple motivation* (mehrfache Motivierung) du même effet psychique, alors que notre besoin causal prétendument inné se déclare satisfait avec une seule cause (*Ursache*) psychique<sup>86</sup>. » Lorsque Freud déclare qu'il ne pouvait pas croire qu'« une idée venue spontanément à l'esprit du malade, qu'il produisait en concentrant son attention, pût être tout à fait arbitraire et sans rapport avec la représentation oubliée que nous cherchions » (*ibid.*, p. 72), il veut dire à la fois que tous les événements de la vie mentale sont déterminés par des causes antécédentes et qu'ils sont, d'une manière ou d'une autre, motivés. L'idée qui vient à l'esprit est déterminée, au sens causal, par la représentation refoulée ; mais en même temps elle la signifie, d'une façon que Freud décrit ainsi : « *L'Einfall* devait se rapporter à l'élément refoulé comme une allusion, comme une représentation de ce même élément dans le discours *indirect* »

86 « Über Psychoanalyse, Fünf Vorlesungen, gehalten zur zwanzigjährigen Gründungsfeier der Clark University in Worcester, Mass. » (1909), in *Darstellungen der Psychoanalyse*, p. 82

(*ibid.*, p. 73). Le principe du déterminisme psychique au deuxième sens affirme que tout ce qui se passe dans l'univers mental est justiciable d'une explication intentionnelle en termes de motivation consciente ou inconsciente (ou de la rencontre, du conflit et du compromis entre les deux espèces de motivation). La confusion des motifs et des causes a malheureusement pour conséquence que l'on ne sait plus très bien ce que peut vouloir dire Freud lorsqu'il soutient, sans autre précision, que tout dans la vie mentale a une cause. Wittgenstein objecte à la théorie du rêve qu'il propose que le fait que certains éléments du rêve aient un sens ne signifie pas nécessairement que tout dans le rêve a un sens et que « Tout a un sens » (c'est-à-dire, peut être interprété comme le suggère Freud) est, en tout état de cause, bien différent de « Tout a une cause » :

« Supposez que vous reconnaissiez certaines choses dans le rêve qui peuvent être interprétées de la façon freudienne. Y a-t-il une raison quelconque de supposer qu'il doit y avoir une interprétation également pour toutes les autres choses dans le rêve ? Que cela a un sens de demander ce qu'est l'interprétation correcte des autres choses qui s'y trouvent ?

Freud pose la question : « Me demandez-vous de croire qu'il y a quoi que ce soit qui arrive sans cause ? » Mais cela ne veut rien dire. Si vous incluez sous le nom de 'cause' des choses comme les causes physiologiques, alors nous ne savons rien de celles-ci, et de toute façon elles sont sans pertinence par rapport à la question de l'interprétation. Vous ne pouvez certainement pas arguer de la question de Freud à la proposition selon laquelle tout dans le rêve doit avoir une cause au sens d'un événement passé auquel il est rattaché par association de cette façon » (*Lectures and Conversations*, p. 49).

Wittgenstein oppose à la version fonctionnaliste ou téléologique du déterminisme le même genre de scepticisme qu'à la version proprement causale :

« S'il s'avère qu'une certaine activité est effectuée souvent dans un certain but — frapper quelqu'un pour infliger une douleur — alors vous pouvez parier à cent contre un qu'il y a également d'autres circonstances dans lesquelles elle n'est pas effectuée dans ce but. Il peut simplement vouloir le frapper sans penser du tout à infliger une douleur. Le fait que nous soyons enclins à reconnaître le chapeau comme un symbole phallique ne signifie pas que l'artiste faisait nécessairement référence à un phallus d'une façon quelconque lorsqu'elle l'a peint » (*Lectures and Conversations*, p. 44).

« On pourrait considérer, me semble-t-il, comme une loi fondamentale de l'histoire naturelle que, partout où quelque chose dans la nature “ a une fonction ”, “ remplit une finalité ”, etc., cette même chose se produit également dans des cas où elle n'en remplit aucune, où elle est même “ dysfonctionnelle ” (*unzweckdienlich*).

Si les rêves conservent parfois le sommeil, alors tu peux compter également sur le fait qu'ils le perturbent parfois ; si l'hallucination onirique sert parfois une fin plausible (la satisfaction imaginaire du désir), alors compte sur le fait qu'elle fait également le contraire. Il n'y a pas de 'théorie dynamique du rêve' » (*Culture and Value*, p. 72).

Le principe du déterminisme que Freud invoque pour justifier son idée que tous les événements de la vie mentale signifient quelque chose n'a, en

réalité, pas grand-chose à voir avec le déterminisme ni même, à strictement parler, avec le psychisme et le genre de causalité qui le gouverne. On pourrait l'appeler le principe d'interprétabilité, puisqu'il veut dire que tous les événements en question peuvent être interprétés d'une certaine façon, qui les fait apparaître comme ayant un sens, une finalité ou une fonction. « Rien, dans la vie mentale, n'est sans raison » ne veut pas dire la même chose que « Rien n'est sans cause », car une raison n'est pas réelle comme une cause que l'on peut espérer découvrir ; elle est d'abord quelque chose que l'on donne et il n'y a pas de limite assignable *a priori* à ce qui est susceptible d'être donné et accepté comme une raison, alors qu'une cause est une chose que l'on doit découvrir empiriquement.

Le troisième et dernier des préjugés fondamentaux que Wittgenstein reproche à Freud n'a besoin ici que d'être rappelé brièvement, puisque nous l'avons déjà rencontré à maintes reprises. C'est tout simplement le préjugé universaliste, celui qui amène à supposer qu'une explication qui explique une partie des faits doit pouvoir expliquer la totalité des faits ou que, s'il est possible de donner un sens à certains événements mentaux à première vue insignifiants, il doit être possible d'en donner un à tous et qu'ils en ont, par conséquent, tous un, même si, pour beaucoup d'entre eux, nous ne l'avons peut-être pas encore trouvé.

## 6. Le « principe de raison insuffisante » et le droit au non-sens

« Qu'est-ce qui vous vient à l'esprit à ce propos ? est la question posée par l'analyste psychique. Mais nous sommes en droit de la retourner sur le ton de la révolte : ce qui ne vous vient pas à l'esprit à vous ! »

Karl Kraus

Boltzmann, qui considérait la théorie darwinienne comme une conquête décisive de la « mécanique » dans le domaine des sciences biologiques et qui était un partisan déclaré et enthousiaste du déterminisme en général et du déterminisme mental en particulier, a écrit que : « Dans la nature et dans l'art (...) règne la toute-puissante mécanique, elle règne également de la même façon dans la politique et la vie sociale. (...) *Bismarck* pénétrait l'âme de ses adversaires politiques aussi clairement que le technicien des machines pénètre les rouages de sa machine et savait aussi exactement comment les amener à effectuer les actions désirées que le machiniste sait sur quel levier il doit appuyer. L'amour enthousiaste de la liberté que l'on trouve chez un Caton, un Brutus, un Verrina, provient de sentiments qui ont été engendrés dans leur âme par des causes purement mécaniques ; et l'on peut à nouveau expliquer en termes mécaniques que nous vivions avec satisfaction dans un Etat monarchique bien ordonné et aimions cependant voir nos fils lire Plutarque et Schiller et s'enthousiasmer pour les discours et les actes de républicains inspirés. A cela non plus, nous ne pouvons rien changer ; mais nous apprenons à le comprendre et à le supporter. Le dieu par la grâce duquel règnent les rois est la loi fondamentale de la mécanique<sup>87</sup>. » Boltzmann ne croyait pas du tout que le règne de « la toute-puissante mécanique » s'arrête là où commence celui de l'esprit :

« L'applicabilité de la mécanique s'étend plus loin dans le domaine des choses

intellectuelles qu'on ne le supposerait lorsqu'on considère les choses superficiellement. Qui par exemple n'aurait pas déjà fait des observations qui démontrent le caractère mécanique de la mémoire ? Il m'est arrivé fréquemment autrefois, pour me remettre en mémoire un mot grec, de réciter toute une série de vers homériques mémorisés, le mot se mettant alors immédiatement à la place concernée. Après m'être occupé exclusivement pendant des semaines de la mécanique de Hertz, je voulus une fois commencer une lettre à ma femme par les mots "Liebes Herz", et avant que j'y aie pris garde, j'avais écrit Herz avec tz.

Chacun sait combien il est fréquent que le réveil inné que nous avons dans la mémoire nous laisse en plan lorsqu'il n'est pas soutenu par des mécanismes particuliers (un nœud au mouchoir, le parapluie suspendu au-dessus du costume d'hiver). Lorsque, le jour où je devais déménager pour Leipzig, j'allai à la fenêtre pour consulter comme je le faisais d'habitude le thermomètre que j'avais moi-même dévissé le jour précédent, je m'écriai : " Je ne possède pas d'autre mécanisme qui fonctionne aussi mal que ma mémoire, pour ne pas dire, que mon intellect ! " »

Boltzmann considère que, tout comme le fonctionnement normal de la mémoire s'explique par des principes purement mécaniques, ses dysfonctionnements s'expliquent de la même façon : par le caractère très imparfait du mécanisme en question ou les interférences qui peuvent se produire entre plusieurs mécanismes qui fonctionnent en même temps. Il ne pense pas que le lapsus qu'il rapporte doive être expliqué autrement que par des causes « mécaniques » d'une espèce tout à fait ordinaire : le mécanisme de la mémoire a commis, en l'occurrence, une banale erreur de lecture ou de transcription, rendue possible par la ressemblance de deux mots et le fait que, la mécanique de Hertz ayant été pendant des semaines au premier plan des préoccupations de Boltzmann, le nom « Hertz » avait de fortes chances de se substituer malencontreusement à un mot qui lui ressemble au point de ne s'en distinguer que par la façon dont il s'écrit. Il suffit de considérer un exemple de ce genre pour se rendre compte à quel point l'explication que Freud donne du lapsus et d'autres phénomènes du même genre est, en dépit de l'invocation du principe du déterminisme mental, différente d'une explication mécanique du genre de celle que Boltzmann a en tête. Il vaut probablement mieux ne pas penser à ce qui pourrait venir à l'esprit d'un psychanalyste à propos du « sens » que peut avoir un lapsus comme celui de Boltzmann, c'est-à-dire de ce qu'il pourrait éventuellement nous apprendre sur l'inconscient de son auteur. Qu'il soit probablement explicable par des causes mécaniques banales, signifie précisément, pour Boltzmann, qu'il n'y a aucun sens particulier à lui chercher. Il est vrai que c'est Freud lui-même qui nous explique qu'un cigare peut n'être parfois rien d'autre qu'un cigare. Mais la grande nouveauté est justement que nous ayons désormais besoin d'un expert pour nous dire dans quel cas un cigare n'est véritablement rien de plus que ce qu'il a l'air d'être. Ce qui est clair, en tout cas, est que les causes auxquelles songe Boltzmann et, de façon plus générale, toutes celles qui ont été proposées avant Freud par les neurophysiologistes, les psychologues, les psycholinguistes, etc., ne sont pas pour celui-ci des conditions suffisantes du lapsus, mais tout au plus des *Begünstigungen*, des facteurs favorisant qui ont simplement facilité son occurrence, mais ne suffisent cer-

87 Ludwig Boltzmann, « Über die Prinzipien der Mechanik », in *Populäre Schriften*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1905, p. 316-317.

tainement pas à l'expliquer. Ces causes ont, entre autres inconvénients, celui de rester, de toute façon, beaucoup trop générales. Et, pas plus qu'elles ne constituent des conditions réellement suffisantes, elles ne peuvent être considérées comme des conditions nécessaires. A propos de l'intervention d'un de ses adversaires au Congrès d'Amsterdam, dans laquelle, voulant parler de ce que Breuer et Freud étaient supposés avoir démontré, il dit, au lieu de « Breuer et Freud », « Breuer et moi », Freud écrit : « Il n'y a aucune ressemblance entre le nom de mon adversaire et le mien. Cet exemple, parmi beaucoup d'autres du même genre, de lapsus par substitution de noms, montre que le lapsus n'a nullement besoin de la facilité que lui offre la ressemblance tonale et qu'il peut se produire à la faveur de rapports cachés, de nature purement psychique » (*Psychopathologie de la vie quotidienne*, p. 95). En d'autres termes, la tâche de l'inconscient peut assurément être facilitée par des circonstances accidentelles de nature diverse, elle n'en représente pas moins la chose indispensable et essentielle dans tous les cas. Si l'on veut savoir pourquoi tel ou tel lapsus précis a été commis à tel ou tel moment, il est indispensable de s'interroger, d'une façon dont Wittgenstein dirait qu'elle ne relève plus du tout de la recherche des causes, sur ce qu'il exprime et ce qu'il révèle.

