

Paul Ricoeur

Écrits et conférences 1

**AUTOUR
DE LA
PSYCHANALYSE**



LA COULEUR DES IDÉES

SEUIL

ÉCRITS ET CONFÉRENCES 1
AUTOUR DE LA PSYCHANALYSE

PAUL RICŒUR

ÉCRITS ET CONFÉRENCES 1

AUTOUR DE LA PSYCHANALYSE

*Textes rassemblés et préparés par Catherine Goldenstein
et Jean-Louis Schlegel
avec le concours de Mireille Delbraccio*

Présentation par Jean-Louis Schlegel

Postface par Vinicio Busacchi

ÉDITIONS DU SEUIL
27 rue Jacob, Paris VI^e

ISBN 978-2-02-096425-8

© ÉDITIONS DU SEUIL, MARS 2008

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

PRÉSENTATION

« ÉCRITS ET CONFÉRENCES »

Cet ouvrage est le premier d'une série destinée à la publication d'écrits et de conférences de Paul Ricœur. Conservés – et souvent retrouvés – dans les archives qui constituent désormais le Fonds Ricœur, beaucoup sont peu connus, oubliés ou inconnus, et la plupart d'entre eux sont devenus introuvables ou inaccessibles¹. Il s'agit d'articles anciens ou plus récents, parfois publiés seulement dans des revues étrangères *et* en langue étrangère (mais le manuscrit existe en français), de textes de conférences disséminés (mais dont le Fonds Ricœur possède le texte écrit, parfois annoté, un peu ou beaucoup remanié par l'auteur), d'un certain nombre d'articles, enfin, disponibles dans leur traduction en langue étrangère, mais épuisés dans leur publication française. L'origine et le « circuit » intellectuel et éditorial est précisé pour chaque texte², ainsi que les choix éditoriaux qui ont été faits quand il existait plusieurs versions différentes du même texte.

1. Hommage soit rendu ici à Thérèse Duflot, qui a pendant des années assuré le secrétariat de P.R. durant les décennies 80 et 90, conservant les originaux français de ses articles dans des revues étrangères, ou mettant au propre le texte de ses nombreuses interventions publiques.

2. Voir p. 319, « Origine des textes ».

Comme beaucoup d'auteurs invités voire harcelés pour écrire des articles et faire des conférences sur des sujets identiques ou proches, en France et à l'étranger, P.R. reprenait des interventions déjà faites en d'autres lieux et d'autres temps. Il est frappant pourtant de voir la minutie avec laquelle il procède à ces «copier-coller» avant l'heure, qui justement se réduisent rarement à des copier-coller mais témoignent presque toujours d'une refonte ou d'une réécriture partielle, parfois importante, de ce qui existait déjà – réécriture due à une réflexion nouvelle en fonction de la demande et du public, mais aussi à une avancée de la pensée après la lecture d'un ouvrage qui l'a marqué ou d'un débat auquel il a participé³. Ceux qui l'ont connu et «suivi» dans le cheminement de son œuvre et de sa vie jusqu'à la fin savent à quel point il a toujours été «réactif», jamais indifférent, capable de rebondir tant sur l'actualité de la pensée que sur celle de la vie publique. Et ceux qui ont écouté une de ses conférences ont pu vérifier la qualité de leur préparation, qui a fait que ce non-orateur a pu captiver des auditoires assez larges, séduits par sa rigueur et sa finesse, où l'humour n'était pas absent malgré un propos non dépourvu d'austérité et de difficultés de compréhension.

Cependant, pour la bonne intelligence de l'esprit dans lequel sont édités ces *Écrits et conférences*, il importe de noter que P.R. répugnait à une pratique usuelle depuis longtemps, mais qui n'a cessé de s'accroître : la reprise par écrit et la publication de propos oraux – cours, conférences, interventions publiques... qu'ils soient préparés ou, *a fortiori*,

3. On en trouvera un exemple avec les chapitres 1 et 2, le second, «Psychanalyse et herméneutique», reprenant longuement le premier, «La question de la preuve dans la psychanalyse», à propos du problème des «critères».

impromptus. Les sollicitations en ce sens n'ont pas manqué. Il les a presque toujours obstinément refusées, au désespoir de certains éditeurs. Certains ont, sans scrupules, passé outre ces réticences – ou plutôt ces refus – en publiant sans permission des textes «non autorisés». Dans quelques autres cas, qui ne relèvent pas seulement de la résignation mais aussi d'un sentiment de gratitude et d'une confiance envers ses invitants, P.R. a accepté des publications de cours et de conférences enregistrés et retranscrits – sans jamais le faire totalement de plein gré.

On a le droit de trouver excessifs ces scrupules d'auteur. Ils ne relèvent pourtant pas d'une conception jalouse ou étriquée du *droit* d'auteur (il aurait eu tout intérêt à «monnayer» ces publications demandées), mais d'une éthique du texte philosophique ou d'une responsabilité de l'auteur philosophe, qui ne s'accommode pas de l'à-peu-près dans l'expression et le contenu (moins encore à l'âge où tout, y compris en philosophie, est intégré et digéré dans la «communication»). L'«endurance de la pensée», pour reprendre un vieux titre aux résonances heideggeriennes, exige pour ainsi dire l'écriture soignée et appelle le sceau de la signature de l'auteur vivant. Ne peut-on pas penser aussi que P.R., formidable et scrupuleux lecteur des écrits des autres, ne pouvait que se montrer intransigeant sur la rigueur de l'écriture des siens ? Quoi qu'il en soit, à sa mort, il a logiquement demandé au Comité éditorial, dont il avait désigné lui-même les premiers membres, de veiller avec rigueur, dans l'édition de livres futurs, de faire la claire distinction entre l'œuvre écrite et «devenue livre» de son vivant, éditée donc par lui-même ou avec son approbation explicite, et les publications futures d'écrits composés de sa main mais réunis par d'autres, qui avaient par ailleurs sa pleine et entière confiance.

C'est dans cet esprit, et dans le strict respect de cette demande, que ce livre-ci est édité, comme le seront les livres à venir.

« AUTOUR DE LA PSYCHANALYSE »

Ce premier volume commence en un sens par le plus épineux, en tout cas le plus controversé dans le parcours philosophique de Paul Ricoeur : sa réflexion sur la psychanalyse. La raison de ce choix est due au fait que ces textes sont parmi les plus introuvables et non au désir de ranimer de vieilles querelles, au demeurant très françaises (elles sont ignorées, en psychanalyse et en philosophie, dans la plupart des autres pays ; cette reprise permet d'accéder à des textes moins connus que d'autres parce qu'ils ne font pas partie de la dernière, mais plutôt de la première période et de la période intermédiaire de la réflexion de P.R. Plusieurs de ces « papiers » ont été publiés à l'étranger, ils restent toujours très demandés, et les philosophes, les psychanalystes et le public français en général pourraient donc aussi en tirer profit.

Cet ouvrage réunit des « écrits et conférences », publiés ou non, sur quatre décennies. Cette durée permet en fin de compte de vérifier les continuités et les déplacements d'accent d'une pensée. La continuité est celle d'un effort de compréhension philosophique, d'une volonté de penser la psychanalyse en se livrant à ce « travail de second degré » qui définit la philosophie réflexive chère à P.R. Il la considérait comme le cœur même de l'entreprise philosophique depuis son aurore en Grèce. De fait, ces textes sont d'abord éclairants, dans le sens de la tradition des Lumières et d'une part importante de la philosophie contemporaine, sur Freud lui-même et sur son œuvre. D'ailleurs, s'ils tournent bien

«autour de la psychanalyse», on aurait pu aussi les intituler «Paul Ricœur, lecteur de Freud». Lecteur de Freud – qu’il interprète avec précision, empathie et admiration, avec cette *Redlichkeit*, cette «probité intellectuelle» qui est «la seule “valeur” éthique [...] conforme à la neutralité éthique de la relation psychanalytique». Avec aussi la conscience vive de la rupture dérangeante que signifie l’homme de Vienne pour la tradition rationnelle de la philosophie. Freud n’est certes pas le seul dans ce cas pour la philosophie moderne, mais le pas de côté qu’il opère est particulièrement troublant, inquiétant, menaçant par son «étrangeté», et il déporte, qu’elle le veuille ou non, la philosophie «ailleurs», dans une contrée de dissimilitude où la règle et le critère de la raison réflexive sont déplacés. La célèbre *Verstellung*, le «déplacement» que Freud place au cœur du travail de l’inconscient et du transfert, ne laisse personne indemne. Comme l’histoire de la psychanalyse n’a cessé de le montrer, ce déplacement n’est pas sans risques, d’autant plus qu’il est prolongé ou porté par une pratique voire une mise à l’épreuve unique en son genre : l’expérience de l’analyse.

P.R. ne cherche pas la faille théorique ou pratique chez Freud. Il le reçoit «tel quel» pour ainsi dire, avec l’étonnement du philosophe, d’abord en lisant patiemment l’auteur d’une œuvre, de textes écrits, en l’interrogeant ensuite selon divers axes, qui sont assurément en correspondance avec ses intérêts intellectuels mais ne s’y limitent pas.

Dans un recueil constitué de textes épars laissés aux survivants, il serait arbitraire de discerner un «plan», mais on peut cependant relever, grossièrement, trois directions de pensée.

Plusieurs textes concernent d’abord le projet et la validité

de la psychanalyse comme « science », sa manière de procéder et ses résultats, son interprétation *de* la culture et sa place *dans* la culture, ses intentions bien dites, mal dites ou non dites. Quelle science est donc la psychanalyse ? Quelle vérité est en jeu, quelles preuves sont fournies et comment ? « Comment ses assertions se justifient, comment ses interprétations sont authentifiées, comment sa théorie est vérifiée », telles sont les questions qui se posent. Ce n'est pas l'épistémologie, au sens de « critique de la connaissance scientifique », qui intéresse au premier chef P.R., mais plutôt le problème de la « vérité » de la psychanalyse et des moyens qu'elle met en œuvre. S'il est avéré que « ce qui vaut comme fait en psychanalyse est d'une autre nature que ce qui vaut comme fait dans les sciences de la nature et en général dans les sciences d'observation », vient nécessairement, comme en toute science humaine, la question du « caractère herméneutique de la psychanalyse ». Il importe cependant de souligner de suite que même si « la notion de fait en psychanalyse présente une certaine parenté avec la notion de texte » et si « la théorie est à l'égard du fait psychanalytique dans un rapport analogue à celui de l'exégèse au texte dans les sciences herméneutiques », P.R. donne une réponse prudente et nuancée quant au statut herméneutique de la psychanalyse, « discipline mixte » au « statut ambigu ».

Sur cette question centrale, l'hésitation est d'autant plus justifiée que la parenté entre la « notion de fait psychanalytique » et la « notion de texte » n'épuise pas le contenu de la « chose » ou de l'« objet » psychanalytique. Dans le texte (inédit en français) intitulé « Image et langage en psychanalyse », qui en d'autres temps aurait sans doute fait l'objet de vifs débats (et, en d'autres circonstances, réveillé de fortes acrimonies), P.R. insiste sur la nécessité d'ajouter au « champ

de la parole et du langage » en psychanalyse celui de l'image, qui possède une dimension « sémiotique » méconnue et ne peut être ramenée sans reste au langage. Au-delà d'une critique de Lacan, il faudrait sans doute rattacher cette insistance de P.R. sur le « cercle des images » à l'importance de l'imagination, à l'« espace de la fantaisie » ou au *Phantasieren*⁴ dans l'ensemble de son œuvre⁵. En fin de compte, la réserve la plus fondamentale du philosophe envers la psychanalyse serait peut-être l'absence de cette puissance d'avenir due à l'imagination, force présente non seulement dans les utopies, mais dans la capacité créatrice de l'homme qui le projette vers l'avant.

Avec la présentation et la discussion de Heinz Kohut et de la *self psychology*, on change totalement de terrain et de langage, mais non d'objet : il s'agit toujours de questionner la psychanalyse elle-même sur ce qu'elle est, ce qu'elle veut être et n'est peut-être pas (on notera dans ce texte les critiques théoriques pertinentes et trop peu connues de Kohut envers la tradition freudienne). On pourrait assurément objecter qu'avec Kohut on quitte Freud, et les liens, ni « éclectiques » ni « concordistes » pourtant, que fait P.R. avec Hegel et Levinas pourraient même justifier le reproche d'un retour en territoire plus connu que celui de l'« inquiétante étrangeté ». Reste pourtant la fécondité suggestive de ce dépaysement par rapport à l'orthodoxie freudienne, qui contribue à marquer à la fois la différence propre de Freud et l'intérêt d'autres « écoles » que la sienne.

4. Rappelons que la *Phantasie* signifie en allemand l'« imagination ».

5. Sur ce sujet, cf. l'introduction de Michaël Foessel à Paul Ricœur, *Anthologie*, Seuil, coll. « Points Essais », 2007.

Une autre série de textes est consacrée davantage au problème de la culture : que fait la psychanalyse de la culture reçue, quelle rupture opère-t-elle dans l'histoire de la culture du point de vue des valeurs, de la religion, de la perception de l'art ? Ce registre plus « classique », mieux connu, celui de la compréhension d'une thématique qualifiée par Ricœur lui-même d'une expression qui a fait date – la « philosophie du soupçon » –, peut être une redécouverte éclairante pour une génération d'analystes et d'analysants qui sont confrontés aujourd'hui à la querelle sur les thérapies, au succès des neurosciences et aux attaques des psychologies comportementalistes, et dont l'horizon étroitement analytique a besoin d'être élargi, mis en contexte et replacé dans la tradition philosophique et, plus largement, la culture ancienne et présente. On n'est plus dans la psychanalyse comme objet, mais dans l'objet de la psychanalyse – un objet qui n'est pas le « désir », mais « le désir humain saisi dans une relation plus ou moins conflictuelle avec un monde culturel » englobant l'art, l'éthique et la religion. Il n'est pas difficile de comprendre quels liens et quels intérêts personnels lient ces thèmes aux intérêts philosophiques et à l'existence de P.R. Est-il déplacé de risquer ici une hypothèse ou est-ce forcer l'interprétation en croyant percevoir dans la belle réflexion sur « Psychanalyse et art » un élément autobiographique rare : une proximité, une empathie avec Léonard de Vinci, nées d'une identité d'origine – ou plutôt d'une blessure d'origine – douloureuse : celle d'une situation précoce d'orphelin ? Avec *La Joconde*, « le pinceau de Léonard de Vinci ne recrée pas le souvenir de la mère, il le crée comme œuvre d'art, en créant le sourire selon Léonard » : « Le sourire véritable, que l'on chercherait vainement, n'est pas en arrière, dans quelque événement réel susceptible de revivre ; il est en avant, sur

le tableau peint.» L'œuvre philosophique n'est pas l'œuvre d'art, mais elle est œuvre : P.R. ne l'a-t-il pas construite dans la blessure d'une vie arrachée dès le début de l'enfance à la quiétude du sourire d'une mère ?

Deux textes enfin sont plutôt ici les fruits et les représentants du travail propre de P.R. sur le récit et la narrativité. Le premier, «La vie : un récit en quête de narrateur», vient plutôt à titre de rappel du sens et de l'importance du récit biographique pour l'identité du narrateur. Dans le second, «Le récit : sa place en psychanalyse», P.R. précise que sa réflexion vient d'une «insatisfaction croissante à l'égard du freudisme» et de sa «doctrine métapsychologique», en tant qu'elle représente une théorie discordante par rapport à une pratique : «Il y a plus dans la découverte freudienne que dans le discours théorique qu'il [Freud] tient.» Se risquant à «réinterpréter la psychanalyse en prenant pour point de départ, non pas la théorie, mais ce qui se passe dans l'expérience analytique elle-même, c'est-à-dire dans le rapport de l'analysant et de l'analyste», P.R. reconnaît qu'il est «imprudent» en s'aventurant sur un terrain qui relève d'une pratique dont il n'a pas l'expérience. Aux analystes et aux pratiquants donc de dire le bien-fondé et l'apport de cette approche de la psychanalyse par une théorie du «récit» où, de surcroît, la psychanalyse n'est qu'une des régions de la vie et de la culture où s'exerce la «narration de la vie».

Même si les références à l'histoire de la philosophie sont au total discrètes, l'impression pourrait naître que l'effort va trop à intégrer ou à réintégrer la psychanalyse dans la continuité de la pensée et de la culture occidentales, à neutraliser sa force de rupture, en somme à manifester un accent plus

« hégélien » que P.R. lui-même ne l'aurait souhaité, enlevant ainsi à la « science » psychanalytique son aiguillon, cette « inquiétante étrangeté » qui, selon l'expression de Freud, la caractérise et que du reste P.R. lui-même reprend si volontiers à son compte pour signaler l'originalité freudienne. Chacun pourra se faire, à partir de ces écrits rassemblés, une opinion sur pièce. Libre à ceux qui le désirent de discréditer cet effort et cette volonté, de les considérer comme « dépassés », voire de quasiment signifier au profane qu'il lui est interdit de s'y livrer (un interdit qui contredit rigoureusement l'opinion et la pratique de Freud lui-même). Encore y faudrait-il de bonnes raisons. Celles qui ont été produites au moment du rejet par Lacan ne relèvent souvent pas même de l'honorable, d'autres, qui furent avancées plus tard, ne brillent pas par leur pertinence philosophique. Ironie de l'histoire : les accusés d'un « livre noir de la psychanalyse », hier contempteurs de P.R., auraient sans doute trouvé en lui leur meilleur défenseur !

Peu importe. Ce passé est révolu. Au-delà des conflits ponctuels qu'ils ont suscités ou provoqués, les textes ici rassemblés appartiennent, comme tels, à l'histoire des rapports entre philosophie et psychanalyse au xx^e siècle. À ce titre, loin des péripéties qui ont marqué leur publication, ils méritaient d'être tirés de leur dissémination et de leur réclusion dans des lieux introuvables pour être proposés, dans un autre contexte, à de nouveaux lecteurs.

Jean-Louis SCHLEGEL

Note sur cette édition

LES « ÉCRITS ET CONFÉRENCES » de cet ouvrage ont été réunis et préparés pour l'édition par Catherine Goldenstein et Jean-Louis Schlegel, avec l'aide attentive de Mireille Delbraccio. La préparation a consisté à « saisir » certains textes, à en traduire des parties, à intégrer des passages manquants (signalés et référencés clairement par P.R.), à vérifier les notes et à en donner les références françaises, à les compléter si besoin, à en rajouter d'autres en assez grand nombre pour apporter des informations nécessaires ou utiles au lecteur intéressé. Aucun changement n'a été apporté au texte de référence choisi, en général celui qui se trouve sous forme de manuscrit dans les archives et qui est le plus complet. Les changements de forme concernent la ponctuation, l'écriture (« fantasme » au lieu de « phantasme ») et la traduction de certains mots (« perlaboration » au lieu de « translaboration » pour *Durcharbeiten*), ainsi que la reprise de traductions récentes pour un certain nombre de citations. Tous les changements importants sont signalés dans les notes. Compte tenu du travail très important pour mettre en forme ces dernières, nous signalons les notes dues à Paul Ricœur (*NdA*) et non celles des éditeurs.

C.G. et J.-L.S.

LA QUESTION DE LA PREUVE EN PSYCHANALYSE ¹

LA QUESTION de la preuve en psychanalyse est aussi ancienne que la psychanalyse elle-même². Avant même d'être une requête adressée à la psychanalyse par les épistémologues, c'est une exigence interne à la psychanalyse elle-même. L'*Esquisse* de 1895³ se présente comme un projet de psychologie scientifique. L'interprétation du rêve prétend être une science et non une construction fantastique, une *fine fairy tale*, pour reprendre la remarque de Krafft-Ebing jetée à la tête de Freud à la fin d'un exposé public. Tous les écrits didactiques de Freud – l'*Introduction à la psychanalyse*, la *Métapsychologie*, les *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* et l'*Abrégé de psychanalyse* – représentent chaque fois un nouvel effort pour communiquer aux non spécialistes

1. À propos des œuvres de Freud citées, il importe de lire la note sur la traduction des écrits de Freud, p. 323. Pour les renvois aux ouvrages traduits de Freud, cf. la bibliographie de Freud, p. 325.

2. Ma présentation est limitée à deux égards. D'abord, je me limite à l'œuvre de Freud et je m'abstiens de tout jugement concernant les développements dans la problématique ou dans l'épistémologie de la psychanalyse après Freud. Deuxièmement, je me limite à l'œuvre écrite de Freud – n'ayant pas eu accès à son enseignement oral, à ses notes de travail ou à toute autre information en dehors de son œuvre publiée. (NdA)

3. Allusion à l'*Esquisse d'une psychologie scientifique* (1895), cf. bibliographie, *Naissance de la psychanalyse*, p. 326.

la conviction que la psychanalyse se rapporte authentiquement à ce qui est intelligible, à ce qui prétend être vrai. Et pourtant, la psychanalyse n'a jamais pleinement réussi à montrer comment ses assertions se justifient, comment ses interprétations sont authentifiées, comment sa théorie est vérifiée⁴. Ce relatif insuccès de la psychanalyse à se faire reconnaître pour science résulte de la négligence à poser certaines questions préliminaires que je me propose d'élaborer dans les deux premières parties de cet essai, avant de tenter de répondre directement à la question initiale dans la troisième partie.

La première question concerne ce qui vaut comme *fait* en psychanalyse. La seconde concerne le type de *relations* qui existent entre la théorie et l'expérience analytique, sous son double aspect de méthode d'investigation et de traitement thérapeutique.

I. LES CRITÈRES DU FAIT EN PSYCHANALYSE

En ce qui concerne la première question, nous pouvons commencer par noter que les discussions traditionnelles sur le statut épistémologique de la psychanalyse tiennent pour

4. Cf., par exemple, la discussion qui a suivi l'étude de Heinz Hartmann, «Psychoanalysis is Scientific Method», au Symposium de Washington en 1958. Je renvoie aussi au commentaire mordant d'Ernest Nagel publié sous le titre «Methodological Issues in Psychoanalytic Theory», dans le volume *Psychoanalysis Scientific Method and Philosophy*, éd. par Sydney Hook, 1959 (NdA). [Dans le texte intitulé «La psychanalyse confrontée à l'épistémologie» (1986), qui reprend en partie «La question de la preuve...» (cf. *Psychiatrie française*, numéro spécial, 1986, p. 211-222), P.R. renvoie au «récent livre d'Arnold Grünbaum, *Foundations of Psychoanalysis*, [qui] confirme le malentendu qui règne entre psychanalystes et épistémologues formés à l'école du Cercle de Vienne, prolongée par le positivisme logique».]

acquis que ces théories consistent en propositions dont le rôle est de systématiser, d'expliquer et de prédire des phénomènes comparables à ceux que vérifient ou falsifient les théories dans les sciences naturelles ou dans celles des sciences humaines, à l'exemple de la psychologie académique, adoptent pour elles-mêmes l'épistémologie des sciences naturelles. Même quand nous n'avons pas affaire à un empirisme étroit qui n'exige pas d'une théorie qu'elle soit directement validée par les observables, nous continuons néanmoins à poser la même question que nous posons à une science d'observation. De cette façon, nous demandons par quelle procédure spécifique la psychanalyse relie telle ou telle notion théorique à des faits définis et non ambigus. Aussi indirect que le processus de vérification puisse être, les définitions doivent devenir opérationnelles, autrement dit on doit pouvoir montrer quelles procédures de vérification et falsification elles engendrent.

Mais c'est précisément ce qui est en question : qu'est-ce qui, en psychanalyse, mérite d'être considéré comme un fait vérifiable ?

Ma thèse est que la théorie psychanalytique – en un certain sens qui sera précisé dans la seconde partie de cet essai – est la codification de ce qui prend place dans la situation analytique, ou plus précisément dans la relation analytique. C'est là que quelque chose se produit qui mérite d'être appelé *l'expérience analytique*. En d'autres termes, l'équivalent de ce que l'épistémologie de l'empirisme logique appelle des « observables » doit être cherché d'abord dans la situation analytique, dans la relation analytique. Notre première tâche sera dès lors de montrer de quelle manière la relation analytique suscite une sélection parmi les faits susceptibles d'être pris en compte par la théorie. Je propose de retenir pour la discussion ultérieure quatre critères de processus de sélection.

Premier critère

N'entre dans le champ d'investigation et de traitement que cette part de l'expérience susceptible d'être dite. Nul besoin d'insister ici sur le caractère de *talk-cure* de la psychanalyse. Cette restriction au langage est avant tout une restriction inhérente à la technique analytique. C'est le contexte particulier de non-engagement dans la réalité, propre à la situation analytique, qui force le désir à parler, à passer par le défilé des mots, à l'exclusion de toute satisfaction substituée aussi bien que de toute régression à l'*acting out*. Ce criblage par le discours dans la situation psychanalytique fonctionne aussi comme critère de ce qui doit être tenu pour l'objet de cette science : non l'instinct en tant que phénomène physiologique, ni même le désir en tant qu'énergie, mais le désir en tant que signification capable d'être déchiffrée, traduite et interprétée. La théorie devra donc prendre en charge ce que nous appellerons désormais la dimension sémantique du désir.

On aperçoit déjà le malentendu qui prévaut dans les discussions étymologiques ordinaires : les faits en psychanalyse ne sont aucunement des faits de comportement observables. Ce sont des « comptes rendus » (*reports*). Nous ne connaissons les rêves que racontés au réveil ; les symptômes eux-mêmes, quoique partiellement observables, n'entrent dans le champ de l'analyse qu'en relation à d'autres facteurs verbalisés dans le « compte rendu ». C'est cette restriction sélective qui contraint à situer les faits de la psychanalyse dans une sphère de motivation et de signification⁵.

5. En dépit d'efforts aussi remarquables que ceux de Rapaport dans *The Structure of Psychoanalytic Theory, A Systematizing Attempt* (Princeton University Press, 1967), la psychanalyse n'a pas réussi à convaincre

Second critère

La situation analytique ne sélectionne pas seulement ce qui est dicible, mais ce qui est dit à un autrui. Ici encore, le critère épistémologique est guidé par quelque chose d'absolument central dans la technique analytique. Le stade du transfert, à cet égard, est hautement significatif, dans la mesure où nous serions tentés de confiner la discussion du transfert à la sphère de la technique psychanalytique au sens le plus étroit du mot et par là même de méconnaître ses implications épistémologiques pour la recherche de critères pertinents⁶. Il suffit pour le montrer de revenir à un texte crucial de la technique analytique, l'essai de 1914 intitulé *Remémo-*

les épistémologues que leur discipline est capable de satisfaire aux exigences d'une analyse opérationnelle telle qu'elle est définie par exemple par P.W. Bridgman. Il suffit de rappeler ici la critique vigoureuse de B.F. Skinner dans le volume sur la psychanalyse des *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, éd. par Feigl et Scriven, University of Minnesota, 1956. Pour lui, les entités mentales de Freud sont du même ordre que le Phlogiston ou l'Éther dans la théorie physique. Les forces alléguées par la psychanalyse ne peuvent être quantifiées; aussi ne peuvent-elles intégrer une science empirique digne du nom. En outre, il est douteux que les reformulations de la psychanalyse en termes d'un operationalisme modifié ou révisé puissent satisfaire aux exigences de l'analyse opérationnelle mieux que la propre orientation de Freud dans l'*Abrégé de psychanalyse*. Pour assimiler les entités psychanalytiques aux «variables intermédiaires» ou aux «concepts dispositionnels» de l'operationalisme, il leur faudrait se référer à des faits qui soient eux-mêmes observables au sens que ce terme a reçu dans l'empirisme logique. (NdA)

6. Je réserve pour une discussion ultérieure la question de savoir s'il faut opposer motif à cause, signification à énergie et compréhension à explication. Ce peut être une conclusion trop hâtive, qui néglige des faits jusqu'à présent non examinés et qui, à première vue, ne s'accordent pas avec le trait sémantique, signifiant et dicible, criblé par la situation et la relation analytiques. (NdA)

*ration, répétition et perlaboration*⁷. Dans cet essai, Freud commence par le moment précis de la cure où le souvenir des événements traumatiques est remplacé par la compulsion à répéter qui bloque la remémoration. Concentrant son analyse sur la relation entre cette compulsion de répétition, la résistance et le transfert, il écrit : « Plus la résistance est grande, plus la remémoration sera remplacée par l'agir (répéter). »⁸ Et il ajoute : « L'analysé répète au lieu de se remémorer, il répète sous l'influence de la résistance. »⁹ C'est alors qu'il introduit le transfert, qu'il décrit comme le « principal instrument pour dompter la compulsion de répétition et la transformer en un motif de se remémorer »¹⁰. Pourquoi le transfert a-t-il cet effet ? La réponse à cette question conduit aux considérations épistémologiques directement greffées sur ce qui paraît n'être d'abord qu'une affaire strictement technique. Si la résistance peut être levée et la remémoration libérée, c'est parce que le transfert constitue quelque chose comme une « arène, où il lui sera permis de s'épanouir dans une liberté quasi totale »¹¹. Étendant cette analogie de l'arène, Freud dit plus précisément : « Le transfert crée de la sorte un domaine intermédiaire entre la maladie et la vie, à travers lequel

7. Le mot allemand *Durcharbeiten* est traduit maintenant (peut-être à tort) par « perlaboration » plutôt que par « translaboration ». Cf. traduction dans *La Technique psychanalytique*. Une traduction (que nous citons ici en raison de la confrontation avec le texte allemand), par Agnès Ouvrard et Gudrun Römer, avec en vis-à-vis le texte allemand, se trouve aussi sur Internet, pour suppléer à la traduction citée, « si infidèle au texte allemand » (selon les nouvelles traductrices) : www.lutecium.fr/Jacques_Lacan/transcriptions/errinern.pdf

8. Traduction Internet, p. 5.

9. *Id.*, p. 5.

10. *Id.*, p. 7.

11. *Id.*

s'effectue le passage de l'une vers l'autre.»¹² C'est cette notion du transfert comme «arène» ou comme «région intermédiaire» qui guide mes remarques appliquées au second critère de ce qui est psychanalytiquement valable comme fait. Dans cette «arène», dans cette «région intermédiaire», en effet, nous pouvons lire la relation avec l'autre constitutive de la demande érotique adressée à autrui. C'est sous ce rapport que le transfert a sa place non seulement dans une étude de la technique analytique, mais aussi dans une recherche épistémologique des critères. Il révèle ce trait constitutif du désir humain : non seulement de pouvoir être énoncé, porté au langage, mais encore adressé à autrui. Plus précisément, il s'adresse à un autre désir susceptible de méconnaître sa demande. Ce qui est ainsi criblé de l'expérience humaine est la dimension immédiatement intersubjective du désir.

Nous ne devrions par conséquent pas négliger le fait que si nous parlons d'objet, d'*objet du désir* – et nous ne pouvons manquer d'en parler dans des contextes tels que le choix d'objet, l'objet perdu, l'objet substitué (auquel nous reviendrons plus loin) –, cet objet est un autre désir. En d'autres termes, la relation à l'autre n'est pas quelque chose qui s'ajoute au désir. À cet égard, la découverte par Freud du complexe d'Œdipe au cours de son auto-analyse doit être incluse dans la structure même du désir, vue comme une structure triangulaire mettant en jeu deux sexes et trois personnes.

[Il en résulte que ce que la théorie articulera comme castration symbolique n'est pas un facteur additionnel, extrinsèque, mais atteste la relation initiale du désir à une instance de prohibition, qui impose des idéaux vécus par l'enfant sur le mode du fantasme comme menace paternelle dirigée contre

12. *Id.*

ses activités sexuelles.]¹³ C'est pourquoi, dès le début, tout ce qui pourrait être considéré comme un solipsisme du désir est éliminé, comme ce serait le cas dans une définition du désir en termes d'énergie, de tension, de décharge. La médiation de l'autre est constitutive du désir en tant qu'adressée à.. Cet autre peut répondre, ou se refuser à gratifier ou menacer. Il peut être après tout réel ou imaginaire, présent ou perdu, source d'angoisse ou objet d'un deuil réussi. Par le transfert, la psychanalyse maîtrise et examine ces possibilités alternatives en transposant le drame qui a engendré la situation névrotique sur une sorte de scène artificielle en miniature. Ainsi, c'est l'expérience analytique elle-même qui contraint la théorie à inclure l'intersubjectivité dans la constitution même de la libido et à la concevoir moins comme un besoin que comme un souhait dirigé vers autrui.

Troisième critère

Le troisième critère introduit par la situation analytique concerne la cohérence et la résistance de certaines manifestations de l'inconscient, qui a conduit Freud à parler de *réalité psychique* par contraste avec la réalité matérielle. Ce sont les traits différentiels de cette réalité psychique qui sont psychanalytiquement pertinents. Ce critère est paradoxal dans la mesure où c'est précisément ce que le sens commun oppose à la réalité qui constitue cette réalité psychique.

Dans son *Introduction à la psychanalyse*, par exemple, Freud écrit : « Les fantasmes possèdent une réalité psychique opposée à la réalité matérielle. [...] Dans le monde de la névrose, c'est la réalité psychique qui joue le rôle de dominant. » Symptômes et fantasmes « font abstraction de

13. Les crochets sont de P.R. dans le manuscrit du Fonds Ricœur.

l'objet et renoncent ainsi à tout rapport avec la réalité extérieure». C'est alors que Freud fait référence à des scènes infantiles, lesquelles «ne sont pas toujours vraies»¹⁴. Cet aveu est particulièrement important, si on se souvient avec quelle difficulté Freud abandonnera son hypothèse initiale de la séduction réelle de l'enfant par le père. Il notera, quinze ans plus tard¹⁵, combien cette découverte est demeurée troublante pour lui¹⁶. Ce qui est déconcertant, en effet, c'est qu'il n'est pas cliniquement pertinent que la scène infantile soit vraie ou fausse. C'est précisément ce qui est exprimé dans la notion de «réalité psychique».

Mais les résistances à la notion de réalité psychique ne viennent pas seulement du sens commun ; d'une certaine façon, elle est en contradiction apparente avec l'opposition fondamentale en psychanalyse entre le principe de plaisir, d'où relève le fantasme, et le principe de réalité. C'est pourquoi ce concept rencontre une résistance non seulement du côté du sens commun et des habitudes formées par les sciences d'observation, mais aussi de la part de la théorie psychanalytique elle-même et de sa dichotomie tenace entre l'imaginaire et le réel.

14. *Introduction à la psychanalyse* (1916), rééd. 2001, p. 446.