Wittgenstein juge de la manière suivante l'explication que Freud donne de la nature du mot d'esprit :

« Quant à ce que dit Freud des mots d'esprit, il déclara pour commencer que Freud commet les deux erreurs (1) de supposer qu'il y a quelque chose de commun à tous les mots d'esprit, et (2) de supposer que ce caractère commun supposé est la signification de " mot d'esprit ". Il déclara qu'il n'est pas vrai, comme Freud le supposait, que tous les mots d'esprit vous permettent de faire secrètement ce qu'il ne serait pas convenable de faire ouvertement, mais que " mot d'esprit ", comme " proposition ", a " tout un spectre de significations " » (*Wittgenstein's Lectures in 1930-1933*, pp. 316-317).

Des considérations du même genre s'appliquent évidemment, pour Wittgenstein, au cas du lapsus, des actes manqués, des oublis « volontaires », etc. Il n'y a pas de raison de penser qu'il y a quelque chose de commun à tous les lapsus ni que ce quelque chose est constitué par l'expression déguisée d'une intention ou d'un désir inconscients. Nous pouvons, bien entendu, décider de considérer désormais tous les lapsus de cette façon et trouver à la chose un charme considérable ; mais, contrairement à ce que suggère Freud, cela n'a rien d'une obligation « scientifique ». Comme l'écrit McGuinness :

« Quel bien (...) fait l'explication que donne Freud de l'origine de ces lapsus (tels qu'ils se produisent, par exemple, dans les souvenirs ou les citations) ? Elle essaie de montrer pourquoi ce sont justement ces erreurs (et non pas toutes les autres qui seraient également possibles d'après les principes) qui se sont produites. Mais nous ne sommes pas autorisés à supposer qu'il doit y avoir une raison pour laquelle ces erreurs précises se sont produites, tout comme nous ne pouvons pas exiger une cause pour toute coïncidence. La disposition du scribe à commettre certains types d'erreur peut être activée dans un cas particulier par les conditions météorologiques, le fait qu'il soit fatigué, etc. Si vous insistez sur le fait que la recherche doit conti-

nuer jusqu'à ce qu'une raison de l'espèce freudienne ait été trouvée pour tout lapsus, vous exprimez une résolution de trouver cette sorte d'explication et de vous satisfaire de celle-là et d'aucune autre » (*Freud and Wittgenstein*, p. 35).

Même dans le cas d'événements que nous considérons comme gouvernés par un déterminisme de type strictement causal, il n'arrive que rarement que nous puissions expliquer pourquoi un événement précis s'est produit de préférence à tel ou tel autre, plus ou moins différent du premier, qui était à première vue également possible. Mais nous ne doutons pas qu'une connaissance complète des causes aurait pour effet d'éliminer toutes les possibilités autres que celle qui s'est effectivement réalisée. Ce que fait Freud dans le cas du lapsus ne consiste pas, selon Wittgenstein, à compléter et préciser la description des causes possibles d'une manière telle que l'effet produit apparaisse comme déterminé de façon parfaitement univoque et ne pouvant par conséquent être autre que ce qu'il est, mais à résoudre un problème différent, qui est de trouver une raison qui rende le lapsus intelligible. Et puisque ce qui fait de la raison freudienne une bonne raison (si c'en est une) n'est pas qu'elle rend l'événement précis sur lequel nous nous interrogeons plus probable qu'il ne le serait sans elle et même peut-être tout à fait certain, la réponse que nous avons obtenue à la question du *pourquoi* ne prouve pas que l'occurrence de l'événement ne pourrait être expliquée complètement par des causes ordinaires (non freudiennes), si nous connaissions dans le moindre détail celles qui ont pu intervenir dans le cas précis. Elle ne prouve, bien entendu, pas non plus le contraire.

McGuinness se réfère, sur cette question, au livre de Timpanaro que nous avons déjà cité plus haut, dont le but est essentiellement de montrer qu'une bonne partie des lapsus<sup>88</sup> pour lesquels Freud propose des explications qu'un grand nombre de gens s'accordent à trouver beaucoup plus ingénieuses que réellement indispensables ou convaincantes, pourraient sans doute être expliqués de façon beaucoup plus banale à partir de principes comme ceux qui rendent compte des erreurs qui se produisent dans la transmission des textes et des phénomènes d'altération et de corruption qui en résultent. Timpanaro justifie de la façon suivante la décision qu'il a prise de consacrer un ouvrage entier à une discussion approfondie des explications que Freud donne des lapsus et d'autres phénomènes apparentés : « ...Je crois que [ces discussions] aident à démystifier un mode de raisonnement qu'on peut trouver également dans d'autres œuvres de Freud — en particulier, dans *L'interprétation des rêves* et, de façon générale, dans tous les écrits qui sont dominés par le travail de l'"interprétation", qui relève de l'aspect anti-scientifique de la psychanalyse » (*The Freudian Slip*, p. 12). Puisque ce que Wittgenstein trouve intéressant et même fascinant dans la psychanalyse n'est pas du tout ce qui est supposé la rapprocher de la science, mais, au contraire, précisément ce qui fait d'elle un art de l'interprétation d'un type complètement nouveau, inventé et pratiqué avec une virtuosité impressionnante (et en même temps un peu

88 Dans ce qui suit, le mot « lapsus », utilisé sans autre précision, pourra être considéré, de façon générale, comme une désignation générique commode pour toutes les formes de *Fehlleistungen* discutées par Freud : *lapsus linguae, calami, oculi, auris, memoriae*, etc.

inquiétante) par Freud, il va sans dire qu'il n'y a pas grand-chose de commun entre l'esprit de sa critique et celui du livre de Timpanaro, dont la philosophie est une forme de scientisme d'inspiration ouvertement marxiste. La conviction de Timpanaro est que ce que les explications freudiennes comportent d'arbitraire et d'erroné s'explique principalement par une sorte de préjugé hyper-psychologiste :

« C'est ce parti pris hyper-psychologique qui est, je crois, la cause principale des interprétations arbitraires auxquelles Freud soumet le 'lapsus', le rêve et tout ce que nous faisons. C'est l'effort effectué pour pénétrer à tout moment jusqu'à une réalité sous-jacente désagréable à laquelle on parvient grâce à une victoire remportée sur les résistances du sujet, qui le fait opter dans la majorité des cas pour l'explication qui excite le plus la curiosité — et qui est la plus improbable. Nous avons vu que cette hypertrophie du psychologisme correspond, d'un côté, à un refus de reconnaître la division de la société en classes et le malheur qu'elle engendre et, de l'autre, à une dissociation de la psychologie de la neurophysiologie (et par conséquent à un anti-matérialisme au moins potentiel). Nous pouvons maintenant conclure que les sophismes et les interprétations forcées que nous avons caractérisées initialement comme génériquement anti-scientifiques peuvent être dits eux-mêmes constituer (ne serait-ce que de façon indirecte) la limite "idéologique" de la psychanalyse » (*ibid.*, p. 179).

Timpanaro caractérise la psychanalyse comme étant « simultanément une doctrine qui n'a jamais abandonné certains principes matérialistes et une construction métaphysique et même mythologique » (*ibid.*, p. 184). Et il propose une explication marxiste tout à fait classique des raisons pour lesquelles le deuxième aspect l'a emporté de plus en plus sur le premier. Mais il ne considère pas, comme on le fait souvent, que c'est seulement dans la dernière phase de son évolution que Freud a abandonné l'exigence de scientificité pour l'apriorisme. Les tendances anti-scientifiques très fortes qui se sont affirmées de plus en plus par la suite étaient déjà clairement perceptibles dans des ouvrages comme *L'interprétation des rêves* et la *Psychopathologie de la vie quotidienne*. « C'est Freud l'interprète qui doit avant tout être critiqué » (*ibid.*, p. 180), c'est-à-dire celui qui intéresse précisément le plus les auteurs qui, comme Ricoeur et Habermas, estiment que Freud a été victime d'une mésinterprétation typiquement scientiste de sa propre création. Timpanaro ne soupçonne, bien entendu, pas un instant, que l'explication « scientifique » qu'il donne et la « science » qui la lui fournit pourraient reposer elles-mêmes largement sur le même genre de mythologie implicite que celle qui est, selon Wittgenstein, au fondement de toute la construction freudienne, à savoir essentiellement sur la conviction *a priori* que tous les faits d'une certaine catégorie doivent pouvoir être expliqués d'une façon bien déterminée et qu'ils le seront tôt ou tard. Dans sa *Leçon sur la liberté du vouloir*, Wittgenstein fait remarquer que : « Si votre attention est attirée pour la première fois sur le fait que les états de choses économiques ont des conséquences énormes et évidentes, alors que des choses telles que des états d'esprit généraux des gens n'en ont pas, ou qu'il est beaucoup plus facile de prophétiser à partir d'états de choses économiques qu'à partir de l'état d'esprit d'une nation, il est tout à fait naturel de penser que toutes les explications devraient être don-

nées comme des explications économiques d'états de choses historiques. "Une vague d'enthousiasme religieux a déferlé sur l'Europe", alors qu'en réalité c'est une simple métaphore. "Les croisades ont eu leur origine dans l'état d'esprit de la chevalerie". Et vous pouvez penser par exemple à ce qui se passe en ce moment » (p. 97). Les penseurs marxistes qui postulaient encore récemment que même les options philosophiques et épistémologiques d'un individu doivent pouvoir être expliquées en dernière analyse en termes de causes économiques et sociales, de positions de classe, de contraintes et de limitations « idéologiques » imposées de l'extérieur, etc., affirmaient simplement une prédilection qui n'a rien de scientifique pour un certain type d'explication et étaient certainement beaucoup moins soucieux que Freud de faire passer la scientificité avant l'apriorisme. Dans le langage de Wittgenstein, ils confondaient autant et plus que lui l'adoption d'une forme de représentation nouvelle avec la production d'une nouvelle science.

Ce n'est, bien entendu, pas cet aspect qui est important et intéressant, de façon générale et plus particulièrement d'un point de vue wittgensteinien, dans le livre de Timpanaro, mais la critique détaillée qu'il donne des explications inutilement compliquées et quelquefois parfaitement arbitraires que Freud donne d'un certain nombre de lapsus, omissions, confusions, déformations, oublis et inadvertances de nature diverse. De façon très wittgensteinienne, Timpanaro observe que Freud « élève au rang d'une règle générale des cas dont il est possible qu'ils soient vérifiables dans certaines occasions », mais qui constituent certainement une minorité négligeable par rapport aux innombrables exemples qui sont explicables de façon purement « mécanique » : « ... Une manie de la psychologisation, une conviction que l'erreur la plus triviale répond toujours à une "intention", conduit à l'invention d'une essence non existante — ou, ce qui revient au même, totalement indémonstrable — à un niveau de réalité qui ne peut pas être étudié » (*ibid.*, p. 144). Or il est clair que : « Quiconque se lance dans une étude du "lapsus" avec une telle conviction *a priori* fermement ancrée et dénuée de fondement de ce qui constitue son "essence" ou qui est tellement anxieux de la vérifier à n'importe quel prix qu'il considère comme axiomatique ce qui est uniquement une hypothèse de travail, imposera n'importe quelle interprétation pour parvenir à ses fins. Nous avons déjà vu la chose se produire dans le cas de *aliquis* et *Signorelli*, et nous pouvons en trouver la confirmation dans de nombreux autres exemples. Les pages de *La psychopathologie* nous révèlent progressivement une relation d'antagonisme et néanmoins en même temps de collaboration et de complémentarité entre Freud et ses "cobayes" » (*ibid.*, p. 132). Il est évidemment beaucoup moins important de convaincre le sujet que l'explication proposée pour telle ou telle faute d'inattention à première vue complètement banale et tout à fait innocente est vraie, que de le persuader que ce genre d'explication doit être vrai dans tous les cas qui pourraient se présenter. A partir du moment où l'expérimentateur réussit à faire partager au sujet de l'expérience sa conviction « axiomatique » qu'une explication est nécessaire et qu'elle ne peut être que celle-là, il n'a évidemment pas grande difficulté à lui faire accepter même les interprétations les moins plausibles et les plus extravagantes. Freud insiste régulièrement sur les phénomènes de résistance auxquels se heurte le psychanalyste. Wittgenstein lui reproche

d'être beaucoup plus discret sur ce qui en constitue la contre-partie inévitable : la collaboration empressée que peut fournir en toute innocence un sujet que le type d'explication proposé séduit en proportion exacte de la répugnance qu'il lui inspire.

Dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Freud exprime son espoir que « les cas de lapsus, même les plus simples en apparence, pourront un jour être ramenés à des troubles ayant leur source dans une idée à moitié refoulée, extérieure à la phrase ou au discours qu'on prononce (...) » (p. 92). Mais un peu plus loin, ce qui était jusque-là un simple espoir s'est transformé visiblement en une certitude : « La manière de considérer le lapsus que nous préconisons ici résiste à toutes les épreuves et trouve sa confirmation même dans les cas les plus insignifiants. J'ai eu plus d'une fois l'occasion de montrer que les erreurs de langage, même les plus naturelles en apparence, ont un sens et se prêtent à la même explication que les cas les plus frappants » (p. 109). Il n'est donc pas question de se contenter d'expliquer les cas les plus frappants, qui pourraient requérir effectivement une explication de type freudien : la même explication doit s'appliquer à tous les cas. Dans le cas de l'oubli des noms propres, Freud conclut d'abord avec prudence de l'analyse de l'exemple *Signorelli* : « ... Je n'irai certainement pas jusqu'à affirmer que tous les cas d'oublis de noms propres peuvent être rangés dans cette catégorie. Il y a certainement des oublis de noms où les choses se passent d'une façon beaucoup plus simple. Aussi ne risquons-nous pas de dépasser les bornes de la prudence, en résumant la situation de la façon suivante : *à côté du simple oubli d'un nom propre, il existe des cas où l'oubli est déterminé par le refoulement* » (p. 11). Mais, dans le chapitre suivant, il n'hésite pas à écrire, à propos de l'oubli du mot *aliquis*, dont il estime avoir démontré qu'il ne doit rien au hasard : « ... Rien n'empêche d'admettre que la production d'un souvenir de substitution, de quelque genre qu'il soit, constitue un signe constant, peut-être seulement caractéristique et révélateur, d'un oubli motivé par le refoulement. Cette formation substitutive aurait lieu même dans les cas où les noms de substitution incorrects font défaut : elle se manifesterait alors par l'accentuation d'un élément qui se rattache immédiatement à l'élément oublié » (p. 17, note 1). En fait, après s'être contenté pour commencer d'affirmer que « les facteurs depuis longtemps reconnus comme jouant le rôle de causes déterminantes dans l'oubli d'un nom se compliquent, dans certains cas, d'un motif supplémentaire » (p. 9) dont il décrit l'opération, Freud se comporte pour finir comme s'il avait réellement démontré que tous les oublis de ce genre sont motivés et requièrent un motif de l'espèce indiquée. Au départ, il n'est nullement question de contester les explications non psychanalytiques qui ont été proposées pour rendre compte du lapsus et qui font intervenir notamment des choses comme les troubles circulatoires, la fatigue, la surexcitation, la distraction, les troubles de l'attention, etc., mais simplement de les compléter. Freud écrit : « Il n'arrive, en fait, pas si fréquemment que la psychanalyse conteste quelque chose qui est affirmé d'un autre côté ; elle ne fait en règle générale qu'ajouter quelque chose de nouveau et il s'avère assurément à l'occasion que cet élément qui avait été jusqu'à présent ignoré et qui vient de s'ajouter aux autres est justement la chose essentielle » (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, p. 35-36).

Mais la chose « essentielle » ne peut pas ne pas être en même temps une chose dont on se sent autorisé à postuler l'omniprésence. Si, compte tenu de ce que suggèrent un certain nombre de cas particulièrement clairs, « l'effet du *lapsus linguae* a peut-être un droit d'être conçu comme un acte psychique parfaitement valable, qui poursuit également son propre but, comme une expression qui a un contenu et une signification » et l'acte manqué en général un droit d'être considéré comme un acte en réalité tout à fait réussi, « qui s'est seulement mis à la place de l'autre acte, attendu ou voulu » (*ibid.*, p. 28), la conclusion qui s'impose pour Freud ne peut être que la suivante :

« ... S'il devait s'avérer que ce ne sont pas seulement quelques cas peu nombreux de *lapsus linguae* et d'actes manqués en général qui ont un sens, mais un nombre plus grand d'entre eux, alors ce sens des actes manqués, dont il n'était pas question jusqu'ici, deviendra inévitablement pour nous la chose la plus intéressante et tous les autres points de vue seront relégués à bon droit au second plan. Nous pouvons alors laisser de côté tous les éléments physiologiques ou psycho-physiologiques et avons le droit de nous adonner à des recherches purement psychologiques sur le sens, c'est-à-dire la signification, l'intention de l'acte manqué » (*ibid.*, pp. 28-29).

On comprend alors que les facteurs physiologiques, psycho-physiologiques, linguistiques, psycho-linguistiques, etc., passeront, de toute façon, au second plan dans tous les cas qui pourraient se présenter. Le problème n'est plus de démontrer qu'un acte manqué a un sens, mais plutôt de savoir comment on pourrait démontrer qu'il n'en a pas. A la question de savoir si l'explication qu'il donne du *lapsus linguae* s'applique réellement à tous les cas possibles, Freud répond : « J'incline fortement à le croire, et cela parce qu'invariablement, toutes les fois qu'on examine un cas de *lapsus linguae*, on peut trouver une analyse de cette sorte. Mais on ne peut pas non plus démontrer qu'un *lapsus linguae* ne peut pas se produire sans un mécanisme de ce genre » (*ibid.*, p. 35). On peut, bien entendu, aussi peu démontrer qu'il est impossible de trouver (ou peut-être, plus exactement, d'inventer) pour un lapsus particulier quelconque une analyse de type freudien. De la considération de quelques cas typiquement freudiens on peut passer sans coup férir à la freudianisation promise sans risque réel de tous les cas.

Comme le fait remarquer Timpanaro, l'analyse freudienne du *lapsus linguae* nous impose une alternative fautive qui a pour effet d'orienter automatiquement l'interprétation dans la direction psychanalytique : « Elle consiste dans une restriction de l'opposition simplement à celle qui existe entre les "lapsus" qui dérivent du refoulement et les "lapsus" dus au déplacement de sons contigus (du type *toppro* pour *troppo*, *battecca* pour *bachetta*). Ce qui est étrange est que Freud vient juste de citer un passage de Wundt dans lequel il est fait explicitement mention de l'existence, en plus du "lapsus" purement phonique, du lapsus dû à la substitution de mots "complètement différents" qui "sont dans une relation associative" avec les mots qu'il entendait prononcer » (*op. cit.*, p. 129). Le genre de relation associative auquel songe Wundt doit probablement être compris au sens de l'association des idées traditionnelle. Mais Freud l'identifie implicitement à sa propre association entre les éléments du discours qui sont perturbés et l'élément perturbateur qui provient de la pensée réprimée. De ce fait, comme le dit

Timpanaro : « Tous les “ lapsus ” non-freudiens, et non pas simplement ceux qui sont purement phoniques (mais ceux qui sont dus à la banalisation, à l'échange de synonymes, à l'influence du contexte, etc.) sont implicitement écartés » (*ibid.*, pp. 129-130). Il est possible, effectivement, que ni des phénomènes de contamination et de substitution qui proviennent de ressemblances purement phoniques ni des liens associatifs de type usuel (non psychanalytique) ne puissent suffire à expliquer un bon nombre de lapsus. Mais, quoi qu'en pensent Freud et ses disciples (qui usent et abusent, sur ce point, de la démonstration du type « Quoi d'autre? »), cela ne constitue nullement un argument en faveur de la correction de l'explication psychanalytique. Comme dirait Wittgenstein, un lapsus peut avoir des causes multiples, plus ou moins banales, dont nous ignorons la plupart ; et l'insuffisance des explications causales qui sont habituellement proposées ne nous contraint certainement pas par elle-même à accepter une interprétation plutôt qu'une autre ni d'ailleurs non plus à accepter une interprétation quelconque. Arguer d'un manque de causalité à l'existence d'une signification, d'une impuissance de l'explication causale à la vérité d'une explication intentionnelle est, pour Wittgenstein, un *non sequitur* typique ou, plus exactement une *metabasis eis allo genos*.

L'objectif principal de la théorie freudienne des *Fehlleistungen* est d'établir que de nombreux phénomènes qui donnent l'impression de pouvoir être imputés simplement aux « ratés » d'un mécanisme physiologique ou d'un mécanisme tout court sont en réalité des actes psychiques authentiques. Ce sont 1) des actions effectuées par le sujet, et non des événements accidentels qui lui arrivent sans que sa participation y soit impliquée d'une façon quelconque, 2) des actions *psychiques*, c'est-à-dire douées de sens. Freud se demande quelle différence il y a entre dire que ce sont des actes psychiques et dire qu'elles ont un sens. Et il répond que la première affirmation ne contient, en fait, rien de plus que la seconde : « Il s'agit au contraire d'une assertion qui est plutôt plus indéterminée et plus susceptible d'être mal comprise » (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, p. 47). Quant à savoir ce que l'on veut dire exactement lorsqu'on affirme que les *Fehlleistungen* sont douées de sens et même riches de sens, la réponse est la suivante : « Par sens nous entendons signification, intention, tendance et position dans une série de connexions psychiques » (*ibid.*, p. 48). Il semblerait donc que les concepts utilisés pour caractériser les *Fehlleistungen* doivent être empruntés, pour des raisons essentielles, à la théorie de l'action humaine en général et ne sont pas ceux que nous utilisons pour la description d'un mécanisme qui fonctionne de façon purement causale. Nous ne considérons pas, d'ordinaire, une production qui est explicable par des causes purement mécaniques comme une action douée de sens et susceptible d'être imputée réellement à un agent qui en est l'auteur. Inversement, ce qui ne peut être expliqué autrement qu'à partir du sens qu'il a et de l'intention qu'il exprime ne semble pas réductible à un effet qui pourrait résulter simplement de l'action d'un mécanisme quelconque. Mais, pour des raisons dont nous avons déjà une certaine idée, Freud ne se préoccupe guère de cette incompatibilité apparente (ou ne la considère justement que comme apparente) et ne voit dans les deux assertions « Tout dans la vie mentale a une cause » et « Tout

dans la vie mentale a un sens » que deux formulations différentes, mais en pratique équivalentes, d'un seul et même principe déterministe. On ne peut donc guère être surpris de voir certains critiques, comme Timpanaro, lui reprocher d'avoir été probablement influencé plus qu'il ne l'aurait dû par une conception intentionnaliste de la nature des actes psychiques qui provient de Brentano, alors que d'autres déplorent, au contraire, qu'il ait essayé à tort d'imposer à la science des événements mentaux qu'il croyait être en train de constituer un modèle de l'explication causale qui était emprunté essentiellement aux sciences de la nature.

La confusion des raisons reconnues et des causes supposées est certainement en grande partie responsable de la tendance fréquente de Freud à procéder comme il le fait dans le cas d'*aliquis*, où il « exploite de façon trompeuse l'authenticité d'une crainte (ou d'un désir) par lesquels le sujet est préoccupé et leur mise au jour par des associations amorcées par un acte manqué déterminé, pour conférer une plausibilité à l'attribution causale de cet acte manqué à la peur (ou au désir) ainsi mis au jour » (Grünbaum, *op. cit.*, p. 198). Timpanaro souligne que sa critique ne signifie pas que « l'on ne devrait pas chercher les explications les plus “ individualisantes ” possibles qui sont consistantes avec la portée d'une science quelconque » (*The Freudian Slip*, p. 90). C'est précisément la nécessité de trouver des explications de ce genre qui lui semble justifier les liens et la coopération entre les « humanités » (dont fait partie la philologie) et la médecine, donc également la psychiatrie, la psychologie et d'autres disciplines du même genre, qui appartiennent, dirions-nous, à la catégorie des « sciences molles » et aspirant à l'exactitude. Mais « les explications individualisées, si elles doivent réellement améliorer les explications généralisées, doivent satisfaire des conditions que le freudisme ne satisfait généralement pas. Toute connexion qu'elles posent, tout lien qu'elles ajoutent à la chaîne qui unit un symptôme à sa cause originelle présumée doivent être, sinon susceptibles d'une confirmation absolue, du moins démontrablement plus probables que d'autres explications également possibles » (*ibid.*). Mais le point important est qu'« il ne suffit pas, pour établir un déterminisme déclaré d'asserter que tout “ lapsus ” a une cause et sur ce de présenter comme certaines des connexions causales extravagantes. Même le magicien qu'il m'est venu à l'esprit de consulter pour mon mal de gorge (...) pourrait avec raison être un déterministe dans ce sens-là du terme. “ Aucun mal de gorge ne se développe par hasard ”, pourrait-on me dire, “ il y a un mauvais œil responsable dans chaque cas ” » (*ibid.*, p. 90-91). Comme l'ont souvent fait remarquer les anthropologues (en particulier Lévi-Strauss), la pensée magique ne se caractérise pas par la négation du déterminisme, mais plutôt par l'adhésion à une forme universelle et particulièrement rigoureuse de déterminisme. Elle exclut le hasard et l'accident de façon beaucoup plus définitive et radicale que ne pourrait le faire la croyance scientifique à l'existence de lois naturelles qui déterminent le cours des événements. Timpanaro soutient avec raison que, dans le cas de Freud, les convictions déterministes invoquées, comme il se doit, au niveau de la « science abstraite » n'empêchent pas par elles-mêmes les explications causales détaillées qui sont proposées pour des cas particuliers de relever, somme toute, beaucoup moins de la science proprement dite que de la « magie concrète ».

Freud accorde la plus grande importance, dans sa théorie du lapsus, à la confirmation introspective que le sujet est susceptible d'apporter à l'analyse qu'on lui propose : c'est elle qui garantit que la cause supposée du lapsus en était effectivement la cause. « Vous devez m'accorder, écrit Freud, que le sens d'un acte manqué n'autorise aucun doute, lorsque l'analysé l'admet lui-même. Je vous concéderai en retour qu'une démonstration directe du sens supposé ne peut être obtenue, lorsque l'analysé refuse de fournir les renseignements demandés, et naturellement pas davantage lorsqu'il n'est pas à notre disposition pour nous renseigner » (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, p. 40). C'est une situation qui n'est certainement pas très satisfaisante, si l'on admet qu'il n'y a aucune raison de s'attendre à ce que le sujet concerné lui-même occupe une position privilégiée et jouisse d'une autorité particulière lorsqu'il s'agit d'identifier les causes de son comportement. Les gens qui, comme c'est certainement le cas de Wittgenstein, pensent que le sujet n'a aucune expérience directe des causes de son action et que la connaissance d'une cause ne peut être, dans ce cas-là comme dans n'importe quel autre, que le produit d'une inférence sont inévitablement amenés à se demander si l'acquiescement donné par l'intéressé à la reconstruction causale qui émerge finalement des données recueillies par le processus de l'association libre peut constituer une garantie réelle que la cause cherchée a bien été découverte. Pourquoi l'explication causale qui satisfait l'auteur du lapsus devrait-elle constituer la bonne explication, plutôt que n'importe quelle explication intrinsèquement plausible qu'il n'est, pour des raisons, qui n'ont, cette fois, rien de psychanalytique, pas particulièrement disposé à accepter ou sur laquelle il n'a aucune opinion ?

Timpanaro estime que les seuls exemples réellement convaincants qui sont traités dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne* et dans les *Vorlesungen* sont de l'espèce de ce qu'il appelle des *gaffes* verbales (*op. cit.*, p. 104). Ce sont des cas dans lesquels « il est effectivement légitime de considérer la similitude phonique entre les deux mots comme une cause simplement subsidiaire, précisément parce que cette similitude n'est pas par elle-même suffisante pour expliquer le "lapsus" » (*ibid.*, p. 126). Mais, ajoute-t-il : « Je répéterai ici ce que j'ai déjà dit p. 104 sq. : tous les exemples réellement persuasifs appartiennent au type que nous avons appelé une *gaffe*. Les "lapsus" de cette sorte présupposent certainement que quelque chose a été supprimé, mais le locuteur est pleinement conscient de et préoccupé pour le moment par la chose, quelle qu'elle soit, qu'il veut dissimuler à ceux auxquels il est en train de parler. Ce n'est pas quelque chose qui a été authentiquement "refoulé" (oublié) et qui ré-émerge des profondeurs de l'inconscient » (*ibid.*, pp. 126-127). Autrement dit, l'explication freudienne est convaincante dans des cas où la genèse du lapsus n'a rien de spécifiquement freudien. En revanche, les explications deviennent de plus en plus artificielles, contestables et controuvées à mesure que l'on s'éloigne du cas typique de la gaffe pour se rapprocher de cas proprement freudiens, dans lesquels il s'agit d'exhumer une cause cachée qui est enfouie profondément dans l'inconscient (cf. *ibid.*, p. 105).

Grünbaum est, sur ce point, aussi sceptique que Timpanaro. La conclusion importante est, selon lui, celle-ci : « S'il y a des lapsus quelconques qui sont

réellement causés par des refoulements authentiques, Freud ne nous a donné aucune bonne raison de croire que ses méthodes cliniques peuvent identifier et certifier leurs causes en tant que telles, aussi intéressantes que puissent être par ailleurs les associations "libres" qui ont été obtenues du sujet. Comme mes arguments le font ressortir, cette conclusion négative semble impossible à annuler même si l'on était prêt à concéder que l'analyse n'influence pas les associations "libres" du sujet » (*op. cit.*, p. 206).

En revanche, il est certainement possible de considérer qu'à défaut de révéler au sujet, avec le concours du psychanalyste, les causes réelles de son action, la méthode de l'association libre est susceptible de le mettre sur la voie de raisons qu'il finira par accepter, aussi déplaisantes qu'elles puissent être au premier abord. Pour répondre à l'objection selon laquelle le psychanalyste considère le sujet comme constituant l'autorité ultime, lorsque celui-ci est d'accord avec la reconstruction proposée, mais refuse de le croire, lorsqu'il manifeste son désaccord, Freud propose lui-même une comparaison avec le cas du juge, qui traite l'aveu de l'inculpé comme une preuve définitive du délit, mais ne se sent nullement obligé de tenir compte de ses dénégations (cf. *Vorlesungen*, pp. 39-40). La comparaison est un peu inquiétante, parce qu'elle donne l'impression d'apporter de l'eau au moulin de ceux qui ont soupçonné la psychanalyse de chercher à extorquer aux patients, par des méthodes plus ou moins inquisitoriales, l'aveu de choses qui sont à première vue aussi invouables qu'un délit caractérisé. Et il n'est pas du tout certain qu'elle constitue une réponse satisfaisante à l'objection qu'elle est censée réfuter. Mais ce qui est clair est que l'asymétrie que Freud décrit et tente de justifier est exactement le genre de chose auquel on doit s'attendre, si, comme l'affirme Wittgenstein, le but de l'analyse n'est pas d'identifier des causes par des méthodes qui sont réellement adaptées à ce genre d'entreprise, mais plutôt de suggérer et de faire accepter des raisons. Si le sujet reconnaît une raison comme étant sa raison, alors elle l'est effectivement ; mais le fait qu'il récuse pour l'instant avec indignation un motif qu'on lui propose pour expliquer son action ne signifie pas nécessairement qu'il a raison et que le psychanalyste qui le lui propose a tort. Le but de la cure est justement de produire le genre de transformation qui l'amènera à considérer les choses sous un aspect bien différent. Mais ce qui n'est pas du tout évident est que cette transformation ait été obtenue essentiellement par une meilleure connaissance des causes réelles de son comportement.

## 7. Le « message » du rêve

« J'appris alors à traduire, dans le mode d'expression habituel et direct de notre pensée, le langage du rêve. »

S. Freud, *Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora)*.

« Songe au caractère énigmatique du rêve. Une énigme de ce genre ne *doit* pas nécessairement avoir une solution. Elle nous intrigue. C'est *comme si* nous avions là une énigme. Cela pourrait bien être une réaction primitive. » (*Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, § 195).

« Que se passerait-il si quelqu'un disait : le récit du rêve est un trouble de mémoire étrange : il prend une multitude de souvenirs du jour précédent, des jours d'avant et même de l'enfance, qu'il met ensemble, et en fait un souvenir d'un événement qui a eu lieu pendant le temps du sommeil.

Nous connaissons bien tous des cas dans lesquels nous mélangeons en un seul les souvenirs de plusieurs jours » (*ibid.*, § 656).

Freud justifie l'intérêt que présente la psychanalyse pour les sciences du langage en invoquant un concept considérablement élargi de ce qui constitue un langage :

« Par langage il faut entendre ici non seulement l'expression de pensées en mots, mais également le langage gestuel et toute autre espèce d'expression de l'activité mentale, comme l'écriture. Mais, cela étant, on peut faire valoir que les interprétations de la psychanalyse constituent d'abord des traductions d'un mode d'expression qui nous est étranger dans celui qui est familier à notre pensée. Quand nous interprétons un rêve, nous ne faisons que traduire un certain contenu de pensée (les pensées latentes du rêve) du " langage du rêve " dans celui de notre vie éveillée. On fait connaissance ici avec les particularités de ce langage du rêve et l'on acquiert l'impression qu'il appartient à un système d'expression qui présente un degré élevé d'archaïsme. Ainsi par exemple, dans le langage du rêve, la négation n'est jamais désignée de façon spéciale. Les opposés se représentent l'un l'autre et sont repré-

sentés par le même élément. Ou, comme on peut dire également : dans le langage du rêve les concepts sont encore ambivalents, ils réunissent en eux des significations opposées, comme cela a été, d'après les hypothèses des linguistes, le cas avec les racines les plus anciennes des langues historiques » (*Das Interesse an der Psychoanalyse*, pp. 113-114).

Wittgenstein admet tout à fait que les éléments du rêve peuvent donner l'impression de vouloir dire quelque chose que nous ne comprenons pas encore :

« Il semble y avoir quelque chose dans les images du rêve qui a une certaine ressemblance avec les signes d'un langage. Comme une suite de marques sur le papier ou sur le sable peut en avoir une. Il pourrait n'y avoir aucune marque que nous reconnaissons comme un signe conventionnel dans un quelconque alphabet que nous connaissons, et pourtant nous pourrions avoir une sensation forte qu'elles doivent être un langage d'une certaine sorte : qu'elles veulent dire quelque chose. Il y a une cathédrale à Moscou avec cinq clochers. Sur chacun d'entre eux il y a un bulbe dont la forme incurvée est différente. On a l'impression forte que ces formes et arrangements différents doivent vouloir dire quelque chose » (*Lectures and Conversations*, p. 45).

Ce sentiment très vif d'être en présence de quelque chose qui doit avoir un sens signifie-t-il que l'on est réellement en présence d'un langage dans lequel la chose est exprimée ? Wittgenstein n'est pas persuadé que l'on puisse parler, comme le fait Freud, d'un « langage du rêve » :

« La question de savoir si le rêve est une pensée. Si rêver est avoir des pensées sur quelque chose.

Supposez que vous considériez un rêve comme une sorte de langage. Une façon de dire quelque chose, ou une façon de symboliser quelque chose. Il pourrait y avoir un symbolisme régulier, pas nécessairement alphabétique — cela pourrait être comme le chinois, par exemple. Nous pourrions alors trouver une façon de traduire ce symbolisme dans le langage du discours ordinaire, des pensées ordinaires. Mais dans ce cas la traduction doit être possible dans les deux sens. Il doit être possible en employant la même technique de traduire les pensées ordinaires dans le langage du rêve. Comme le reconnaît Freud, cela n'est jamais fait et ne peut pas être fait. De ce fait, nous pourrions nous demander si rêver est une façon de penser quelque chose, si c'est tout simplement un langage » (*ibid.*, p. 48).