15. Quinze ans après *L'Interprétation du rêve*.

16. Mis en face d'un patient qui ne tient pas compte de la différence entre réalité et imagination, « nous sommes tentés d'en vouloir au malade, parce qu'il nous ennue avec ses histoires imaginaires. La réalité nous paraît séparée de l'imagination par un fossé infranchissable et nous l'apprécions tout autrement. C'est d'ailleurs aussi le point de vue du malade lorsqu'il pense normalement », *Introduction, id.*, p. 447. Là aussi réside le paradoxe. Dans ce qui suit, Freud dit que l'administration de la cure interdit de libérer le patient de ses illusions ou de le prendre au mot, c'est-à-dire de considérer la différence entre l'imaginaire et le réel comme valable. (NdA)

Les conséquences épistémologiques de ce paradoxe de l'expérience analytique sont considérables : tandis que la psychologie académique ne rencontre pas un tel paradoxe, dans la mesure où ses entités théoriques sont supposées se rapporter à des faits observables et, à titre ultime, à des mouvements réels dans l'espace et le temps, la psychanalyse n'a à faire qu'à la réalité psychique et non avec la réalité matérielle. Dès lors, le critère de cette réalité n'est plus qu'elle soit observable, mais qu'elle présente une cohérence et une résistance comparables à celles de la réalité matérielle.

L'éventail des phénomènes satisfaisant à ce critère est immense. Les fantasmes dérivés des scènes infantiles (observation des relations sexuelles entre les parents, séduction et, avant tout, castration) constituent le cas paradigmatique dans la mesure où, en dépit de leur base fragile dans l'histoire du sujet, ces fantasmes présentent une organisation hautement structurée et sont inscrits dans des scénarios qui sont à la fois typiques et limités en nombre.

Mais la notion de réalité psychique n'est pas épuisée par celle de fantasme, au sens de ces scénarios archaïques. L'imaginaire, en un sens large, couvre toutes sortes de médiations impliquées dans le déploiement du désir. Proche de la scène infantile par exemple, nous pouvons placer tout le domaine des objets abandonnés qui continuent à se présenter comme fantasmes. Freud introduit cette notion en relation avec le problème des formations de symptômes. Les objets abandonnés par la libido fournissent le lien manquant entre la libido et ces points de fixation dans le symptôme¹⁷.

17. « Ces objets et directions, ou leurs dérivés, persistent encore avec une certaine intensité dans les représentations du fantasme. Aussi suffit-il à la libido de se reporter à ces représentations pour retrouver le chemin

De la notion d'objet abandonné, la transition est aisée à celle d'objet substitué, qui nous place au cœur même de l'expérience analytique. Les *Trois essais sur la théorie sexuelle* partent de l'invariabilité de l'objet, par contraste avec la stabilité du but de la libido, et dérivent de cet écart le caractère substituable des objets d'amour. Dans *Pulsions et destin des pulsions*¹⁸, Freud entreprend, d'une façon systématique, de construire sur cette base des configurations typiques engendrées par la combinatoire des substitutions ; ainsi, par inversion, renversement, etc., le sujet est susceptible de se mettre à la place de l'objet, comme dans le cas du narcissisme.

La substituabilité, à son tour, est la clef d'une autre série de phénomènes centraux pour l'expérience analytique. À l'époque de *L'Interprétation du rêve*, Freud a perçu l'aptitude remarquable du rêve à se substituer au mythe, au folklore, au symptôme, à l'hallucination, à l'illusion. En effet, la réalité entière de ces formations psychiques consiste dans l'unité thématique qui sert de base au jeu de ces substitutions. Leur réalité est leur signification, et leur signification est leur aptitude à se substituer l'une à l'autre. C'est en ce sens que les notions d'objet perdu et d'objet substitué – notions cardinales dans l'expérience analytique – méritent d'occuper aussi une position clef dans la discussion épistémologique. Elles interdisent tout simplement de parler de « faits » en psychanalyse, comme on le fait dans les sciences de l'observation.

Je ne veux pas quitter ce critère de réalité psychique sans

qui doit la conduire à toutes ces fixations refoulées [...] La régression de la libido à ces objets imaginaires, ou fantasmes, constitue une étape intermédiaire sur le chemin qui conduit à la formation de symptômes», *id.*, p. 454 (NdA). [S. Jankélévitch avait traduit « fantasme » par *fantaisie*.]

18. Texte de 1915, inclus dans *Métapsychologie*, p. 11-44.

ajouter un dernier chaînon à la série des exemples qui nous a conduits du fantasme à l'objet perdu, puis à l'objet substitué. Ce chaînon ultime nous assurera que la chaîne entière relève intégralement de l'expérience analytique. Cet exemple est celui du travail du deuil ; le deuil, en tant que tel, est un cas remarquable de réaction à la perte d'un objet¹⁹. C'est, bien entendu, la réalité qui impose le travail du deuil, mais une réalité qui inclut la perte de l'objet, par conséquent une réalité marquée par le verdict de l'absence²⁰. En conséquence, le deuil consiste dans la « réalisation, degré par degré, de chacun des ordres proclamés par la réalité »²¹. Mais cette réalisation consiste précisément dans l'intériorisation de l'objet perdu, à propos duquel Freud dit : « L'existence de l'objet perdu se poursuit psychiquement. »²²

Si je conclus cet examen du critère de la réalité psychique par le travail du deuil, ce n'est pas seulement pour souligner l'ampleur des phénomènes issus de l'abandon de l'objet, mais pour montrer à quel point le phénomène du deuil est près du cœur même de la psychanalyse. La psychanalyse commence par tenir le fantasme pour paradigme de la réalité psychique ; mais elle continue au moyen d'un travail qui peut lui-même être compris comme travail de deuil, c'est-

19. Freud le définit spécifiquement dans les termes suivants : « Le deuil est régulièrement la réaction à la perte d'une personne aimée ou à la perte d'une abstraction mise à sa place, la patrie, la liberté, un idéal, etc. », cf. *Deuil et mélancolie*, repris dans *Métapsychologie*, op. cit., p. 146. (NdA)

20. « L'épreuve de réalité a montré que l'objet n'existe plus et édicte l'exigence de retirer toute la libido des liens qui la retiennent à cet objet. Là contre s'élève une révolte compréhensible », *Deuil et mélancolie*, id., p. 148. (NdA)

21. *Id.*

22. *Id.*

à-dire comme intériorisation des objets perdus du désir. Loin de se borner à dissoudre le fantasme au bénéfice de la réalité, la cure vise aussi à le recouvrer en tant que fantasme, en vue de le situer, sans confusion avec le réel, au plan de l'imaginaire. Cette parenté entre la cure et le travail de deuil confirme, si une confirmation ultérieure était encore nécessaire, que l'expérience analytique elle-même requiert que nous ajoutions la référence au fantasme aux deux précédents critères. En effet, les paroles dites (premier critère), la demande adressée à autrui (second critère) portent la marque des formations imaginaires particulières que Freud rassemble sous le titre générique de *Phantasieren*²³. Il suit que ce qui est pertinent pour l'analyste, ce ne sont pas des faits observables ou des réactions observables à des variables d'environnement, mais la signification que les mêmes événements que ceux que le psychologue aborde en tant qu'observateur assume pour ce sujet. Je me risquerai à dire, en bref, que *ce qui est psychanalytiquement pertinent, c'est ce qu'un sujet fait de ses fantasmes*.

Quatrième critère

La situation analytique retient de l'expérience d'un sujet ce qui est capable d'entrer dans une histoire ou un récit. En ce sens, les «histoires de cas», en tant qu'histoires, constituent les textes primaires de la psychanalyse²⁴. Ce caractère

23. *Das Phantasieren*, comme substantif et non comme verbe, cf. plus loin note 57, p. 133.

24. Il y a d'autres sens dans lesquels la psychanalyse présente des traits historiques. Si, par exemple, nous soulignons l'expression «histoire de cas», nous pouvons caractériser la situation analytique comme historique en ce sens que ce qui se déroule là n'arrive qu'une fois. Même si une typologie peut servir de guide dans la diversité des situations indivi-

narratif de l'expérience psychanalytique n'est jamais discuté directement par Freud, du moins à ma connaissance. Mais il s'y réfère indirectement dans ses considérations sur la mémoire. On se souvient de la fameuse déclaration dans les *Études sur l'hystérie*, à savoir que «les patients hystériques souffrent principalement de réminiscences». Bien sûr, maints souvenirs s'avéreront n'être que des souvenirs-écrans, des fantasmes, plutôt que des souvenirs réels, lorsque Freud cherchera l'origine réelle de la souffrance névrotique. Mais ces fantasmes, à leur tour, seront toujours considérés dans leur relation avec l'oubli et le re-souvenir, en vertu de leur relation aux résistances et de la connexion entre résistance et répétition. La remémoration, dès lors, est ce qui doit remplacer la répétition. La lutte contre la résistance – ce que Freud appelle *Durcharbeiten* («perlaboration») – n'a pas d'autre but que de rouvrir le chemin de la mémoire.

Mais qu'est-ce que se souvenir? Ce n'est pas simplement évoquer certains événements isolés, mais devenir capable de former des séquences signifiantes et des connexions ordonnées. En bref, c'est être capable de constituer sa propre existence

duelles, des types restent l'instrument intellectuel d'une compréhension régie par des exemples singuliers. Le type n'est pas une loi à l'égard de laquelle l'individu serait seulement un exemple; au contraire, c'est au service du «cas» que le type offre la médiation de son intelligibilité. En ce sens, le mot «cas» n'a pas le même sens en psychanalyse que dans les sciences d'observation, en vertu de cette relation inversée du type au cas. On verra plus loin quelle difficulté particulière cette relation soulève pour la question de la preuve en psychanalyse. L'expérience analytique présente encore bien d'autres traits historiques. Qu'il suffise ici de rappeler l'archaïsme de l'inconscient, les stades de la libido, la genèse du choix d'objet, l'histoire des objets substitués, la relation entre processus primaire et secondaire, etc. Tous ces traits contribuent d'une manière ou d'une autre à la structure narrative de l'expérience analytique. (Nda)

en forme d'histoire de telle façon qu'un souvenir isolé ne soit que le fragment de ce récit. C'est la structure narrative de ces histoires vécues qui fait d'un « cas » une « histoire de cas ».

Qu'une telle mise en ordre par l'analysant des épisodes de sa propre vie sous forme d'histoire constitue une sorte de travail – comme le mot « perlaboration » le suggère – est attesté par le rôle d'un phénomène fondamental de l'imaginaire, le phénomène d'après-coup – *Nachträglichkeit* –, ce qui a été si bien dégagé par Jacques Lacan. C'est le fait que « des expériences, des impressions, des traces mnésiques sont remaniées ultérieurement en fonction des expériences nouvelles, de l'accès à un autre degré de développement, et qu'elles peuvent alors se voir conférer, en même temps qu'un nouveau sens, une efficacité psychique »²⁵. Avant de poser un problème théorique, ce phénomène est impliqué dans le travail de la psychanalyse elle-même. C'est dans le processus de perlaboration évoqué plus haut que Freud découvre que l'histoire du sujet ne se conforme pas à un déterminisme linéaire qui placerait le présent sous l'emprise du passé de façon univoque. Au contraire, la restitution des éléments traumatiques par le travail de l'analyse révèle qu'à l'époque où ils ont été éprouvés, ils ne pouvaient être pleinement intégrés à un contexte signifiant. C'est seulement l'advenue d'événements nouveaux et de situations nouvelles qui précipite la restructuration subséquente de ces événements antérieurs. Ainsi, dans *L'Homme aux loups*, c'est une seconde scène, sexuellement significative, qui, après coup, confère à la première son efficacité. De façon générale, de nombreux souvenirs refoulés ne deviennent des traumatismes qu'après coup. Il

25. Jean Laplanche et Jean-Baptiste Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1967, p. 33.

s'agit de beaucoup plus que d'un simple délai ou d'une action différée. Il apparaît ici que nous sommes fort éloignés de la notion d'un souvenir qui se bornerait à produire des événements réels dans une sorte de perception du passé ; il s'agit plutôt d'un travail qui ne cesse de ré-élaborer des structurations antérieures extrêmement complexes. C'est ce travail de la mémoire qui est impliqué, entre autres choses, par la notion d'histoire ou de structure narrative de l'existence.

Pour la quatrième fois donc une vicissitude de l'expérience analytique révèle un trait pertinent de ce qui, en psychanalyse, vaut comme « fait ».

2. PROCÉDURE D'INVESTIGATION, MÉTHODE DE TRAITEMENT ET TERMES THÉORIQUES

La seconde question préliminaire concernant la preuve en psychanalyse touche à la nature de la relation susceptible d'être établie entre la théorie et ce qui vaut comme fait en psychanalyse. Dans la perspective d'une analyse opérationnelle, les termes théoriques d'une science d'observation doivent pouvoir être reliés à des observables par le moyen de règles d'interprétation ou de traduction qui assurent la vérification indirecte de ces termes. La question est alors de savoir comment nous savons si les procédures opératoires qui assurent la transition entre le niveau des entités théoriques et celui des faits ont la même structure et la même signification en psychanalyse que dans les sciences d'observation.

Pour répondre à cette question, je voudrais revenir à une des déclarations de Freud qui traite précisément du statut épistémologique de la théorie en psychanalyse.

Nous lisons dans « *Psychanalyse* » et « *Théorie de la libido* » que la « psychanalyse est le nom donné 1) à une procédure

(*Verfahren*) d'investigation des processus psychiques ; 2) à une méthode (basée sur cette investigation) pour le traitement (*Behandlungsmethode*) des désordres névrotiques ; et 3) à une collection de conceptions (*Einsichten*) psychologiques qui s'est développée selon ces lignes et qui a pris graduellement la consistance d'une nouvelle discipline scientifique »²⁶.

C'est cette relation triangulaire entre un procédé d'investigation, une méthode de traitement et une théorie qui retiendra notre attention, parce que c'est elle qui prend la place de la relation entre théorie et faits dans les sciences d'observation. Non seulement la psychanalyse traite de « faits » d'une nature particulière, comme on vient de l'établir, mais ce qui tient la place des procédures opératoires à l'œuvre dans les sciences de la nature est un type unique de relation entre procédure d'investigation et méthode de traitement. C'est cette relation qui fait médiation entre la théorie et les faits.

Or, avant de dire quoi que ce soit sur le rôle du troisième terme, la théorie, en relation aux deux autres termes, la relation entre procédure d'investigation et méthode de traitement n'est pas elle-même facile à saisir. Si cette relation peut apparaître non problématique pour une pratique qui se soucie peu de spéculation théorique, elle soulève des difficultés considérables pour la réflexion épistémologique. Très grossièrement, on peut dire que la procédure d'« investigation » tend à donner la préférence aux relations de signification entre productions psychiques, tandis que la méthode de traitement tend à donner la préférence aux relations de « force » entre des systèmes. La fonction de la théorie sera précisément d'intégrer ces deux aspects de la réalité psychique.

26. Première phrase de « *Psychanalyse* » et « *Théorie de la libido* » (1923), dans *Œuvres complètes*, vol. XVI, p. 183 (traduction ici de P.R.).

La procédure d'investigation a en effet une affinité profonde avec les disciplines textuelles d'interprétation. Nous lisons ceci dans *L'Interprétation du rêve*, dont le titre est à cet égard très révélateur (*Traumdeutung*) : « Je me suis proposé de montrer que les rêves sont susceptibles d'être interprétés [...] En effet, "interpréter un rêve" signifie indiquer son "sens" (*Sinn*), le remplacer (*ersetzen*) par quelque chose qui peut s'insérer (*sich einfügt*) dans la chaîne de nos actions psychiques, chaînon important semblable à d'autres et d'égale valeur. »²⁷ Dans le même contexte, l'interprétation est également comparée à la traduction d'une langue dans une autre, au déchiffrement d'un hiéroglyphe, ou à la solution d'un rébus (« le rêve est un rébus, nos prédécesseurs ont commis la faute de vouloir l'interpréter en tant que dessin. C'est pourquoi il leur a paru absurde et sans valeur »²⁸). Freud n'a jamais mis en doute que, aussi

27. *L'Interprétation du rêve*, p. 131 (P.R. utilise la « nouvelle édition » de 1967, trad. de D. Berger, PUF, p. 90).

28. *Id.*, p. 320 (cit. de l'édition utilisée par P.R., *id.*, p. 241s). Dans l'essai intitulé *L'Inconscient* (repris dans *Métapsychologie*, p. 65-122), Freud dira encore : « C'est bien entendu seulement comme quelque chose de conscient que nous le connaissons après qu'il a subi une transformation (*Umsetzung*) ou une traduction (*Übersetzung*) en quelque chose de conscient. » Dans le même sens : « On peut montrer que les interprétations en psychanalyse sont à titre primaire des traductions d'un mode d'expression qui nous est étranger, en un autre avec lequel notre pensée est familière » (cf. les appels de la psychanalyse à l'intérêt scientifique dans *SE*, vol. XIII, p. 173 – référence française non trouvée). Ailleurs, Freud compare la censure à la censure de presse : « Si l'analogie n'est pas prise trop sérieusement, nous pouvons dire que le refoulement a la même situation par rapport aux autres méthodes de défense que l'omission par rapport à la distorsion du texte, et nous pouvons découvrir dans les différentes formes de cette falsification des parallèles à la variété des manières dont le moi est altéré », cf. *L'Analyse avec fin et l'analyse sans fin* (1937), dans *Résultats, idées, problèmes*, vol. II, p. 252. (NdA)

inaccessible que puisse être l'inconscient, il participe néanmoins des mêmes structures psychiques que la conscience. C'est cette structure commune qui permet d'«insérer» des actes inconscients dans le texte des actes conscients. Ce trait pertinent de la méthode d'investigation s'accorde bien avec les critères qu'on a reconnus aux «faits» en psychanalyse, en particulier avec les critères de dicibilité et de substitua-bilité (critères 1 et 3). Si la procédure d'investigation peut être appliquée à la fois aux symptômes névrotiques et aux rêves, c'est parce que la formation de rêve (*Traumbildung*) et la formation de symptôme (*Symptombildung*) sont homogènes et substituables²⁹. *Cette parenté étroite entre diverses formations de compromis nous permet de parler de la psyché comme d'un texte à déchiffrer.*

Cette notion largement inclusive de texte n'embrasse pas seulement l'unité profonde entre rêve et symptôme, mais entre ces deux formations prises ensemble des phénomènes tels que rêves diurnes, mythes, légendes, proverbes, jeux de mots et mots d'esprit. L'extension progressive de cette méthode d'investigation est assurée par la parenté spéciale qui se révèle entre, d'un côté, le groupe des fantasmes désignés plus haut comme scènes infantiles (placées dans *L'Interprétation du rêve* parmi les rêves typiques : rêve de nudité, rêve de mort d'une personne chère, etc.) et, d'autre part, les structures mythiques les plus hautement organisées et les plus permanentes. À cette même procédure d'investigation ressortit, de façon tout à fait privilégiée, la structure textuelle commune au complexe

29. *Id.*, p. 660-661 (cit. de P.R., *id.*, p. 515-517). Ce point a été reconnu dès l'époque des *Études sur l'hystérie*, dans lesquelles la «communication préalable» traite déjà de la relation entre la cause déterminante et le symptôme hystérique comme d'un «lien symbolique», parent du processus de rêve. (NdA)

d'Œdipe, découverte par Freud dans son auto-analyse, et à la tragédie grecque d'Œdipe, transmise jusqu'à nous par des chefs-d'œuvre de la littérature. Il y a ainsi correspondance entre l'extension de la procédure d'investigation et ce qu'on pourrait appeler l'espace du fantastique en général, dans lequel viennent prendre place des productions psychiques aussi diverses que le rêve éveillé, les jeux d'enfants, les romans psychologiques et d'autres créations poétiques. De la même manière, les conflits psychiques inscrits dans la pierre par le *Moïse* de Michel-Ange se prêtent à l'interprétation en vertu de la nature figurable et substituable de tous les systèmes de signes qui relèvent de la même procédure d'investigation.

Mais, si nous nous bornions à dégager les implications des concepts de texte et d'interprétation, nous arriverions à une conception entièrement erronée de la psychanalyse. La psychanalyse pourrait être purement et simplement placée sous l'égide des sciences historico-herméneutiques, parallèlement à la philologie et à l'exégèse. Nous omettrions alors des traits spécifiques de l'interprétation qui ne peuvent être saisis que quand la méthode d'investigation est jointe à la méthode de traitement. Pourquoi, en effet, la signification du symptôme et celle du rêve sont-elles si difficiles à déchiffrer, sinon parce que, entre la signification manifeste et la signification latente, s'interposent des mécanismes de déformation, de distorsion (*Entstellung*), ces mêmes mécanismes que Freud énumère sous le titre de « travail du rêve » dans *L'Interprétation du rêve* ? (Les diverses formes de travail sont bien connues : condensation, déplacement, etc. ; nous ne nous occupons pas ici de la théorie du rêve, mais de la relation entre interprétation et méthode de traitement.)

Cette « distorsion » est en vérité une sorte étrange de phé-

nomène³⁰, et Freud a recours à toutes sortes de métaphores quasi physiques pour rendre compte de cette déformation, dont il dit qu'elle «ne pense pas, ne calcule ou ne juge d'aucune façon que ce soit». Nous avons déjà mentionné la condensation et le déplacement qui sont des métaphores quasi physiques pour le travail du rêve. Mais c'est la métaphore centrale du *refoulement* qui organise toutes les autres métaphores, au point de devenir un concept théorique dont l'origine métaphorique est oubliée (comme l'est d'ailleurs lui-même le concept de distorsion, qui signifie littéralement un déplacement violent aussi bien qu'une déformation). La semi-métaphore du refoulement appartient au même cycle³¹.

Une autre métaphore quasi physique d'égale importance est celle d'investissement, dont Freud ne cache pas la parenté avec l'opération d'un capitaliste qui engage une mise de fonds au service d'un entrepreneur («l'entrepreneur de rêve», c'est la pensée diurne; «le capitaliste qui engage la mise de fonds psychologique nécessaire pour le lancement du rêve est toujours, absolument, quelle que soit la pensée diurne,

30. Freud en parle prudemment dans les termes suivants: «Le travail animique dans la formation du rêve se décompose en deux opérations: la production des pensées de rêve et la transformation de celles-ci en contenu du rêve» (*Interprétation du rêve*, p. 557). Cette activité «s'éloigne beaucoup plus [...] du modèle de penser vigile [...] Il est quelque chose de qualitativement tout à fait distinct et qui d'emblée ne peut donc y être comparé. Il ne pense, ne calcule, ne juge absolument pas, mais se borne à ceci: donner aux choses une autre forme» (*id.*, p. 558). (NdA)

31. On trouvera à cet égard dans le chapitre VII de *L'Interprétation du rêve* une représentation graphique de la conception au moyen du fameux schéma de l'appareil psychique que Freud appelle une «représentation auxiliaire». Grâce à cette représentation topographique, la régression acquiert sa signification proprement topographique en conjonction avec les forces qui imposent ce mouvement à rebours. (NdA)

un désir venant de l'inconscient »³²). Cette métaphore permet à la régression de revêtir non seulement une fonction topographique, mais aussi une signification dynamique, dans la mesure où la régression à l'image procède de « changements dans les investissements d'énergie à l'intérieur des différents systèmes qui deviennent alors plus ou moins praticables pour la marche de l'excitation³³ ». Ce jeu de métaphores devient extrêmement complexe du moment où Freud entreprend d'entremêler par une sorte de tissage conceptuel les métaphores textuelles (traduction, substitution, surdétermination, etc.) et les métaphores énergétiques (condensation, déplacement, refoulement), de façon à produire des métaphores mixtes telles que déguisement, censure, etc.

Pourquoi Freud s'engage-t-il dans de telles complications, en usant de concepts qui demeurent semi-métaphoriques, en particulier quand il recourt à des métaphores inconsistantes, polarisées entre, d'une part, le concept textuel de traduction et, d'autre part, le concept mécanique de compromis, compris lui-même comme la résultante de forces multiples en interaction ? Je suggère que c'est la conjonction entre les procédures d'investigation et la méthode de traitement qui contraint la théorie à opérer de cette façon et à user de concepts semi-métaphoriques, dénués par surcroît de cohérence.

Faisons ici une pause et considérons le terme « traitement » (*Behandlung*) que nous avons distingué plus haut de celui de « méthode d'investigation ». La notion de « méthode de traitement » doit être comprise en un sens qui dépasse considérablement le sens strictement médical de « cure », et désigne l'ensemble de la technique analytique, dans la mesure où

32. *Id.*, p. 477.

33. *Id.*, p. 462.

l'analyse elle-même est une sorte de travail. Ce travail est à la fois l'inverse de ce qui vient d'être décrit comme travail du rêve et le corrélatif de ce qu'on a désigné plus haut comme travail de deuil. À la question de savoir ce qui fait de l'analyse un travail, Freud donne une réponse constante : la psychanalyse est essentiellement une lutte contre les résistances³⁴. C'est cette notion de résistance qui nous empêche d'identifier la procédure d'investigation avec une simple interprétation, avec une compréhension purement intellectuelle de la signification des symptômes. L'interprétation, entendue comme

34. Comme on sait, c'est la reconnaissance du rôle stratégique des résistances et de la lutte contre les résistances qui a décidé Freud à abandonner la méthode cathartique de Breuer, dans la mesure où elle visait à atteindre une anamnèse sans travail. Parlant, en 1910, des «chances d'avenir de la thérapie psychanalytique» (cf. *Œuvres complètes*, vol. X), Freud décrit ces innovations techniques dans les termes suivants : «Comme vous savez, notre technique a subi une transformation fondamentale à l'époque du traitement cathartique. On peut viser à l'élucidation des symptômes. Puis nous nous sommes détournés des symptômes et consacrés plutôt à découvrir les "complexes", pour employer un mot que Jung a rendu indispensable; manifestement toutefois, notre travail vise directement à découvrir et à surmonter les "résistances" et nous pouvons nous appuyer en toute justice sur les complexes qui viennent au jour sans aucune difficulté, dès lors que les résistances ont été reconnues et écartées». Cette lutte contre les résistances nous met en garde contre toute surestimation de l'interprétation dans sa forme analytique. Il est tout à fait inefficace de révéler au patient la signification de ses symptômes aussi longtemps que la compréhension purement intellectuelle de leur signification n'a pas été incorporée au travail de l'analyse. Bien plus, comme Freud l'a écrit en 1910 dans *Psychanalyse sauvage*, «informer le patient de son inconscient aboutit régulièrement à une intensification de son conflit et à une exacerbation de ses troubles». Freud va même jusqu'à mettre en garde les débutants contre toute tentation de produire une interprétation exhaustive des rêves : la résistance peut s'en servir pour retarder le processus de guérison, cf. *Le Maniement de l'interprétation du rêve en psychanalyse* (1911), in *Œuvres complètes*, vol. XI. (NdA)

traduction, ou comme déchiffrement, bref comme substitution d'une signification intelligible à une signification absurde, n'est que le segment intellectuel de la procédure analytique. Même le transfert (qui est apparu plus haut comme le critère intersubjectif du fait psychanalytique) doit être traité comme un aspect du maniement des résistances (comme il ressort de l'essai *Remémoration, répétition et perlaboration*³⁵). C'est ainsi que les trois thèmes – compulsion de répétition, transfert et résistance – se retrouvent liés au niveau de la praxis analytique.

Qu'est-ce que cela signifie pour notre enquête épistémologique ? Essentiellement ce qui suit : la paire formée par le procédé d'investigation et la méthode de traitement occupe exactement la même place que les procédés opératoires qui, dans les sciences d'observation, relient le niveau des entités théoriques à celui des faits observables. Cette paire constitue la médiation spécifique entre théorie et « faits » en psychanalyse. Et cette médiation opère de la façon suivante : en coordonnant l'interprétation et le maniement des résistances, la praxis analytique fait appel à une théorie où la psyché est représentée à la fois comme un texte à interpréter *et* comme un système de forces à manipuler. En d'autres termes, c'est le caractère complexe de la pratique effective qui force la théorie à surmonter la contradiction apparente entre la métaphore du *texte* à interpréter et celle des *forces* à manier ; en bref, la pratique nous force à penser ensemble signification et force dans une théorie inclusive. C'est à travers la coordination pratique de l'interprétation et du maniement des résistances que la théorie reçoit la tâche de former un modèle capable d'articuler les faits tenus pour pertinents dans l'expé-

35. Cf. ci-dessus, note 12.

rience analytique. C'est de cette façon que les relations entre procédé d'investigation et méthode de traitement constituent la médiation nécessaire entre la théorie et les « faits ».

Maintenant, la psychanalyse possède-t-elle une théorie qui satisfasse à ces exigences ? Il me semble que c'est à la lumière de ces questions que l'œuvre théorique de Freud – c'est-à-dire essentiellement sa « métapsychologie » – devrait être examinée aujourd'hui. Si la métapsychologie de Freud a pu être érigée en fétiche par quelques-uns et traitée par le mépris par d'autres, c'est parce que les uns et les autres en ont fait une construction indépendante. De trop nombreux travaux d'épistémologie examinent les grands textes théoriques – depuis l'*Esquisse* de 1895 et le chapitre VII de la *Traumdeutung* jusqu'à *Le Moi et le ça* – hors du contexte total de l'expérience et de la pratique. Isolé de cette manière, le corps de doctrine ne peut conduire qu'à des évaluations prématurées et tronquées. La théorie doit donc être relativisée, replacée dans le réseau complexe de relations qui l'englobe.

Pour ma part, je voudrais soumettre deux thèses, en apparence opposées l'une à l'autre, mais qui, prises ensemble, se tiennent dans un équilibre instable, dans la mesure où elles tendent à faire de l'œuvre théorique de Freud le point de départ encore imparfait mais indispensable pour toute reformulation de la théorie.

D'un côté, je suis prêt à reconnaître que le modèle théorique de Freud n'est pas adéquat à l'expérience et à la pratique analytiques telles que celles-ci sont formulées dans ses autres écrits (entre autres dans les « histoires de cas », les écrits sur la technique psychanalytique et les essais de psychanalyse appliquée). Plus précisément, la métapsychologie de Freud ne réussit pas à codifier et à intégrer dans un modèle cohérent

signification et force, interprétation textuelle et maniement des résistances.

En premier lieu, Freud tend toujours à renverser l'ordre de priorités entre d'un côté la théorie, de l'autre l'expérience et la pratique, et à reconstruire le travail de l'interprétation sur la base de modèles théoriques devenus autonomes. Il perd ainsi de vue que le langage de la théorie est plus étroit que celui dans lequel la technique est décrite. En outre, il tend à construire ses modèles théoriques dans l'esprit positiviste, naturaliste et matérialiste des sciences de son temps. Il existe de nombreux textes qui affirment la parenté de la psychanalyse avec les sciences naturelles et même avec la physique, et qui annoncent que dans l'avenir la psychanalyse sera remplacée par une pharmacologie plus raffinée.

À cet égard, Jürgen Habermas, dans l'étude développée qu'il consacre à la psychanalyse dans *Connaissance et intérêt*, a raison de dénoncer la « mécompréhension scientifique » de la psychanalyse par elle-même comme « science de la nature »³⁶. Selon Habermas, technique et expérience appellent un modèle structurel qui est trahi par le modèle de distribution énergétique qui lui est préféré.

Ce dernier modèle est imposé à l'expérience analytique et à bien des égards la précède, comme nous le voyons dans l'*Esquisse* de 1895, qui impose à l'expérience son système de référence : énergie quantifiable, stimulation, tension, décharge, inhibition, déplacement, etc. Même quand l'appareil psychique en vient à inclure des « localités psychiques » qui ne sont pas anatomiquement localisables (comme c'est le cas dans le chapitre VII de la *Traumdeutung*), l'arrangement

36. Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1976, p. 279. (NdA)

spatial et la séquence temporelle des systèmes continuent à prêter appui au modèle de distribution énergétique. Le grand article *L'Inconscient*, placé au centre des *Essais de métapsychologie*, est le témoin principal de la souveraineté de ce modèle.

Ce qui est perdu de vue dans un tel modèle, c'est la spécificité même du fait « psychanalytique » et sa quadruple propriété de pouvoir être dit – être adressé à autrui –, être fantasmé, être figuré ou symbolisé, être rapporté dans l'histoire d'une vie. Cet ensemble de critères exige qu'on introduise de manière appropriée au niveau théorique des facteurs capables de rendre compte de ce qui se produit dans la relation analytique. C'est pourquoi je peux adopter jusqu'à un certain point les suggestions proposées par Habermas à la lumière de l'œuvre de Lorenzer dans *Über den Gegenstand der Psychoanalyse. Sprache und Interaktion*³⁷. Ces deux auteurs adoptent pour cadre de référence le processus de symbolisation à l'œuvre dans la communication humaine et en général dans l'interaction humaine. Les troubles qui suscitent l'intervention psychanalytique sont alors considérés comme la pathologie de notre compétence linguistique et sont placés sur le même plan que les distorsions découvertes à un autre niveau, par la critique marxiste et post-marxiste des idéologies. Psychanalyse et critique des idéologies partagent en effet la même ambition, à savoir d'expliquer et d'interpréter des distorsions qui ne sont pas accidentelles mais systématiques, en ce sens qu'elles sont systématiquement organisées dans le texte de la communication interhumaine. Ces distorsions sont l'occasion de l'auto-mécompréhension du sujet par lui-même. C'est

37. Francfort, 1973. J'exprimerai mes propres réserves ci-dessous. (NdA)

pourquoi, pour en rendre compte, il faut recourir à une théorie qui ne se limite pas à restaurer un texte intégral, non mutilé et non falsifié, mais qui prend pour objet les mécanismes mêmes qui sont responsables de la distorsion du texte. Cela explique pourquoi, en retour, le décodage interprétatif des symptômes va plus loin qu'une simple herméneutique philologique, dans la mesure où c'est la structure même de ces mécanismes de distorsion qui appelle l'explication. C'est pourquoi aussi les métaphores économiques (résistance, répression, compromis, etc.) ne peuvent être remplacées par les métaphores philologiques (texte, signification, interprétation, etc.).