Il y a des ressemblances évidentes entre les images du rêve et les signes d'un langage. Mais c'est uniquement le sentiment que nous avons de pouvoir interpréter au moins certaines d'entre elles et certains de leurs arrangements qui nous donne l'impression d'avoir affaire à un langage qui préexiste avec son vocabulaire et ses règles à ce que nous essayons de déchiffrer et à nos tentatives de déchiffrement, alors que dans le cas normal nous savons ou en tout cas avons des raisons déterminantes de supposer que nous avons affaire à quelque chose qui *est* un langage, un langage que nous sommes simplement pour l'instant incapables de traduire dans le nôtre. Si l'on était certain d'avoir affaire à un langage, alors il devrait assurément y avoir une interprétation, et une interprétation que l'on pourrait considérer comme étant la seule inter-

prétation correcte, du « message » que nous cherchons à comprendre. Mais Wittgenstein doute fortement que nous nous trouvions, avec le rêve, dans une situation de ce genre :

« Supposez qu'il y ait une image dans un journal comique, dont la date est un peu postérieure à la fin de la dernière guerre. Elle pourrait contenir un personnage dont vous diriez que c'est, de toute évidence, une caricature de Churchill, un autre personnage marqué d'une façon quelconque d'un marteau et d'une faucille, de sorte que vous diriez que c'était évidemment supposé être la Russie. Supposez que le titre de l'image soit absent. Vous pourriez néanmoins être sûr que, compte tenu des deux personnages mentionnés, l'image entière essayait évidemment de faire une astuce à propos de la situation politique à cette époque.

La question est de savoir si vous auriez toujours raison de supposer qu'il y a un bon mot ou une astuce qui est l'astuce que le dessin humoristique faisait. Il se peut même que l'image, prise comme un tout, n'ait pas du tout d' "interprétation correcte". Vous pourriez dire : "Il y a des indications — telles que les deux personnages mentionnés — qui suggèrent qu'elle en a une." Et je pourrais répondre que ces indications sont peut-être tout ce qu'il y a. Une fois que vous avez obtenu une interprétation de ces deux personnages, il peut n'y avoir aucune raison de dire qu'il doit y avoir une interprétation de la chose complète ou de chaque détail qui procède de façon semblable.

La situation peut être analogue dans les rêves.

Freud demanderait : "Qu'est-ce qui vous a amené à expérimenter cette situation sous la forme d'une hallucination?" On pourrait répondre qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait quelque chose qui m'a fait avoir l'hallucination de cette chose » (*ibid.*, pp. 48-49).

Wittgenstein voudrait que nous restions prêts à admettre que le contenu énigmatique du rêve n'a peut-être pas de sens et pas de raison particulière ou qu'il pourrait avoir un sens et une raison bien différents de ceux qui lui trouve Freud. Mais c'est précisément, comme il le constate, ce qui est difficile ou impossible, après que l'on a lu Freud. Le résultat de la découverte de Freud est justement de nous fixer sur une possibilité déterminée qui apparaît désormais comme étant la seule qui mérite d'être retenue, ce qui fait que nous ne pouvons plus désormais voir le rêve sans chercher nécessairement à lui trouver un sens freudien, avec la conviction assurée qu'il en a effectivement un.

« La théorie psychanalytique enseigne (...), nous dit Freud, que : tout rêve est doué de sens, sa bizarrerie provient de déformations qui ont été effectuées sur l'expression de son sens, son absurdité est intentionnelle et exprime la dérision, la raillerie et la contradiction, son incohérence est indifférente pour l'interprétation » (« Über Psychoanalyse » (1909), in *Darstellungen der Psychoanalyse*, p. 108). Freud ne s'est cependant pas contenté, comme il aurait pu le faire, d'affirmer que tout rêve a un sens, il s'est cru également autorisé à soutenir que le rêve a toujours un sens d'une espèce bien déterminée, qui est celui de la réalisation d'un désir. Dans la présentation de l'analyse du cas de

Dora, il admet explicitement qu'il aurait pu rendre sa théorie beaucoup plus acceptable, s'il avait choisi de s'en tenir à la première assertion :

« Je crois que j'aurais été plus certain de l'approbation générale si je m'étais contenté d'affirmer que tout rêve a un sens susceptible d'être découvert au moyen d'un certain travail d'interprétation ; si j'avais dit qu'on pouvait, une fois l'interprétation faite, substituer aux rêves des idées insérables en un point aisément reconnaissable de la vie psychique de l'état de veille. J'aurais pu alors poursuivre en disant que le sens du rêve se révélait comme étant aussi varié que les pensées de l'état de veille elles-mêmes ; qu'une fois c'était un désir accompli, une autre fois une crainte réalisée, ou bien encore une réflexion continuée dans le sommeil, une décision (comme dans le rêve de Dora), une sorte de production intellectuelle pendant le sommeil, etc. Cette manière de présenter la chose aurait certes séduit par sa clarté et aurait pu s'appuyer sur un bon nombre d'exemples bien interprétés, comme par exemple sur le rêve analysé ici.

Au lieu de cela, j'ai émis une affirmation générale qui limite le sens des rêves à une seule forme de la pensée, à la représentation de désirs, et j'ai suscité une tendance générale à la contradiction » (*Cinq psychanalyses*, p. 49).

L'affirmation en question rend effectivement la théorie beaucoup plus facile à attaquer ; mais elle simplifie également dans des proportions considérables la tâche de l'interprète, puisqu'elle limite les possibilités d'expression du langage du rêve à une seule et unique forme de la pensée : la forme « optative » de la représentation (déguisée) de désirs. Cette contrainte supplémentaire extrêmement forte qui est imposée à l'interprétation a, selon Wittgenstein, le caractère d'une règle « grammaticale » et est, comme toute règle de ce genre, arbitraire (ce qui ne signifie pas, bien entendu, qu'elle n'a aucun rapport avec les faits, mais uniquement qu'elle n'est pas imposée par eux). Mais Freud ne la considère évidemment pas de cette façon. Pour lui, le rêve n'est pas seulement une construction énigmatique à laquelle nous pouvons nous proposer de donner un sens en adoptant des règles d'interprétation qui pourraient en principe être choisies de différentes façons : il a un sens déterminé que nous devons découvrir par l'analyse ; et c'est la nature même de ce sens qui justifie l'adoption de la règle, et non la règle qui détermine *a priori* le genre de signification qu'un rêve en général *peut* avoir. La transformation de l'un des nombreux contre-exemples apparents qui vont inévitablement se présenter en une confirmation supplémentaire peut donc être interprétée à chaque fois comme une démonstration renouvelée de la puissance de la théorie. L'impression qu'il s'agit de donner n'est évidemment pas qu'une règle conçue pour s'appliquer à tous les cas l'a été effectivement, malgré un certain nombre de complications prévues ou imprévues, à tous ceux auxquels on pouvait songer, mais qu'une assertion théorique particulièrement contraignante et donc extrêmement audacieuse a été testée avec succès sur des exemples dont certains étaient à première vue les plus défavorables que l'on puisse imaginer.

Freud n'a aucun doute sur le fait que la solution du problème posé à l'analyste qui entreprend d'expliquer un rêve est déterminée de façon complètement univoque. Elle est, selon lui, comparable à celle d'un puzzle, qui

n'offre réellement qu'une possibilité de remplir complètement l'espace disponible avec les pièces proposées :

« Ce qui rend [l'analyste] finalement sûr est justement la complexité du problème qui lui est posé, qui est comparable à la solution d'un des jeux d'enfants qu'on appelle " puzzles ". Dans leur cas, un dessin coloré qui est collé sur une planchette de bois et qui va exactement dans un cadre de bois a été découpé en une multitude de fragments qui sont limités par les lignes courbes les plus irrégulières. Si l'on réussit à arranger l'amas désordonné de plaquettes de bois, dont chacune porte un fragment incompréhensible de dessin, d'une manière telle que le dessin acquière un sens, qu'il ne reste nulle part une lacune entre les joints et que le tout remplisse le cadre, si toutes ces conditions sont remplies, alors on sait qu'on a trouvé la solution du puzzle et qu'il n'y en a pas d'autre » (*Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung*, p. 265).

C'est l'extrême improbabilité d'un arrangement qui réussisse à satisfaire simultanément toutes les conditions imposées qui constitue, selon Freud, l'argument essentiel en faveur de l'idée que la reconstitution obtenue au terme de l'analyse correspond bien à la réalité et ne comporte aucune part d'arbitraire, qu'elle ne pourrait, en particulier, résulter simplement de choses qui ont été suggérées par l'analyste au patient et acceptées par lui. Une fois la solution obtenue, même l'analysé qui, au départ, résistait le plus fortement est généralement en mesure de se rendre compte qu'il n'y en avait pas d'autre. Freud considère comme tout à fait invraisemblable qu'une construction qui réussit à accommoder un aussi grand nombre d'éléments disparates et qui présente un pareil degré de cohérence globale puisse devoir quelque chose d'essentiel à des circonstances favorables, mais tout à fait fortuites, qui sont intervenues au cours de l'analyse, à l'inventivité et l'ingéniosité de l'analyste ou à ses capacités de persuasion. Considérée de ce point de vue, l'objection qui tire argument de la suggestibilité du patient attribuée au praticien un pouvoir exorbitant qu'il ne peut tout simplement pas avoir.

Freud dit, dans l'histoire de l'analyse du cas de l'Homme aux loups, que l'analyste qui s'entendrait reprocher le fait que les scènes infantiles qui ont été reconstruites ne sont peut-être que des fantasmes personnels qu'il a réussi à imposer à l'analysé, « se rappellera, pour calmer sa conscience, avec quelle progressive lenteur a eu lieu la reconstruction du fantasme soi-disant inspiré par lui, avec quelle indépendance des incitations du médecin eut lieu son édification sur bien des points, comment, à partir d'une certaine phase du traitement, tout sembla converger vers le fantasme et de quelle manière plus tard, lors de la synthèse, les conséquences les plus variées et les plus remarquables en découlèrent ; de plus, comment et les grands et les plus petits problèmes et particularités de l'histoire du malade s'éclairèrent grâce à cette seule hypothèse ; il fera alors valoir qu'il ne peut vraiment s'attribuer une ingéniosité lui permettant de créer de toutes pièces une fiction remplissant à la fois toutes ces conditions » (*Cinq psychanalyses*, p. 362).

La différence avec le cas du puzzle est évidemment que celui-ci a été conçu explicitement pour comporter une solution déterminée et une seule, alors que rien n'oblige *a priori* à supposer que le matériau psychique fragmentaire et disparate que le psychanalyste a à sa disposition ne peut être réarrangé

et complété que d'une seule façon, qui constitue la solution imposée du problème. Wittgenstein compare lui-même assez souvent la résolution d'un problème philosophique à celle d'un puzzle. Mais cette image signifie essentiellement pour lui qu'il s'agit d'assembler correctement des éléments qui, comme les pièces du puzzle, sont déjà en notre possession, alors que Freud doit utiliser, pour compléter les lacunes de sa construction, des éléments hypothétiques qui jouent un rôle essentiel et qui, en l'absence de toute possibilité réelle de corroboration indépendante, se justifient essentiellement par la complétude et la cohésion qu'ils permettent de procurer à l'ensemble. Or la cohérence de l'histoire reconstruite, aussi remarquable qu'elle puisse être, ne lui confère, dans le meilleur des cas, qu'une présomption de vérité, et ne permet certainement pas à elle seule de conclure qu'elle est vraie. Tout ce que l'on peut dire en sa faveur est qu'elle expliquerait tous les faits concernés, si elle était vraie. L'hypothèse de la scène primitive qui constitue en quelque sorte le mot de l'énigme peut être considérée comme le résultat d'une abduction, qui dit que, si tel ou tel événement précis avait eu lieu à tel ou tel moment pendant l'enfance du sujet, telles ou telles choses étranges s'expliqueraient avec une relative facilité et que, par conséquent, il y a de bonnes raisons de supposer qu'il a eu lieu effectivement. Mais nous n'avons pas encore dépassé pour l'instant le stade de la formulation d'une hypothèse dont le pouvoir explicatif n'autorise certainement pas à la considérer comme étant, en outre, vraie. Une autre différence importante est que, pour Wittgenstein, il s'agit simplement, en philosophie, de trouver *un* ordre satisfaisant entre nos concepts, l'ordre qui résout notre problème, et non pas l'ordre en soi, qui n'existe pas, alors que Freud veut à tout prix trouver le sens réel des phénomènes qu'il étudie et l'agencement unique qui lui fournit, et non pas simplement un sens possible parmi d'autres, qui pourraient éventuellement être obtenus à partir de principes ou de présupposés différents.

Ce que Wittgenstein trouve contestable dans des assertions comme 1) *Tout* rêve a un sens déterminé, exprimé dans un langage qu'il s'agit simplement d'apprendre à déchiffrer, 2) Ce sens est *toujours* celui de la représentation déformée d'un désir inconscient, 3) *Tous* les éléments du rêve, y compris ceux qui sont apparemment les plus incongrus, apportent une contribution spécifique au sens du rêve, compris de cette façon, est surtout qu'elles soient présentées comme correspondant à des découvertes scientifiques capitales. Si l'analogie linguistique est pertinente, elle devrait justement nous dissuader immédiatement de croire à l'existence d'une procédure scientifique qui permet de déterminer ce que le rêve signifie *réellement*. Le sens du rêve ne peut être que ce qu'explique l'explication du rêve. Et Freud n'a à aucun moment démontré que le rêve avait, indépendamment de la technique interprétative qu'il utilise pour l'expliquer, un sens déterminé que l'on ne peut faire apparaître que de cette façon. Selon lui, « il est tout de même bien possible, et même très vraisemblable, que le rêveur sache malgré tout ce que son rêve signifie, *seulement, il ne sait pas qu'il le sait et croit pour cette raison qu'il ne le sait pas* » (*Vorlesungen*, p. 81). Non seulement, par conséquent, le rêve a un sens ; mais c'est, en outre, un sens que le rêveur lui-même connaît, sans savoir qu'il le connaît, tout comme il maîtrise et utilise, sans savoir qu'il le fait, un langage (le langage de l'activité psychique inconsciente) dont il ignore

re en principe les règles. Nous pourrions dire à la rigueur que quelqu'un qui connaît la signification d'une expression, en ce sens qu'il est capable de l'utiliser correctement, la connaît sans savoir qu'il la connaît, si nous voulons dire par là qu'il n'a généralement pas une connaissance explicite des règles qui déterminent l'usage qu'il en fait. Mais, dans le cas du rêve, seule l'interprétation est en mesure de révéler au sujet qu'il a exprimé à son insu une pensée déterminée dans un langage qu'il n'a pas conscience de posséder et de parler. L'idée que le sens du rêve était déjà connu (et en même temps ignoré) du rêveur se réduit donc à une simple façon de dire qu'il peut être amené non seulement à accepter l'explication psychanalytique de son rêve, mais également à la considérer comme une simple explicitation de quelque chose qu'il « savait » déjà.

Wittgenstein souligne lui-même que le rêve est typiquement le genre d'objet qui donne l'impression de « dire » quelque chose sur un mode plus ou moins énigmatique ; et il n'est pas surprenant que nous soyons disposés à accepter une reconstruction plausible et ingénieuse de ce qu'il pourrait vouloir dire. Ce qui est plus problématique est l'idée que cette chose qu'il nous semble vouloir dire a été réellement dite, à l'insu du rêveur, au moment du rêve. Wittgenstein n'est pas du tout persuadé qu'il existe une méthode d'interprétation déterminée, en l'occurrence la technique psychanalytique, qui soit susceptible et seule susceptible de nous révéler ce que le rêve signifiait réellement au moment où il a eu lieu, ce que Freud appelle « le sens profond et réel » du rêve. L'embryon de sens que comporte en quelque sorte le rêve demande à être développé et complété ; mais, contrairement à ce que suppose Freud, rien ne prouve que la manière dont il peut (et nous semble devoir) l'être soit déterminée de façon univoque. Qui plus est, le fait que nous réussissions à découvrir après coup un sens à un arrangement de type (plus ou moins) linguistique qui à première vue n'en avait pas, ne signifie pas qu'il a été utilisé avec ce sens.

Le récit du rêve est, dit Wittgenstein, de la nature d'« un fragment qui nous impressionne *fortement* (parfois, en tout cas), de sorte que nous cherchons une explication, des connexions » (*Culture and Value*, p. 83). Mais cela n'implique pas que la question du pourquoi et de la provenance, que nous aimerions poser à propos de chacun des éléments du rêve, ait toujours un sens et une réponse : « Mais pourquoi ces souvenirs sont-ils venus *maintenant* ? Qui le dira ? — Cela peut être en relation avec notre vie présente, donc également avec nos désirs, nos craintes, etc. — “ Mais veux-tu dire que ce phénomène ne peut pas ne pas être dans cette connexion causale déterminée ? ” — Je veux dire que cela ne doit pas nécessairement avoir un sens de parler de la découverte de sa cause » (*ibid.*).

Wittgenstein note que : « Lorsqu'un rêve est interprété, nous pourrions dire qu'il est intégré à un contexte dans lequel il cesse d'être énigmatique. En un sens le rêveur re-rêve son rêve dans un environnement tel que son aspect change » (*Lectures and Conversations*, p. 45). Le point important est ici que le rêve n'est pas simplement *analysé* « scientifiquement », comme nous pouvons, par exemple, analyser une substance chimique pour découvrir ses constituants réels, mais en quelque sorte rêvé à nouveau dans un contexte modifié et donc transformé en un autre rêve dont il constitue le point de

départ et le prétexte. Les choses différentes que nous pouvons être amenés à nous rappeler, lorsque nous réfléchissons sur le rêve, le font changer à chaque fois d'aspect ; et tout cela « appartient encore au rêve, d'une certaine manière » (*ibid.*, p. 46).

L'idée qu'il y a un sens caché, qui constitue le sens du rêve ne peut résulter, en fait, que d'une décision concernant le genre d'interprétation que nous sommes disposés à considérer comme une réponse à la question du sens du rêve. Comme le dit Wittgenstein, c'est la reconnaissance de l'interprétation qui détermine et qui nous apprend ce que nous cherchions lorsque nous cherchions le sens (comme lorsque nous avons trouvé tout à coup le mot qui dit exactement ce que nous voulions). Wittgenstein considère qu'il n'y a aucune raison de s'attendre à ce que la méthode qui combine l'association libre et les suggestions du psychanalyste qui tente de vérifier ses hypothèses conduise nécessairement au meilleur résultat ou au seul résultat acceptable, lorsque nous obéissons à l'impulsion qui nous incite à rechercher le tout dont le rêve semble constituer un fragment qui en dit assez pour que nous ayons envie de le compléter, mais pas suffisamment pour être compréhensible par lui-même. Freud est persuadé d'utiliser des méthodes scientifiques qui sont comparables à celles d'un archéologue qui reconstitue patiemment un ensemble architectural à partir de fragments qui sont le plus souvent insignifiants, dans les deux sens du mot. Mais Wittgenstein pense qu'il s'agit surtout d'aboutir à une construction qui nous satisfasse et qui pourrait éventuellement être bien différente de celle que propose Freud.

Tout dépend ici de ce que l'on considère comme étant le critère de la « bonne interprétation ». Et Wittgenstein soupçonne Freud d'en utiliser, en fait, plusieurs, dont rien ne garantit qu'ils coïncident :

« *Freier Einfall* et réalisations de désir. Il y a différents critères pour la bonne interprétation : par exemple, (1) ce que l'analyste dit ou prédit, sur la base de son expérience antérieure ; (2) ce à quoi le rêveur est amené par le *freier Einfall*. Il serait intéressant et important que ces deux choses coïncident généralement. Mais il serait étrange d'affirmer (comme Freud semble le faire) qu'elles *doivent toujours* coïncider » (*ibid.*).

Grünbaum conteste, comme on l'a vu, que la méthode de l'association libre, même si elle était réellement libre, puisse constituer un moyen approprié et fiable pour remonter des symptômes pathologiques aux causes pathogènes qui les produisent. Et il ne la considère pas non plus comme capable de nous reconduire par un chemin tout à fait sûr des symptômes « normaux » que constituent les rêves aux motivations qui les expliquent. Dans une discussion sur les antécédents historiques de la psychanalyse, Freud cite une lettre de Schiller à Körner, dans laquelle le premier recommande à celui qui veut être productif d'accorder la plus grande importance aux idées qui lui viennent spontanément à l'esprit. Freud précise, cependant, que l'utilisation systématique qu'il fait de la méthode de l'association libre doit être considérée beaucoup moins comme une preuve de la nature « artistique » de son tempérament et de sa démarche que comme « une conséquence de sa conviction maintenue fermement à la façon d'un préjugé du caractère complètement déterminé de tous les événements psychiques » (« Zur Vorgeschichte der ana-

lytischen Technik » (1920), in *Studienausgabe*, XI, p. 254). « L'appartenance de la première idée qui vient au thème fixé s'imposait alors, écrit-il, comme la possibilité la plus immédiate et la plus probable, qui est également confirmée par l'expérience que l'on fait dans l'analyse, pour autant que des résistances énormes ne rendent pas méconnaissable la connexion présumée » (*ibid.*). En vertu de la thèse du déterminisme psychique, on peut raisonnablement supposer que la première idée qui se présente *doit* nécessairement avoir un lien thématique avec le sujet imposé, même si ce lien peut être, dans certains cas, impossible à reconnaître. Mais le problème est justement que l'appartenance thématique d'une idée au sujet que constitue le récit du rêve ne constitue pas nécessairement la preuve de l'existence d'une connexion génétique ou causale.

Freud est certain que la production d'associations libres prenant pour point de départ le contenu manifeste du rêve conduira dans tous les cas au désir refoulé qui est à l'origine de la formation du rêve. Mais une des raisons pour lesquelles il estime que tout rêve doit avoir pour origine un désir refoulé est justement que l'association libre lui semble aboutir à un désir refoulé même dans le cas de rêves dont le contenu manifeste est à première vue aussi éloigné qu'il est possible de la satisfaction d'un désir quelconque. On pourrait donc être tenté de lui objecter que l'association libre a effectivement toutes les chances de conduire à un élément qui joue un rôle permanent et important dans la vie mentale du rêveur, mais que cela ne suffit certainement pas pour que cet élément puisse être considéré comme étant la cause ou le motif qui a produit le rêve. En dépit de la confirmation que semble apporter l'« expérience » répétée de l'analyste, cela pourrait bien être essentiellement par définition que le désir inconscient auquel l'association libre (ou convenablement dirigée) finit tôt ou tard par aboutir doit être considéré comme étant la cause ou le motif cherchés.

Wittgenstein doute que Freud ait trouvé le moyen d'utiliser l'association libre comme une méthode d'investigation scientifique, qui s'opposerait à l'usage essentiellement « créateur » que les artistes font du même procédé. Selon lui, il est tout à fait compréhensible que l'association libre, ou plutôt orientée dans le sens qui convient par les suggestions judicieuses du psychanalyste, reconduise invariablement à des thèmes qui, comme par exemple la sexualité, occupent une place considérable dans les préoccupations du sujet : « C'est un fait que toutes les fois que vous êtes influencé par quelque chose, par un ennui ou un problème qui est une chose importante dans votre vie — comme l'est le sexe, par exemple — alors, quel que soit le point dont vous partez, l'association ramènera finalement et inévitablement à ce même thème » (*Lectures and Conversations*, p. 60). En dépit des protestations répétées de Freud, Wittgenstein soupçonne que ce n'est pas seulement le thème lui-même (le rêve), mais également une certaine façon de le traiter, qui est imposée insidieusement par l'analyste au patient. Freud ne peut donc prétendre, comme il le fait, qu'il a trouvé la véritable explication causale du rêve. Et, s'il s'agissait, en fait, plutôt de trouver une explication « esthétique », rien ne prouve non plus que celle à laquelle il aboutit par sa méthode soit la meilleure qui puisse être imaginée.