Mais la thèse opposée n'est pas moins vraie : les métaphores économiques, à leur tour, ne peuvent éliminer les métaphores exégétiques. Elles ne peuvent pas non plus perdre leur caractère métaphorique et s'ériger elles-mêmes en théorie énergétique prise à la lettre. C'est essentiellement contre cette réduction à la littéralité du modèle de distribution d'énergie que nos auteurs formulent leur propre théorie en termes de communication et d'interaction symboliques. Selon ces modèles alternatifs, les mécanismes de l'inconscient ne peuvent plus être tenus pour des choses : ce sont des « symboles éclatés », des « motifs délinguisticisés et dégrammaticisés ». Tel le bannissement ou l'ostracisme politique, le refoulement bannit une partie du langage de la sphère publique de communication et le condamne à l'état d'exil d'un langage « privatisé ». C'est ainsi que le fonctionnement mental simule un processus naturel, mais dans la mesure où il a été réifié au préalable. Si, par conséquent, nous oublions que cette réification résulte d'un processus de « désymbolisation », donc d'une « auto-aliénation spécifique », nous construisons un modèle où l'inconscient est littéralement une chose. Mais, du même coup, nous sommes

incapables de comprendre comment la «resymbolisation» est possible, autrement dit comment l'expérience analytique elle-même est possible. Nous ne pouvons le comprendre que si nous interprétons les phénomènes révélés par cette expérience comme *des troubles de la communication* et si nous tenons l'expérience analytique comme une réappropriation *inverse du processus de formation des symboles dissociés*³⁸. Dans la mesure où nous prenons au sérieux cette critique du modèle énergétique de la métapsychologie freudienne, nous acceptons de placer la psychanalyse parmi les sciences sociales critiques, lesquelles sont guidées par l'intérêt pour l'émancipation et motivées en dernière analyse par le vœu de recouvrer la force de la *Selbstreflexion*.

Toutefois, en retour, je ne voudrais pas que ce rapprochement avec les sciences sociales critiques, ni que cette référence

38. Nos auteurs accordent que la seconde topographie de Freud – moi, ça, surmoi – préserve davantage les traits de ce double processus de désymbolisation et de resymbolisation que ne le fait la première topographie (laquelle d'ailleurs seule mérite d'être appelée topographie). Les trois instances en effet désignent des positions relatives à ce double processus : le ça neutre désigne la dérivation de cette partie de nous-même qui a été bannie de la communication publique ; le «sur» du surmoi désigne l'instance d'interdiction elle-même objectivée et réifiée, qui interdit au sujet de devenir un je. Mais c'est par rapport à la possibilité de devenir un je qu'il y a un ça et un surmoi en accord avec le mot célèbre de Freud : *Wo es war, soll ich werden*. Il faut donc renoncer à l'idée d'un inconscient symbolique, c'est-à-dire étranger au destin même de la désymbolisation. Si néanmoins Freud se rattache à cette idée, comme par exemple dans *Le Moi et le ça*, c'est indubitablement faute d'un modèle linguistique approprié, comme Marshall Edelson l'a montré de façon convaincante dans *Language and Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1975. Mais c'était aussi et particulièrement en raison de la volonté obstinée de façonner la psychanalyse sur le modèle des sciences naturelles et de maintenir sa découverte dans l'aura de l'*Aufklärung* qui avait présidé à sa naissance. (NdA)

dernière à l'auto-réflexion, dépassent le but, qui est de replacer la théorie dans le réseau complexe de l'expérience et de la pratique psychanalytiques. C'est pourquoi je veux défendre avec une égale vigueur la thèse complémentaire selon laquelle il nous faut toujours partir du système freudien en dépit de ses défauts et, je me risque à le dire, à cause de ses déficiences. Comme Habermas l'a lui-même remarqué, la mécompréhension de la psychanalyse par elle-même n'est pas entièrement dénuée de fondement. Le modèle économique, en particulier, même dans son énergétisme littéral, préserve quelque chose d'essentiel qu'une théorisation introduite du dehors risque toujours de perdre de vue, à savoir que l'aliénation de l'homme par lui-même est telle que le fonctionnement mental ressemble effectivement au fonctionnement d'une chose. Cette réelle simulation empêche la psychanalyse de se constituer en une province des disciplines exégétiques appliquées à des textes – en herméneutique au sens de Gadamer – et exige que l'épistémologie de la psychanalyse incorpore aux procédures exégétiques relevant de l'auto-compréhension des segments explicatifs apparentés aux procédures en cours dans les sciences naturelles.

Cette exigence peut être illustrée par une brève critique des efforts de reformulation de la théorie qui excluent par principe cette simulation de la chose. Je pense ici spécialement aux reformulations empruntées à la phénoménologie, à l'analyse du langage ordinaire ou à la linguistique. Toutes ces reformulations échouent à intégrer un stade explicatif dans le processus de désymbolisation et de resymbolisation³⁹.

39. Voir mon article «Language and Image in Psychoanalysis», publié dans *Psychiatry and the Humanities*, vol. III, éd. par Joseph H. Smith, New Haven, Yale University (cf. plus loin, p. 105). (NdA)

Je me limiterai ici aux emprunts à la sémantique de l'action dans l'école d'analyse linguistique. J'ai discuté longuement l'interprétation phénoménologique dans *De l'interprétation. Essai sur Freud*⁴⁰. Je me borne ici aux reformulations proprement linguistiques. Sous le titre de « philosophie de l'action », une discipline autonome s'est constituée, sous l'influence d'Austin, de Wittgenstein et de la philosophie du langage ordinaire, qui s'assigne pour tâche de décrire la logique implicite à notre discours sur l'action lorsqu'il fait usage de termes tels qu'intention, motif, agent individuel ou collectif, etc. Quelques-uns des analystes qui pratiquent cette discipline – quoique moins nombreux aujourd'hui, il est vrai, et sujets à la critique toujours plus rigoureuse des autres sémanticiens – ont soutenu la thèse que le discours sur l'action met en jeu des critères d'intelligibilité distincts et différents des critères appliqués au mouvement physique ou à la conduite observable. Une des implications de cette dichotomie entre le « jeu de langage » de l'action et celui du mouvement concerne directement un des enjeux de notre discussion : selon ces analystes du langage, nos motifs d'agir ne peuvent aucunement être assimilés à des causes par lesquelles nous expliquons des événements naturels. Les motifs sont des raisons d'agir, tandis que les causes sont les antécédents constants d'autres événements dont ils sont logiquement indépendants.

La théorie psychanalytique peut-elle être reformulée sur la base de cette distinction ? Quelques auteurs l'ont pensé et ont vu dans la psychanalyse l'extension du vocabulaire de l'action (intention, motif, etc.) au-delà de la sphère où nous sommes conscients de ce que nous faisons. La psychanalyse, selon cette interprétation, n'ajoute rien à notre conceptualité

40. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, 1965, p. 337-406.

ordinaire, sinon qu'elle fait usage des mêmes concepts du langage ordinaire dans un nouveau domaine caractérisé comme «inconscient». De cette façon, on dira de «l'Homme aux rats» analysé par Freud qu'il a éprouvé un sentiment d'hostilité à l'égard de son père sans en être conscient. Comprendre cette assertion repose sur la signification ordinaire que nous donnons à cette sorte d'hostilité dans des situations où l'agent est capable de reconnaître ce sentiment comme étant le sien. La seule nouveauté, ici, est l'emploi de clauses telles que «sans en être conscient», «sans le savoir», «inconsciemment», etc.

En un sens, cela est vrai. Freud lui-même déclare que dans l'inconscient nous trouvons des représentations et des affects auxquels nous pouvons donner le même nom qu'à leurs contre-parties conscientes et auxquels fait seulement défaut la propriété d'être conscients. Mais ce qui est totalement omis dans cette reformulation est le paradoxe central de la théorie psychanalytique, à savoir que c'est le devenir inconscient comme tel qui requiert une explication spécifique, de telle sorte que la parenté de signification entre contenu conscient et contenu inconscient puisse de nouveau être reconnue. Or le schéma explicatif capable de rendre compte des mécanismes d'exclusion, de bannissement, de réification, etc., met radicalement en question la séparation des domaines de l'action et du mouvement, en même temps que la dichotomie entre motif et cause. À cet égard, la démonstration faite par Michael Sherwood dans la partie critique de sa *Logic of Explanation in Psychoanalysis*⁴¹ est parfaitement convaincante. Ce qui caractérise l'explication psychanalytique, c'est qu'elle fait intervenir des motifs qui sont des causes et qui requièrent une explication pour leur fonctionnement autonome. En outre,

41. New York, Academic Press, 1969.

Freud ne pouvait opposer « motif » à « cause », en donnant à « motif » le sens de « raison de », dans la mesure où la rationalisation (terme emprunté à Ernest Jones) est elle-même un processus qui requiert une explication et qui, de ce seul fait, interdit de retenir une raison alléguée pour la vraie cause.

En conséquence, Freud a raison d'ignorer complètement la distinction entre motif et cause et même de rendre sa formulation théorique impossible. À bien des égards, son explication se rapporte à des facteurs « causalement pertinents », qu'il s'agisse de phénomènes initiaux (l'*origine* de la névrose), de phénomènes intermédiaires (la *genèse* d'un symptôme, d'une structure libidinale, etc.), de fonction (formation de compromis, etc.), ou finalement de signification (substitution ou valeur symbolique, etc.). Tels sont les quatre modes d'explication retenus par Sherwood non seulement chez Freud mais aussi bien en général. L'emploi par Freud de l'idée de cause et d'explication causale est peut-être à la fois complexe et flexible – Sherwood⁴² cite un texte de Freud qui distingue aussi entre pré-condition, cause spécifique et cause concurrente – mais ne laisse aucune place à une opposition entre cause et motif. Il lui importe seulement d'expliquer par l'un ou l'autre des modes explicatifs qu'on vient de mentionner, ou par un usage surdéterminé de l'un d'entre eux, ce que la conduite comporte d'« incongruité » au regard du cours attendu de l'action humaine.

C'est cet effort même pour réduire ces incongruités qui interdit de distinguer entre motif et cause, dans la mesure où cet effort fait appel à une *explication* en termes de causes, en vue d'atteindre à une *interprétation* en termes de motifs. C'est ce que, pour ma part, je m'efforce d'expliquer en disant

42. *Id.*, p. 172.

que les concepts de la psychanalyse procèdent à la fois de la catégorie du texte, et par conséquent de la signification, et des catégories de l'énergie et de la résistance, et par conséquent de la force. Dire, par exemple, qu'un sentiment est inconscient, ce n'est pas se borner à dire qu'il ressemble à des motifs conscients survenant dans d'autres circonstances ; c'est dire plutôt qu'il faut l'insérer, en tant que facteur causalement pertinent, en vue d'expliquer les incongruités d'un acte de conduite, et que cette explication est elle-même un facteur causalement approprié dans le travail – la perlaboration – caractéristique de l'analyse.

De cette brève discussion, il ressort que la théorie psychanalytique ne peut être reformulée du dehors sur la base d'une conceptualité étrangère, si nous voulons éviter de nous méprendre sur la situation initiale en psychanalyse, à savoir que la psyché humaine, dans certaines conditions d'auto-aliénation, est incapable de se comprendre elle-même en étendant simplement ses capacités interprétatives immédiates, mais requiert plutôt que l'herméneutique de l'auto-compréhension prenne le détour de l'explication causale.

Si le modèle économique de Freud peut donc être légitimement accusé de susciter un malentendu concernant la relation entre théorie et situation analytique, il faut aussitôt ajouter, avec une égale force et en sens inverse, qu'un modèle de compréhension – qu'il soit phénoménologique, linguistique ou symbolique – qui n'intègre pas un segment explicatif, une phase économique, méconnaît les faits eux-mêmes qui sont portés au jour par l'expérience analytique. C'est pourquoi, aujourd'hui, on ne peut ni se satisfaire de la métapsychologie freudienne, ni trouver un autre point de départ pour rectifier et enrichir le modèle théorique, de telle sorte qu'il est vrai de dire que la mécompréhension

de la psychanalyse qui la réduit à une science naturelle n'est pas dénuée de fondement⁴³.

3. VÉRITÉ ET VÉRIFICATION

Je vais maintenant tenter de m'attaquer directement à la question précise de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud.

Comme je l'ai dit dans mon introduction, nous ne pouvons poser cette question de façon utile tant que n'ont pas été résolues les deux questions préliminaires, celle des critères qui déterminent ce qui vaut comme fait en psychanalyse et celle de la relation à établir entre la théorie et l'expérience analytique par la *double médiation* des procédés d'investigation et de la méthode de traitement.

Enquérir sur la preuve en psychanalyse, c'est poser deux questions distinctes : 1) Quelle prétention à la vérité s'attache aux énoncés de la psychanalyse ? et 2) De quelle sorte de vérification ou de falsification ces énoncés sont-ils capables ?

Quelle prétention à la vérité s'attache aux énoncés de la psychanalyse ? Cette question n'est pas seulement de degré, mais aussi de nature, concernant la vérité ; pas seulement une question de quantité, mais aussi de qualité de vérité. Ou, pour

43. Je me trouve donc en accord avec quelques-unes des remarques de Habermas concernant l'incorporation de l'explication causale dans la *Sebstreflexion*, mais le mélange d'auto-compréhension et d'explication causale se trouve-t-il éclairci par un retour au thème hégélien de la période d'Iéna sur la « causalité du destin » ? Et le processus de resymbolisation, dans la mesure où il tend à surmonter les liaisons causales, en vue de recouvrer le courant des motivations personnelles et de la symbolisation publique, peut-il être assimilé au *Begreifen* hégélien, qui est précisément la contrepartie de la causalité du destin ? Déjà, dans *De l'interprétation*, op. cit., j'ai noté ce côté destinal de l'explication freudienne. (NdA)

le dire autrement, le degré d'exactitude qui peut être attendu d'énoncés psychanalytiques dépend de la sorte de vérité qui peut être attendue en ce domaine⁴⁴. Faute d'une conception précise de la diversité qualitative des types de vérité relativement aux types de faits, on n'a pas cessé d'appliquer à la psychanalyse des critères de vérification valables pour les sciences dans lesquelles les faits sont empiriquement donnés à un ou à plusieurs observateurs extérieurs. La conclusion est alors soit que la psychanalyse ne satisfait aucunement à ces critères, soit qu'elle ne leur satisfait que si ces critères sont affaiblis. La question n'est pas, selon moi, comment user de façon plus ou moins lâche de critères stricts et de placer ainsi la psychanalyse plus ou moins haut sur une unique échelle de vérificabilité (et sans aucun doute assez bas sur l'échelle), mais de savoir comment spécifier la prétention à la vérité en fonction de la nature des « faits » dans le domaine psychanalytique.

Revenons à notre énumération des critères de ce qui vaut comme fait en psychanalyse, et demandons-nous quelle sorte d'adéquation est appropriée à ces critères. Premièrement, si l'expérience analytique repose sur le désir venant au discours, la sorte de vérité qui lui répond le mieux est celle d'un « dire vrai », plutôt que d'un « être vrai ». Ce « dire vrai » est désigné négativement par la caractérisation des mécanismes de distorsion, comme déguisement, falsification, illusion et en général comme mécompréhension. La vérité est ici plus près de celle de la tragédie grecque que de la physique moderne.

44. Aristote a déjà observé au début de l'*Éthique à Nicomaque* que nous ne pouvons invoquer la même acribie dans les choses humaines et dans les sciences naturelles et que c'est toujours la nature des choses caractéristiques d'une ère d'investigation qui détermine le type d'adéquation approprié à ces disciplines. (NdA)

Pathei mathos, apprendis par la souffrance, dit le chœur de l'*Agamemnon* d'Eschyle. Or, qu'est-ce que la vérité pour Eschyle, sinon la reconnaissance de lui-même comme celui qui... – celui qui a déjà tué son père et épousé sa mère ?

Ce mouvement de la mécompréhension à la reconnaissance est aussi l'itinéraire typique de l'expérience analytique ; il désigne ce qu'on peut appeler le seuil de véracité en psychanalyse⁴⁵ ; au prix de quelques réserves qu'on introduira plus bas, nous pouvons dire avec Habermas que cette sorte de vérité porte par-dessus tout sur la capacité de *Selbstreflexion* appartenant au sujet. La prétention à la vérité de la psychanalyse consiste à titre primaire dans sa prétention à accroître cette capacité en aidant le sujet à surmonter les distorsions qui sont la source de la mécompréhension de soi-même.

Deuxièmement, si la situation psychanalytique crible – principalement au moyen de l'acte de transfert – ce qui est dit à l'autre, la prétention à la vérité de la psychanalyse peut légitimement être placée dans le champ de la communication intersubjective⁴⁶. Tout ce qui affecte la mécompréhension de soi-même affecte aussi la mécompréhension à l'égard de l'autre. Toutes les analyses de Freud appliquées au choix d'objet, à l'objet perdu, à l'objet substitué, au deuil et à la mélancolie suggèrent que le lieu de la mécompréhension est d'abord autrui. Si tel est le cas, la prétention à la vérité, dont

45. C'est là la *Redlichkeit*, la probité intellectuelle chère à Nietzsche. Dans mon étude sur « Psychanalyse et valeurs morales » (cf. ci-dessous, p. 167), je suggère que la *Redlichkeit* est la seule « valeur » éthique qui reste conforme à la neutralité éthique de la relation psychanalytique. (NdA)

46. Nous avons souligné ci-dessus de quelle manière les incongruités de conduite donnant lieu à la psychanalyse pouvaient être considérées comme des perturbations de la communication, comme des modes d'excommunication, dus à la privatisation des symboles déconnectés. (NdA)

la mécompréhension de soi-même et d'autrui constitue le négatif, peut être définie en fonction de la tâche positive de travailler à la reconnaissance de soi-même à travers la reconnaissance d'autrui et par le moyen de l'extension du processus symbolique dans la sphère publique de communication. En ce sens, la psychanalyse poursuit à sa propre manière le projet de reconnaissance que Hegel plaçait au sommet de la vie éthique dans la philosophie de Iéna. Cette thèse paraîtra moins banale si nous apercevons sa pointe critique relativement au danger de manipulation qui me semble implicite à toute réduction de la sphère historique de communication à la sphère empirique des faits observables. S'il est vrai, selon Habermas, que la sphère des énoncés empiriquement vérifiables coïncide avec celle que gouverne notre intérêt pour le contrôle et la domination, alors réduire l'historique à l'empirique entraîne le danger de placer l'ordre de la communication symbolique sous le même système de contrôle et de domination que notre action instrumentale⁴⁷. Cet avertissement n'est pas vain si l'on considère la tendance d'une certaine psychanalyse à concevoir le processus d'auto-reconnaissance et de reconnaissance d'autrui comme un «ajustement» aux conditions objectives d'une société qui est elle-même malade.

Avec le troisième critère du fait psychanalytique, nous abordons la difficulté majeure à laquelle est confrontée la prétention à la vérité de la psychanalyse. Nous avons conclu de l'étude du troisième critère que ce qui est psychanalytiquement pertinent, c'est ce qu'un sujet fait de ses fantasmes.

47. Il est par conséquent d'une importance fondamentale que l'on distingue clairement les critères d'extension de la conscience de soi et de la libération de nos capacités d'interaction et de communication symbolique par rapport aux critères de l'action instrumentale. (NdA)

Qu'en est-il de la prétention à la vérité de la psychanalyse quand elle est placée dans le cadre d'une reconnaissance plus positive du fantasme que Freud lui-même ne l'a autorisé⁴⁸ ? En perdant toute référence à la réalité actuelle et en donnant un cours plus libre à l'expression du fantasme, au développement émotionnel et à la jouissance que Freud n'a pu le souhaiter, ne brisons-nous pas le dernier lien entre véracité et vérité ? Il le semble, en première approximation. Néanmoins, toute prétention à la vérité n'est pas abandonnée dans une approche positive du fantasme. En disant ceci, je me réfère à certains textes de Freud lui-même, tels que *Le Déclin du complexe d'Œdipe* et *Analyse finie / ou terminée et analyse infinie / ou interminable*. Ces textes invitent à comprendre la cure analytique comme un travail de deuil qui, loin

48. Freud n'a pas été troublé outre mesure par sa propre découverte de l'ampleur et des ramifications du domaine de l'imaginaire, parce qu'il est resté fidèle à la triple idée que le fantasme au sens large du *Phantasieren* s'oppose au réel, qu'en dernière analyse il dérive d'une expérience effective soit dans l'enfance de l'individu soit dans l'histoire archaïque de l'humanité, et qu'enfin il est destiné à être éliminé en faveur du principe de réalité (cf. l'essai de 1911 de Freud, « Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique », in *Psychanalyse à l'Université*, n° 14, 1979, p. 189-195). De cette manière, il pouvait rattacher son principe de vérité en psychanalyse à celui de réalité, dans la mesure où le réel est l'opposé du fantastique, l'origine du fantastique et le but ultime de la mort du fantastique. Ainsi, pénétrant la région interne étrangère qu'il appelait « réalité psychique », Freud n'a jamais renoncé à sa conviction obstinée que le fantastique s'élevait sur l'arrière-plan d'un contact primordial avec une réalité non trompeuse. Cette réalité non trompeuse dès lors continuait de constituer à la fois la mesure de la fausseté du fantastique, l'origine réelle du fantastique et le principe destiné à prévaloir sur le principe de plaisir sous lequel le fantastique était à la fois ordonné et congédié. On peut dire que ce fut sur la base de ce concept de réalité que Freud s'est cru capable de maintenir la continuité entre la psychanalyse et les sciences de la réalité physique et biologique. (NdA)

d'anéantir le fantasme, le recouvre en tant que fantasme, en vue de le situer clairement par rapport au réel, sur le plan de l'imaginaire, au sens fort de l'*Einbildungskraft* selon Kant et les grands post-kantiens⁴⁹. La prétention à la vérité concernerait alors le passage du fantasme, en tant qu'aliénant, au symbolique, en tant que fondant l'identité à la fois individuelle et collective⁵⁰.

Le quatrième critère du fait psychanalytique, le critère de narrativité, nous libérera peut-être de quelques-unes des difficultés issues du critère précédent. On pourrait en effet objecter à l'analyse précédente qu'en introduisant quelque chose comme une « mythologie raisonnée » dans le processus de reconnaissance – d'auto-reconnaissance aussi bien que de reconnaissance d'autrui –, nous avons introduit la fiction dans la circonscription du vrai. Comment alors réconcilier *Dichtung und Wahrheit*, pour emprunter le titre de Goethe ? Si nous nous souvenons que dans « fiction » il y a « faire », ne sommes-nous pas en train de substituer le « faire vrai » et donc le « faire croire » au dire vrai ? Peut-être. Mais le dire vrai et le faire vrai ne se réconcilient-ils pas dans la construction ou

49. C'est cette hypothèse que la cure est en elle-même une libération des fantasmes autant qu'une lutte contre les résistances qui m'a fait tenir la reconnaissance du fantasme comme un critère pour décider de ce qui compte comme fait en psychanalyse. Et c'est parce que la psychanalyse est concernée par le destin du fantasme que son domaine ne peut être réduit à celui de la physiologie ou de la psycho-physiologie. Dans le même sens j'ai suggéré dans *De l'interprétation, op. cit.*, que l'expérience analytique vise à articuler quelques signifiants primaires de l'existence (phallus, père, mère, mort, etc.) afin de faire apparaître leur fonction structurante (*De l'interprétation, op. cit.*, p. 372s). (NdA)

50. J'ai proposé cette analyse dans mon étude : « La paternité, du fantasme au symbole », dans *Le Conflit des interprétations*, Seuil, 1969, p. 458-486. (NdA)

la reconstruction d'une histoire cohérente à partir des débris dispersés de notre expérience ? Suivons cette voie ouverte par le caractère narratif du fait psychanalytique. La prétention à la vérité est ici rattachée à ce que Michel Sherwood appelle l'« engagement narratif de l'explication psychanalytique » (*narrative commitment of psychoanalytic explanation*). Il me semble que cet auteur a montré de façon tout à fait juste que ce qui est finalement en jeu en psychanalyse, c'est de pouvoir apporter « une explication ample et singulière à l'entière histoire de cas d'un patient individuel » (*a single extended explanation of an individual patient's entire case history*)⁵¹. Dès lors, expliquer, ici, c'est réorganiser les faits en un tout intelligible qui constitue une histoire unique et continue (même si celle-ci ne couvre pas l'espace d'une vie entière).

Je pense qu'il est sage d'approcher les choses de cette façon. L'intérêt ou l'engagement narratif, qui est ici en jeu, est sans parallèle dans une science d'observation où l'on parle de « cas », et non d'« histoire de cas ». L'explication psychanalytique d'un cas est une explication narrative en ce sens que les généralisations ou les énoncés en forme de loi qui sont impliqués par les segments explicatifs évoqués dans la seconde partie de notre étude contribuent au « récit intelligible » auquel tend toute étude de cas individuel. Si nous avons pu déclarer plus haut que des connexions causales sont

51. *Op. cit.*, p. 4. C'est dans une histoire de ce genre que les incongruités apparaissent, à savoir des conduites et des expériences et des sentiments qui ne « collent pas ensemble ». C'est pourquoi Sherwood choisit de poser la question de la logique de l'explication analytique au niveau des histoires de cas. Pour différentes raisons qu'il énonce, il choisit « l'Homme aux rats » comme son exemple princeps et demande à cet égard « ce qu'est l'explication psychanalytique d'un acte individuel de conduite ». En posant la question à ce niveau, la structure narrative de l'explication psychanalytique devient immédiatement évidente. (NdA)

des segments explicatifs à interpoler dans le processus de compréhension ou d'interprétation, voire de *Selbstreflexion* au sens de Habermas, c'est parce que la compréhension est narrative et parce que les segments explicatifs partiels de tel ou tel fragment d'histoire sont intégrés dans une structure narrative⁵². Ainsi la validation des énoncés analytiques tire sa nature spécifique de sa référence ultime à un « engagement narratif », en vertu duquel nous tentons d'intégrer des phénomènes isolés ou étrangers en « un unique processus unifié ou en une unique séquence d'événements »⁵³.

Nous sommes ainsi invités à réfléchir sur le concept d'intelligibilité narrative que la psychanalyse a en commun avec les sciences historiques. Il n'est pas aisé de définir ce concept,

52. Sherwood (*op. cit.*) parle d'« un récit passablement unifié à l'intérieur duquel un grand nombre d'éléments jusque-là inexpliqués revêtent une forme compréhensible ». De ce point de vue, la propriété narrative des énoncés dans les histoires de cas englobe leur capacité explicative. L'explication enveloppe des épisodes – fragments initialement isolés puis réorganisés dans un tout compréhensif –, mais le contexte ultime est narratif. Dans le même sens, Habermas, se basant sur la logique des énoncés narratifs selon Arthur Danto (*Analytic Philosophy of History*, New York, Cambridge University Press, 1965, p. 143s), développe aussi une théorie narrative de l'interprétation et du « processus d'auto-formation » (p. 258-260). Peut-on conclure de cette structure narrative des énoncés psychanalytiques que « la logique d'explication psychanalytique se résout dans la logique des récits psychanalytiques » (Sherwood, *id.*, p. 191) ? Je fais certaines réserves pour des raisons qui concernent la place même des histoires dans la constellation des énoncés psychanalytiques. Bien que je sois enclin à dire que la prétention de vérité s'attache au caractère narratif des faits en psychanalyse, je mets en doute l'assertion que la logique de l'explication se résout ici dans celle de la narration. Ce sera précisément l'objet de la seconde partie de notre réponse de considérer le rôle de la théorie dans le processus de validation. En retour, il est parfaitement légitime d'isoler la prétention à la vérité qui s'attache à l'aspect narratif des faits psychanalytiques. (NdA)

53. *Id.*, p. 169.

dans la mesure où les critères d'adéquation sont difficiles à manier à ce niveau. Certes, c'est précisément en psychanalyse que la réduction des « incongruités » élève la question de savoir ce qu'on entend par un récit intelligible. Une histoire qui resterait inconsistante, incohérente, incomplète ou partielle ressemblerait clairement à ce que nous apprend le cours de la vie dans l'expérience ordinaire, à savoir qu'une vie humaine prise dans son ensemble reste étrange, décousue, incomplète et fragmentée.

On pourrait être tenté, dès lors, d'abandonner toute tentative pour lier une prétention à la vérité à l'idée d'un récit intelligible de l'existence. Mais je ne pense pas qu'il soit légitime de céder à ce défaitisme épistémologique sous peine de livrer les énoncés psychanalytiques à une rhétorique de la persuasion, sous le prétexte que c'est l'acceptabilité d'un récit par le patient qui est thérapeutiquement efficace. Outre le soupçon renouvelé de suggestion par l'analyste – que Freud n'a jamais cessé de combattre –, un soupçon plus sérieux serait alors insinué, à savoir que le critère de succès thérapeutique relève exclusivement de la capacité du patient à s'adapter à un milieu social donné. Et ce soupçon conduit à son tour au soupçon que la psychanalyse représente en fin de compte, au regard de son patient, seulement le point de vue de la société et qu'il impose celui-ci à son patient en l'impliquant subtilement dans une stratégie de capitulation dont il est le seul à détenir la clef. C'est pourquoi nous ne devons pas renoncer à notre effort pour lier une prétention à la vérité au critère de la narrativité, même si ce critère est validé sur une base autre que celle de la narrativité elle-même⁵⁴. En d'autres

54. Sherwood lui-même l'accorde (*id.*, p. 247) quand il concède que l'*adéquation* se règle sur l'*exactitude* (*accuracy*), ce qui pose le problème

termes, il nous faut maintenir la dimension critique de la narrativité, qui est exactement celle de l'auto-reconnaissance, de la reconnaissance d'autrui et de la reconnaissance du fantasme. On peut même dire alors que le patient est à la fois l'acteur et le critique d'une histoire qu'il est de prime abord incapable de raconter. Le problème de l'auto-reconnaissance est celui de la reconquête du pouvoir de raconter sa propre histoire, du pouvoir de continuer inlassablement à donner la forme d'une histoire à la réflexion sur soi-même. La perlaboration n'est pas autre chose que cette narration continuée.

Nous pouvons maintenant aborder la seconde moitié de notre question. De quelle sorte de *vérification* les énoncés de la psychanalyse sont-ils capables ? S'interroger sur les procédures de vérification et de falsification, c'est demander *quels moyens de preuve* sont appropriés aux prétentions à la vérité de la psychanalyse. Ma thèse ici est la suivante : *si la prétention ultime à la vérité réside dans les histoires de cas, le moyen de preuve réside dans l'articulation du réseau entier : théorie, herméneutique, thérapeutique et narration.*

La discussion précédente concernant la narrativité constitue une bonne introduction à ce stade final de notre investigation. Nous avons admis que toutes les prétentions à la vérité de la psychanalyse se résument à titre ultime dans la structure narrative des faits psychanalytiques. Mais il n'en résulte pas

de la validation dans des termes différents de ceux de l'acceptabilité par le patient, de l'efficacité des thérapeutiques et finalement de l'adaptation à l'environnement. Habermas exprime cette conjonction de l'exactitude narrative et de la réflexion dans les termes suivants : « Seule la récollection par le patient décide de l'exactitude de la construction. Si celle-ci réussit, elle doit aussi *restaurer* pour le patient un fragment de son histoire perdue. Elle doit être alors capable de susciter une auto-réflexion » (Habermas, *op. cit.*, p. 230). (NdA)

que les moyens de preuve sont contenus dans la structure narrative elle-même ; et la question demeure de savoir si les moyens de vérité appropriés à l'explication narrative ne sont pas fournis par les énoncés non narratifs de la psychanalyse⁵⁵. Pour prouver ce point, il suffira de penser à ce qui fait d'une narration une explication, au sens psychanalytique du terme. C'est la possibilité d'insérer plusieurs segments d'explication causale dans le processus d'auto-compréhension formulé en termes narratifs. Et c'est ce détour explicatif qui justifie le recours à des moyens non narratifs de preuve.

Ceux-ci se répartissent sur trois niveaux : 1) le niveau des *généralisations* résultant de la comparaison avec le reste de l'explication clinique ; 2) le niveau des propositions *en forme de loi*, appliquées aux segments typiques de conduite (symptôme par exemple), lesquels sont, Sherwood l'a montré, divisés eux-mêmes en explications formulées en termes d'origine, en termes de genèse, en termes de fonction ou enfin en termes de signification. Finalement, 3) le niveau des *hypothèses très générales* concernant le fonctionnement de l'appareil psychique que l'on peut tenir pour axiomatique. Ce dernier niveau se partage entre la topographie, la théorie des instances et les théories successives des pulsions, y compris la pulsion de mort. Généralisations, lois et axiomes constituent la structure non narrative de l'explication psychanalytique.

55. Si nous considérons le corpus freudien – et c'est tout ce que nous pouvons faire en ce moment –, les «histoires de cas» n'en constituent qu'une faible part. Et dans ce corpus, comme Sherwood l'a montré, seul *L'Homme aux rats* satisfait au critère d'une bonne explication analytique. Outre les applications analogiques de l'explication analytique à des œuvres d'art et à des faits culturels comme la moralité de la religion, la plus grande partie de l'œuvre écrite de Freud concerne la théorie, les procédures d'investigation et la technique analytique elle-même. (NdA)

Au premier niveau, celui des généralisations, la structure non narrative de l'explication est déjà présente dans les explications ordinaires de la conduite individuelle ; les motifs allégués – par exemple la jalousie – ne sont pas des phénomènes singuliers, mais des classes d'inclinations sous lesquelles on place une action particulière en vue de la rendre intelligible. Dire de quelqu'un qu'il a agi par jalousie, c'est invoquer pour une action particulière un trait qui est saisi dès l'abord comme répétable et commun à une variété d'individus. Un tel motif tire sa force explicative de sa capacité à placer une action particulière dans un contexte significatif caractérisé dès le début par une certaine universalité de signification. Ainsi, expliquer, c'est caractériser une action donnée en lui assignant pour cause un motif qui exemplifie une classe. Cela est d'autant plus vrai quand nous n'avons pas à faire à des classes de motifs identifiables en tant que traits généraux de l'expérience humaine, mais à des fantasmes qui présentent des scènes organisées, stables et éminemment typiques ou à des stades – oral, anal, génital, etc. – qui sont eux-mêmes des organisations typiques de développement libidinal. Par là même, nous sommes prêts à comprendre la sorte d'excommunication en vertu de laquelle un ensemble inconscient de représentations se structure de façon autonome pour produire des incongruités stéréotypées qui sont l'objet propre de l'explication analytique.

La transition qui fait passer des généralités à des énoncés en forme de lois correspond en gros à l'explication non seulement en fonction de motifs inconscients, mais aussi en fonction des mécanismes de déformation (ou de distorsion) qui rendent le processus motivationnel méconnaissable.

Au-dessus de ces énoncés en forme de lois, nous avons encore les propositions concernant les *entités théoriques*

posées par la psychanalyse : ces énoncés constituent la métapsychologie en tant que telle, laquelle peut être considérée, du point de vue de la structure de ses arguments, comme le métalangage de la psychanalyse : tout ce qui peut être dit regardant l'instinct ou la pulsion, les délégués de pulsions, le destin des instincts, etc., ressortit à ce niveau. Tout trait narratif, par quoi je désigne la référence à une histoire de cas, est abrogé au moins au niveau manifeste de ses énoncés⁵⁶.

Ce style d'explication a pour conséquence que, chez Freud, ce que Sherwood appelle « engagement narratif » et « engagement explicatif » ne cessent de se dissocier pour se réunir à nouveau dans les histoires de cas. Il faut en effet noter que, même dans les histoires de cas, y compris *L'Homme aux rats*, Freud juxtapose l'étude de cas en tant que telle et les considérations théoriques. Dans les autres écrits, qui sont beaucoup plus nombreux, les deux engagements divergent à nouveau. On peut même dire que, dans ces écrits, la relation entre « engagement narratif » et « engagement explicatif » s'est renversée. Ainsi, les histoires de cas ne constituent qu'un pôle d'un vaste éventail d'écrits dans lesquels les essais de métapsychologie constituent le pôle opposé qui est fondamentalement non narratif⁵⁷. C'est en ce sens qu'on peut

56. Nous pouvons certes accorder à Sherwood – à qui nous devons d'avoir contesté la dichotomie entre cause et motif et à qui nous sommes redevables du schéma de la triple explication chez Freud – que dans une histoire de cas les segments explicatifs sont incorporés à la structure narrative, qui forme une structure enveloppante et leur référence. Mais ne devons-nous pas dire que les moyens de preuve sont portés par ces segments explicatifs eux-mêmes ? La psychanalyse est une analyse précisément parce que la signification de l'ensemble procède toujours d'une décomposition en fragments et d'une explication au niveau du détail. (NdA)

57. Nous pourrions certes donner la préférence aux histoires de cas dans l'ensemble des écrits de Freud et souligner ainsi l'engagement nar-

dire qu'en psychanalyse les moyens de preuve résident dans l'articulation même du réseau entier constitué par la théorie, les procédés d'interprétation, le traitement thérapeutique et la structure narrative de l'expérience analytique.

Je n'ignore pas que cette assertion conduit à l'objection la plus formidable de toutes contre la psychanalyse, à savoir que ses énoncés sont non falsifiables et par conséquent invérifiables, s'il est vrai que théorie, méthode, traitement et interprétation d'un cas particulier se vérifient en bloc et d'un seul coup. Si l'entière investigation poursuivie ici ne réussit qu'à formuler correctement cette objection et à rassembler les moyens pour y répondre, elle aura atteint son but.

Je laisse de côté la forme grossière de cette objection, à savoir que l'analyste *suggère* à son patient d'accepter l'interprétation qui vérifie la théorie. Je tiens pour acquises les réponses que Freud donne à cette accusation. Elles valent ce que valent les mesures prises au niveau du code professionnel et de la technique analytique elle-même contre le soupçon de suggestion. Je tiens pour acquis que ces mesures définissent un bon analyste – et qu'il y a de bons analystes.

Il est plus intéressant de prendre Freud à son mot et de se battre avec une forme plus subtile de l'accusation d'auto-confirmation, à savoir que la validation en psychanalyse est condamnée à rester circulaire, puisque tout y est vérifié à la

ratif et lui subordonner l'engagement explicatif. Mais alors, la majeure partie des écrits freudiens serait arbitrairement dirigée contre leur orientation théorique dominante. Cette stratégie n'est pas sans certains avantages, dans la mesure où elle nous met en garde contre l'hypothèse du théorique; mais, en retour, elle a pour inconvénient de donner une fausse image du problème épistémologique posé par la constellation entière des écrits de Freud, divisés qu'ils sont entre la théorie, les procédures d'explication, la méthode de traitement et des histoires de cas. (NdA)

fois. Considérons cet argument. Il est d'autant plus important de procéder ainsi que la notion de cercle est familière à toutes les disciplines historico-interprétatives dans lesquelles un « cas » n'est pas seulement un exemple à placer sous une loi, mais une aventure singulière, possédant sa propre structure dramatique qui en fait une « histoire de cas ». Le problème, dit Heidegger en référence au cercle herméneutique, n'est pas d'éviter le cercle, mais d'y entrer correctement. Autrement dit, de prendre des mesures telles que le cercle ne soit pas un cercle vicieux. Or un cercle est vicieux si la vérification dans chacun des domaines considérés est la condition de vérification dans chacun des autres domaines. Le cercle de la vérification ne sera pas vicieux si la validation procède de façon cumulative par le renforcement mutuel des critères qui, pris isolément, ne seraient pas décisifs, mais dont la convergence les rend plausibles et, dans le meilleur des cas, probables et même convaincants.

Je dirai donc que la validation susceptible de confirmer la prétention à la vérité propre au domaine des faits psychanalytiques est un processus extrêmement complexe qui est basé sur la convergence de critères partiels et hétérogènes. Si l'on prend pour guide l'idée d'une constellation formée par la théorie, les procédés d'investigation, la technique de traitement et la reconstruction d'une histoire de cas, on peut alors dire ce qui suit.

1) Une bonne explication psychanalytique doit être cohérente avec la théorie ou, si l'on préfère, elle doit se conformer au système psychanalytique de Freud, ou au système par lequel telle ou telle école se réclamant de son nom est identifié (on se rappellera toutefois que j'ai limité mes considérations aux écrits de Freud).

Ce premier critère n'est pas particulier à la psychanalyse. En tout champ d'investigation, l'explication établit

une connexion de ce genre entre un appareil théorique de concepts et un faisceau de faits relevant de ce style théorique. En ce sens, toute explication est limitée par son propre réseau conceptuel. Sa validité s'étend aussi loin que vaut la corrélation entre théorie et faits. Pour la même raison, toute théorie peut être mise en question. Une nouvelle théorie est requise, comme Kuhn l'a montré, aussitôt que de nouveaux faits sont reconnus qui ne peuvent plus être « couverts » par le paradigme dominant. Quelque chose de semblable est peut-être en train de se produire aujourd'hui en psychanalyse. Le modèle théorique de distribution de l'énergie apparaît de plus en plus inadéquat, mais aucun modèle alternatif ne paraît être assez puissant pour « couvrir » tous les faits ressortissant à la psychanalyse et rendre compte de leur nature paradoxale.

2) Une bonne explication psychanalytique doit en outre satisfaire aux règles d'universalisation établies par les procédures d'investigation en vue du décodage du texte de l'inconscient. Ce deuxième critère est relativement indépendant du précédent, dans la mesure où il repose sur la cohérence *interne* du nouveau texte substitué par voie de traduction au texte illisible des symptômes et des rêves. À cet égard, le modèle du rébus est tout à fait approprié. Il montre que le caractère d'intelligibilité du texte substitué réside dans sa capacité à prendre en compte autant d'éléments isolés que possible parmi ceux que le processus analytique lui-même fournit, plus particulièrement ceux qui résultent de la technique des associations libres.

Un corollaire de ce second critère mérite attention. Il concerne l'*expansion* des procédés d'interprétation au-delà de la terre natale de la psychanalyse, à savoir les symptômes et les rêves, le long des lignes analogiques qui relient légende, mot d'esprit, etc., au premier analogon de la série,

le rêve. Une nouvelle sorte de cohérence apparaît ici qui ne concerne pas seulement l'intelligibilité interne du texte traduit, mais aussi l'analogie de structure qui apparaît entre tous les membres de la série des productions psychiques. Ce second critère de validation peut être formulé en conséquence de deux manières complémentaires, comme critère de consistance intra-textuelle et comme critère de consistance inter-textuelle. La seconde formulation est devenue la plus importante, dans la mesure où l'universalisation des règles de décodage repose sur la solidité de l'extrapolation analogique qui conduit des symptômes et des rêves aux autres expressions culturelles. En même temps, le caractère purement analogique de cette extrapolation nous rappelle la valeur problématique de ce moyen de preuve.

Mais même la limitation qui résulte de la structure analogique de ce critère de validation procède de raisons structurales distinctes de celles qui imposent une limite au premier critère. Le second critère n'est pas seulement relativement indépendant du premier, mais il peut le corriger, et même l'ébranler, dans la mesure où c'est sous le contrôle des procédures d'investigation que de nouveaux faits sont portés au jour, susceptibles de mettre en difficulté la prétention du réseau théorique à les «couvrir». C'est ce qui arrive par exemple au réseau de distribution d'énergie lorsqu'il est confronté aux faits dégagés par les procédés d'interprétation en conjonction avec les méthodes de traitement.

3) Une bonne explication psychanalytique doit en outre être satisfaisante en termes économiques; autrement dit, elle doit pouvoir être incorporée au travail de l'analysant, à sa «perlaboration», et ainsi devenir un facteur thérapeutique d'amélioration. Ce troisième critère, lui aussi, est relativement indépendant du premier, puisqu'il implique quelque

chose qui *arrive* à l'analysant sous la condition de son propre « travail » (d'où la substitution du terme « analysant » à celui de « patient » ou même de « client »). En outre, il est relativement indépendant du second critère, pour autant qu'une interprétation qui est seulement comprise, c'est-à-dire appréhendée intellectuellement, reste inefficace et peut même être nuisible, aussi longtemps qu'une nouvelle configuration d'énergie n'a pas émergé du « maniement » des résistances. Le succès thérapeutique qui résulte de cette nouvelle configuration énergétique constitue, de cette façon, un critère autonome de validation.

4) Finalement une bonne explication psychanalytique doit pouvoir élever une histoire particulière de cas à la sorte d'intelligibilité narrative que nous attendons ordinairement d'un récit. Ce quatrième critère ne devrait pas être surestimé, comme ce serait le cas dans une interprétation purement « narrative » de la théorie psychanalytique. Toutefois, la relative autonomie de ce critère ne doit pas non plus être négligée, dans la mesure où l'intelligibilité narrative implique quelque chose de plus que l'acceptabilité subjective attachée par chacun à l'histoire de sa propre vie. Ce critère s'aligne sur la condition générale d'acceptabilité que nous mettons en œuvre quand nous lisons n'importe quelle histoire, qu'elle soit vraie ou fictive. Selon l'expression de W.B. Gallie dans *Philosophy and the Historical Understanding*⁵⁸, l'histoire doit pouvoir « être suivie » et, en ce sens, « s'expliquer par elle-même ». Nous interpolons une explication quand le processus narratif est bloqué et « afin de suivre à nouveau et plus loin ». Cette explication est acceptable dans la mesure où elle peut être greffée sur des archétypes de la narration, tels qu'ils ont été

58. Éd. Chatto & Windus, 1964.

culturellement développés et tels qu'ils régissent notre compétence actuelle à suivre de nouvelles histoires. La psychanalyse à cet égard ne fait pas exception. Les récits psychanalytiques sont des sortes de biographies et d'autobiographies dont l'histoire littéraire se rattache à la longue tradition issue de l'épopée des Hébreux, des Grecs, des Celtes, des Germains. C'est toute cette tradition narrative qui fournit une relative autonomie au critère d'intelligibilité narrative, en ce qui concerne non seulement la cohérence des procédés d'interprétation, mais aussi l'efficacité du changement introduit dans l'équilibre des énergies libidinales.

Lorsque ces critères de validation ne dérivent pas l'un de l'autre, mais se renforcent mutuellement, ils constituent l'appareil de la preuve en psychanalyse. On peut accorder que cet appareil est extrêmement complexe, très difficile à manier, et hautement problématique. Mais on peut au moins assumer que seul ce caractère cumulatif des critères de validation s'accorde, d'une part, aux critères du fait psychanalytique qui spécifient la prétention à la vérité en psychanalyse et, d'autre part, aux relations complexes entre la théorie, les procédés d'investigation et la méthode de traitement qui régissent les moyens de preuve en psychanalyse.

PSYCHANALYSE ET HERMÉNEUTIQUE

QUELLES questions pose-t-on quand on s'interroge sur les rapports entre la psychanalyse et l'herméneutique ? Commençons par l'herméneutique. On entend ici par herméneutique une discipline proche de l'exégèse, c'est-à-dire de l'interprétation des textes. Mais tandis que l'exégèse est une discipline de premier degré qui concerne les règles d'interprétation d'une catégorie déterminée de textes, l'herméneutique est une discipline de deuxième degré qui s'efforce de dégager les conditions de possibilité de l'interprétation des textes en général. Historiquement, l'exégèse s'est appliquée à trois grandes catégories de textes : des textes religieux (principalement bibliques dans la tradition occidentale, juive et chrétienne), des textes littéraires (principalement ceux de l'Antiquité grecque et romaine, depuis la Renaissance et à l'époque des Lumières), enfin des textes juridiques (dans la mesure où nulle loi ne s'applique directement à des cas singuliers sans le recours à des précédents dont la suite cohérente forme la jurisprudence). L'herméneutique s'est constituée en discipline autonome du jour où le problème général du rapport entre texte et interprétation s'est superposé au problème des règles particulières à appliquer à telle catégorie de textes.

Quant à la psychanalyse, j'en emprunte la définition à

Freud lui-même dans l'essai intitulé *Psychanalyse et théorie de la libido*¹ : « La psychanalyse est le nom donné 1) à une procédure (*Verfahren*) d'investigation des processus psychiques, 2) à une méthode (basée sur cette investigation) pour le traitement (*Behandlungsmethode*) des désordres névrotiques, et 3) à une collection de conceptions (*Einsichten*) psychologiques qui s'est développée selon ces lignes et a pris graduellement la consistance d'une nouvelle discipline scientifique. » Cette relation triangulaire entre une procédure d'investigation, une méthode de traitement et une théorie est à mes yeux capitale. C'est ce rapport tout à fait spécifique entre la théorie, d'une part, et, d'autre part, le couple constitué par la procédure d'investigation et la méthode de traitement qui introduit la question que nous posons ici du rapport entre psychanalyse et herméneutique.

La question, en effet, ne se pose pas – et en fait ne s'est pas posée – aussi longtemps qu'on a pu tenir, sans discussion majeure, la psychanalyse pour une science d'observation, c'est-à-dire une science au même statut épistémologique que les sciences naturelles. Dans ces sciences, les propositions théoriques ont pour fonction de systématiser, d'expliquer et de prédire des phénomènes qui, directement ou indirectement, tombent sous l'observation empirique. Même si nous n'exigeons plus – comme à l'époque de l'empirisme étroit – qu'une théorie soit directement validée par des observables, et même si nous admettons l'introduction d'entités théoriques non directement observables et reliées seulement indirectement à l'expérience par des « règles de correspondance », bien plus,

1. *Psychanalyse et théorie de la libido* (1922-1923), trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, dans *Résultats, idées, problèmes*, vol. II (trad. *Œuvres complètes*, vol. XVI, PUF, 1991).

même si nous substituons (avec Karl Popper) un critère de falsifiabilité au critère ancien de vérification, c'est encore par des faits observables qu'une théorie doit être finalement falsifiée au terme d'un nombre aussi grand qu'on voudra de procédures intermédiaires. C'est finalement le rapport entre théorie et fait empirique qui détermine le statut d'une science empirique auquel jusqu'à présent seules les sciences de la nature satisfont pleinement. Or c'est ce rapport entre théorie et fait qui est finalement en question en psychanalyse. Et la question du statut herméneutique de la psychanalyse est née des échecs de toutes les tentatives pour traiter la psychanalyse comme une science d'observation parmi d'autres, c'est-à-dire finalement comme une science naturelle.

Freud lui-même, dans ses écrits théoriques, n'a pas mis sérieusement en doute l'appartenance de la psychanalyse aux sciences de la nature. On peut lire, dès l'*Esquisse* de 1895, puis dans le chapitre VII de *L'Interprétation du rêve*, dans les *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, dans les écrits de *Métapsychologie*, et encore dans les *Nouvelles leçons d'introduction à la psychanalyse*, et jusqu'à l'*Abrégé de psychanalyse*, des déclarations non équivoques de Freud sur la parenté de la psychanalyse avec les autres sciences de la nature et d'abord avec la biologie. Outre ces déclarations d'intention, les entités théoriques construites par la théorie freudienne dans les écrits de *Métapsychologie* – libido, refoulement, formation de compromis, inconscient, conscient, préconscient, moi, ça, surmoi, etc. – sont censées pouvoir être inscrites dans un modèle de type économique, c'est-à-dire un modèle qui ne met en jeu que des énergies et leur distribution dans des systèmes assimilés eux-mêmes à des lieux (inconscient, conscient, préconscient). À son tour, la représentation de ces lieux relève d'un modèle topique, associé au modèle

économique. Si l'on ajoute les lois de développement des systèmes, les stades libidinaux, etc., une dimension génétique complète le modèle topique-économique. On obtient ainsi un modèle complexe, mais parfaitement homogène, de distribution et de transformation d'énergies. C'est ce modèle qui, aux yeux de Freud, assure l'appartenance de la psychanalyse au groupe des sciences naturelles et sa soumission au même modèle épistémologique.

Le doute concernant le caractère empirique, observationnel, naturaliste – ou comme on voudra dire – de la psychanalyse n'est pas venu d'abord de la psychanalyse elle-même, mais des logiciens et des épistémologues, pour la plupart anglo-saxons. Ceux-ci ont en général soutenu que la psychanalyse ne satisfaisait pas aux critères minimaux d'une science empirique. Ses entités théoriques sont dénoncées comme aussi peu vérifiables ou falsifiables que les entités médiévales de la physique avant la révolution galiléenne. Quant à ses procédures de validation, elles sont trop dépendantes de l'entretien analytique, lequel, n'étant pas ouvert à l'examen public, ne permet pas une critique des résultats par une communauté de chercheurs indépendants. Je n'hésite pas à dire que, aussi longtemps qu'on s'efforce de placer la psychanalyse au rang des sciences d'observation, l'attaque des épistémologues contre la psychanalyse demeure sans réplique.

Deux voies s'ouvrent alors : ou bien rejeter en bloc la psychanalyse parce que non scientifique, ou bien remettre en question son statut épistémologique. C'est la seconde voie qu'on essaie ici de suivre. Si l'on s'y risque, c'est parce que le dernier mot sur la psychanalyse n'est pas prononcé dans ce que Freud dit de la psychanalyse, mais dans ce qu'il fait. Par cette formule, je ne veux pas priver la psychanalyse de tout

statut théorique et la réduire à une praxis sans principe. Par le « faire » psychanalytique, j'entends précisément l'ensemble constitué par la procédure d'investigation, la méthode de traitement et l'appareil théorique, selon la déclaration même de Freud rapportée au début de cet essai. La thèse que je veux développer ici est triple.

1) Ce qui vaut comme fait en psychanalyse est d'une autre nature que ce qui vaut comme fait dans les sciences de la nature et en général dans les sciences d'observation, en raison du caractère spécifique de la procédure d'investigation et de la méthode de traitement qui sélectionnent ces faits.

2) La théorie elle-même doit être reformulée selon des modèles autres que le modèle de distribution d'énergie, en raison du rapport spécifique de la théorie au fait psychanalytique à travers la procédure d'investigation et la méthode de traitement. C'est dans ces deux premières thèses que se trouve contenu le caractère herméneutique de la psychanalyse. Pour anticiper sur le développement qui suit, je dirai que la notion de fait en psychanalyse présente une certaine parenté avec la notion de texte ; et que la théorie est à l'égard du fait psychanalytique dans un rapport analogue à celui de l'exégèse au texte dans les sciences herméneutiques.

3) Une troisième thèse viendra tempérer les deux précédentes. Il me semble, en effet, que la reformulation herméneutique de la psychanalyse se heurte à des limites indépassables qui font plutôt de la psychanalyse une discipline mixte, dont le statut ambigu explique les hésitations des épistémologues concernant sa place parmi les sciences.

I. QU'EST-CE QU'UN FAIT EN PSYCHANALYSE ?

Cette question préalable est généralement éludée dans tous les comptes rendus de la psychanalyse qui se bornent à un exposé de la théorie séparé des procédures d'investigation et de la méthode de traitement. On oublie que la théorie psychanalytique est, d'une certaine manière qu'on dira dans la seconde partie, la codification de ce qui a lieu dans la situation analytique et plus précisément dans la relation analytique. C'est là que quelque chose se passe qui mérite d'être appelé l'expérience analytique. En d'autres termes, l'équivalent de ce que l'épistémologie de l'empirisme logique appelle « observable » est d'abord à rechercher dans la situation analytique, dans la relation analytique. La première tâche est donc de montrer de quelle façon la relation analytique opère une sélection parmi les faits qui sont à prendre en compte par la théorie. Je retiens pour notre discussion quatre critères régissant ce processus de sélection.

Premier critère. N'entre dans le champ d'investigation et de traitement que cette part de l'expérience capable d'être dite. Inutile d'insister ici sur le caractère de *talk-cure* de la psychanalyse. Cette restriction au langage est avant toute chose une restriction inhérente à la technique analytique. C'est le contexte particulier de non-engagement dans la réalité, propre à la situation analytique, qui force le désir à parler, à passer à travers le défilé des mots, à l'exclusion de toute satisfaction substituée aussi bien que de toute régression vers l'*acting out*. Ce criblage par le discours dans la situation analytique fonctionne aussi comme critère de ce qui sera tenu pour l'objet de cette science : non pas l'instinct en tant que phénomène physiologique, ni même le désir en tant qu'énergie,

mais le désir en tant que signification capable d'être déchiffrée, traduite et interprétée. La théorie devra donc tenir compte de ce que nous appellerons désormais la dimension sémantique du désir. On voit déjà la méprise dans laquelle s'engagent les discussions épistémologiques ordinaires : les faits en psychanalyse ne sont en aucune façon des faits de conduite observables. Ce sont des « comptes rendus » (*reports*). Même les symptômes partiellement observables n'entrent dans le champ de l'analyse qu'en relation à d'autres facteurs verbalisés dans le compte rendu. C'est cette restriction sélective qui nous contraint de situer les faits relevant de la psychanalyse dans une sphère de motivation et de signification.

Deuxième critère. La situation analytique ne cribble pas seulement ce qui est dicible, mais ce qui est dit à une autre personne. Ici aussi le critère épistémologique est guidé par quelque chose d'absolument central dans la technique analytique. Le stade du transfert à cet égard est hautement significatif ; nous serions tentés en effet de confiner la discussion sur le transfert dans la sphère de la technique psychanalytique, au sens le plus étroit du mot, et par conséquent de méconnaître les implications épistémologiques concernant la recherche de critères pertinents. Dans un essai important de 1914, *Remémoration, répétition et perlaboration*² (*Durcharbeiten, working through*), Freud décrit le transfert comme « l'instrument principal pour contrecarrer la compulsion du patient à répéter et pour transformer celle-ci en un motif de remémoration ». Si le transfert a cette vertu, c'est parce qu'il constitue quelque chose comme « un espace de jeu dans lequel la compulsion de répétition est autorisée à se déployer dans une liberté presque complète ». Le transfert, dit encore Freud, « crée une

2. *Op. cit.*, note 7, p. 24.

région intermédiaire entre la maladie et la vie réelle à travers laquelle se fait la transition de l'une à l'autre». C'est cette notion de transfert comme «espace de jeu» ou «région intermédiaire» qui guidera nos remarques sur le second critère de ce qui est psychanalytiquement pertinent comme fait. On peut lire, en effet, comme en abrégé dans la situation de transfert la relation à l'autre constitutive de la demande érotique. C'est de cette manière que le transfert prend place non seulement dans une étude de la technique analytique mais aussi dans une recherche épistémologique des critères. Le transfert révèle ce trait constitutif du désir humain : non seulement de pouvoir être énoncé, porté au langage, mais encore adressé à autrui ; plus précisément, il s'adresse à un autre désir qui peut lui-même se refuser. Ce qui est ainsi criblé de l'expérience humaine, c'est la dimension intersubjective du désir. Autrement dit, la relation à l'autre n'est pas quelque chose d'ajouté au désir. À cet égard, la découverte par Freud du complexe d'Œdipe au cours de son auto-analyse a, par rapport à toutes les découvertes ultérieures, une valeur prémonitoire : le désir y est immédiatement saisi dans sa structure triangulaire, mettant en jeu deux sexes et trois personnes. Il en résulte que ce que la théorie articulera comme une castration symbolique n'est pas un facteur additionnel, extrinsèque, mais atteste la relation initiale du désir à une instance d'interdiction, qui impose des idéaux, vécus par l'enfant au niveau du fantasme comme menace paternelle dirigée contre ses activités sexuelles.

Dès le début, par conséquent, tout ce qui pourrait être considéré comme un solipsisme du désir est éliminé, comme ce serait le cas dans une détermination purement énergétique du désir comme tension et décharge. La médiation de l'autre est constitutive du désir humain en tant qu'adressé à... Cet

autre peut répondre ou se refuser, gratifier ou menacer. Bien plus, il peut être réel ou imaginaire, présent ou perdu, source d'angoisse ou objet de deuil réussi. Par le transfert, la psychanalyse fait jouer toutes ces possibilités alternatives en transposant le drame qui a engendré la situation névrotique sur une sorte de scène artificielle en miniature. Ainsi, c'est l'expérience analytique elle-même qui contraint la théorie à inclure l'intersubjectivité dans la constitution même de la libido et à la concevoir moins comme un besoin que comme un souhait dirigé vers autrui.

Troisième critère. Le troisième critère introduit par la situation analytique concerne la cohérence et la résistance de certaines manifestations de l'inconscient qui ont conduit Freud à parler de «réalité psychique» par contraste avec la réalité matérielle. Ce sont les traits différentiels de cette réalité psychique qui sont psychanalytiquement pertinents. Ce critère est paradoxal dans la mesure où c'est précisément ce que le sens commun oppose à la réalité qui constitue la réalité psychique.

Dans les *Leçons d'introduction à la psychanalyse*³, Freud écrit : «Les fantasmes possèdent une réalité psychique opposée à la réalité matérielle [...] Dans le monde de la névrose, cette réalité psychique joue le rôle dominant.» Symptômes et fantasmes «font abstraction de l'objet et renoncent ainsi à toute relation avec la réalité externe». C'est alors que Freud fait référence à «des scènes infantiles», lesquelles ne sont pas «toujours vraies». Cette remarque est d'une importance particulière, si l'on se souvient avec quelle difficulté Freud abandonna son hypothèse initiale d'une séduction réelle de l'enfant par le père. Quinze ans plus tard, il souligne combien cette découverte est demeurée troublante pour lui. Ce qui

3. Trad. dans *Œuvres complètes*, vol. XIV : 1915-1917, PUF, 2000.

est déconcertant, en effet, c'est qu'il ne soit pas cliniquement pertinent que la scène infantile soit vraie ou fausse. C'est précisément ce qui est exprimé dans la notion de «réalité psychique».

Mais les résistances à la notion de réalité psychique ne viennent pas seulement du sens commun : d'une certaine façon elle est en contradiction apparente avec l'opposition fondamentale en psychanalyse entre le principe de plaisir, d'où relève le fantasme, et le principe de réalité. C'est donc pour la psychanalyse elle-même que le concept est paradoxal.

Les conséquences épistémologiques de ce paradoxe de l'expérience analytique sont considérables ; alors que la psychologie académique ne rencontre pas un tel paradoxe, dans la mesure où ses entités théoriques sont supposées renvoyer à des faits observables et finalement à des mouvements réels dans l'espace et dans le temps, la psychanalyse opère seulement avec la réalité psychique et non avec la réalité matérielle. Dès lors, le critère de cette réalité n'est plus qu'elle soit observable, mais qu'elle présente une cohérence et une résistance comparables à celles de la réalité matérielle.

L'éventail de phénomènes satisfaisant à ce critère est immense. Les fantasmes dérivant des scènes infantiles (observation des relations sexuelles entre les parents, séduction et, avant tout, castration) constituent le cas paradigmatique, dans la mesure où, en dépit de leur base fragile dans l'histoire réelle du sujet, ces fantasmes présentent une organisation hautement structurée et sont inscrits dans des scénarios à la fois typiques et limités en nombre.

Mais la notion de réalité psychique n'est pas épuisée par celle de fantasme au sens de ces scénarios archaïques. L'imaginaire, en un sens large, couvre toutes sortes de médiations impliquées dans le développement du désir.

Proche de la scène infantile, nous pouvons placer tout le domaine des objets abandonnés qui continuent à être représentés comme fantasmes. Freud introduit cette notion en liaison avec le problème de la formation de symptômes. Les objets abandonnés par la libido fournissent le chaînon manquant entre la libido et ses points de fixation dans le symptôme.

De la notion d'objet abandonné, la transition est aisée à celle d'objet substitué, qui nous place au cœur même de l'expérience analytique. Les *Trois essais sur la théorie sexuelle* prennent pour point de départ la variabilité de l'objet par contraste avec la stabilité du but de la libido et dérivent de ce contraste la substituabilité des objets d'amour. Dans l'essai intitulé *Pulsions et destin des pulsions*⁴, Freud construit sur cette base les configurations typiques procédant de la combinatoire de ces substitutions, par inversion, renversement, etc., étant entendu que le moi lui-même peut assumer la place de l'objet, comme dans le cas du narcissisme.

La substituabilité, à son tour, est la clef d'une autre série de phénomènes fondamentaux pour l'expérience analytique. Dès l'époque de *L'Interprétation du rêve*⁵, Freud a aperçu ce trait remarquable des rêves de pouvoir se substituer à un mythe, à un thème folklorique, à un symptôme, à une hallucination ou à une illusion. En effet, toute la réalité de ces formations psychiques consiste dans l'unité thématique qui sert de base pour le jeu réglé de leurs substitutions. Leur réalité est leur signification, et leur signification est leur aptitude à se substituer les unes aux autres. C'est en ce sens que les notions d'objet perdu et d'objet substitué – notions

4. Inclus dans *Métapsychologie*, cf. bibliographie.

5. Ch. 1.

cardinales de l'expérience analytique – méritent d'occuper une position clef également dans la discussion épistémologique. Pour le dire simplement, elles interdisent de parler de « faits » en psychanalyse comme on en parle dans les sciences d'observation.

Si l'on considère encore que le travail de deuil se rattache à son tour à la problématique de l'objet perdu et de l'objet substitué, on entrevoit l'amplitude des phénomènes qui se greffent sur l'objet abandonné. Mais ce n'est pas tout. Le phénomène du deuil nous ramène au cœur même de la psychanalyse. Celle-ci, en effet, commence par reconnaître le fantasme comme le paradigme de ce qui pour elle constitue la réalité psychique. Mais elle continue au moyen d'un travail qui peut lui-même être compris comme un travail de deuil, à savoir comme l'intériorisation des objets perdus représentant les désirs les plus archaïques. Loin de se borner à extirper le fantasme au bénéfice de la réalité, la cure le restitue en tant que fantasme en vue de le situer, sans le confondre avec ce qui est réel, sur le plan symbolique. Cette parenté entre la cure et le travail du deuil confirme, s'il en était encore besoin, que c'est l'expérience analytique qui exige que nous ajoutions la référence à l'imaginaire aux deux précédents critères. Ce n'est pas par hasard si, dans l'allemand de Freud, le terme *Phantasieren*⁶ a une amplitude plus vaste que le français « fantasme » et même que l'anglais *fantasy* : il couvre tout le champ que nous venons de parcourir. Il en résulte que ce qui est pertinent pour l'analyste, ce ne sont pas des faits observables, ni des réactions observables à des variables de l'environnement, mais la signification qu'un sujet attache à ce groupe de phénomènes. Je me risque à dire en résumé

6. Cf. note 57, p. 133.

que ce qui est psychanalytiquement pertinent, c'est ce qu'un sujet fait de ses fantasmes (en donnant à ce mot l'amplitude de l'allemand *Phantasieren*).

Quatrième critère. La situation analytique sélectionne dans l'expérience d'un sujet ce qui est susceptible d'entrer dans une histoire, au sens de récit. En ce sens, les «histoires de cas», en tant qu'histoires, constituent les textes primaires de la psychanalyse. Ce caractère «narratif» de l'expérience analytique n'a jamais fait l'objet d'une discussion directe chez Freud, du moins à ma connaissance. Néanmoins, il s'y réfère indirectement dans ses considérations sur la mémoire. On se rappelle la déclaration fameuse des *Études sur l'hystérie* : «Les patients hystériques souffrent principalement de réminiscences.» Il est vrai que ces «réminiscences» se révéleront ultérieurement n'être que des souvenirs-écrans et des fantasmes et non des souvenirs réels. Mais ces fantasmes, à leur tour, devront toujours être considérés en relation aux phénomènes d'oubli et de remémoration, étant donné leur lien avec la résistance et le lien entre résistance et répétition. La remémoration est ce qui doit prendre la place de la répétition. La lutte contre les résistances – que Freud appelle «perlaboration» – n'a pas d'autre but que de rouvrir le chemin de la mémoire.

Mais qu'est-ce que se souvenir ? Ce n'est pas seulement pouvoir évoquer certains événements isolés, mais devenir capable de former des séquences significatives, des connexions ordonnées. En bref, c'est pouvoir donner à sa propre existence la forme d'une histoire dont un souvenir isolé n'est qu'un fragment. C'est la structure narrative de ces «histoires de vie» qui, d'un «cas», fait une «histoire de cas».

Qu'une telle mise en ordre des épisodes de sa propre vie en forme d'histoire constitue une sorte de travail – et même

de perlaboration – est attesté par le rôle d'un phénomène fondamental de la vie imaginaire, le phénomène de l'après-coup (*Nachträglichkeit*), souligné par Jacques Lacan. C'est le fait que « des expériences, des impressions, des traces mnésiques sont remaniées ultérieurement en fonction [...] de l'accès à un autre degré de développement, et qu'elles peuvent alors se voir conférer, en même temps qu'un nouveau sens, une efficacité psychique »⁷. Avant de constituer un problème théorique, ce phénomène est impliqué dans le travail de la psychanalyse elle-même. C'est dans le processus de perlaboration évoqué plus haut que Freud découvre que l'histoire d'un sujet ne se conforme pas à un déterminisme linéaire, qui mettrait le présent sous le contrôle du passé de façon univoque. Au contraire le travail de l'analyse révèle que les événements traumatiques, « au moment où ils ont été vécus, n'ont pu pleinement s'intégrer dans un contexte significatif »⁸. C'est seulement l'arrivée de nouveaux événements et de nouvelles situations qui précipite la réorganisation ultérieure de ces événements passés. Ainsi, dans *L'Homme aux loups*, c'est une seconde scène sexuellement signifiante qui, après coup, confère à la première scène son efficacité.