Une idée qui nous vient à l'esprit a, en fait, trop de causes différentes pos-

sibles pour que l'on puisse être certain qu'elle contiendra toujours une allusion reconnaissable à sa cause réelle ; et, inversement, rien ne prouve que la chose à laquelle elle nous semble faire allusion et qui nous frappe soit le facteur causal déterminant qui l'a produite :

« Ce qui se passe dans le *freier Einfall* est probablement conditionné par toute une armée de circonstances. Il ne semble pas y avoir de raison de dire qu'il doit être conditionné uniquement par l'espèce de désir qui intéresse l'analyste et dont il a une raison de dire qu'il doit avoir joué un rôle. Si vous voulez compléter ce qui semble être un fragment d'un tableau, on pourrait vous conseiller de cesser de vous creuser la tête sur la manière la plus vraisemblable dont le tableau se continuait et, au lieu de cela, de fixer le tableau et de faire, sans y penser, le premier trait qui vous vient à l'esprit. Cela pourrait être dans bien des cas un conseil très profitable à donner. Mais il serait étonnant qu'il produise *toujours* les meilleurs résultats. Que vous fassiez tels ou tels traits est une chose susceptible d'être conditionnée par tout ce qui se passe à propos de vous et en vous. Et si je connaissais l'un des facteurs présents, cela ne pourrait pas me dire avec certitude quel trait vous allez faire » (*ibid.*, p. 47).

Pour Wittgenstein, ni le fait que la reconstruction du tableau emprunte naturellement et même peut-être irrésistiblement certaines voies, ni le fait que le résultat obtenu de cette façon semble particulièrement convaincant ne prouvent que l'on a trouvé une explication de la manière dont le tableau complet pouvait être fait. Wittgenstein est visiblement beaucoup moins impressionné que la plupart des gens par la complexité et la cohérence étonnantes de certaines des interprétations de Freud, la manière dont il réussit justement à mettre en place toutes les pièces du puzzle, et il considère cela beaucoup plus comme un élément qui nous incite fortement à croire que ses interprétations *doivent* être vraies que comme une preuve qu'elles le sont : « Les remarques de Freud sur la manière dont, après qu'on l'a analysé, le rêve apparaît tellement logique. Et c'est, bien sûr, vrai. Vous pourriez partir de l'un quelconque des objets qui sont sur cette table — qui certainement n'ont pas été mis là par votre activité onirique — et vous pourriez trouver qu'ils pourraient tous être reliés l'un à l'autre dans un arrangement comme celui-là, et l'arrangement serait logique de la même façon » (*ibid.*, p. 51). Ma réaction sur ce point est la même que celle de Cioffi : « Ou bien la table de Wittgenstein est plus pagailleuse que la mienne, ou bien il partageait le génie de Freud pour construire des liens associatifs entre deux points quelconques, car je n'ai pas été capable de produire nulle part des arrangements à peu de chose près aussi convaincants que ceux de Freud. Mais la force de cette considération est affaiblie si nous nous souvenons que Freud dispose sa propre table : "Le matériau appartenant à un sujet individuel ne peut être rassemblé que morceau par morceau, à des moments divers et dans des contextes divers" » (*Wittgenstein's Freud*, p. 203). L'autre facteur qui contribue à réduire considérablement l'improbabilité *a priori* de réussir à produire des arrangements significatifs entre les éléments considérés est, comme le remarque Cioffi, l'élasticité et la multiplicité des règles utilisées. Il est certain qu'avant Freud personne ne soupçonnait la possibilité d'établir un réseau aussi compliqué et aussi cohérent de connexions logiques entre des faits qui sont à première

vue sans lien les uns avec les autres. Mais on pourrait dire justement que, s'il existait une autre manière, qui s'inspirerait de principes complètement différents de ceux de Freud, de produire une telle apparence de cohérence logique, elle nous paraîtrait certainement inimaginable jusqu'au moment précis où nous l'aurions trouvée.

Un des passages les plus longs et les plus intéressants que Wittgenstein consacre au problème de l'interprétation psychanalytique du rêve est le suivant, qui a été écrit en 1948 :

« Le rêve est, dans l'analyse freudienne, pour ainsi dire mis en morceaux. Il perd son premier sens *complètement*. On pourrait s'imaginer qu'il est joué au théâtre, que l'action de la pièce est parfois un peu incompréhensible, mais est en partie également tout à fait compréhensible, ou du moins nous semble l'être, et que cette action est maintenant déchirée en petits morceaux, chacun des morceaux se voyant donner un sens complètement différent. On pourrait également imaginer les choses ainsi : on dessine une image sur une grande feuille de papier et la feuille est maintenant pliée de telle façon que des morceaux qui ne vont pas du tout ensemble dans la première image se retrouvent l'un à côté de l'autre pour la vue et qu'une image nouvelle, douée ou dénuée de sens, apparaisse (ceci serait le rêve rêvé, la première image la "pensée latente du rêve").

Je pourrais maintenant m'imaginer que quelqu'un qui voit l'image dépliée s'écrie « Oui, c'est la solution, c'est ce que j'ai rêvé, mais sans lacunes ni déformations ». Ce serait alors justement cette reconnaissance qui fait de la solution la solution. De même que, lorsqu'en écrivant tu cherches un mot et dis à présent : "C'est *cela*, *cela* dit ce que je voulais! " — ta reconnaissance certifie le mot comme étant le mot trouvé, donc cherché. (Ici on pourrait dire réellement : c'est seulement lorsqu'on a trouvé que l'on sait ce qu'on a cherché — ce qui est analogue à la façon dont Russell parle du désir.)

Ce qui m'intrigue dans le rêve n'est pas sa relation *causale* avec des événements de ma vie, etc., mais plutôt ceci, qu'il fait l'effet d'une partie d'une histoire, et d'une histoire très *vivante*, dont le reste est dans l'obscurité. (On aimerait demander : "D'où est venue alors cette figure, et qu'est-il advenu d'elle?") En vérité, même si l'on me montre à présent que cette histoire n'était pas du tout une vraie histoire, qu'en réalité elle avait pour fondement une tout autre histoire, de sorte que j'aurais envie de m'écrier sur le ton de la déception "Ah, c'était *ainsi*?", il y a néanmoins ici apparemment quelque chose qui a été volé. Assurément, la première histoire se désintègre à présent que le papier se déplie ; l'homme que j'ai vu était venu d'*ici*, ses mots de *là*, l'environnement dans le rêve d'ailleurs encore ; mais l'histoire du rêve a néanmoins son propre charme, comme un tableau qui nous attire et nous inspire.

On peut assurément dire à présent que nous *considérons* l'image du rêve de façon inspirée, que nous *sommes* justement inspirés. Car lorsque nous racontons notre rêve à quelqu'un d'autre, l'image ne l'inspire la plupart du temps pas. Le rêve nous touche comme une idée grosse d'un développement » (*Culture and Value*, pp. 68-69).

Freud est persuadé que l'image initiale existait à son insu dans l'esprit du rêveur, avant que n'intervienne le travail du rêve. Le pliage correspond à l'ensemble des transpositions et des déformations imposées, d'une part, par

la nature du symbolisme que le rêve a à sa disposition et, d'autre part, par l'action de la censure. Freud distingue soigneusement ces deux éléments. Il précise que : « Même s'il n'y avait pas de censure du rêve, le rêve ne serait pourtant pas encore aisément compréhensible pour nous, car nous nous trouverions alors devant le problème consistant à traduire la langue symbolique du rêve dans celle de notre pensée éveillée. Le symbolisme est donc un deuxième élément, indépendant, de la déformation du rêve à côté de la censure du rêve » (*Vorlesungen*, pp. 135-136). Mais on peut supposer, ajoutet-il, que ce symbolisme constitue un instrument commode que la censure utilise, « puisqu'il conduit au même but, l'étrangeté et l'incompréhensibilité du rêve » (*ibid.*). On peut remarquer à ce propos que l'image du dessin que l'on plie est sans doute plus appropriée à la représentation d'opérations comme la condensation et le déplacement qu'à celle de la transposition en images visuelles, puisque celle-ci correspondrait, somme toute, davantage à un passage effectué de l'expression verbale au dessin lui-même. (Freud dit que « dans le rêve les représentations sont transformées en images visuelles, les pensées latentes du rêve sont donc dramatisées et illustrées » [*Neue Folge der Vorlesungen*, p. 20].) Mais c'est un point que nous pouvons considérer comme relativement secondaire.

L'interprétation (le dépliage) constitue la procédure symétrique par laquelle le travail du rêve est annulé et l'image initiale retrouvée : « Il n'y a aucun doute que nous avons obtenu par notre technique [l'association libre] ce qui est remplacé par le rêve et dans quoi on peut trouver la valeur psychique du rêve, mais qui ne montre plus les particularités déconcertantes du rêve, sa bizarrerie, sa confusion » (*ibid.*, p. 15). Nous avons donc obtenu à la fois la réponse à la question de savoir quelle était en réalité la *vraie* histoire et l'explication du fait qu'une chose apparemment aussi insignifiante que le rêve puisse, comme le dit Wittgenstein, nous inspirer à ce point. Le commentaire de Wittgenstein est, entre autres choses, une critique implicite de la conception réaliste que Freud a de la nature du contenu de pensée latent qui préexistait au travail déformant du rêve et qui a été réactualisé par l'interprétation du contenu manifeste. Il ne nie pas que l'on puisse trouver intéressant de représenter les choses de cette façon. Mais il soutient que ce n'est justement qu'une forme de représentation. Si nous décidons de décrire les choses de cette manière, nous ne devons pas oublier que le seul critère que nous avons introduit pour l'utilisation de ce nouveau mode d'expression est constitué par la réaction spécifique que l'on observe chez le sujet, lorsqu'on lui propose une interprétation qui le convainc. Ce que nous voulons dire en disant qu'il exprimait inconsciemment quelque chose et connaissait inconsciemment le sens de ce qu'il exprimait n'est pas déterminé au-delà de ce que nous pourrions formuler en disant simplement qu'il reconnaît la traduction proposée comme constituant l'expression claire et développée du sens énigmatique et embryonnaire de son rêve. Ce n'est pas comme si nous avions une idée claire de ce que c'est, de façon générale, qu'avoir et exprimer (avec les moyens de l'inconscient) une pensée inconsciente et que nous ayons simplement indiqué une façon particulière de découvrir quelle était la pensée inconsciente que quelqu'un a eue et exprimée à un moment donné. C'est un fait que l'*Anerkennung* dont parle Wittgenstein est perçue comme une sorte

de *Wiedererkennung*, de reconnaissance de quelque chose que l'on connaissait déjà sans le savoir. Et, si l'on accepte le point de vue de Freud, c'est ce qu'elle est effectivement. Wittgenstein pense, pour sa part, que cela correspond davantage à une façon d'exprimer les choses qui nous semble naturelle, mais dont il n'est pas du tout certain que nous la comprenions vraiment, qu'à une chose dont Freud aurait effectivement démontré la réalité.

## Conclusion

La question des relations de Wittgenstein et de Freud peut sans doute être traitée, à la façon d'Assoun (cf. *op. cit.*, pp. 13-14), comme étant celle de la confrontation entre deux types de rationalités. La différence essentielle, de ce point de vue, me semble être que Freud défend une forme de rationalisme scientifique d'un type tout à fait classique, alors que Wittgenstein appartient, de toute évidence, à un univers de pensée qui est tout autre. La position de Freud est, sur ce point, assez comparable à celle des membres du Cercle de Vienne, qui l'ont d'ailleurs effectivement perçue comme telle. On peut remarquer, du reste, que l'attitude de Freud à l'égard de la philosophie, si elle n'est pas, comme la leur, celle de quelqu'un qui la critiquerait de l'intérieur avec l'ambition de la revigorer et de la renouveler, manifeste néanmoins, en fin de compte, le même genre d'optimisme rationaliste. Là où les membres du Cercle de Vienne comptent principalement sur les vertus de la logique et de l'analyse logique pour détecter et éliminer l'illusion (c'est-à-dire, pour eux, le non-sens) philosophique, Freud cherche la solution (ou, en tout cas, estime qu'elle est à chercher) du côté de la psychologie scientifique. Wittgenstein ne croit, pour sa part, à aucune de ces deux possibilités.