Généralement parlant, de nombreux souvenirs refoulés ne deviennent des traumatismes qu'après coup. La question n'est pas seulement celle d'un délai ou d'une action différée. On voit combien la notion psychanalytique de mémoire s'éloigne de l'idée d'une simple reproduction d'événements réels par une sorte de perception du passé ; c'est plutôt un travail qui se poursuit à travers des structurations toujours plus complexes. C'est ce travail de la mémoire qui est impliqué, entre autres

7. *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., p. 33.

8. *Id.*, p. 34.

choses, par la notion d'histoire ou de structure narrative de l'existence. Pour la quatrième fois, une vicissitude de l'expérience analytique révèle un trait pertinent de ce qui, en psychanalyse, compte comme « fait ».

2. LA PSYCHANALYSE COMME HERMÉNEUTIQUE

Nous pouvons maintenant revenir à la définition de la psychanalyse par Freud. Cette définition, on s'en souvient, met l'accent sur le rapport entre « procédure d'investigation », « méthode de traitement » et « théorie ». C'est maintenant cette relation triangulaire qui va retenir notre attention. Non seulement la psychanalyse opère avec des « faits » d'une nature particulière, comme on vient de l'établir, mais ce qui tient lieu des procédures opératoires à l'œuvre dans les sciences naturelles est un type unique de relation entre procédure d'investigation et méthode de traitement. C'est cette relation qui tient le rôle médiateur entre théorie et fait.

Je voudrais montrer, dans la deuxième partie de mon exposé, que cette médiation par la procédure d'investigation et la méthode de traitement justifie jusqu'à un certain point une reformulation herméneutique de la théorie psychanalytique. Je me réserve de montrer, dans la troisième partie, que cette même médiation met en échec une interprétation unilatéralement herméneutique, et impose ce que j'ai appelé dans l'introduction une épistémologie mixte, mi-herméneutique et mi-naturaliste.

Commençons par une remarque générale sur la médiation exercée conjointement par la procédure d'investigation et la méthode de traitement. On peut dire que cette médiation n'est pas seulement mal interprétée, mais tout simplement méconnue dans la plupart des discussions sur la théorie psychanalytique.

Si la métapsychologie de Freud a été érigée en fétiche par les uns et méprisée comme marginale par les autres, c'est parce qu'elle a été traitée comme une construction indépendante. De trop nombreux travaux épistémologiques examinent les grands textes théoriques depuis l'*Esquisse* de 1895, le chapitre VII de *L'Interprétation du rêve*, jusqu'à *Le Moi et le ça*, hors du contexte total d'expérience et de pratique. Ainsi isolé, le corps de doctrine ne peut conduire qu'à des estimations prématurées et tronquées. La théorie doit donc être relativisée, c'est-à-dire replacée dans le réseau complexe de relations qui l'encadre. À cet égard, il faut avouer que Freud lui-même est largement responsable de cette méconnaissance de la structure épistémologique de la psychanalyse. D'une façon générale, il tend à renverser le rapport entre théorie, d'une part, expérience et pratique, d'autre part, et à reconstruire le travail de l'interprétation sur la base de modèles théoriques devenus autonomes. Il perd ainsi de vue le fait que le langage de la théorie est plus étroit que celui dans lequel l'expérience analytique se constitue. En outre, il tend à construire ses modèles théoriques dans l'esprit positiviste, naturaliste et matérialiste des sciences de son temps. Les textes ne manquent pas qui invoquent une parenté exclusive entre la psychanalyse et les sciences naturelles, voire la physique, ou qui annoncent le remplacement futur de la psychanalyse par une pharmacologie plus avancée. Je propose de dire, à l'encontre de toute surélévation et de toute autonomisation de la théorie, que sa fonction est de codifier, dans un métalangage guidé conjointement par la procédure d'investigation et la méthode de traitement, les « faits » portés au jour par l'expérience analytique.

C'est dans ce cadre général, où la théorie est à la fois légitimée et relativisée, que se pose le problème d'une refor-

mulation de la théorie dans des termes plus proches de l'herméneutique, c'est-à-dire d'une théorie de l'interprétation appropriée à l'exégèse des textes.

On peut dire, en termes généraux, que cette reformulation est suggérée plutôt par la procédure d'investigation, au prix d'une certaine abstraction de la méthode de traitement. Ainsi isolée, la procédure d'investigation tend à donner la priorité aux relations de signification entre productions mentales. Comme on le dira dans la troisième partie, la méthode de traitement tend plutôt à donner la priorité aux relations de force entre systèmes. Ce sera précisément la fonction d'une théorie mixte d'intégrer ces deux dimensions de la réalité psychique.

La parenté entre la procédure d'investigation et les disciplines d'interprétation textuelle se manifeste de multiples façons. Et d'abord dans le processus d'interprétation appliqué au rêve. Ce n'est pas par hasard que la grande œuvre de Freud s'intitule *Traumdeutung*. Freud commente ainsi l'expression : « Je me suis proposé de montrer que les rêves sont susceptibles d'être interprétés » (*Deutung*). « Interpréter un rêve » signifie restituer son « sens » (*Sinn*), le remplacer (*ersetzen*) par quelque chose qui s'insère (*sich... einfügt*) dans l'enchaînement de nos actions psychiques comme un chaînon de grande importance et aussi valable que le reste. »⁹ À cet égard, l'interprétation est souvent comparée à la traduction d'une langue dans une autre ou à la solution d'un rébus¹⁰. Freud n'a jamais mis en doute que, aussi inaccessible que puisse être l'inconscient, il ne cesse de participer aux mêmes structures psychiques que la conscience. C'est cette structure commune

9. Cf. références ci-dessus, p. 36.

10. *Id.*

qui lui permet d'« interpoler » le sens des actes inconscients dans le texte des actes conscients.

Ce premier trait relevant de la méthode d'investigation est parfaitement cohérent avec les critères du « fait » en psychanalyse discutés ci-dessus, en particulier avec les critères de dicibilité et de substituabilité. Si la procédure d'investigation peut s'appliquer à la fois aux symptômes névrotiques et aux rêves, c'est parce que « la formation de rêve » (*Traumbildung*) et la « formation de symptôme » (*Symptombildung*) sont homogènes et substituables¹¹. Ce trait est reconnu dès les *Études sur l'hystérie* (la *Communication préliminaire* de 1892 traite déjà de la relation entre la cause déterminante et le symptôme hystérique comme un « lien symbolique », parent du processus du rêve). Cette parenté profonde entre toutes les formations de compromis autorise à parler de la psyché comme d'un texte à déchiffrer.

Cette notion largement inclusive de texte n'embrasse pas seulement l'unité profonde entre rêves et symptômes, mais entre ceux-ci pris ensemble et des phénomènes tels que rêves diurnes, mythes, légendes, proverbes, jeux de mots, etc. L'extension progressive de la méthode d'investigation est assurée par la parenté spéciale qui existe entre, d'une part, le groupe des fantasmes assimilés plus haut à des scènes infantiles et, d'autre part, les structures mythiques les plus hautement organisées et les plus permanentes. À cette même procédure d'investigation ressortit, de façon tout à fait privilégiée, la structure « textuelle » commune au complexe d'Œdipe, découvert par Freud dans son auto-analyse, et à la tragédie grecque d'Œdipe, transmise jusqu'à nous par les chefs-d'œuvre de la littérature. Il y a ainsi correspondance

11. *Id.*

entre l'extension de la procédure d'investigation et ce qu'on pourrait appeler l'espace du fantastique en général auquel appartiennent des productions psychiques aussi diverses que le rêve éveillé, le jeu des enfants, le roman psychologique et d'autres créations poétiques. De la même manière, les conflits psychiques que le *Moïse* de Michel-Ange matérialise dans la pierre se prêtent au même type d'interprétation en vertu du caractère figurable et substituable de tous les systèmes de signes qu'embrasse la même procédure d'investigation.

Tels sont les traits de la méthode d'investigation qui, joints au critère du fait en psychanalyse, suggèrent une reformulation de la théorie psychanalytique dans les termes d'une herméneutique.

Cette reformulation équivaut à la substitution d'un métalangage à un autre. Le métalangage des écrits théoriques de Freud, on l'a vu, consiste dans la construction d'un modèle topique-économique, complété par une dimension génétique. Ce modèle ne met en jeu que des phénomènes de distribution d'énergie dans des localités distinctes appropriées à des systèmes obéissant eux-mêmes à des lois spécifiques.

Quel métalangage sera plus approprié à la nature des « faits » et à celle de la méthode d'investigation en psychanalyse ?

Deux séries de suggestions ont été faites indépendamment l'une de l'autre.

En milieu anglo-saxon, sous l'influence de Wittgenstein, d'Austin et de la philosophie du langage ordinaire, les auteurs qui se sont attachés à reformuler la théorie plutôt qu'à la rejeter en bloc ont pris pour cadre de référence le type d'analyse linguistique qui prévaut dans ce qu'on appelle la « théorie de l'action ». Selon cette analyse, notre discours sur l'action met en jeu une « grammaire » (c'est-à-dire une morphologie et une syntaxe) irréductible à la « grammaire » qui

régit notre usage des concepts physiques, au premier rang ceux de mouvement, de force, d'énergie, etc. Parler d'action, c'est accepter les règles d'un « jeu de langage » tout à fait distinct, qui admet seulement des notions telles qu'intention, motif, agent, etc. Une des implications de cette dichotomie entre les deux « jeux de langage » de l'action et du mouvement concerne directement le point de notre discussion : selon ces analystes, nos motifs d'agir ne peuvent en aucune façon être assimilés aux causes par lesquelles nous expliquons les événements naturels. Les motifs sont des raisons d'agir, tandis que les causes sont les antécédents constants d'autres événements dont ils sont logiquement distincts. C'est sur la base de cette distinction qu'une reformulation de la théorie psychanalytique peut être tentée. Certains auteurs ont ainsi interprété la psychanalyse comme une extension du vocabulaire de l'action (intention, motif, etc.) au-delà de la sphère où nous sommes conscients de ce que nous faisons. La psychanalyse, selon cette interprétation, n'ajoute rien à la conceptualité ordinaire, sinon l'usage des mêmes concepts du langage ordinaire dans un nouveau domaine caractérisé comme « inconscient ». C'est ainsi par exemple qu'on dit de « l'Homme aux rats », analysé par Freud, qu'il a éprouvé un sentiment d'hostilité à l'égard de son père « sans en être conscient ». La compréhension de cette assertion repose sur le sens ordinaire que nous donnons à cette sorte d'hostilité dans des situations où l'agent est capable de reconnaître un tel sentiment comme étant sien. La seule nouveauté est l'usage de clauses telles que « sans en être conscient », « sans le savoir », « inconsciemment », etc.

Cette reformulation est acceptable jusqu'à un certain point. Freud lui-même déclare que dans l'inconscient nous trouvons des représentations et des affects auxquels nous pouvons

donner le même nom qu'à leur contrepartie consciente et auxquels manque seulement la propriété d'être conscients. On peut toutefois observer dès maintenant que ce qui est complètement omis dans cette reformulation, c'est le paradoxe même de la théorie psychanalytique, à savoir que c'est le devenir inconscient en tant que tel qui requiert une explication spécifique. Il s'agira de savoir si cette explication ne met pas complètement en défaut la séparation des domaines de l'action et du mouvement et, conséquemment, la dichotomie entre motif et cause. On y reviendra dans la troisième partie.

Un autre cadre de référence a été proposé pour la reformulation de la théorie. Il a été suggéré par la parenté, aperçue par certains auteurs de langue allemande, entre la psychanalyse et ce qu'on appelle, dans l'école de Francfort ou dans son voisinage, la théorie des idéologies. Le thème commun à ces deux disciplines concerne les processus de symbolisation à l'œuvre dans la communication humaine ; les troubles qui donnent lieu à l'intervention psychanalytique peuvent alors être considérés comme relevant de la pathologie de notre compétence linguistique. C'est ainsi qu'ils sont mis en parallèle avec les distorsions découvertes à un autre niveau par la critique marxiste et post-marxiste des idéologies.

Psychanalyse et critique des idéologies partagent en effet la même obligation d'expliquer et d'interpréter des distorsions qui ne sont pas accidentelles, mais systématiques, en ce sens qu'elles forment des sous-systèmes organisés dans le texte de la communication inter-humaine. Ces distorsions sont l'occasion de la mécompréhension du sujet par lui-même. C'est pourquoi, pour rendre compte de ces distorsions, nous avons besoin d'une théorie qui ne se limite pas à restaurer le texte intégral, non mutilé et non falsifié, mais qui prend pour objet les mécanismes mêmes qui altèrent et

falsifient le texte. Ces mécanismes, il est vrai, exigent que le décodage interprétatif des symptômes et des rêves dépasse une herméneutique purement philologique, dans la mesure où c'est la signification même de ces mécanismes de distorsion qui fait problème. Comme on le verra plus loin, c'est ici la raison pour laquelle les métaphores économiques (résistance, refoulement, compromis, etc.) ne peuvent être intégralement remplacées par des métaphores philologiques (texte, signification, interprétation). Mais le contraire n'est pas moins vrai : les métaphores économiques ne peuvent non plus se substituer à leur contrepartie philologique. Elles ne peuvent perdre leur caractère métaphorique et s'élever au rang d'une théorie énergétique qui serait à prendre en son sens littéral. C'est fondamentalement contre cette réduction au littéralisme du modèle de distribution d'énergie que nos auteurs formulent leurs propres théories en termes de communication et d'interaction symbolique.

Selon ces modèles alternatifs, les mécanismes de l'inconscient ne peuvent plus être tenus pour des choses ; ce sont des « symboles dissociés », des « motifs délinguisticisés » ou « dégrammaticisés ». Tels le bannissement ou l'ostracisme politique, le refoulement bannit une partie du langage de la sphère publique de communication et la condamne à l'état exilé d'un langage « privatisé ». C'est ainsi que le fonctionnement mental simule un processus naturel, mais dans la mesure seulement où il a été réifié. Si donc nous oublions que cette réification résulte d'un processus de « désymbolisation », donc d'une « auto-aliénation spécifique », nous construisons un modèle où l'inconscient est littéralement une chose. Mais, du même coup, nous sommes incapables de comprendre comment la « resymbolisation » est possible, c'est-à-dire comment l'expérience analytique elle-même

est possible. Nous ne pouvons le comprendre que si nous interprétons les phénomènes révélés par cette expérience comme des troubles de la communication et l'expérience analytique comme une réappropriation qui renverse le processus de dissociation symbolique. Il résulte de cette tentative de reconstruction que la psychanalyse doit être classée parmi les sciences sociales critiques, c'est-à-dire selon Jürgen Habermas, des sciences guidées par l'intérêt pour l'émancipation et motivées en dernière analyse par le souhait de recouvrer la force de la *self reflexion*.

J'accepte pour ma part le point de départ de cette critique du modèle énergétique de la métapsychologie freudienne. Ce qui lui manque, c'est une appréciation plus positive de la dimension économique de la psychanalyse. C'est ce point que nous allons maintenant considérer dans la troisième partie.

3. LIMITES D'UNE REFORMULATION HERMÉNEUTIQUE DE LA PSYCHANALYSE

Les tentatives de reformulation de la théorie psychanalytique en termes herméneutiques souffrent au départ d'une méconnaissance inverse de celle des formulations naturalistes. Pour déceler l'erreur, il faut revenir au rôle médiateur exercé conjointement par la procédure d'investigation et la méthode de traitement entre fait et théorie. Il apparaît alors que l'erreur initiale a été d'isoler les procédures d'investigation de la méthode de traitement. Si l'on rétablit ce lien étroit, il n'est plus possible de séparer ce que j'ai appelé plus haut les relations de sens des relations de force.

Mais un mot d'abord sur l'expression « méthode de traitement » (*Behandlungsmethode*). Cette notion doit être com-

prise en un sens qui s'étend bien au-delà du sens strictement médical de « cure », pour désigner l'ensemble de la manœuvre (c'est le sens de l'allemand *Behandlung*) analytique, dans la mesure où l'analyse elle-même est une sorte de travail. À la question de savoir en quoi l'analyse est un travail, Freud propose une réponse constante : la psychanalyse est essentiellement une lutte contre les résistances. C'est cette notion de résistance qui nous empêche d'identifier la procédure d'investigation avec une simple interprétation, c'est-à-dire avec la compréhension purement intellectuelle de la signification des symptômes. L'interprétation, entendue comme traduction ou comme déchiffrement, c'est-à-dire comme la substitution d'une signification intelligible à une signification absurde, n'est que le segment intellectuel du processus analytique. Même le transfert (qui nous est apparu plus haut comme le critère intersubjectif du désir) doit être tenu comme un aspect du « maniement » des résistances (comme il apparaît dans l'essai intitulé *Remémoration, répétition et perlaboration*¹²). Il en résulte que les trois thèmes de la compulsion de répétition, du transfert et de la résistance apparaissent liés au même niveau de la praxis analytique.

Cette lutte contre les résistances est si peu un aspect qu'on puisse isoler à son tour et confiner dans la technique, au sens le plus étroit du mot, qu'elle s'insinue dans la procédure d'investigation elle-même. Pourquoi, en effet, le sens d'un symptôme et le sens d'un rêve sont-ils si difficiles à déchiffrer, sinon parce que, entre le sens manifeste et le sens caché, se sont interposés des mécanismes de distorsion (*Entstellung*), ces mêmes mécanismes que Freud a placés sous le titre général de « travail du rêve » dans *L'Interpré-*

12. *Op. cit.*, note 7, p. 24.

tation du rêve ? Les formes diverses de ce travail sont bien connues : condensation, déplacement, etc. ; mais nous ne nous intéressons pas ici à la théorie du rêve en tant que telle, mais à la relation entre interprétation et méthode de traitement.

Cette « distorsion » est, en vérité, un bien étrange phénomène. Freud a recours à toutes sortes de métaphores quasi physiques pour rendre compte de cette opération dont il dit qu'« elle ne pense pas, ne calcule pas, ne juge en aucune manière : elle se borne à transformer »¹³. Nous avons déjà mentionné la condensation et le déplacement au titre des métaphores quasi physiques du travail de rêve. Mais c'est la métaphore centrale du refoulement qui réorganise toutes les autres, au point de devenir un concept théorique dont l'origine métaphorique est perdue (comme il arrive au surplus au concept de distorsion lui-même, qui signifie littéralement un déplacement violent aussi bien qu'une déformation). La semi-métaphore de la répression appartient au même cycle.

Une autre métaphore quasi physique d'égale importance est celle de l'investissement (*Besetzung, cathexis*), dont Freud ne dissimule pas la parenté avec l'opération d'un entrepreneur capitaliste qui investit son argent dans une affaire. Grâce à cette métaphore, la régression revêt une signification non seulement topographique, mais encore dynamique, dans la mesure où la régression à l'image procède de « changement dans les investissements d'énergie attachée aux différents systèmes »¹⁴. Ce jeu de métaphores devient extrêmement complexe, dans la mesure où Freud combine ensemble les métaphores textuelles (traduction, substitution, surdétermination, etc.) et les métaphores énergétiques, pour produire

13. *L'Interprétation du rêve*, p. 558.

14. *Id.*, p. 655.

des métaphores mixtes telles que déguisement, censure, etc.

Pourquoi Freud se place-t-il dans de tels embarras avec des concepts qui restent des semi-métaphores et, de surcroît, avec des métaphores inconsistantes, soumises à la polarité entre, d'une part, le concept textuel de traduction et, d'autre part, le concept mécanique de compromis, compris lui-même au sens de résultante entre des forces en interaction ?

La réponse n'est pas douteuse. C'est la conjonction entre la procédure d'investigation et la méthode de traitement qui contraint la théorie à user de cette manière de concepts semi-métaphoriques dénués de cohérence. Mais il faut alors en tirer toutes les conséquences épistémologiques. S'il est vrai que la paire constituée par la procédure d'investigation et la méthode de traitement occupe exactement la même place que les procédures opératoires dans les sciences d'observation pour relier le niveau des entités théoriques à celui des faits observables, la théorie elle-même doit rendre compte de cette solidarité indissociable entre l'interprétation du sens et le maniement des résistances. Il est requis de la théorie qu'elle représente la psyché à la fois comme un texte à interpréter et comme un système de forces à manipuler.

Si l'on admet cette position du problème, il faut bien avouer que la psychanalyse ne dispose pas d'une théorie qui satisfasse à toutes ces exigences : qui tienne compte à la fois des critères de ce qui vaut comme fait en psychanalyse, et de l'articulation à préserver entre la théorie et la paire constituée par la procédure d'investigation et la méthode de traitement.

C'est pourquoi je me borne à une suggestion. Si, comme je le crois, le modèle naturaliste ne peut être rectifié de façon à intégrer la dimension interprétative de la psychanalyse,

le modèle herméneutique peut-il intégrer, dans le parcours de l'interprétation, une phase explicative empruntée aux modèles topiques-économiques ?

La réponse paraît négative si l'on reste dans le premier cadre de référence proposé ci-dessus pour une telle reformulation. Si, en effet, l'on maintient l'incompatibilité des deux « jeux de langage » – motivationnel et causaliste – affirmée par toute une branche de la *linguistic analysis*, on se rend incapable de comprendre ce qui fait précisément problème en psychanalyse, à savoir que les mécanismes responsables de la distorsion dans le rêve et plus généralement les faisceaux de faits groupés autour du terme de « résistance » mettent en question la dichotomie alléguée par l'analyse linguistique entre motif et cause. Le propre de la psychanalyse est de nous mettre en face de motifs qui sont des causes et qui requièrent une explication de leur fonctionnement autonome. Bien plus, Freud ne pouvait opposer motif à cause en donnant au mot « motif » le sens de « raison de » dans la mesure où la « rationalisation » (terme qu'il emprunte à Ernst Jones) est elle-même un processus qui appelle une explication et qui, par là même, ne permet pas d'accepter une raison alléguée pour une vraie cause.

Ce n'est donc pas par hasard si Freud ignore entièrement la distinction entre motif et cause : toute son expérience rend impossible la formulation théorique de cette distinction. Ce qui est au contraire caractéristique de la psychanalyse, c'est qu'elle a recours à une explication en termes de « causes » en vue d'atteindre une compréhension en termes de « motifs ». C'est ce que j'essaie d'exprimer dans mon propre langage en disant que les faits de la psychanalyse relèvent à la fois de la catégorie du texte, et donc de la signification, et de la catégorie de l'énergie, donc de la force. Dire, par exemple, qu'un

sentiment est inconscient, ce n'est pas se borner à dire qu'il ressemble à des motifs conscients observés dans d'autres circonstances, c'est dire plutôt qu'il faut l'interpoler comme un facteur causalement pertinent en vue d'expliquer les incongruités d'un acte de conduite et que cette explication est elle-même un facteur causalement pertinent à l'œuvre dans l'analyse.

Le cadre de référence issu du rapprochement entre psychanalyse et théorie des idéologies me paraît mieux approprié pour tenter une synthèse entre le point de vue herméneutique et le point de vue économique. La critique des idéologies, on l'a vu, se donne elle aussi la tâche de rendre compte de distorsions non accidentelles, mais systématiques, de la communication. Elle est donc préparée à intégrer à la compréhension du sens, telle qu'elle se déroule au niveau des significations conscientes du discours, une phase explicative, qui s'applique expressément aux causes de la distorsion systématique.

Ce projet n'est pas inconsistant. Dans des domaines autres que la psychanalyse et que la théorie des idéologies – des domaines linguistiques et non linguistiques –, nous avons appris à composer ensemble compréhension et explication. Le décodage de textes tels que les récits fait appel à des mécanismes producteurs du sens qui ne sont pas accessibles à la conscience des locuteurs et des auditeurs. De même, dans la théorie de l'idéologie qui sert de parallèle rapproché pour la psychanalyse, il faut, pour analyser les distorsions systématiques du discours, porter au jour des structures plus radicales que celles du discours lui-même, mettant en jeu son rapport complexe avec le travail, avec l'argent, avec le pouvoir. Une étape explicative doit ainsi être intégrée à la compréhension des processus de désymbolisation et de resymbolisation.

C'est dans ces termes que se pose à mon sens le problème

épistémologique de la psychanalyse. Ce qui fait son caractère spécifique, voire énigmatique, c'est que ce qu'on a appelé, par comparaison avec le phénomène idéologique, « auto-aliénation à soi-même » ou « réification de symboles dissociés », est la réalité même que la psychanalyse prend en compte. Cette réification symbolique est telle que le fonctionnement mental simule réellement le fonctionnement d'une chose. Cette réelle simulation empêche la psychanalyse de se constituer en province des disciplines exégétiques appliquées au texte ; elle requiert de la psychanalyse qu'elle inclue dans le processus de la compréhension de soi des opérations initialement réservées aux sciences naturelles. En ce sens, la mécompréhension de la psychanalyse par elle-même, qui s'exprime dans son identification exclusive à des modèles naturalistes d'explication, n'est pas entièrement sans fondement. Le modèle économique lui-même, avec son énérgétisme littéral et naïf, préserve quelque chose d'essentiel qu'une théorisation venue de l'extérieur est toujours en danger de perdre de vue, à savoir ce que j'ai appelé la simulation de la « chose » par le fonctionnement mental.

En retour, la rectification de l'interprétation herméneutique ne doit pas être telle qu'elle ramène purement et simplement au littéralisme énérgétique. À cet égard, on ne saurait perdre de vue le caractère semi-métaphorique du vocabulaire énérgétique, seul apte néanmoins à véhiculer le sens d'une simulation réelle de la chose par l'esprit dans les situations de réification symbolique.

C'est pourquoi je fais appel à l'idée d'herméneutique profonde, pour exprimer la tâche d'intégrer dans un modèle complexe d'interprétation le moment de l'explication causale et celui de la compréhension du sens. Le modèle reste herméneutique, en ce sens que, comme dans la théorie des idéo-

logies, le point de départ est dans la compréhension même falsifiée que l'individu prend de lui-même, et le point d'arrivée est dans une compréhension plus pénétrante, plus lucide, telle que la conscience revienne enrichie de ce qu'elle a d'abord méconnu, puis expliqué, enfin compris.

Me permettez-vous, pour conclure, d'inverser les termes du problème initial ? Nous nous demandions au départ quel secours la théorie psychanalytique pouvait attendre de l'herméneutique, entendue comme science des règles d'interprétation appliquées à tout ce qui est texte ou quasi-texte. On pourrait demander ce que l'herméneutique peut en retour attendre de la psychanalyse.

Il apparaît alors que tout ce que nous venons de dire sur la nécessité d'intégrer une étape explicative au processus de la compréhension ne s'applique pas seulement aux autres, mais aussi à soi-même. Je résumerai dans trois propositions le résultat de ce choc en retour de la psychanalyse sur l'herméneutique.

Je dirai d'abord qu'on ne se comprend soi-même qu'à travers un réseau de signes, de discours, de textes, qui constituent la médiation symbolique de la réflexion. En ce sens, il faut renoncer au *Cogito* cartésien, du moins sous sa forme intuitive. On ne se connaît pas soi-même, on ne cesse de s'interpréter.

Ensuite, il faut avouer que cette compréhension indirecte, médiate, commence par la mécompréhension. C'est la règle de toute herméneutique : il y a interprétation, disait Schleiermacher, où il y a d'abord mécompréhension. Telle est la base de ce que j'ai appelé autrefois l'herméneutique du soupçon qu'il ne faut jamais se lasser d'incorporer à l'herméneutique de la recollection du sens.

Troisième implication, la plus radicale de toutes : la compréhension de soi doit passer par un dessaisissement de soi, une abdication de la prétention à dominer le sens. L'appropriation de son propre sens est d'abord désappropriation de soi.

Il en résulte que la compréhension ultime de soi reste une idée limite, l'idée d'une compréhension qui aurait intégré les ressources les plus variées de la critique appliquée aux illusions de la conscience de soi. Telle serait l'herméneutique profonde à quoi la réflexion doit se convertir sous l'aiguillon de la psychanalyse et de la critique des idéologies. Seule cette herméneutique profonde répondrait à l'avertissement socratique : « Mensongère est la vie qui se soustrait à "l'examen". »

IMAGE ET LANGAGE EN PSYCHANALYSE

LA PRÉSENTE conférence a pour objet d'apprécier la tentative par quelques théoriciens de la psychanalyse de reformuler la théorie psychanalytique en fonction de modèles linguistiques, empruntés soit à la linguistique structurale, de Saussure à Jakobson, soit à la linguistique transformationnelle ou générative issue de Chomsky. Je veux dire tout de suite ce que sera ma ligne d'argumentation. Dans la première partie, j'exposerai les raisons en faveur de la réinterprétation linguistique, en m'appuyant principalement sur la pratique analytique et plus largement sur l'expérience analytique. J'essaierai en même temps d'expliquer pourquoi la théorie métapsychologique de Freud est en retard sur sa propre pratique en ce qui concerne la reconnaissance de la dimension sémiotique de la psychanalyse.

Dans la deuxième partie, partant de l'échec partiel des reformulations de style linguistique, je tenterai de démontrer que l'univers de discours approprié à l'expérience analytique n'est pas le langage, mais l'image. Cette thèse, on le verra, n'est pas purement et simplement opposée à la thèse linguistique. Nous ne disposons malheureusement pas d'une théorie adéquate de l'image et de l'imagination, en particulier d'une théorie qui rende compte des aspects *sémiotiques* de l'image elle-même. C'est ce qui explique que, à une époque où la

linguistique a pris une avance considérable sur les autres sciences humaines, on n'ait pas eu d'autres ressources que d'assigner au langage tout ce qui présente un caractère sémiotique. Mais, du même coup, on méconnaissait la découverte de la psychanalyse d'une autre façon que les interprétations purement économiques, à savoir le niveau imaginaire de la sémiotique. Ma deuxième partie ne sera donc pas une réfutation de la première partie, dans la mesure où le plaidoyer pour le langage est en fait un plaidoyer pour les aspects *sémiotiques* de l'expérience analytique. Il s'agira plutôt de réorienter les mêmes arguments au bénéfice de ce que je suggère d'appeler une *sémiotique de l'image*.

Le plaidoyer en faveur d'une réinterprétation linguistique de la théorie psychanalytique procède d'abord d'un renversement dans le rapport entre la métapsychologie et ce qu'on peut appeler en un sens large l'expérience analytique. Bien des exposés de la psychanalyse, y compris le mien, procèdent d'une certaine méconnaissance du lien organique entre trois choses : la procédure d'investigation, c'est-à-dire l'interprétation des symptômes, rêves, actes manqués, justification, constructions symboliques de toutes sortes ; la méthode de traitement, c'est-à-dire la technique thérapeutique, incluant l'usage de la règle d'or, le maniement des résistances, la conduite du transfert, etc. ; et enfin l'appareil théorique, c'est-à-dire la mise en place des entités théoriques telles que libido, investissement, refoulement, et l'établissement de modèles explicatifs tels que théorie des pulsions, première et deuxième topique, etc. C'est la méconnaissance de ce lien circulaire entre procédure d'investigation, méthode de traitement et système théorique qui a conduit à surestimer le système théorique et, du même coup, à ne pas remarquer les

possibles discordances entre ce que la psychanalyse *fait* et ce qu'elle *dit* qu'elle fait.

Les réinterprétations linguistiques procèdent d'une révision de la théorie à partir de l'expérience analytique, pour englober sous ce terme ce que nous venons d'appeler, dans le vocabulaire de Freud lui-même, procédé d'investigation et méthode de traitement.

Je propose donc d'ordonner les arguments selon leur degré décroissant de proximité à la situation analytique, dont la théorie constitue en quelque sorte le métalangage.

I. LA SITUATION ANALYTIQUE COMME SITUATION DE PAROLE

Disons d'abord que la situation analytique elle-même se caractérise comme une *relation de parole*. Le « traitement » – pour conserver le même vocabulaire – est une *talk-cure*. Et la psychanalyse continuera de se distinguer de toutes les autres méthodes thérapeutiques par ce véritable ascétisme. L'analysant est mis dans une situation telle que le désir est contraint de parler, de passer par le défilé de la parole, à l'exclusion aussi bien des satisfactions substituées que de tout glissement à l'*acting out*.

Ce simple point de départ dans la pratique analytique est lourd de conséquences théoriques. Ce qui semble n'être d'abord qu'une contrainte inhérente à la technique analytique recouvre une exigence théorique, à savoir de n'inclure dans la nomenclature des entités théoriques que des réalités psychiques ayant une affinité avec le langage. Si la théorie parle d'instinct, de pulsion, ce ne sera jamais en tant que phénomène physiologique, mais en tant que *sens* susceptible d'être déchiffré, traduit, interprété. La psychanalyse ne connaît du désir que ce qui peut être *dit*. Comprenons bien : il ne s'agit ici

nullement d'une amputation de l'expérience humaine réduite au discours, mais, au contraire, d'une extension de la sphère sémiotique jusqu'aux confins obscurs du désir muet d'avant le langage. Car même alors la psychanalyse prétendra rejoindre cette expérience préverbale à travers les constructions symboliques ultérieures qui en assurent l'efficacité durable. On pourrait dire que la psychanalyse étend le langage au-delà du plan logique dans les régions alogiques de la vie, qu'elle *fait parler* cette part de nous-mêmes qui est moins muette qu'elle n'a été contrainte au silence.

Et d'abord elle la fait parler à l'*autre*. La situation analytique offre au désir ce que Freud appelle, dans un de ses textes techniques, «une sorte d'arène où il sera permis à l'automatisme de répétition de se manifester dans une liberté totale». Et pourquoi la situation analytique a-t-elle cette vertu de réorienter la répétition vers la remémoration ? Parce qu'elle offre dans le *transfert* un vis-à-vis fictif au désir. Non seulement le désir parle, mais il parle à l'autre. Ce second point de départ dans la pratique analytique n'est pas moins gros d'implications théoriques. Il révèle que dès l'origine le désir humain est, selon l'expression de Hegel, désir du désir de l'autre et finalement désir de la reconnaissance. Cette altérité est constitutive du désir en tant que demande érotique. La découverte du complexe d'Œdipe dans l'auto-analyse de Freud n'a pas d'autre signification : le désir est structuré comme désir humain lorsqu'il entre dans cette relation triangulaire mettant en jeu deux sexes et trois personnes, une interdiction, un désir de mort, un objet perdu, etc. On voit combien la théorie est inadéquate à la découverte de la psychanalyse lorsqu'elle propose une définition purement énergétique du désir en termes de tension et de décharge et n'inscrit pas l'intersubjectivité dans la définition même du désir humain.

C'est le même modèle qui ignore le langage et l'*autre*. Car parler, c'est s'adresser à un autre.