Mais la confrontation me semble révéler surtout, de la part de Wittgenstein, une véritable incompatibilité d'humeur ou de tempérament philosophiques. Il soupçonne ouvertement Freud de faire, sous le nom de « science » et au nom de la science, de la (mauvaise) philosophie, c'est-à-dire d'ériger en vertus scientifiques les vices les plus caractéristiques du comportement philosophique ordinaire. Alors que Freud s'efforce de montrer, d'un point de vue qu'il considère comme devant être obligatoirement celui du scientifique, qu'il n'y a fondamentalement qu'une espèce de rêve, de mot d'esprit, de lapsus, etc., Wittgenstein considère que c'est exactement le genre de chose que l'on devrait, en philosophie, éviter de supposer ou de postuler, parce que c'est généralement de là que proviennent justement les confusions philosophiques les plus typiques et les problèmes philosophiques les plus difficiles à résoudre.

En même temps, il est permis de considérer que les remarques qu'il formule sur le cas de la psychanalyse illustrent bien la difficulté de la position générale qu'il défend à propos du genre de relation qui peut exister entre la

philosophie et les sciences. S'il reproche à Freud un certain nombre de « fautes philosophiques » caractérisées, il le critique également pour l'utilisation de méthodes d'observation, d'expérimentation, de vérification et d'inférence qui ne sont pas conformes aux principes de la méthodologie scientifique admise, dont il se réclame en principe. Et il n'est pas toujours facile de déterminer à laquelle de ces deux catégories appartiennent exactement les insuffisances et les faiblesses qu'il croit déceler dans la construction freudienne. Sa tendance générale est de considérer que, si la confusion conceptuelle peut, de toute évidence, constituer un obstacle majeur à la constitution ou au progrès d'une science, la clarification que la philosophie est susceptible d'apporter dans ce domaine n'a, de façon générale, qu'une importance et une utilité très limitées, lorsque le statut scientifique de la discipline est, comme c'est le cas, par exemple, pour les mathématiques, bien établi. Dans le cas d'une science proprement dite, c'est en fin de compte la pratique scientifique et elle seule qui décide. La clarté philosophique a, comme il le dit, à peu près autant d'importance pour le développement de la science que la lumière du soleil pour la croissance des germes de pommes de terre. La difficulté, dans le cas de la psychanalyse, est que l'on ne sait pas très bien ce qui pourrait encore subsister d'un projet scientifique comme le sien, une fois que les clarifications nécessaires ont été apportées. Dans son cas, la confusion n'est pas accidentelle et finalement sans grande importance, si ce n'est du point de vue proprement philosophique ; elle est, d'une certaine façon, constitutive. Wittgenstein pense probablement que, comme dans le cas de la théorie des ensembles il y a un « noyau solide » dans toutes ces formations de concept brillantes que nous devons au génie de Freud. Mais, qu'elle ait été conçue ou non dans le péché originel de la confusion philosophique, la théorie des ensembles est néanmoins une théorie mathématique ; et Wittgenstein ne pense pas que Freud ait produit quoi que ce soit qui ressemble véritablement à une théorie scientifique.

Contrairement à ce que l'on suggère parfois, il ne remet certainement pas en question la différence qui existe entre une démarche qui peut être qualifiée de scientifique et une autre qui ne le peut pas. Tout ce qu'il dit sur la psychanalyse présuppose, au contraire, l'existence d'une différence de ce genre. On ne comprendrait pas, sans cela, ce qui l'autorise à la considérer comme étant de la nature d'une mythologie, et non d'une science, et à lui appliquer une forme de critique philosophique qu'une science proprement dite ne nécessiterait pas et ne permettrait pas non plus. Ce qui est moins clair est la réponse qu'il conviendrait de donner, de son point de vue, à la question de savoir si un traitement scientifique des phénomènes concernés est possible et à quelles conditions ou bien si, comme on le dit parfois, la psychanalyse n'est peut-être pas scientifique, mais constitue néanmoins ce dont nous pouvons espérer disposer de plus scientifique ou, en tout cas, de plus convaincant, étant donné la nature des phénomènes en question.

Comme on l'a vu, Wittgenstein ne croit pas que la scientificité présumée des explications psychanalytiques entre pour beaucoup dans la nature de l'adhésion que nous leur donnons. Le succès de la psychanalyse ne serait pas explicable si ces explications ne comportaient pas un « charme » particulier et si, contrairement à ce que suggère Freud, il n'y avait pas également

un charme qui peut être irrésistible dans la destruction du préjugé : « Ce peut être le fait que l'explication est extrêmement repoussante qui vous pousse à l'adopter » (*Lectures and Conversations*, p. 24). « Si vous êtes amené par la psychanalyse, écrit-il, à dire que vous avez réellement pensé telle ou telle chose ou que votre motif était réellement tel ou tel, ce n'est pas une question de découverte, mais de persuasion. D'une manière différente vous auriez pu être persuadé de quelque chose de différent. Bien entendu, si la psychanalyse guérit votre bégaiement, elle le guérit, et c'est un résultat. On pense à certains résultats de la psychanalyse comme à une découverte que Freud a faite, indépendamment de quelque chose dont vous avez été persuadé par un psychanalyste, mais je voudrais dire que ce n'est pas le cas » (*ibid.*, p. 27). Il faut sans doute ici faire une distinction entre la persuasion et la suggestion, puisqu'il est possible que les explications psychanalytiques possèdent un charme « objectif » suffisant pour qu'il suffise de les laisser parler pour elles-mêmes, sans avoir besoin d'intervenir de façon active pour les imposer. Freud s'est toujours défendu avec vigueur de s'être jamais livré à des interventions de ce genre. (Venant de quelqu'un qui en savait plus que quiconque sur la question, cette assurance d'avoir toujours respecté parfaitement les règles de la neutralité scientifique ne peut cependant pas ne pas sembler un peu naïve.) On comprend qu'il ait été quelque peu excédé de voir réapparaître sans cesse l'objection qui s'appuie sur le phénomène de la suggestion, le mot « suggestion », étant, remarque-t-il, un mot passe-partout qui dispense généralement de se demander ce qu'est réellement la suggestion, d'où elle provient et à quel moment elle opère. Il estimait avoir démontré suffisamment qu'à la différence de ce qui se passe dans les autres thérapeutiques qui recourent à la suggestion, celle-ci est, dans la psychanalyse, prise en compte dans la théorie du transfert, maîtrisée réellement et utilisée sciemment dans le but d'obtenir du patient un certain travail psychique indispensable à la guérison. Mais la résolution du transfert implique, elle aussi, que le patient puisse être persuadé de ce qu'il signifiait réellement.

Wittgenstein pense que cet élément de persuasion est essentiel. Le psychanalyste qui affirme que le rêve est la réalisation déguisée d'un désir n'effectue pas une identification théorique du genre de celles que la science nous a rendues familières, comme par exemple celle qui a lieu entre l'eau et H<sub>2</sub>O. Ce n'est pas que les explications réductives qui sont réellement scientifiques ne posent aucun problème de compréhension et ne soient jamais trompeuses. Wittgenstein pense qu'il n'en est malheureusement rien : « Nos enfants apprennent déjà à l'école que l'eau est constituée des gaz hydrogène et oxygène, ou le sucre de carbone, d'hydrogène et d'oxygène. Celui qui ne le comprend pas est stupide. Les questions les plus importantes sont occultées » (*Culture and Value*, p. 71). Mais nous ne dirions certainement pas que le chimiste qui affirme que l'eau est constituée de deux gaz cherche simplement à nous persuader de la considérer d'une certaine façon. Bien que cette identification pose, elle aussi, la question de savoir comment une chose peut être à la fois ce qu'elle est et quelque chose qui est à première vue complètement différent, il y a de bonnes raisons de dire qu'elle constitue une découverte et nous révèle la vraie nature de l'eau. Wittgenstein soutient que rien de ce que fait Freud ne peut être assimilé à une découverte, en ce sens-là.

Lorsque le psychanalyste vous persuade que « Ceci est *en réalité* cela », cela signifie qu'« il y a certaines différences que vous avez été persuadé de négliger » (*Lectures and Conversations*, p. 27). Wittgenstein admet explicitement que, lorsqu'il essaie, en philosophie, d'attirer l'attention sur certaines différences, il se livre, lui aussi, à une tentative de persuasion : « Si quelqu'un dit : " Il n'y a pas de différence ", et que je dise : " Il y a une différence ", je fais de la persuasion, je dis " Je ne veux pas que vous regardiez la chose de cette façon " » (*ibid.*). Nous savons que l'auteur des *Recherches philosophiques* avait une prédilection particulière pour le mot fameux : « Everything is what it is and not another thing. » Cela devrait être pour lui, d'une certaine façon, le mot d'ordre de la philosophie ; et cela signifie justement que les objectifs de la philosophie sont bien différents de ceux d'une entreprise théorique, que celle-ci soit réellement scientifique ou en ait, au contraire, comme c'est pour Wittgenstein le cas de celle de Freud, simplement les apparences. Le philosophe est, lui aussi, quelqu'un qui tente de vous persuader de quelque chose et qui n'y réussit pas forcément. Il essaie, par exemple, de vous faire admettre que la théorie freudienne propose et finalement impose simplement une façon possible, mais non obligatoire, de considérer les objets dont elle traite. Et à cela quelqu'un peut réagir avec une incompréhension totale en disant que la psychanalyse nous a bel et bien dévoilé la vraie nature des objets en question, ce qui signifie simplement qu'il accepte entièrement les explications qu'elle propose. L'obligation de recourir à la persuasion n'est pas un défaut regrettable, parce que la philosophie n'a justement pas grand-chose à voir avec une science ; et le tort de la psychanalyse est essentiellement de croire qu'elle en est une. Il n'est pas nécessairement d'utiliser la persuasion de la manière dont elle le fait, mais plutôt d'ignorer que c'est essentiellement ce qu'elle fait et de sous-estimer les dangers considérables que cela comporte.

## Table des matières

|                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------|-----|
| Avant-propos .....                                                  | 9   |
| I. Wittgenstein disciple de Freud ? .....                           | 13  |
| II. Le problème de la réalité de l'inconscient .....                | 34  |
| III. La « pulsion de généralité » ou le philosophe sans le savoir . | 54  |
| IV. Les raisons et les causes .....                                 | 82  |
| V. La mécanique de l'esprit .....                                   | 97  |
| VI. Le « principe de raison insuffisante » et le droit au non-sens  | 112 |
| VII. Le « message » du rêve .....                                   | 124 |
| Conclusion .....                                                    | 137 |

Impression et façonnage



N° d'impression : 61893 FF - Dépôt légal : mars 1997

Que Wittgenstein ait été un admirateur de Freud n'est

pas surprenant, puisque Freud possédait au plus haut point une qualité que Wittgenstein considérait comme fondamentale en philosophie, à savoir l'aptitude à proposer des analogies nouvelles et éclairantes pour la compréhension de faits qui sont à la fois familiers et énigmatiques. Ce que fait Freud consiste pour lui essentiellement à proposer d'excellentes comparaisons, comme par exemple la comparaison d'un rêve et d'un rébus. Mais les mérites de Freud ne vont pas au-delà de ce qu'on peut exprimer en disant qu'il nous fournit une « représentation des faits » dont personne n'avait eu l'idée avant lui et qui est, en tout état de cause, extrêmement convaincante. Ce que Wittgenstein n'accepte pas est l'aspect proprement explicatif de la théorie, c'est-à-dire, en fin de compte l'inconscient lui-même. Freud a tort de s'exprimer « comme s'il avait découvert qu'il y a dans l'esprit humain des haines, des volitions, etc., "inconscientes", ce qui est tout à fait trompeur, parce que nous pensons à la différence entre une haine "consciente" et une haine "inconsciente" comme à celle qui existe entre une chaise "vue" et une chaise "non vue" ». Freud nous a appris à discerner un but, une intention ou un sens dans des phénomènes qui, comme le rêve ou le lapsus, semblaient à première vue n'en avoir aucun. Mais il les a, pour ce faire, simplement placés dans une perspective entièrement différente de celle à laquelle nous étions habitués. Il commet, selon Wittgenstein, une confusion philosophique caractérisée, lorsqu'il estime avoir mis en évidence l'existence d'une activité psychique inconsciente qui constitue la cause supposée des phénomènes en question.