Disons encore, pour en finir avec la situation analytique elle-même, que l'analysant devient capable de parler de soi en parlant à un autre. Parler de soi, en psychanalyse, c'est alors [passer] d'un récit inintelligible à un récit intelligible. Si l'analysant vient en psychanalyse, ce n'est pas simplement parce qu'il souffre, mais parce qu'il est troublé par des symptômes, des comportements, des pensées qui n'ont pas de sens pour lui, qu'il ne peut coordonner dans un récit continu et acceptable. Toute l'analyse ne sera qu'une reconstruction des contextes dans lesquels ces symptômes prennent sens. En leur donnant, par le travail de parole, un cadre de référence où ils deviennent appropriés, les symptômes s'intègrent à une histoire qui peut être racontée. On peut décrire, avec Edelson, le processus analytique de la façon suivante : « Le rejet des occasions ou contextes immédiats [...] comme motifs suffisant à la compréhension de tels actes » et la substitution « d'occasions plus éloignées ou distantes, et de contextes plus étendus tels qu'ils ont été et sont à présent symboliquement reconstruits (selon d'autres normes) par l'acteur »¹. Ce travail de décontextualisation et de recontextualisation, principalement à l'aide des « symbolisations construites dans l'enfance »², implique que l'analysant considère son expérience en termes de textes et de contextes, bref, qu'il entre dans une lecture sémiotique de son expérience et élève son expérience au rang d'un récit acceptable et intelligible. Or cette structure

1. Marshall Edelson, *Language and Interpretation in Psychoanalysis*, Chicago University Press, 1984 (réimpr.), ouvrage ici cité ; du même, *Hypothesis and Evidence in Psychoanalysis*, Chicago University Press, 1984, p. 55.

2. *Id.*

narrative de l'expérience personnelle n'a pas reçu dans la théorie la reconnaissance qu'elle méritait. Et pourtant, c'est dans des *histoires de cas* qu'une partie du savoir analytique est déposé. Cela est si vrai qu'un épistémologue comme Sherwood peut prétendre que l'épistémologie de la psychanalyse doit procéder à partir des histoires de cas et des conditions d'intelligibilité de leur structure narrative en direction de la théorie, celle-ci ne fournissant que les segments explicatifs à interpoler dans une intelligibilité essentiellement narrative. Je ne discute pas ici cet aspect épistémologique du problème. C'est pourquoi je ne retiens du concept d'histoire de cas que ce qu'il implique concernant les rapports du langage et de l'expérience analytique. Si Freud peut écrire des histoires de cas, c'est dans la mesure où toute l'expérience analytique se meut dans un monde de discours qu'on peut dire narratif. L'analysant raconte des rêves, raconte des épisodes du passé. Il raconte qu'il ne comprend pas, jusqu'à ce qu'il comprenne ce qu'il raconte. C'est ainsi que toute l'expérience analytique est traversée par cette modalité *discursive* qui exige de dire que l'analyse est une analyse narrative ou une narration analytique.

Prenons un peu de distance à l'égard de la situation analytique et abordons ce que le texte de Freud pris pour guide appelle procédé d'investigation. Ce faisant, nous ne nous éloignons que des aspects les plus formels de la relation analytique et nous enfonçons dans l'épaisseur même de l'expérience analytique. En outre, c'est seulement du contexte actuel des épisodes pathologiques que nous nous écartons, afin de faire émerger les constellations symboliques, d'abord inconnues de l'analysant, qui permettront de conférer une intelligibilité aux troubles dont il souffre.

Qu'est-ce qui, dans cette phase d'interprétation et d'explication, plaide en faveur d'une reformulation linguistique de la théorie tout entière ? Essentiellement ceci que l'analyse consiste non seulement à écouter parler, mais à écouter l'analysant parler *autrement*, à interpréter ses symptômes comme *un autre discours*, voire comme le *discours d'un autre*. L'idée que l'inconscient soit structuré comme un langage, dans la mesure où il peut être entendu comme *un autre discours*, cette idée, qui a trouvé chez Jacques Lacan son expression lapidaire, constitue la thèse centrale de ce que l'on peut appeler une reformulation linguistique de la psychanalyse.

Voyons jusqu'où l'œuvre écrite de Freud peut supporter cette réinterprétation.

Avant même la *Traumdeutung*, qui sera le document clef pour notre discussion, les *Études sur l'hystérie* suggèrent pour la première fois une conception qu'on peut dire sémiotique des symptômes. Dans la *Communication préliminaire* de 1892³, Freud établit une connexion symbolique entre la cause déterminante et le symptôme hystérique ; dès cette date, le parallélisme est établi entre cette connexion symbolique et le processus du rêve ; comme le contenu apparent du rêve, le symptôme vaut pour... ; et sa valeur significative consiste dans sa fonction indistincte de remémoration ; Freud parle alors de « symboles mnésiques »⁴ pour dire de façon abrégée que le symptôme, en tant que symbole⁵, est le substitut mnésique d'une scène traumatique dont le souvenir a été refoulé.

3. Texte repris et traduit dans Josef Breuer et Sigmund Freud, *Études sur l'hystérie* (1895), PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 2002.

4. *Id.*

5. Il est vrai que Freud n'emploiera plus le terme de « symbole » dans ce sens, qui sera réservé aux stéréotypes culturels révélés par les « rêves typiques ». (NdA)

Les symboles mnésiques sont le moyen par lequel le traumatisme continue d'exister sous la forme déformée (*distorted*) de symptômes. La nature sémiotique de ces symptômes mnésiques est confirmée par l'analyse elle-même, dans la mesure où le symptôme peut être remplacé par un discours : telle douleur dans la jambe est équivalente à une expression linguistique de la relation entre par exemple le désir de la patiente et la figure paternelle ; la transition du symptôme à l'expression linguistique est même souvent assurée par les valeurs métaphoriques des mots, où la symbolisation d'un état psychique par une expression corporelle est en quelque sorte portée au langage, après avoir été enfouie dans le corps par conversion hystérique. Ne dit-on pas, quand on se sent insulté, qu'on a reçu une gifle en pleine figure ? et quand on se sent désespéré, qu'on a les jambes brisées ?

Cette possibilité de traduction d'un symptôme hystérique dans une métaphore, très tôt aperçue par Freud, annonce un trait universel de l'univers sémiotique que Freud parcourra en tous sens, à savoir la substituabilité indéfinie d'une classe de signes par une autre. Le rêve sera le premier chaînon de ces chaînes sémiotiques, que nous allons maintenant considérer, le long desquelles un rêve pourra s'échanger contre un symptôme, contre un thème légendaire, un mythe, un proverbe, ou contre une perversion.

Que le rêve soit une sorte de texte à interpréter comme un autre discours, ou le discours d'un autre, cela est attesté de multiples façons dans la *Traumdeutung*. Cette présupposition est d'abord ce qui confère son sens même à la tâche que Freud s'est assignée en plaçant son entreprise sous le titre de l'interprétation (*Deutung*), non de l'explication (*Erklärung*) : « Je me suis proposé de montrer que les rêves sont susceptibles d'une interprétation [...] "Interpréter un rêve", cela

veut dire indiquer son "sens", le remplacer par quelque chose qui s'insère dans l'enchaînement de nos actions animiques comme un maillon d'une importance pleine et entière et de même valeur que les autres.»⁶

La parenté entre la tâche d'interpréter un rêve et celle d'interpréter un texte est assurée par le fait que l'analyse se meut entre le *récit* du rêve et un autre *récit* qui est au premier ce qu'est un texte lisible à un rébus illisible⁷ ou un texte dans notre langue maternelle à un texte dans une langue étrangère.

Le caractère sémiotique du rêve est une deuxième fois attesté par la manière dont est désignée par Freud la *matière* du rêve ; Freud n'hésite pas, à notre étonnement, à parler des « pensées de rêve » (*dream-thoughts*). Immédiatement après avoir dit que le rêve est un « accomplissement de souhait »⁸, il pose la question : « Quelle modification s'est produite dans les pensées de rêve, jusqu'à ce qu'ait pris forme à partir d'elles le rêve manifeste, tel que nous nous le remémorons au réveil ? »⁹ On comprend pourquoi le contenu latent est appelé une pensée : c'est lorsque le rêve a été interprété comme « accomplissement de souhait » qu'il devient intelligible, parce que poursuivre un but, satisfaire un désir est ce que nous comprenons parfaitement, en vertu d'un véritable axiome qui règle toute notre compréhension de l'action humaine¹⁰.

6. *Op. cit.*, p. 131.

7. *Id.*, p. 319-320.

8. *Id.*, p. 157.

9. *Id.*

10. Edelson cite Freud : « [Le rêve] est un phénomène psychique à part entière et pour tout dire un accomplissement de souhait » (*id.*, p. 157). Et cet auteur commente : « Cette hypothèse dans la bouche de Freud, si nous la forçons un peu, peut être perçue comme le postulat axiomatique d'une théorie de l'action humaine » (cf. Edelson, *op. cit.*, p. 46). (*NdA*)

Dès lors, dire de quel désir le rêve est l'accomplissement déguisé, c'est restituer le contexte dans lequel il devient intelligible. C'est donc en tant qu'il rend intelligible le rêve que le désir est appelé la « pensée du rêve ». Il constitue, avec les distorsions qui le compliquent, le *sens* du rêve : « Le rêve [...] n'est pas dénué de sens ni absurde, il ne pré-suppose pas qu'une partie de notre trésor de représentations dort tandis qu'une autre commence à s'éveiller. Il est un phénomène psychique à part entière et pour tout dire un accomplissement de souhait ; il doit être inséré dans l'ensemble cohérent des activités animiques de l'état de veille qui nous sont compréhensibles ; une activité hautement compliquée de l'esprit l'a édifié. »¹¹ Freud répétera encore, à la fin du chapitre VI : « Le travail animique dans la formation du rêve se décompose en deux opérations : la production des pensées de rêve et la transformation de celles-ci en contenu de rêve. Les pensées de rêve sont totalement correctes et formées avec toute la dépense psychique dont nous sommes capables ; elles appartiennent à notre penser non devenu conscient d'où proviennent aussi, du fait d'une certaine transposition, les pensées conscientes. »¹²

On ne peut mieux dire que, quant à son contenu latent, la pensée du rêve est homogène à toutes nos autres pensées qui viennent au langage dans la conscience narrative que nous *prenons de nous-mêmes*. Certes, le même texte nous avertit¹³ que le problème du rêve n'est pas celui des pensées latentes du rêve, mais celui du *dream-work* par lequel ces pensées inconscientes sont transformées dans le contenu manifeste

11. *Id.*, p. 156.

12. *Id.*, p. 557.

13. Et la note ajoutée en 1925 (*id.*, p. 557-558) renchérit. (NdA)

du rêve. Or c'est cette construction du rêve qui est « ce qu'il y a d'essentiel dans le rêve, ce qui explique sa particularité »¹⁴. C'est donc bien ici qu'une théorie linguistique de la psychanalyse tient ou tombe. Mais du moins il n'est pas vain de souligner que les rêves « s'occupent de chercher à résoudre les tâches incombant à notre vie d'âme »¹⁵. Car c'est cette homogénéité entre l'inconscient et le conscient qui rend possible la psychanalyse elle-même, dans la mesure où les pensées latentes du rêve, parce que pensées, ont vocation au langage.

Le caractère sémiotique du rêve serait établi sur une base solide s'il pouvait être montré que le *dream-work* lui-même met en jeu des processus qui ont leur équivalent dans le fonctionnement du langage. Or Freud semble décourager cette entreprise en affirmant avec force que « ce n'est pas simplement qu'il [le travail de rêve] soit plus négligent, plus incorrect, plus oublieux, plus incomplet que le penser vigile ; il est quelque chose qui qualitativement en est tout à fait distinct et qui d'emblée ne peut donc y être comparé. Il ne pense, ne calcule, ne juge absolument pas, mais se borne à ceci : donner une autre forme »¹⁶. L'expression « travail de rêve » est là précisément pour souligner qu'il s'agit de *mécanismes* dont la description appelle un langage quasi physique : la condensation est une sorte de compression, le déplacement un transfert d'intensité. Aucun lecteur de Freud ne peut échapper à la question de savoir si ce langage doit être pris à la lettre ou entendu métaphoriquement. La reformulation linguistique de la théorie est une tentative pour interpréter le langage énergétique dans le second sens. Si les

14. *Id.*, p. 558, note.

15. *Id.*

16. *Id.*, p. 558.

métaphores énergétiques sont inévitables, c'est parce que le travail de rêve met en jeu des processus sémiotiques qui ont été désymbolisés par la situation de refoulement. Mais ces processus désymbolisés n'en restent pas moins des processus sémiotiques. Preuve en est la possibilité même du travail de l'analyse qui suit le chemin inverse de resymbolisation et se déroule entièrement dans le milieu du discours. Ainsi, la condensation retrouve son statut sémiotique d'abréviation, de laconisme, lorsque l'analyse s'applique à elle et rapporte à différents *trains de pensée* les composants de la représentation condensée. L'insistance de Freud sur l'expression « train de pensée » (*train of thought*) confirme que la condensation est une condensation de pensées, un cas d'*overdetermination* tel que « chacun des éléments du rêve se trouve être surdéterminé, être représenté de multiples façons dans les pensées du rêve »¹⁷. La condensation est une péripétie de la représentation, non un mécanisme physique.¹⁸ Les éléments retenus dans le contenu abrégé constituent les points nodaux vers lesquels convergent un grand nombre de pensées de rêve. Ce qui est ainsi condensé, ce sont des significations, non des choses. Le cas où c'est une personne qui assume la fonction d'image collective est le plus clair. Il suffit que les chaînes associatives aient réussi à disjoindre la figure de rêve entre ses éléments initiaux, porteurs de noms distincts et capables de descriptions distinctes, pour que la condensation soit restituée à son statut sémiotique de détermination multiple d'un élément commun à plusieurs chaînes associatives.

17. *Id.*, p. 326.

18. « Non seulement les éléments du rêve sont déterminés de multiples façons, mais les pensées du rêve prises une à une sont aussi représentées dans le rêve par plusieurs éléments. » (*NdA*)

La réinterprétation linguistique du déplacement paraît à première vue plus difficile, dans la mesure où le déplacement est un transfert d'intensité psychique et où ce transfert d'intensité appelle tout de suite une explication de type économique : pour déjouer la censure imposée par la résistance, un élément éloigné du foyer d'intérêt et donc de la représentation interdite reçoit l'accent de valeur qui était originellement placé sur cette représentation. C'est donc en termes de transfert d'investissement que le déplacement se laisse le mieux exprimer. Et pourtant, le déplacement n'est pas sans structure linguistique, comme l'atteste l'opération inverse qui consiste à rétablir la distribution des éléments en fonction d'un point central, d'une idée focale. Le discours de l'état de veille consiste lui aussi en une hiérarchie de « topiques », avec des thèmes dominants et secondaires, des relations de distance sémantique, de proximité et d'éloignement, dans ce qu'on pourrait appeler l'espace logique du discours.

Ces remarques, soutenues par les exemples nombreux de rêves analysés par Freud dans la *Traumdeutung*, constituent une bonne introduction aux tentatives récentes de quelques théoriciens pour coordonner ces aspects linguistiques du travail de rêve avec des structures et des processus que la linguistique contemporaine a mis au jour. En cela ces auteurs ont fait œuvre non seulement originale, mais libératrice à l'égard des préjugés dans lesquels Freud lui-même restait enfermé concernant le fonctionnement du langage. Il semble bien en effet que Freud soit resté attaché à l'idée que le langage consiste dans une nomenclature de mots-étiquettes, issus des traces mnésiques laissées par les choses représentées. En outre, il a été séduit par les théories « émotionalistes »¹⁹

19. Anglicisme de P.R.

qui faisaient dériver l'origine du langage de l'expression des émotions de base. Ainsi a-t-il pu penser que le retour du rêve à un stade ontogénétiquement et phylogénétiquement plus primitif reconduirait le langage à un stade également plus primitif où les mots auraient encore des significations anti-thétiques reflétant l'ambivalence des affects²⁰.

Freud, semble-t-il, n'a rien connu de l'idée du langage conçu comme ensemble de signifiants définis chacun par leur différence à l'intérieur du tout du langage. Ni non plus la distinction entre signifiant et signifié caractéristique du signe linguistique et des ressources de dissociation, de glissement et de substitution que cette constitution à double face offre. Ni non plus de la polysémie universelle des mots des langues naturelles et de l'exploitation de celle-ci dans la poésie, le mot d'esprit. (Lui qui a, dans l'épisode fameux de la bobine, aperçu dans quel jeu de présence et d'absence se constitue la maîtrise de l'objet perdu, n'a pas de théorie sémiotique pour dire cette présence faite d'absence. Lui, le maître de l'interprétation psychanalytique du *Witz*, n'a pas de modèle linguistique adéquat pour en rendre compte.) Ni non plus de la structure d'alliance que représente le moindre échange de paroles. Ni non plus de l'ordre symbolique dans lequel chaque homme entre dès qu'il parle et qui a pour signifié l'alliance même de parole. Ni enfin – et peut-être surtout – des structures *rhétoriques* qui règlent l'emploi du discours en situation.

J'insisterai uniquement sur ce dernier point – celui des ressources *rhétoriques* de la parole – parce que c'est à ce niveau que les progrès de la science du langage semblent

20. *Sur le sens opposé des mots originaires* (1910), repris dans *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, Gallimard, 1985, p. 47-60.

révéler une affinité profonde avec la découverte de la psychanalyse, qui apparaît du même coup en avance sur sa propre théorie linguistique et en quête d'une théorie linguistique plus adéquate. De ce point de vue, l'une des contributions les plus remarquables de la linguistique à la théorie psychanalytique est assurément celle de Roman Jakobson concernant la *métaphore* et la *métonymie*. Le grand linguiste montre en effet que l'opposition qui s'exprime au niveau des deux figures classiques de la rhétorique – le trope par ressemblance et le trope par contiguïté – traverse en réalité toutes les opérations du langage. Tout signe linguistique, en effet, implique deux modes d'arrangement : la combinaison, la sélection. Il est donc possible de répartir, sur les deux axes orthogonaux de la combinaison et de la sélection, tous les phénomènes présentant des aspects soit d'enchaînement par contiguïté, soit de groupement par similarité (toute sélection se faisant dans une sphère de ressemblance). On parlera alors, pour désigner les deux familles d'opérations, de procès métonymique et de procès métaphorique. Les opérations jouent à tous les niveaux, phonologique, sémantique, syntaxique, pour s'épanouir dans une opposition entre styles personnels, entre formes littéraires, plastiques, cinématographiques. C'est cette polarité que Jakobson discerne également dans les processus symboliques inconscients décrits par Freud dans le rêve. Il suggère de mettre, du côté de la contiguïté, le déplacement qui serait métonymique et la condensation qui serait synecdochique, et, du côté de la similarité, l'identification et le symbolisme. Si Jacques Lacan²¹ répartit différemment les polarités – identifiant franchement déplacement et métonymie, condensation

21. Dans *Écrits*, Seuil, 1966, et coll. « Points Essais », 1999, en 2 vol.

et métaphore –, ces divergences sont moins importantes que la tentative générale de rompre avec le biologisme et le behaviorisme attribués aux psychanalystes post-freudiens et de faire « retour à Freud » en situant dans le seul « champ de la parole et du langage »²² non seulement la situation analytique, mais les opérations de l'inconscient dont la théorie entreprend de rendre compte systématiquement. Après avoir caractérisé le mouvement de la cure comme passage de la parole vide – le vide du dire de l'analysant – à la parole pleine – l'« assumption par le sujet de son histoire, en tant qu'elle est constituée par la parole adressée à l'autre »²³ –, J. Lacan n'hésite pas à identifier l'élaboration du rêve à sa rhétorique : « Ellipse et pléonasme, hyperbate ou syllepse, régression, répétition, apposition, tels sont les déplacements syntaxiques ; métaphore, catachrèse, antonomase, allégorie, métonymie et synecdoque, les condensations sémantiques, où Freud nous apprend à lire les intentions ostentatoires ou démonstratives, dissimulatrices ou persuasives, rétorsives ou séductrices, dont le sujet module son discours onirique. »²⁴ La théorie, dès lors, ne saurait démentir la découverte concrète de la psychanalyse à l'œuvre. On dira donc : « L'inconscient est cette partie du discours concret en tant que transindividuel, qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient. » Et encore : « L'inconscient est ce chapitre

22. Selon le titre d'un important essai : « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Écrits I* (texte intégral), Seuil, coll. « Points Essais », 1999, p. 235 à 321. (NdA)

23. *Id.*, p. 255.

24. *Id.*, p. 266. Concernant le symptôme : « Le symptôme se résout tout entier dans une analyse de langage, parce qu'il est lui-même structuré comme un langage, qu'il est langage dont la parole doit être délivrée » (*id.*, p. 267). (NdA)

de mon histoire qui est marqué par un blanc ou occupé par un mensonge : c'est le chapitre censuré. Mais la vérité peut être retrouvée ; le plus souvent déjà elle est écrite ailleurs. »²⁵ Quant à la méthode analytique, on dira d'elle : « Ses moyens sont ceux de la parole en tant qu'elle confère aux fonctions de l'individu un sens ; son domaine est celui du discours concret en tant que champ de la réalité transindividuelle du sujet ; ses opérations sont celles de l'histoire en tant qu'elle constitue l'émergence de la vérité dans le réel. »²⁶

Ce qui a été dit plus haut dans les termes de Freud concernant les « pensées » du rêve est maintenant soutenu par une réinterprétation globale pour laquelle il y a pensée là où il y a organisation symbolique. Cette part retranchée de nous-même est une tranche d'histoire qui a déjà été interprétée : « Ce que nous apprenons au sujet à reconnaître comme son inconscient, c'est son histoire – c'est-à-dire que nous l'aidons à parfaire l'historisation actuelle des faits qui ont déterminé déjà dans son existence un certain nombre de "tournants" historiques. Mais s'ils ont eu ce rôle, c'est déjà en tant que faits d'histoire, c'est-à-dire en tant que reconnus dans un certain sens ou censurés dans un certain ordre. »²⁷ Ce concept d'une historisation primaire permet d'appliquer les lois du discours et de la symbolisation aussi loin que s'étend le domaine de la psychanalyse. Cela ne veut pas dire que tout est discours dans l'homme, mais que tout est parole et langage en psychanalyse.

Les auteurs comme Marshall Edelson qui suivent Chomsky plutôt que Saussure et Jakobson ne disent pas autre

25. *Id.*, p. 257.

26. *Id.*, p. 256.

27. *Id.*, p. 259-260.

chose pour l'essentiel. Ils ne diffèrent que quant au modèle linguistique. Leur prétention est qu'il y a plus d'affinité entre un modèle transformationnel génétique et les procédures de l'inconscient qu'[avec] un modèle structural. Mais les « pro-légomènes à une théorie de l'interprétation »²⁸ ne diffèrent pas des considérations sur « parole vide et parole pleine dans la réalisation du sujet »²⁹ : l'analyste y est montré à l'écoute et au travail d'interpréter les phénomènes de nature sémiotique et l'analysant en proie avec les constructions symboliques de son enfance. Ce qui est nouveau, c'est la définition de la « compétence linguistique » requise pour le déchiffrement des édifices sémiotiques. Cette compétence est décrite comme l'intériorisation d'un ensemble de règles de transformation qu'on peut décrire dans une théorie du langage et des systèmes symboliques. Si on rapporte cette déclaration au problème qui a suscité la présente discussion, à savoir la possibilité de fournir un équivalent linguistique de ce que Freud a décrit comme le travail du rêve, on voit tout de suite ce qu'il peut y avoir de séduisant dans un emprunt à Chomsky d'un modèle transformationnel. Le linguiste rencontre en effet un problème homologue à celui du psychanalyste : comment rendre compte de la structure de surface d'une phrase, avec ses ambiguïtés, à partir de la structure profonde ? De même qu'une représentation condensée est le point nodal de plusieurs chaînes de pensée, « une phrase ambiguë a une structure de surface mais autant de structures profondes différentes qu'elle a de sens »³⁰. Il est donc tout à

28. Première partie du livre d'Edelson, *Language and Interpretation*, *op. cit.* (NdA)

29. Première partie du texte de Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *op. cit.* (NdA)

30. Edelson, *op. cit.*, p. 76.

fait approprié de porter à la lumière de la linguistique transformationnelle les opérations par lesquelles les pensées du rêve sont transformées dans le contenu apparent. Ce sera principalement le cas lorsque l'interprétation s'appliquera aux formes de « déviance » auxquelles l'usage du langage aura recours pour engendrer des représentations significatives. Mais chaque forme de déviance suppose un système de règles dont la violation apparaît appropriée. Or l'interprétation psychanalytique est par excellence interprétation des déviances significantes, comparables aux formes d'« audace linguistique » (*linguistic audacity*³¹) qui caractérisent la poésie.

J'arrête ici ce compte rendu des reformulations linguistiques de l'appareil théorique de la psychanalyse. Il suffit à donner une idée de la direction prise par la recherche au point de contact entre linguistique et psychanalyse³²

31. Allusion à Geoffrey Leech, *A Linguistic Guide to English Poetry*, Londres, Longman, 1969.

32. Les recoupements entre Lacan et Edelson sont plus importants que leurs évidentes divergences. Le rôle de la ressemblance dans ce qu'Edelson appelle « présentation » à la suite de Suzanne Langer, et qu'il oppose à « représentation », le conduit à écrire : « Le talent du psychanalyste à interpréter une présentation dépend de sa sensibilité aux possibilités offertes par la similarité inattendue, et de sa capacité à détecter les modèles, les arrangements et les formes significantes » (p. 84). Plus loin, utilisant la distinction de Katz entre « présupposition » (qui est une part de la structure profonde) et « présomption » (qui est créditée au locuteur par l'auditeur dans une situation de discours), il remarque : « Nous sommes ici dans le royaume de ce que Katz nomme la *rhétorique*. Le domaine de la rhétorique est ce sens – autre que le sens cognitif représenté par la structure profonde – qui est apporté par le choix d'une structure de surface particulière » (p. 87). Cette remarque se laisse facilement comparer avec l'énumération par Lacan des figures de rhétorique mises en œuvre par l'inconscient. (NdA)

II

Les réflexions qui suivent sont centrées sur la notion d'image. Elles constituent seulement partiellement une critique de la reformulation linguistique de la théorie psychanalytique. L'essentiel de l'argumentation précédente sera en effet retenu, mais réorienté dans un nouveau sens. D'une part, en effet, c'est une erreur de croire que tout ce qui est sémiotique est linguistique. Or les thèses évoquées plus haut concluent sans cesse du caractère sémiotique des phénomènes décrits à leur caractère linguistique. D'autre part, c'est une erreur de croire que l'image ne relève pas de l'ordre sémiotique. Or les théories de l'image dont nous disposons aujourd'hui ne nous permettent guère d'en reconnaître la dimension sémiotique, tant nous restons tributaires d'une tradition pour laquelle l'image est un résidu de perception, voire une trace d'impression. Dès lors, faute d'une théorie appropriée de l'image, la théorie psychanalytique semble enfermée dans cette alternative : ou bien elle reconnaît la fonction de l'image en psychanalyse, mais méconnaît la dimension sémiotique de son champ ; ou bien elle reconnaît cette dimension sémiotique, mais l'assimile trop rapidement au règne du langage. Mon hypothèse de travail est que l'univers de discours approprié à la découverte psychanalytique est moins une linguistique qu'une fantastique générale. Reconnaître cette dimension fantastique, c'est à la fois requérir une théorie appropriée de l'image et contribuer à son établissement dans la pleine reconnaissance de sa dimension sémantique.

Je ne tiendrai pas compte, dans ma critique de la reformulation linguistique de la psychanalyse, du reproche qui lui est ordinairement fait de laisser tomber l'aspect dynamique et

économique des phénomènes inconscients et de ne rien dire de l'affect où s'exprime de manière non linguistique l'aspect proprement pulsionnel de ces phénomènes. J'en dirai un mot pour finir, en suggérant qu'une fantastique est peut-être plus apte à rendre compte de l'articulation du sémiotique et du pulsionnel qu'une linguistique. Ma critique se tiendra donc dans les limites mêmes découpées par les théoriciens de l'approche linguistique. Je pars donc de ceci que la technique analytique est une technique qui fait du langage son champ d'action et l'instrument privilégié de son efficience. La difficulté ne concerne donc pas le discours *dans lequel* le processus analytique se déroule, mais cet autre discours qui se configure lentement à travers le premier et que celui-ci a charge d'explicitier, celui du complexe enseveli dans l'inconscient³³. Que ce complexe ait une affinité pour le discours, une dicibilité principielle, n'est pas douteux, donc un aspect sémiotique, la situation analytique elle-même le prouve. Bien plus, que les phénomènes mis au jour soient gouvernés par des rapports de motivation qui tiennent ici la place de ce que les sciences de la nature définissent comme un rapport de causalité et que ces rapports de motivation soient immédiatement constitutifs d'une histoire susceptible d'être racontée, cela aussi est attesté par la reprise narrative qu'en produit l'analyse. Mais rien de cela ne prouve que ce qui ainsi vient au langage – ou mieux, est porté au langage – *soit* langage. Bien au contraire, c'est parce que le niveau d'expression propre au contenu inconscient n'est pas le langage que le

33. Ce sont ici les termes mêmes de l'interrogation d'Émile Benveniste dans ses « Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne », *La Psychanalyse*, vol. I, 1956. Repris dans *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966. (NdA)

travail d'interprétation est difficile et constitue une véritable promotion linguistique.

I. L'IMAGE COMME TRAVAIL DU RÊVE

Freud s'est adressé directement à ce problème dans la section c du chapitre vi de la *Traumdeutung* consacré au travail du rêve. Cette section est intitulée (dans l'original allemand) « *Die Darstellungsmittel des Traums* »³⁴. La *Standard Edition* traduit par « *The Means of Representation in Dreams* »³⁵. Freud part de ceci que le rêve, une fois interprété, présente de nombreuses relations logiques, parmi lesquelles des antithèses, des contradictions, mais aussi des conditions, des conséquences, etc., toutes relations logiques qui trouvent dans la syntaxe de nos langues des expressions appropriées : « si », « parce que », « de même que », « quoique », « ou bien... ou bien ». Or c'est une caractéristique non accidentelle des rêves que, « pour ces relations logiques entre les pensées de rêve, le rêve n'a à sa disposition aucun moyen de présentation. La plupart du temps il laisse là toutes les prépositions sans en tenir compte et ne reprend, pour l'élaborer, que le contenu concret des pensées de rêve. C'est à l'interprétation du rêve qu'est laissé le soin de rétablir la cohésion que le travail de rêve a anéantie »³⁶.

Cette incapacité du rêve à exprimer les relations logiques

34. *L'Interprétation du rêve*, op. cit., p. 354.

35. Dans la traduction française (op. cit.), on a : « Les moyens de présentation du rêve », p. 354-383. Ricœur reprend le mot anglais de la SE : « représentation ». Tout en gardant ce mot (ainsi que « représentabilité ») quand il est en français chez Ricœur, nous traduisons *Darstellung* (allemand) et *representation* (anglais) par « présentation ».

36. *L'Interprétation du rêve*, op. cit., p. 356.

n'est pas un simple défaut. Elle est la contrepartie d'un trait positif de ce que Freud appelle ici « le matériel psychique (*psychisches Material*) dont le rêve est fait »³⁷. Ce matériel psychique, comparable à celui des arts plastiques – peinture et sculpture –, n'est pas autre chose que l'image, mais l'image considérée dans sa capacité d'exprimer, d'indiquer plastiquement des idées, ce que le terme *Darstellung* (qui signifie originellement *exhibitio*) dit bien³⁸. Les pensées de rêve sont désormais devenues (et appelées) images de rêve (*dream images*)³⁹.

Cette exhibition en images du contenu du rêve, loin de constituer un trait contingent du travail du rêve, est en réalité impliquée dans les deux processus majeurs de condensation et de déplacement dont nous avons tenté de donner une interprétation linguistique et plus exactement rhétorique. Comme la section D du même chapitre – « La prise en considération de la "présentabilité" (*Darstellbarkeit*) » – l'établit, ces deux procédés opèrent sur les ruines des relations logiques et au creux de l'expression imagée (*bildlich*) : « Ce qui est imagé est pour le rêve apte à la présentation, se laissant insérer dans une situation où l'expression abstraite réserverait à la présentation en rêve des difficultés semblables à celles que rencon-

37. *Id.*

38. « Mais de même que la peinture a finalement réussi au moins à donner expression à l'intentionnalité de discours des personnes figurées, tendresse, menace, avertissement, etc., de même la possibilité s'est offerte au rêve de prendre en considération telle ou telle relation logique entre ses pensées de rêve, et ce, grâce à une telle modification adéquate de la présentation particulière au rêve » (*id.*, p. 357). Suit une longue énumération des divers procédés par lesquels sont figurées les différentes relations logiques. (*NdA*)

39. *Id.*, p. 373-374. Selon les contextes, la *SE* traduit *Bild* par *image* ou par *picture* (dans la même page, par exemple p. 344).

trerait par exemple l'illustration de l'éditorial politique d'un journal. »⁴⁰

Nous sommes ici à la charnière de l'image et du langage, puisque d'une part la mise en image consiste pour une large part dans une « présentation *visuelle* »⁴¹ des pensées du rêve et d'autre part dans un *pictorial language*⁴² qui ne comporte que des termes concrets. C'est à ce propos, d'ailleurs, que Freud fait observer la parenté entre le rêve et le mot d'esprit⁴³, comme il l'avait fait plus haut avec le rébus et comme il le fait encore quelques lignes plus loin avec les hiéroglyphes. Le concept de représentabilité désigne donc un niveau opératoire où s'affirme la parenté entre condensation, déplacement, déguisement, et qui joint les aspects *figurés* du langage au déploiement spatial et visuel d'un *spectacle*. Il est remarquable que condensation et déplacement soient évoqués dans le même contexte (voir note précédente) à propos de mots et à propos d'images visuelles, comme si les *figures* de rhétorique et les *images* visuelles appartenaient au même régime de « représentabilité ». Mais déjà les anciens rhétoriciens avaient remarqué qu'un langage figuré est celui qui donne un contour, une visibilité au discours. Dès lors, le problème n'est pas tant qu'on trouve des mots dans des

40. *Id.*, p. 385.

41. *Id.*, p. 389.

42. *Id.* La traduction française parle de « langage... figuré ».

43. « Compte tenu du rôle que jouent dans la vie de pensée des gens cultivés les mots d'esprit, citations, chants et proverbes, on pourrait parfaitement s'attendre à ce que des déguisements de cette sorte soient très souvent utilisés pour la présentation des pensées de rêve » (*id.*, p. 390). Il est remarquable que condensation et déplacement soient évoqués dans le même contexte à propos d'images et de mots, comme si les figures de rhétorique appartenaient au même régime « pictorial » que la visualisation. (Nda)

rêves et que le travail du rêve soit proche du *verbal wit* qui règne dans les *jokes*, mais que le langage fonctionne à un niveau *pictorial* qui le met dans le voisinage de l'image visuelle et vice versa.

Il me semble qu'il faut interpréter de la même façon ce que Freud appelle, dans la section suivante (E), «présentation au moyen de symboles»⁴⁴. Comme on sait, Freud réserve le terme de «symbole» aux représentations dotées d'une certaine fixité («comme les "sigles" de la sténographie»⁴⁵) et qui appartiennent à l'héritage le plus antique de la culture. C'est pourquoi ils ne sont pas particuliers au rêve, mais se retrouvent dans le folklore, les mythes populaires, les légendes, les «locutions courantes», la sagesse populaire et les plaisanteries courantes. On peut dire que ces symboles appartiennent à la sphère du langage, si l'on veut dire par là non qu'ils appartiennent à la structure d'une *langue* naturelle, ni à la *parole* individuelle, mais aux *choses dites*, lesquelles, par un effet de sédimentation, se sont assimilées au code même de la *langue*, incorporées au pacte de la *parole*, au point de devenir une partie intégrante de ce que nous appelons «langage» au sens large et qui englobe désormais la structure de la langue, le dynamisme de la parole *et* l'héritage du symbolisme. Mais reconnaître le caractère linguistique – je voudrais dire plutôt langagier pour marquer qu'il s'agit d'un usage sédimenté de la parole qui mime le caractère anonyme de la langue – du symbolisme ne constitue que la moitié de la vérité. Le problème de la psychanalyse commence avec l'usage privé par le rêveur de ce trésor public des symboles. Et c'est ici que le symbole, d'abord inscrit

44. *Id.*, p. 395s.

45. *Id.*, p. 396.

dans le langage au sens qu'on vient de dire, s'inscrit maintenant dans l'image. Freud le dit non seulement dans le titre «Présentation au moyen de symboles» (où le caractère instrumental du symbole par rapport à la représentation de rêve est rendu évident par la préposition *durch*), mais aussi dans le texte : «Le rêve se sert donc de cette symbolique pour la présentation déguisée des pensées latentes.»⁴⁶ Il s'agit d'une des «présentations indirectes»⁴⁷. En d'autres termes, le problème pour l'interprétation n'est pas l'appartenance du symbole au trésor verbal de l'humanité, mais son *usage* «pictorial» par le rêve. C'est en cela qu'il s'aligne sur la condensation, le déplacement, le langage figuré, l'image visuelle – tous procédés relevant de la même «considération de la présentabilité». Certes, sans connaissance par le psychanalyste des symboles, donc sans familiarité avec le trésor verbal de la culture, l'interprétation des symboles dans le rêve est impossible, mais c'est leur usage en combinaison avec les autres procédés du rêve qui permet de les interpréter en situation. Aussi bien, note Freud, ils ont le plus souvent plus d'une signification, de sorte que, «comme dans l'écriture chinoise, c'est seulement le contexte qui, chaque fois, rend possible la conception exacte»⁴⁸. Le rêve ne contient donc pas à l'état brut des fragments verbaux de symboles culturels : ceux-ci sont dramatisés selon le besoin actuel du rêve considéré⁴⁹.

46. *Id.*, p. 398.

47. *Id.*, p. 397.

48. *Id.*, p. 399.

49. C'est pourquoi Freud met en garde contre une traduction mécanique des symboles et l'abandon de la technique des associations du rêveur. La traduction des symboles doit rester une méthode auxiliaire (*id.*, p. 406). On comprend pourquoi : on nierait tout simplement le *travail* du rêve. (NdA)

Lorsque de tels symboles appartenant à l'humanité entière organisent proprement le rêve, on peut parler non pas seulement d'une représentation par le moyen de symboles, mais d'un rêve « typique »⁵⁰. Mais c'est seulement par abstraction de l'histoire individuelle qui singularise l'usage de tels stéréotypes qu'on peut parler de rêves typiques. En réalité, c'est toujours d'un rêveur singulier dont on le dit : c'est lui qui met en scène – qui exhibe – le motif culturel universel. Dans cette mise en scène s'affirme le règne de l'image et son empire sur le langage lui-même⁵¹.

Je conclurai ce paragraphe consacré à l'image dans

50. « On pourrait encore apporter un grand nombre de rêves "typiques", si l'on entend par là le fait du retour fréquent d'un même contenu de rêve manifeste chez différents rêveurs » (*id.*, p. 443). (*NdA*)

51. En ce qui concerne la place du modèle de « rêve typique » dans *L'Interprétation du rêve*, il est remarquable que Freud traite de son contenu non pas dans le cadre du « travail du rêve », mais dans celui du « Matériel et sources du rêve » (chap. V-D, p. 280s), donc *avant* le chapitre VI sur le *travail du rêve*. C'est là que Freud expose de façon approfondie le rêve œdipien en corrélation avec le drame de Sophocle (p. 301s). Cela confirma notre thèse que le symbolisme en tant que tel appartient au matériau du rêve, non encore au travail du rêve (Freud parle, à propos du noyau commun au drame et au rêve, du matériau de rêve immémorial, *id.*, p. 304). Si la question du symbolisme et avec elle celle des rêves typiques revient une seconde fois (chap. VI-D), c'est bien du point de vue de l'*usage* du symbolisme et non de son *contenu*. C'est cet usage qui rattache le symbolisme aux « moyens de représentation » donc à la problématique de l'*image*. Que cette distinction soit difficile à maintenir dans le détail, les anticipations répétées de la section VI-D dans la section V-D, et les explications embarrassées de la section sur les « rêves typiques » du chap. V l'attestent amplement. C'est seulement en 1914 (4^e édition) que la section sur le symbolisme a été ajoutée au chapitre VI et qu'une partie du matériel de la section V-D a été transférée à la nouvelle section. La répartition sur laquelle nous réfléchissons ici entre le *contenu* et l'*usage* est donc parfaitement intentionnelle et délibérée (voir note de l'éditeur de la *SE*, t. V, introduction p. XIII, et p. 242, n. 1). (*NdA*)

la *Traumdeutung* en soulignant un caractère fondamental de l'image, implicite à toute l'analyse : l'image n'est pas elle-même un contenu, mais un processus. C'est pourquoi j'ai appelé ce paragraphe : « L'image comme travail du rêve ». L'image, en effet, n'est pas distincte du travail du rêve, elle est le processus même de transformation des pensées du rêve en contenu manifeste. C'est pourquoi Freud parle de « considérations de représentabilité ». Il en est ici comme du schème selon Kant qui est un procédé général pour procurer une image au concept. C'est cette suggestion que nous allons suivre dans le reste de cette étude, en découvrant d'autres aspects de la mise en image que ceux que la *Traumdeutung* décrit.

2. LE CERCLE DES IMAGES ⁵²

Notre analyse s'est déployée jusqu'à présent dans le cercle des images de rêve. Or le rêve nous a fait constamment côtoyer d'autres manifestations de la vie imaginaire : folklore, légendes, mythes, fictions littéraires, œuvres de la plastique (peintures et sculptures), etc. En quel sens est-on en droit de les assigner à un même niveau d'opération psychique ? Quels traits ce niveau d'opération présente-t-il en commun qui puissent caractériser ce que j'ai appelé ailleurs un « espace de fantaisie » (*a space of fantasy*)⁵³ ?

L'unité de cet espace n'est pas aisée à reconnaître en raison de la diversité des situations – la veille et le sommeil –, de la diversité des niveaux d'effcience – de l'hallucination à

52. P.R. avait laissé à ce développement le titre en anglais : « *The image-family* ».

53. Cette dernière partie de mon étude reprend, en l'abrégeant, l'analyse de la « fantaisie » que j'ai publiée sous le titre *Psychanalyse et art*, cf. ici même p. 221. (NdA)

l'œuvre d'art –, de la diversité des *media* – langage, images sensorielles, œuvres publiques inscrites sur la toile ou dans la pierre. Le vocabulaire trahit cette incertitude. Ainsi le terme *Phantasieren* – que nous n'avons pas encore rencontré (nous n'avons parlé jusqu'à présent que de *Traumbilder*, *dream-images*⁵⁴) – hésite entre deux usages. Le premier, le plus étroit, s'applique aux constructions symboliques de la première enfance, appelées aussi « scènes primitives », qui se donnent pour de vrais souvenirs mais qui sont largement fictives. C'est en ce sens que Freud en parle dans la section B du chapitre VII consacrée à la « régression ». La régression à l'image y est présentée comme une reviviscence quasi hallucinatoire des images perceptives (« L'agencement des pensées de rêve est dissous, lors de la régression, en son matériel brut »⁵⁵) et une réémergence des fantasmes greffés sur les expériences infantiles (« D'après cette conception, le rêve pourrait être décrit aussi comme le substitut de la scène infantile, modifié par le transfert sur quelque chose de récent »⁵⁶). On peut voir combien la vieille psychologie de l'image comme reviviscence d'une trace perceptive résiste à la découverte psychanalytique du caractère construit du fantasme. Il reste que la « fantaisie », dans ce contexte, est étroitement solidaire du scénario de la scène infantile. Or il y a un autre usage du terme *Phantasieren* qui donne son titre au bref essai *Der Dichter und das Phantasieren* (1908)⁵⁷,

54. « Images de rêves ».

55. *L'Interprétation du rêve*, op. cit., p. 597.

56. *Id.*, p. 600.

57. *Le Créateur littéraire et la fantaisie*, repris dans *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, p. 31-46. [Le traducteur s'explique sur son choix de traduire *Phantasieren* par « fantaisie ». Marie Bonaparte avait traduit ce texte sous le titre *La Création littéraire et le rêve éveillé*.]

malheureusement traduit en anglais par *Creative Writers and Day-dreaming*⁵⁸. Le terme *Phantasieren* n'y est pas assigné au seul rêve « diurne », mais à l'échelle graduée de productions mentales allant des fantasmes du rêve et de la névrose à une extrémité, à la création poétique, en passant par les jeux des enfants, le rêve éveillé des adultes, les légendes héroïques, les romans psychologiques. Ce qui fait l'unité de ce champ, c'est bien entendu la motivation sous-jacente commune, à savoir le modèle de *Wunscherfüllung* (« accomplissement de souhait ») fourni par l'interprétation des rêves et étendu analogiquement à ces diverses productions mentales. Mais cette unité de motivation ne pourrait être établie si on ne pouvait identifier la commune *médiation imaginaire* comparable aux procédés du travail de rêve. Ce sont les traits remarquables de cette médiation imaginaire qu'il faut maintenant dégager.

Nous connaissons le premier : on peut l'appeler le *caractère de figurabilité* en souvenir des « considérations de présentabilité » de la *Traumdeutung*. Mais la mise en image sensorielle, propre au rêve, n'est pas la seule expression de cette figurabilité. Nous avons vu que le langage figuré, commun aux rêves et aux mots d'esprit, fait partie également de cette figurabilité. Le langage aussi est figurable. Mais la figurabilité passe aussi par la représentation plastique. C'est ainsi que *Le « Moïse » de Michel-Ange*⁵⁹ (1914) offre l'équivalent en pierre d'un discours figuré. L'analyse, d'ailleurs, remplace par un discours le conflit incarné dans la pierre (« Ce que nous voyons sur sa personne n'est pas le prélude à une action

58. Dans *SE*, vol. IX.

59. Repris dans *L'Inquiétante Étrangeté*, p. 83-125.

violente, mais le reste d'un mouvement qui a déjà eu lieu »⁶⁰) et ainsi reconduit la figure de pierre au texte de l'Exode, révélant ainsi la fiction narrative commune à l'écriture et à la statuaire⁶¹.

Cette dernière remarque nous amène à distinguer le second trait du fantastique en tant que tel, qui est le socle de l'analogie de ses diverses incarnations. C'est son caractère éminemment *substituable*. Le caractère sémiotique de l'image passe ici au premier plan. Une image possède l'aptitude du signe à valoir pour, à tenir lieu de, à remplacer autre chose. C'est ainsi que les rêves sont « typiques ». Non seulement, comme on l'a dit, parce qu'ils sont communs à plusieurs rêveurs, mais parce que leur contenu est l'*invariant* structural qui permet à un rêve et à un mythe d'être là l'un à la place de l'autre, ainsi que l'a découvert Freud dès l'époque de son auto-analyse⁶². Ceci permettra à Freud, dans son interprétation des rêves, de glisser de l'image du rêve à un proverbe, à la citation d'un poème, à un jeu de mots, à une expression du langage courant, à un mythe. Cette équivalence entre des expressions si diverses nous autorise à revenir à notre suggestion, à savoir que l'image, dans sa fonction dynamique, a une parenté évidente avec le *schème* kantien ; celui-ci n'est pas une « image », au sens d'une présence mentale morte,

60. *Id.*, p. 113 (la traduction anglaise dit : « *What we see before us is not the inception of a violent action but the remains of a movement which has already taken place* », SE, vol. XIII, p. 229).

61. Les paragraphes qui suivent, jusqu'à la fin du chapitre, sont en anglais dans le texte conservé par le Fonds P.R. Ils ont été traduits par Catherine Goldenstein.

62. Lettre à Fliess du 15 octobre 1897, cf. la nouvelle édition, complète, de Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess (1887-1904)*, trad. de Françoise Kahn et François Robert, PUF, 2006.

mais un procédé, une méthode pour fournir des images aux concepts. De la même manière, ce que nous avons appelé l'invariant structural n'est rien d'autre que le renvoi d'une variante à l'autre : rêve, symptôme, mythe, conte. C'est l'une des fonctions du *travail* du rêve que de faire travailler cet invariant dans les conditions propres à l'état de sommeil : c'est-à-dire en absence d'inhibition. Et c'est la fonction du *travail* d'interprétation que de suivre le trajet inverse de celui du travail du rêve. Tous deux sont guidés par la dynamique de l'image schématique.

J'aimerais introduire une troisième caractéristique à côté de celles de *figurabilité* et *substituabilité*, caractéristique qui est plus suggérée par la lecture des écrits de Freud que clairement énoncée par lui. Si nous revenons à l'ambiguïté du mot *Phantasieren* en allemand – qui se reflète dans l'usage du mot qu'en fait Freud –, n'est-il pas vrai qu'il appartient au fantastique en tant que tel de déployer plusieurs niveaux et d'osciller entre chacun ? En bas de l'échelle, on trouve la fantaisie infantile, où l'image est saisie dans la régression décrite dans la *Traumdeutung*⁶³. L'image possède ici des traits quasi hallucinatoires, mais présente en même temps ce trait minimal d'être une construction symbolique, ce que Lacan a appelé « l'historisation primaire de l'expérience infantile ».

En haut de l'échelle, *Phantasieren* se rapproche de *Dichten*. En un sens du mot, c'est une *fiction*, au sens d'*invention*, qui a pris corps dans la pierre, sur la toile ou dans le langage. Alors que « la scène infantile ne peut imposer son renouvellement, [qu']il lui faut se contenter du retour en tant que rêve »⁶⁴, la fiction a une existence publique d'œuvre d'art ou de langage.

63. Chapitre VII-B.

64. *L'Interprétation du rêve*, op. cit., p. 600.

Cette polarité de l'imagination est démontrée par Freud dans le même ouvrage⁶⁵ : *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*. La modalité *captive* du *Phantasieren* trouve son expression dans le fantasme du vautour ouvrant la bouche de l'enfant avec sa queue. Ce fantasme déploie sa valeur substitutive dans toute une série d'images équivalentes, allant de l'image du sein maternel, à l'écriture hiéroglyphique et à l'image mythique de la mère phallique, à quelque théorie infantile sur le sexe, etc. La modalité *créatrice* du *Phantasieren* trouve son expression dans l'invention – au sens fort du terme – des différentes expressions du célèbre sourire léonardesque. Freud lui-même suggère que « dans ces figures Léonard [a] dénié (*verleugnet*) le malheur de sa vie amoureuse et l'[a] surmonté par l'art (*und künstlich überwunden*) »⁶⁶. Je n'ignore pas que Freud a résumé dans cette opposition entre pur fantasme et travail créateur l'énigme de la sublimation, qu'il ne pensait pas avoir résolue⁶⁷. Mais nous sommes au moins en mesure de doubler l'échelle économique qui mène de la régression à la sublimation, au moyen de l'échelle du *Phantasieren*, que nous pouvons déployer dans un espace unique de la fantaisie⁶⁸.

65. On aurait attendu : « un autre ouvrage », puisqu'on était dans *L'Interprétation du rêve* et que P.R. renvoie ici à *Un souvenir d'enfance...*

66. *Id.*, p. 147-148.

67. *Id.*, p. 177.

68. Dans ce travail, j'ai fait aussi peu que possible usage de la métapsychologie de Freud, pour permettre à l'expérience psychanalytique de corriger la théorie. Est-ce que nous ne pourrions pas dire, cependant, que Freud savait très bien que le langage en tant que tel n'était pas le problème principal de la psychanalyse et que *précisément pour cette raison*, il a appelé *Vorstellung* les représentations idéales de la pulsion (*Trieb*) ? Je prends cette expression, empruntée à la tradition philosophique allemande, pour un équivalent de ce que j'appelle ici la dimension sémiotique,

Pour conclure, je voudrais insister encore une fois sur un point : en soulignant la référence que fait la psychanalyse à cet espace de la fantaisie⁶⁹, je ne cherche pas à fournir une réfutation de la reformulation linguistique de la psychanalyse. Ce qui doit être préservé est l'insistance sur la dimension sémiotique des expressions de l'inconscient. Parce que nous ne disposons pas d'une théorie de l'imagination qui rende justice à cette dimension *sémiotique*, il est naturel que l'on cherche à rattacher au langage tout ce qui est sémiotique. La spécificité de la découverte psychanalytique est que le langage lui-même travaille au niveau figuratif. Cette découverte n'est pas seulement un appel à une théorie appropriée de l'imagination, mais encore une contribution décisive à une telle théorie.

qui n'est que partiellement linguistique et fondamentalement figurative, mais malgré tout significative (pour une discussion sur l'usage que fait Freud de la *Vorstellung*, surtout dans la *Métapsychologie*, voir mon *Essai sur Freud* (p. 115-151) et *Psychanalyse et art* (ci-dessous, p. 221-256). Ce serait une question décisive de métapsychologie de savoir si la reconnaissance du niveau *imaginatif* privilégié dans les procédés décrits par Freud ne rendrait pas plus facile l'articulation de l'*économique* et du *sémiotique*, qu'une théorie purement linguistique semble rendre quasi incompréhensible. (NdA)

69. « Fantaisie » (ici et phrase précédente) : en allemand *Phantasieren*, en anglais *fantasy*.

LE SELF

SELON LA PSYCHANALYSE ET SELON LA PHILOSOPHIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

MA CONTRIBUTION à l'étude du dernier ouvrage – hélas posthume – de Heinz Kohut, *How Does Analysis Cure ?*¹, n'a pas l'ambition d'arbitrer la querelle entre écoles psychanalytiques concernant la place respective des concepts de conscience, d'*ego* et de *self*. Adoptant à titre d'hypothèse de travail hautement plausible la métapsychologie de la « psychologie du soi » (*self psychology*) et la technique analytique qui lui correspond, je m'interroge sur leur apport à la réflexion philosophique portant sur les rapports entre subjectivité et intersubjectivité. Je me place donc dans la même disposition d'esprit que lorsque j'écrivis *Freud et la philo-*

1. Heinz Kohut (1913-1983) est le fondateur du courant de la *self psychology*. P.R. revient ici notamment sur ses deux œuvres principales : *How Does Analysis Cure ?*, éd. par Paul Stepansky et Arnold Goldberg, Chicago University Press, 1984 ; en français : *Analyse et guérison*, trad. de Claude Monod, PUF, coll. « Le Fil rouge », 1991 ; cf. aussi Heinz Kohut, *The Analysis of the Self*, New York, International Universities Press, 1971 ; en français : *Le Soi*, trad. par Monique Lussier, PUF, 1974 ; sur H. Kohut, cf. Agnès Oppenheimer, *Heinz Kohut et la psychologie du self*, PUF, 1994. P.R. a laissé en anglais les termes et expressions spécifiques de Kohut. Nous avons suivi les propositions du traducteur, Claude Monod, pour leur traduction en français.

*sophie*² : je me laisse instruire par l'expérience analytique pour apprendre d'elle ce que la réflexion philosophique ne peut tirer de son propre fond.

Dans la première partie de cet essai, je ferai un bilan des thèmes retenus pour la confrontation avec la philosophie qui occupera la seconde partie.

I. LES THÈMES MAJEURS DE LA MÉTAPSYCHOLOGIE DU « SELF »

1. Il importe d'abord de prendre une mesure exacte de l'écart entre la métapsychologie de Heinz Kohut et celle de ce qu'il appelle l'« analyse traditionnelle », c'est-à-dire celle de Freud, prolongée par l'*ego-analysis*.

Le point principal du litige porte sur la place du conflit œdipien dans la genèse des troubles susceptibles d'être traités par la psychanalyse, essentiellement par l'entremise du transfert. La thèse de Heinz Kohut est que le conflit noué autour des pulsions sexuelles, de la séduction et de l'agression, d'où émerge la formation des « objets d'amour » (*love-objects*), est moins profond que le conflit qui affecte les rapports primitifs entre le soi et les « objets-soi » (*self and selfobjects*). Par le *self*, Heinz Kohut entend non pas un appareil psychique constitué de plusieurs instances, reliées par des mécanismes, mais une vie psychique indivisible, accessible à la seule *empathie*, c'est-à-dire à une sorte d'introspection vicairie, par laquelle un *self* se transporte à l'intérieur d'un autre *self* (on reviendra au troisième paragraphe sur cette notion d'empathie, à l'occasion des remarques sur l'expérience du transfert, où s'articule la forme technique de l'empathie propre

2. Titre de l'édition américaine de *De l'interprétation. Essai sur Freud*.

à la cure psychanalytique). Pour situer le débat avec Freud et l'*ego-analysis* (auquel nous consacrerons le paragraphe suivant), disons que Heinz Kohut définit le *self* par trois besoins (*needs*) : besoin de cohésion, de fermeté, d'harmonie. La notion de « soi cohésif » (*cohesive self*³) est celle qui revient le plus fréquemment sous sa plume : ce besoin de cohésion fait du narcissisme un phénomène primaire irréductible, qui ne devient pathologique que quand, dans la toute première enfance, le *self* a éprouvé le manque ou la perte d'une réponse « de soutien » (*supportive*) rassurante, approuvante, de la part de ces objets archaïques (au sens psychanalytique du terme) que Heinz Kohut appelle objets-soi (*selfobjects*) plutôt qu'objets d'amour (ou de haine), en raison du lien étroit, dont le besoin se fait sentir durant toute la vie et jusqu'au dernier souffle, entre la cohésion requise du soi et la réponse attendue de l'objet-soi. À la corrélation normale entre un soi cohésif et des « objets-soi de soutien » (*supportive selfobjects*) correspondent des traumatismes de la relation entre soi archaïque et objets-soi archaïques, traumatismes que l'auteur appelle « perturbation d'objet-soi du soi » (*self-selfobjects disturbances*).

2. Une lecture comparée entre l'ouvrage de 1984 et *The Analysis of the Self* (1971) permet de comprendre comment Heinz Kohut a pris peu à peu conscience de la distinction conceptuelle entre *self* et *ego*, distinction d'ailleurs proposée par Heinz Hartmann⁴ lui-même. En 1971, le narcissisme reste

3. Également traduit par « cohésion du soi » dans *Le Soi*, *op. cit.*

4. Heinz Hartmann (1894-1970), analysé par Freud, est, tout en restant rattaché au mouvement psychanalytique, un des fondateurs du courant appelé *ego-psychology* ou *ego-analysis*. Principaux ouvrages : *La Psychologie du moi et le problème de l'adaptation*, PUF, 1968 ; *Psy-*

encore défini, à la suite de H. Hartmann précisément, comme *cathexis*⁵ du soi, symétrique de la *cathexis* des objets d'amour, bien que la notion d'objet-soi soit déjà constituée⁶.

Le lien avec la tradition freudienne est ainsi préservé par les notions d'« énergies libidinales » (*libidinal forces*) et de *cathexis* ou investissement, qui reste commune à l'analyse des névroses classiques et à celle « des troubles de personnalités narcissiques ». La même filiation et la même imbrication se retrouvent au niveau de l'expérience majeure de l'analyse, à savoir le transfert. Sa fonction était déjà clairement identifiée : elle était de réactiver les investissements libidinaux caractéristiques des troubles du narcissisme, et d'accompagner le *working through* (« perlaboration »), dont l'issue de la cure dépend. Cette réactivation, ce *working through* permettaient de regrouper les troubles autour de deux pôles : l'« objet omnipotent » (image parentale idéalisée, encore mal distinguée de celle dont procède par intériorisation le surmoi) et le soi grandiose (*grandiose self*, lui-même placé encore dans le prolongement de l'auto-érotisme selon Freud). Mais la spécificité de ces « transferts d'objets-soi » (*selfobject transferences*) – qu'il s'agisse dans le premier cas de « transfert idéalisant » (*idealizing transference*)⁷ et dans le deuxième cas de « transfert en miroir » (*mirror transference*)⁸ – n'était pas

chanalyse et valeurs morales, Privat, coll. « Bibliothèque de psychologie clinique », 1975.

5. La *cathexis* est, chez Freud, la charge d'énergie de la libido, ou l'investissement libidinal.

6. Ce sont, dit le texte de 1971, « ou bien des objets mis au service du soi et de la constance de ses investissements d'instincts, ou bien des objets eux-mêmes éprouvés comme faisant partie du soi », *The Analysis of the Self*, op. cit., p. xiv. (NdA)

7. *Le Soi*, op. cit., p. 37-101.

8. *Id.*, p. 105-109.

encore nettement dégagée du transfert des névroses dites précisément de transfert, selon la terminologie classique. En 1971, H. Kohut semble encore admettre la thèse selon laquelle l'apparente homonymie entre les deux usages du mot « transfert » – le transfert comme « pulsions libidinales refoulées, infantiles et objectales qui s'amalgament avec des poussées (pré) conscientes reliées à des objets actuels »⁹ et le transfert qui se produit entre personnes, l'analysant et l'analyste – a sa raison d'être dans l'existence d'un même mécanisme ; le transfert clinique est en effet conçu comme « exemple spécifique du transfert interpsychique », dans la mesure où « les attitudes préconscientes de l'analysant envers l'analyste deviennent les vecteurs des désirs réprimés infantiles, orientés vers l'objet »¹⁰. Toutefois, la question était déjà posée de savoir si les structures narcissiques elles-mêmes procèdent des situations où prévaut le refoulement, comme dans les névroses de transfert, et si la dynamique du transfert clinique dans les troubles narcissiques est bien identique à celle qui est à l'œuvre dans le traitement des névroses classiques.

La nette séparation entre *analysis of the self* et *ego-analysis* est entièrement consommée dans l'ouvrage de 1984.

La première tâche d'une enquête d'ordre épistémologique est de regrouper les critiques adressées à Freud et qui restent éparses dans le volume.

C'est d'abord la notion même d'« appareil psychique » et celle, connexe, de « mécanismes » entre des régions extérieures les unes aux autres de l'appareil que la *self psychology* récuse en leur opposant le concept holistique de « soi », *self*.

Second reproche, aussi incisif : en mettant l'accent sur

9. *Id.*, p. 31.

10. *Id.*, p. 31.

la dichotomie entre conscience et inconscience, Freud assignerait une fonction essentiellement cognitive à l'analyse elle-même : il s'agirait d'étendre la sphère de « lucidité » (*awareness*), de faire reculer l'ignorance et la mécompréhension de soi-même ; malgré les apparences, l'adjonction de la topique du moi, du ça et du surmoi n'aurait pas changé cette direction fondamentale de l'analyse, le moi étant finalement caractérisé par la maîtrise que confère le savoir, principalement le savoir de soi verbalisé.

D'où un troisième reproche plus subtil : la motivation profonde de l'analyse traditionnelle serait finalement moralisante, comme le révèle d'ailleurs l'interprétation des résistances ; celles-ci en effet consisteraient pour l'essentiel en une fuite devant l'angoisse de connaître les configurations archaïques de la libido d'objet, de l'orientation sexuelle des pulsions et de l'agressivité jointe à celles-ci. Par cette volonté de savoir, et par l'éthique de la véracité à tout prix qui la prolonge, la métapsychologie freudienne apparaît l'héritière de l'idéologie des Lumières, triomphante dans la Vienne fin de siècle. À cet égard, Freud se serait parfaitement défini lui-même en situant les blessures narcissiques engendrées par la psychanalyse dans le prolongement de celles jadis infligées par Copernic et Darwin. Chaque fois, l'homme a été délogé d'une illusion de domination ; l'homme se découvre n'être ni le centre du monde, ni le sommet de la vie, ni le maître dans sa propre maison. Mais, dit Kohut, la découverte même de cette non-maîtrise est l'œuvre d'un savoir lui-même prométhéen, une victoire de la connaissance, qui magnifie d'autant plus l'homme du savoir qu'elle fait reculer l'ignorance, le préjugé et la superstition. C'est en cela que Freud aurait été le fils de son temps.

À ces trois reproches, la *self psychology* oppose les argu-

ments suivants. Le *self* ne peut être défini comme un appareil psychique articulé mécaniquement, dans la mesure où le besoin qui le définit est le besoin de cohésion et où sa pathologie spécifique est précisément la fragmentation. À cet égard, l'homme malade d'aujourd'hui n'est plus celui du temps de Freud, qui souffrait d'inhibition et de répression, lesquelles exprimaient l'état d'une société elle-même antagoniste, où les forces de progrès étaient tenues en échec par les tendances réactionnaires d'une société où surveiller et punir restaient la règle dominante. Le malade d'aujourd'hui souffre éminemment de dispersion, de dépression, de manque d'harmonie entre les trois pôles dont la cohésion définit la santé mentale, à savoir le pôle des ambitions, celui des aptitudes et des habilités, celui des idéaux. Pour faire face à cette menace de désarticulation de l'« arc de la personnalité », une conception fondée sur une analyse décomposante, comme celle que Dilthey reprochait jadis à la psychologie académique, est essentiellement inadéquate. La conception holiste du *self* paraît au contraire appropriée au besoin de cohésion tenu pour plus primitif que la libido sexualisée et que l'agression qui accompagne cette dernière.

À la surestimation de la fonction cognitive reprochée à Freud, la *self psychology* oppose le besoin d'*empathie*, qui distingue effectivement la relation entre le soi et ses objets-soi de la relation entre le moi et ses objets d'amour. Avant d'être l'arme maîtresse de la cure, l'*empathie* est la structure de base du rapport entre soi et objet-soi. Et cette structure répond point par point à la définition du soi par le besoin de cohérence, de fermeté, d'harmonie. La fonction primaire de l'objet-soi archaïque est de soutenir le besoin de cohésion, d'approuver les mouvements d'assertion du soi, d'offrir des idéaux appropriés à une personnalité harmonieuse. Le besoin

d'empathie ne doit donc pas être opposé de façon simpliste au besoin de connaissance, comme s'il se réduisait à une attitude purement émotionnelle ; l'empathie englobe toutes les modalités de l'aide qu'un *self* peut apporter à un autre dans la quête de son intégration, de son identification, de son individuation. Le terme de « soi prêt à répondre » (*responsive self*) est celui qui définit le mieux l'objet-soi que demande un soi cohésif. La pathologie du soi consiste précisément en les traumatismes qui affectent dans la première enfance la relation soi / objet-soi, dont les deux termes sont définis respectivement par ceux de soi cohésif et d'objet-soi de soutien (*responsive selfobject*).

Enfin, à l'éthique militante de véracité, qui entretient une attitude de confrontation entre l'analyste et les résistances de l'analysant, la *self psychology* oppose l'éthique sous-jacente à l'empathie et que résume un mot qui revient souvent sous la plume de Heinz Kohut, celui de « résonance » (*attunement*) ou de « consonance » (*consonance*). À cet égard, si Freud est l'héritier des Lumières, où l'accent est mis sur le conflit entre la puissance du savoir et la résistance des ténèbres, je verrais volontiers une filiation secrète entre Kohut et ceux des philosophes moraux britanniques qui ont vu dans la pitié, la compassion, la sympathie... le lien interhumain fondamental. J'ai été pour ma part très touché par l'affirmation répétée de Kohut que l'homme a besoin jusqu'à son dernier souffle, c'est-à-dire jusque dans la condition de moribond, du soutien d'objet-soi capable de l'aider à réaliser son projet de créativité intégrée (jereviendrai sur ce point dans mon cinquième paragraphe).

3. Avant d'amorcer le dialogue entre la métapsychologie de l'analyse du *self* de Kohut et la philosophie phénoménolo-

gique, il importe de comprendre les raisons qui ont amené Kohut à centrer son analyse sur l'expérience du transfert, *medium* fondamental de la cure psychanalytique. Ce rôle est tenu pour si crucial que le livre de 1971 était construit sur la dichotomie entre l'« activation thérapeutique de l'objet tout-puissant » et l'« activation thérapeutique du soi grandiose ».

Et le livre de 1984 s'intitule *How Does Analysis Cure ?* L'interprétation du « "traitement" » ne constitue donc pas un appendice à la métapsychologie, à la façon d'une « psychanalyse appliquée » ; elle se situe au centre de l'entreprise entière, comme la discussion qui précède du rapport avec Freud le laissait déjà entendre.

Le transfert contribue à la cure par deux moyens qui ne constituent pas nécessairement deux phases successives : la réactivation des traumatismes archaïques de la relation soi / objet-soi, et la perlaboration, le *working through* de ces traumatismes. C'est la réactivation des traumatismes archaïques qui permet d'affirmer que les troubles de la relation entre soi et objet-soi sont plus primitifs que les troubles du stade œdipien. À cet égard, la typologie nouvelle des transferts narcissiques (*self-transferences*) est du plus grand intérêt pour la discussion de notre seconde partie. Alors que *The Analysis of the Self* distinguait deux modalités de transferts narcissiques – le transfert en miroir (*mirroring transference*), où la réactivation était celle d'une fusion (*merger*) du soi grandiose dans des objets-soi qui le redoublent, et le transfert idéalisant (*idealizing transference*), où est réactivée la fusion d'un soi qui se surestime avec un objet-soi démesurément idéalisé –, l'ouvrage de 1984 distingue trois transferts narcissiques, en dissociant du transfert en miroir une modalité qui en 1971 n'en était qu'une variante, à savoir le « transfert de jumelage » (*twinsip transference*), dans lequel le *self* est à la recherche d'un double

qui soit moins sa réplique que son égal, sur le modèle d'un *alter ego*, au sens propre du terme. À travers ces trois types de transferts narcissiques se laisse entrevoir la structure différenciée de la relation de base entre soi et objet-soi. Mais c'est dans la réactivation transférentielle des formes archaïques et pathologiques de cette relation que sa structure de base est portée au jour.

Quant au processus de perlaboration (*working through process*), il constitue la pièce maîtresse de la cure. Une grande partie de la doctrine de Kohut se joue ici, et d'abord le destin du narcissisme. Il apparaît en effet que ce *working through* ne consiste pas à substituer à la relation narcissique la relation à un objet d'amour ; l'équivalence établie ici entre *working through* et « intériorisation de transmutation » est à cet égard capitale : le narcissisme n'est pas une structure archaïque à remplacer, mais à transmuter en narcissisme mature. Ce point est de la plus grande importance pour la théorie même du *self*. Il y a entre les deux notions de soi cohésif et de « narcissisme mature » (*mature narcissicism*) une équivalence profonde. Mais cette équivalence est elle aussi le fruit du *working through* en tant qu'« intériorisation de transmutation ». On ne saurait mieux souligner le rôle central de l'analyse du transfert dans la métapsychologie de Kohut. Cela ne devra pas être oublié dans la discussion philosophique.

4. La contribution décisive de l'analyse du transfert à la métapsychologie sous-jacente à l'analyse du *self* pose du même coup un problème épineux, qui intéresse au premier chef l'épistémologie de la psychanalyse. La question est de savoir si toute entreprise ne repose pas sur un cercle qui risque d'être vicieux : entre l'étude des modalités de transferts

narcissiques et la thèse centrale de la psychologie du *self*, à savoir la complémentarité entre soi cohésif et objet-soi prêt à répondre (*responsive selfobject*), le rapport est si étroit qu'on peut se demander si le transfert ne joue pas tour à tour le rôle de vérification clinique et de présupposé de la théorie métapsychologique dans son ensemble. La question se pose aussi bien au niveau de la réactivation des traumatismes archaïques tenus pour des troubles de la relation entre soi et objet-soi, qu'au niveau du *working through* qui est déclaré transmuter et non remplacer le narcissisme de base. Pour dramatiser la difficulté apparente, on pourrait dire que l'empathie est à la fois l'objet de l'investigation (relation soi/objet-soi) et le moyen de l'investigation (transferts narcissiques).

À cette objection, on peut donner deux réponses. On peut d'abord observer que toutes les disciplines herméneutiques sont circulaires en ce sens. C'est le cas de l'exégèse, de la philologie, de la critique littéraire et même de l'histoire et de la sociologie : chaque vérification partielle est en même temps une justification du système entier d'interprétation. Il est vrai que la difficulté est plus pressante en psychanalyse qu'ailleurs, toujours menacée du soupçon d'orienter, voire de suggestionner l'analysant de manière à transformer chaque analyse réputée réussie en preuve thérapeutique de la vérité du système. C'est pourquoi d'ailleurs le débat entre la psychanalyse et les autres psychothérapies, et plus encore les conflits à l'intérieur même du mouvement psychanalytique, ne peuvent être tranchés par aucune « expérience cruciale » au sens de Bacon. Cette circularité doit être acceptée comme un destin inévitable dans l'analyse du *self* plus que dans toutes les autres disciplines herméneutiques en raison même du rôle assigné à l'empathie à tous les niveaux : métapsychologique et thérapeutique. De ce destin, l'analyse doit tirer une leçon

de modestie et un appel à la vigilance critique. À cet égard, Heinz Kohut a raison de souligner que ce qui peut le plus nuire à la psychanalyse, ce n'est pas ce paradoxe incontournable, qui est seulement plus ouvert et plus franc en psychanalyse que dans les autres disciplines herméneutiques, mais l'esprit d'orthodoxie et d'ostracisme mutuel qui pervertit l'institution psychanalytique en tant qu'instance de pouvoir.

Mais la psychologie du *self* n'est pas si démunie qu'il paraît en face de l'objection de circularité; elle peut faire valoir une seconde réponse qui lui est tout à fait spécifique: l'empathie mise en jeu par les transferts narcissiques n'est pas l'exacte répétition de l'empathie à l'œuvre dans les relations archaïques entre soi et objet-soi. Ce que dit Kohut de l'empathie dans la cure est à cet égard tout à fait instructif. L'empathie par laquelle l'analyste répond au transfert narcissique de l'analysant, s'il veut se garder de céder au contre-transfert, est le fruit d'une formation technique très poussée; elle fait de l'analyste à la fois un objet-soi substitué et un observateur scientifiquement qualifié. En faisant tenir à l'analyste ce rôle double, la *self psychology* peut revendiquer une contribution originale à deux discussions classiques, au point de devenir fastidieuses: la première concerne le conflit entre subjectivité et objectivité dans les sciences humaines; la seconde le conflit entre comprendre et expliquer. Par rapport à la première discussion, Kohut se risque à comparer la *self psychology* à la microphysique, où l'observateur fait partie du champ de l'objet observé, tandis que l'analyse traditionnelle voudrait atteindre à l'objectivité sans mélange de la macrophysique, disons de la physique newtonienne. La comparaison peut laisser perplexe; elle témoigne néanmoins d'une prise de conscience aiguë de la spécificité de l'empathie dans le processus de la cure et en particulier dans le

processus du *working through* greffé sur la réactivation des troubles archaïques. L'implication subjective de l'analyste et sa position d'observateur objectif s'y trouvent imbriquées l'une dans l'autre d'une façon tout à fait unique. Par rapport à la deuxième discussion, Kohut tient à distinguer une phase de compréhension, où l'analyste s'offre au transfert dans une relation de plus grande proximité, et une phase d'explication où, par ses interprétations de plus en plus fréquentes, l'analyste contribue au *working through* dans une attitude de plus grande distance. Mais l'auteur maintient que l'empathie déployée dans le transfert narcissique ne se limite pas à la phase de compréhension mais couvre aussi celle de l'explication.

Il ressort de ces deux discussions que l'empathie qui est l'objet de la cure, et celle qui en est le moyen, ne sont pas de même niveau : la première est archaïque, la seconde est sophistiquée. En ce sens, on peut légitimement affirmer qu'entre les deux modalités d'empathie et plus généralement entre la théorie métapsychologique et la pratique thérapeutique, la relation est moins celle d'un cercle que celle d'une spirale.

5. J'aimerais terminer cette revue des thèmes du dernier livre de Heinz Kohut par une remarque qui met la touche finale à sa théorie du *self*, telle qu'elle a été évoquée sommairement dans le premier paragraphe. Un *self* bien portant, disions-nous, se caractérise par la cohésion, la fermeté, l'harmonie. Il requiert, ajoutons-nous, un objet-soi réactif, approbateur, fauteur d'idéaux. L'étude des moyens dont dispose l'analyste pour soigner invite à ajouter un complément décisif, à savoir le rôle structurant de ce que Kohut appelle *frustration optimale*. Ce rôle n'est révélé précisément que par

la réactivation des relations archaïques entre soi et objet-soi lorsqu'elles sont soumises au processus de *working through*. Pour qu'un narcissisme mature émerge d'un narcissisme archaïque, le *self* doit découvrir, au prix de blessures inévitables, qu'il n'est pas ce *self* omnipotent que le transfert en miroir a réactivé, et que l'autre, essentiellement la mère ou le père, n'est pas un objet-soi parfait, omniscient, et surtout toujours prêt à soutenir, ni même ce jumeau rassurant qui dispense d'affronter un autre différent, un autre vraiment autre que soi, jusque dans sa ressemblance à soi-même.

Ce correctif est d'une importance philosophique considérable : il permet à Kohut de préciser la thèse selon laquelle l'autonomie – principalement l'autonomie par le savoir – n'est pas le dernier mot de la sagesse. On savait déjà que le *self* avait toujours besoin du soutien d'un objet-soi qui l'aide à maintenir sa propre cohésion. En ce sens, on peut parler d'une autonomie par le moyen de l'hétéronomie : la notion évoquée plus haut de consonance ou résonance en est l'expression. Il faut maintenant ajouter qu'un certain degré de désillusion sur soi-même, de déception à l'égard d'autrui, est à intégrer à l'éducation du *self*. Les blessures narcissiques, du moins lorsqu'elles restent optimales, font partie des « choses de la vie ». C'est cette vulnérabilité consubstantielle à l'*humana conditio* qui, à titre ultime, rend possible la maladie mentale. Celle-ci survient quand le seuil de frustration supportable est franchi, quand le *self* souffre de la perte des réponses d'un objet-soi empathique capable de maintenir sa cohésion. Mais si l'enjeu de la vie n'est pas l'autonomie, quel est-il ? La bonté, peut-être ?

Ici commence le véritable dialogue entre la *self psychology* et la philosophie phénoménologique.

II. UNE LEÇON DE PHILOSOPHIE

Les pages qui précèdent sont en fait une longue introduction aux réflexions qui suivent. Comme je l'ai dit en commençant, je n'ai pas qualité pour arbitrer les conflits entre écoles analytiques. Mon problème est de dégager l'instruction que seules la situation analytique, la pratique analytique, la théorie analytique sont en état de procurer à la philosophie. Cette instruction surgit du dialogue que l'analyste peut tenir avec le philosophe. Ce que le philosophe apporte, ce n'est pas, comme on pourrait le croire, une réflexion naïve sur lui-même, comme si l'analyste se fondait sur l'empathie, conçue comme introspection viciaire, et le philosophe sur l'introspection directe. L'un et l'autre ont recours à la fois à l'empathie et à l'introspection, mais de deux façons différentes, qui toutes deux rompent avec l'expérience ordinaire, quotidienne, naïve. Ce que l'analyste apporte, c'est une expérience formée dans la pratique du transfert et plus précisément des diverses configurations que Kohut place sous le titre de transferts narcissiques. En un sens, c'est une expérience rare, exceptionnelle qui, comme on le sait, requiert une formation, une didactique. Mais le philosophe non plus ne va pas directement au *self* en se regardant vivre. En lieu et place du maniement du transfert, il apporte des paradigmes conceptuels destinés à articuler ensemble la constitution d'un soi et la relation à un autrui qui soit authentiquement un autre. Ces paradigmes sont certes suggérés par l'expérience ordinaire, mais ils sont sélectivement élaborés et élevés au concept à la faveur de ce qu'on pourrait appeler une expérience de pensée, parallèle à l'expérience analytique du transfert, à savoir une expérimentation sur des modèles hypothétiques qui ont leur place

dans un itinéraire philosophique tout à fait spécifique. Les exemples que je propose un peu plus loin vont faire comprendre ce que j'entends par ces paradigmes conceptuels de subjectivité et d'intersubjectivité.

Je vais droit à la thèse centrale de la *self psychology*, à savoir qu'un *self* cohérent, fort, harmonieux, requiert pour se former l'approbation, l'appui, l'appel idéalisant d'objets-soi appropriés. C'est cette corrélation entre un soi cohésif et un objet-soi prêt à répondre qui constitue le noyau philosophique potentiel de la *self psychology* et de l'analyse qui s'y rattache.

Or, qu'est-ce que la philosophie met en face de cette notion de besoins qui sont ceux d'un *self* et non pas ceux d'une conscience, ni même d'un moi ?

Il est remarquable que, pour articuler subjectivité et intersubjectivité, la philosophie moderne et contemporaine offre des modèles non seulement multiples mais fort différents. Pour des raisons didactiques qui se justifieront par le progrès même de la discussion, je les répartirai entre deux pôles. D'un côté le modèle hégélien de la lutte du maître et de l'esclave, tel qu'on le trouve dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. De l'autre, le modèle proposé par Emmanuel Levinas dans *Totalité et infini*, qui met l'accent, non sur la lutte, mais au contraire sur l'épiphanie du visage qui se dresse en face de moi, ou plutôt au-dessus de moi, et me dit : Ne me tue pas ; visage du maître qui enseigne la justice et annonce la paix. Deux modèles donc, où l'autre figure d'abord comme un maître. Mais la maîtrise du premier signifie domination et a pour vis-à-vis un esclave ; la maîtrise du second signifie enseignement et a pour vis-à-vis un disciple. Entre les deux, faisant en quelque sorte transition entre deux figures de maîtrise, je placerai la notion élaborée par Husserl dans la

cinquième *Méditation cartésienne* d'une saisie analogique de l'autre, comme un autre moi, un *alter ego*, semblable à moi en ceci qu'il dit *je* comme moi.

Parcourons donc cet éventail d'un pôle de maîtrise, celui où le maître a pour vis-à-vis l'esclave, à un autre pôle de maîtrise, celui où le maître a pour vis-à-vis le disciple, en passant par ce que j'appellerai le degré zéro de la maîtrise, l'analogie du semblable.

1. Que peut-il sortir d'une confrontation entre Hegel et la *self psychology*? Le noyau commun est important, dans la mesure où la dialectique hégélienne consiste à passer du stade de la conscience au stade de la conscience de soi par le moyen d'un redoublement de la conscience. Au stade de la conscience simple, l'esprit est entièrement hors de lui, tourné vers un monde dont la consistance propre épuise le sens de la conscience qui ne se sait pas. Au stade de la conscience de soi, l'esprit fait retour à soi ; il se sait ; mais son retour est conditionné par l'altérité de la seconde conscience, à laquelle la première s'oppose pour pouvoir se réfléchir en elle-même. C'est ce lien entre conscience de soi et duplication de la conscience qui trouve un écho dans la corrélation portée au jour par Kohut entre soi cohésif et objet-soi prêt à répondre. Mais la ressemblance ne s'arrête pas là : le sujet hégélien n'accède à la reconnaissance où s'égalisent deux consciences de soi qu'après avoir traversé tous les stades de l'inégalité et de la lutte – la fameuse lutte du maître et de l'esclave – qui constituent l'archaïsme de la conscience de soi ; en outre, cette égalisation résulte de ce que l'esclave découvre son soi dans le maître, tandis que le maître n'accède à la jouissance qu'à travers le travail de l'esclave qui transforme les choses. Cet archaïsme de la lutte pour la reconnaissance trouve un

écho dans l'archaïsme de la relation soi-objet-soi, d'où résulte la pathologie du narcissisme ; cette pathologie, comme l'exposait déjà l'ouvrage de 1971, a deux faces : l'absorption dans un « objet omnipotent », ou l'inflation d'un soi grandiose. La dialectique de l'objet omnipotent et du soi grandiose (*grandiose self*) est une espèce de dialectique du maître et de l'esclave qui ne peut être surmontée que par la reconnaissance réaliste des limitations de l'objet-soi qui perd son omniscience et de celles du *self* lui-même qui renonce à son omnipotence. Le *working through* initié par le transfert consiste précisément à utiliser les frustrations optimales et l'intériorisation transmutante en vue d'une sorte d'égalisation et de reconnaissance mutuelle entre le soi et les objets-soi.

Sur la base de cette similitude globale, l'analyste et le philosophe hégélien peuvent s'interroger mutuellement. L'analyste dira d'abord, bien évidemment, que c'est dans la première enfance que tout se joue et avec des objets-soi très précis qui sont un père et une mère. La dialectique du maître et de l'esclave lui paraîtra dès lors trop tardive, au point de vue génétique et développemental. À quoi le philosophe répondra que la relation parentale a certainement une signification majeure au point de vue psychologique, mais que la relation sociale a aussi ses figures archaïques, qui ne se laissent pas dériver par simple substitution à des objets-soi archaïques. La discussion peut continuer longtemps sur ce plan, le psychologue répondant que les nouveaux objets-soi capables de soutenir le *self* tout au long de sa vie restent à l'image et à la ressemblance des premiers objets-soi : c'est toujours quelque chose comme l'image d'un père et d'une mère dont nous souhaitons qu'elle nous accompagne jusqu'à notre dernier soupir.

Mais cette première ligne de discussion n'est pas la plus intéressante. Ce que la *self psychology* contestera le plus fort

dans le schéma hégélien, c'est le primat même de la lutte. Kohut insiste sur le fait que l'agression comme la séduction sexuelle relevant du complexe d'Œdipe ne sont pas la cause mais l'effet de défaillances antérieures affectant le soutien que le *self* de la première enfance attend d'objets-soi prêts à répondre. Le caractère absolument primitif de cette relation de soutien et le besoin permanent que le *self* en éprouve jusqu'à son dernier souffle attestent que la Guerre n'est pas la source de toute chose, mais qu'elle résulte plutôt d'une pathologie acquise, bien que très archaïque, de la relation entre le soi et les objets-soi. C'est bien pourquoi l'empathie – œuvre de paix – est aussi la *Grundstimmung* qui règle la conduite de la cure : c'est seulement dans une atmosphère de confiance que les traumatismes archaïques peuvent être réactivés et transmutés.

C'est cette discordance sur fond de parenté entre le modèle analytique de transfert narcissique et le modèle hégélien de lutte pour la reconnaissance qui invite à un dialogue analogue entre la *self psychology* et la phénoménologie husserlienne de l'intersubjectivité.

2. Il existe aussi à ce second stade une certaine parenté de pensée qui permet de nouer le dialogue. Husserl entre dans le problème de l'intersubjectivité par une opération abstractive, de nature purement transcendantale (c'est-à-dire exercée au niveau des conditions de possibilité de l'expérience et non de l'expérience elle-même) ; cette opération abstractive consiste à mettre entre parenthèses, à suspendre (*epochê*) tout ce qui dans la constitution des objets de perception et de science, et plus encore dans celle des institutions et des objets culturels (livres, monuments, normes éthiques, règles de droit, objets esthétiques, etc.), est dû à la contri-

bution d'autres consciences intentionnelles que celle qui se définit comme *ego cogito*. Ainsi est mis à nu ce que Husserl appelle la « sphère d'appartenance » (*sphere of oneness*) qui définit le propre (*own*). Un solipsisme méthodologique est ainsi élevé au rang d'expérience hypothétique de pensée (« supposons que... »). Le noyau du « propre » ainsi isolé ne contient que la visée du monde selon une perspective unique et la saisie de soi-même comme un corps animé, dont je suis seul à éprouver les affections et les pulsions. C'est à partir de cette expérience de pure appartenance de soi à soi que la constitution d'autrui est amorcée. Bien que je ne puisse vivre les vécus d'un autre sujet, je puis du moins me transporter dans sa conscience et saisir son expérience comme analogue à la mienne. Cela est possible à la faveur d'une *Paarung*¹¹ – *pairing* – au niveau même du corps propre, un corps propre ressentant son affinité avec celui de l'autre par une sorte de résonance. Cette *Paarung*, qui rappelle la duplication de la conscience chez Hegel, n'est pas seulement corporelle et émotionnelle, mais psychique : je perçois l'autre comme un sujet qui me perçoit et ainsi entre dans un échange de signes avec moi. En outre, l'imagination complète cette *Paarung* effective : je peux, par empathie, imaginer ce que je percevrais si j'étais là-bas, ce que je ressentirais si j'habitais ce corps là-bas qui est le ici de l'autre.

Le dialogue avec la *self analysis* repose à mon avis d'abord sur la réduction abstractive à la sphère propre, sans quoi l'autre ne serait pas autre que moi, ainsi sur la projection analogisante par laquelle l'autre est visé à la fois comme autre et semblable. D'une part, la contrepartie en *self psychology*

11. Terme de Husserl, traduit par « couplage », « appariement », ou parfois « copulation ».

du solipsisme méthodologique, c'est le narcissisme, traité non comme un avatar de l'auto-érotisme, mais comme le noyau primaire de l'estime de soi : il faut un être capable de s'estimer pour qu'une relation saine avec autrui s'établisse. D'autre part, la contrepartie analytique de la saisie analogisante, c'est la relation soi / objet-soi, où le mot même de « soi » (*self*) est redoublé. En ce sens, la notion d'empathie, définie comme introspection vicairie par Kohut, est le bien commun de la phénoménologie et de la *self psychology*. Je trouve même une parenté plus étroite entre ce que Husserl appelle *Paarung* et ce que Kohut appelle consonance ou résonance (à cet égard, il serait intéressant de savoir si Kohut a été influencé par Husserl, soit directement, soit indirectement à travers Dilthey, Heidegger ou même Alfred Schultz, en ce qui concerne l'élaboration du concept d'empathie).

Sur cette base commune, la *self psychology* apporte des compléments et des correctifs dont la phénoménologie peut faire un grand profit. D'abord, dans la perspective d'une phénoménologie génétique, l'aspect développemental apporte une information irremplaçable concernant les formes archaïques de la relation intersubjective, liée au couple enfant-parents. Ensuite, l'expérience du transfert permet de déployer une typologie qui enrichit la notion phénoménologique de *Paarung* : on aura remarqué que, dans sa dernière œuvre, Kohut distingue du transfert en miroir et du transfert idéalisant le « transfert de jumelage ». Seul celui-ci correspond exactement à l'*alter ego* de Husserl, dans la mesure où le soutien qu'apporte l'objet-soi n'est plus ni une fusion ni une idéalisation, mais une relation de ressemblance qui fait de l'autre mon semblable. À son tour, le phénoménologue husserlien résisterait sans doute à cette identification entre sa notion d'*alter ego* et celle de Kohut. Pour lui la relation de « ressemblance »

(*likeness*) n'est pas une relation empirique parmi d'autres, mais le transcendantal de toutes les relations intersubjectives. En ce sens, c'est la saisie analogique de l'autre comme *alter ego* qui rend possible l'empathie elle-même en tant qu'introspection vicairie. En outre, il demanderait à l'analyste si son concept de santé mentale, qui définit le *self* par la cohésion, la fermeté, l'harmonie, ne constitue pas un *a priori* de toute l'enquête empirique, permettant de repérer la maladie du *self* de notre temps comme fragmentation, dépression, disharmonie. Mais, répliquerait l'analyste, c'est précisément du processus de la cure qu'émerge ce concept de santé mentale.

L'ironie de la situation est que l'analyste et le phénoménologue sont aujourd'hui l'un et l'autre interrogés par une pensée d'origine nietzschéenne qui dénoncerait comme idéologique la référence, clinique ou transcendantale, à un *self* unifié. Une crise est alors ouverte, beaucoup plus grave que le divorce éventuel entre phénoménologie et psychologie du *self*. Cette crise affecte le modèle même d'identité personnelle par lequel le *self* a été traditionnellement défini depuis Locke et Descartes. N'assistons-nous pas à l'érosion du modèle même de santé mentale, défini chez Kohut par la cohésion, la fermeté, l'harmonie du *self*? Sinon, que signifie l'évocation par Kohut lui-même des œuvres de Proust, de Kafka, de Joyce où ce modèle se trouve radicalement mis en question? À moins que ces artistes, en dépeignant l'effondrement du *self*, en tant que paradigme sociologiquement reconnu, lui restituent sans le vouloir son caractère de pur transcendantal, démenti non plus seulement par la pathologie individuelle, mais par la pathologie sociale. La question que pose alors la littérature, pour laquelle fragmentation, dépression, disharmonie sont devenues des paradigmes inversés, est de savoir

ce qui justifie encore les critères du *self* bien portant. Faut-il dire que la culture elle-même, comme ressource d'objets-soi secourables, est tout entière malade ? Mais qui peut porter le diagnostic ?

3. Pressé par ces questions, on peut se tourner vers un mode de pensée où le transcendantal de l'altérité d'autrui prend une coloration délibérément éthique. Si, en effet, la description est devenue ambiguë, n'est-ce pas la prescription qui peut redonner sens au paradigme d'un soi bien portant, soutenu par un objet-soi bien portant ? C'est à ce stade de la discussion que le paradigme d'altérité de Levinas se propose.

Ici encore, le débat est rendu possible par une parenté profonde, concernant aussi bien la cohésion du *self* que le soutien de l'objet-soi. C'est sur le premier point qu'il importe d'abord d'insister. Levinas maintient avec force que l'assertion par soi du moi est la condition incontournable pour que l'autre se présente lui-même dans sa totale extériorité. Sans intériorité du moi, pas d'extériorité de l'autre. Pour ce faire, Levinas élabore une expérience de pensée qui n'est pas sans rappeler l'abstraction husserlienne de la sphère d'appartenance. Selon ce paradigme qu'il appelle la « séparation », l'affirmation du moi par lui-même est poussée à un extrême qui échappe à toute vérification empirique ; c'est pourquoi je classe cette affirmation parmi les expériences de pensée. Supposons un soi sans appui extérieur : comment se soutient-il dans l'existence ? Essentiellement en se définissant comme vivant qui jouit de soi-même et s'identifie lui-même à lui-même par cette jouissance. Il ne faut pas se presser ici d'identifier la jouissance selon Levinas avec le principe de plaisir selon Freud, encore moins avec l'auto-érotisme.

La jouissance scelle l'auto-identification sous toutes ses formes, un peu à la façon dont le plaisir, selon Aristote, est un surcroît qui s'ajoute à toute activité réussie, « comme à la jeunesse sa fleur ». C'est pourquoi la jouissance, pure intériorité sans extériorité, couronne toutes les modalités empiriques du chez soi et érige le chez soi en transcendantal de l'intériorité. Cet *a priori* du chez soi doit être pris dans toute la variété de ses investissements empiriques, depuis la nourriture, par quoi nous vivons de..., jusqu'à la possession, par quoi nous mettons la marque de notre prise sur les choses. Le caractère *a priori* du chez soi est souligné par le recours à la super-catégorie du Même, opposée depuis Platon à celle de l'Autre. Il faut, dit Levinas, que le Même s'affirme, pour que, à partir de lui-même, il puisse accueillir l'Autre. N'est-ce pas là une manière de fonder le narcissisme, aussi fondamentale que la position par Hegel d'une conscience qui serait encore sans conscience de soi, aussi fondamentale également que le solipsisme méthodologique de Husserl ? J'insiste sur le caractère de paradigme hypothétique de la notion de « séparation » chez Levinas. Il n'est pas interdit de lui retrouver une origine dans la notion de « contraction » de l'absolu dans la Kabbale.

Mais, dira-t-on, ne sommes-nous pas loin, trop loin, de la *self psychology* ? En apparence seulement, à mon avis. Car la spéculation sur la « séparation » par laquelle le moi se pose comme Même, se projette sur le plan psychologique comme justification ultime de l'affirmation du caractère primaire du narcissisme, au-delà de toute pathologie. La séparation du moi selon Levinas se pose comme le sens ultime du narcissisme selon Kohut.

Cela dit, le parallélisme se poursuit au plan même de l'altérité de l'Autre. C'est, nous l'avons annoncé plus haut,

sous les auspices d'un autre paradigme du maître¹² que l'autre se révèle dans son extériorité absolue (absolu au sens de non relatif, de sans relation). Seul, en effet, le visage qui enseigne la justice, énonçant de façon unilatérale le commandement « Tu ne tueras pas », est radicalement étranger au moi séparé. De ce maître, je ne suis pas l'esclave, mais le disciple. J'entre dans le langage qui lie le Même à l'Autre non pas en prenant la parole, mais en écoutant. Je me fais ainsi, comme se plaît à dire Levinas, l'otage de l'Autre.

Face à ce discours, quelle pourrait être la réplique de la *self analysis* ? Son premier mouvement sera certainement de marquer, à l'égard du paradigme de l'Autre comme maître enseignant, une réticence au moins égale à celle qu'il témoignait à l'égard du paradigme hégélien du maître et de l'esclave. Sous une autre forme, c'est la même asymétrie entre le Même et l'Autre. Plus encore que cette asymétrie, c'est le caractère éthique attaché à l'épiphanie du visage qui le choquera. Kohut ne reproche-t-il pas à Freud l'accent moral de sa quête farouche de la vérité et de l'opposition qu'il dresse entre principe de réalité et principe de plaisir ? Mais, répondra le philosophe, l'éthique de justice de Levinas diffère profondément de la morale de vérité dont Kohut se dissocie. Elle a pour cible le meurtre, non le défaut de connaissance de la conscience face à l'inconscient, ni le défaut de maîtrise du moi face au ça et au surmoi. Du même coup, le visage porteur de l'interdiction du meurtre annonce la Paix et non la Guerre.

C'est en ce point, celui où Levinas s'oppose le plus complètement à Hegel, que la psychologie du soi peut ren-

12. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff Publishers, 1961.

contrer l'éthique du philosophe. Ce que cette psychologie affirme, du début à la fin, c'est le primat de l'aide, du soutien, de la réponse, par rapport à l'affrontement. L'objet-soi « sain » est essentiellement de soutien (*supportive*) par rapport à un soi cohésif. Le débat peut, il est vrai, rebondir à nouveau. À la différence de Kohut, en effet, Levinas met l'accent sur la hauteur du visage qui enseigne, plus que sur la ressemblance de deux sujets jumeaux. Ici encore on serait tenté d'établir une corrélation entre le paradigme du philosophe et une des modalités de transfert narcissique du psychologue : ici le transfert narcissique idéalisant. En ce sens, le primat donné à la figure du maître n'est pas totalement sans écho dans la *self psychology*. On pourra même ajouter que, au niveau archaïque des objets-soi de la première enfance, ce sont les parents qui représentent pour la première fois la dimension de la hauteur et s'offrent, au plan du langage et de l'éducation, comme les premiers enseignants, porteurs des idéaux que le *self* devra intérioriser. Reprenant la parole, le métaphysicien moraliste, opposant sa perspective normative à la perspective développementale, demandera : Au nom de quoi les parents enseignent-ils ? Si ce n'est pas sur une relation de force que l'interdiction du meurtre peut s'établir, à quelle fondation ultime peut-elle avoir recours, sinon à l'absolu de la Justice et de la Paix, manifesté par le visage ?

Si donc, pour l'analyste, le transfert idéalisant n'est qu'une configuration de transfert parmi d'autres, à côté du transfert miroir et du transfert jumelé, pour le philosophe moraliste, la hauteur du visage enseignant précède en intensité de signification toute relation de ressemblance. Pour lui, l'Autre ne devient mon semblable que si la relation de similitude a été soustraite à la tendance du soi à fusionner dans l'objet-soi.

Or, comment cette transcendance de la relation de similitude par rapport à la relation de fusion peut-elle s'établir, sinon à partir de la hauteur même du visage de l'Autre dans lequel il n'est plus possible de s'immerger, à savoir précisément le visage du maître ? Dès que l'on passe d'une perspective de développement à une perspective de légitimation, la question du passage des objets-soi archaïques aux objets-soi de la maturité adulte se pose de façon aiguë. C'est alors la téléologie interne du développement qui d'elle-même requiert un *a priori* de la maturité que la simple psychologie ne peut fournir, ou qu'elle fournit à la faveur seulement d'un emprunt tacite à une pensée de style transcendantal.

Cet argument, il est vrai, n'est pas sans réplique, et la *self psychology* questionne à son tour l'éthique fondamentale qui met la figure du maître au-dessus de celle du père. Elle lui demande à quelle condition le maître peut encore aider le disciple. N'est-ce pas dans la mesure où la Loi ne se borne pas à condamner, mais où le Visage qui en témoigne est un visage qui répond de façon approbative à l'estime de soi du *self* ? Il faut donc qu'en soutenant le soi dans sa quête de cohésion, le maître se fasse en quelque sorte condisciple. En d'autres termes, il faut que la dialectique du maître et du disciple s'égalise, comme celle du maître et de l'esclave. Bref, il faut que de la hauteur même du Visage procède la similitude du Semblable. La vérité de Levinas est peut-être que seule l'asymétrie fondamentale du Même et de l'Autre peut justifier la ressemblance et préserver la distance au sein de la réciprocité. Mais la vérité de Kohut est peut-être que cette transmutation de l'Autre supérieur en Autre égal suppose que le maître ne soit pas simplement le substitut de l'objet-soi idéal archaïque, mais son prolongement, sa transmutation : bref, que le maître soit comme un père et comme

une mère, à savoir un soutien approbateur du narcissisme indéracinable qui a nom « estime de soi » (*self-esteem*).

Nous retrouvons, au moment de conclure, la question posée par la *self analysis* : si la valeur suprême de la vie n'est pas l'autonomie, qu'est-elle, sinon la bonté ? Or c'est là le message même d'Emmanuel Levinas dans *Totalité et infini* : « Le fond de l'expression est la bonté. »¹³

En conclusion, ce ne serait peut-être pas trop forcer le parallèle entre l'analyse du *self* et les trois vis-à-vis philosophiques que nous lui avons donnés, que de dire ceci : les trois configurations de transferts narcissiques décrites par Heinz Kohut – transfert en miroir, transfert idéalisant, transfert par jumelage – font écho à trois paradigmes d'intersubjectivité issus des expériences de pensée les plus radicales de la philosophie moderne et contemporaine. Il ne faut toutefois pas figer ces corrélations en système, dans la mesure où les trois configurations de transferts narcissiques appartiennent au même champ analytique tandis que les trois paradigmes hypothétiques appartiennent à trois cheminements philosophiques irréductibles l'un à l'autre. C'est pourquoi il faut se garder de tout éclectisme et de tout concordisme, et laisser ouvert le jeu des affinités et des incompatibilités entre l'approche analytique et l'approche philosophique.

13. *Id.*, p. 158.

PSYCHANALYSE ET VALEURS MORALES ¹

UNE INVESTIGATION qui se proposerait de couvrir le champ entier des problèmes posés par la psychiatrie sur le plan moral serait inéluctablement condamnée à se perdre dans les généralités : non seulement parce que les problèmes et les écoles qui peuvent se réclamer de la psychiatrie sont innombrables, mais parce que les implications morales sont elles-mêmes de nature si diverse qu'elles sont pratiquement incomparables. C'est pourquoi on a délibérément choisi de limiter la recherche à une branche de la psychiatrie, la psychanalyse, et à un auteur, Freud. Deux raisons ont guidé ce choix : d'abord, c'est l'œuvre de Freud qui exerce sur la culture contemporaine, au niveau de la vulgarisation comme à celui de la discussion scientifique, la plus grande influence ; ensuite, cette œuvre permet de poser, dans les termes les plus radicaux, le problème des rapports entre psychiatrie et morale. L'analyse freudienne de la moralité est d'abord perçue comme une négation traumatisante des croyances morales traditionnelles. C'est pourquoi les vrais problèmes, ceux qui dépassent la banalité ordinaire, se dessinent seulement au-delà de ce choc, au-delà de cette agression. C'est lorsque nous ne résistons plus, lorsque nous

1. *Psychiatry and Moral Values*, texte publié en traduction anglaise dans *American Handbook of Psychiatry*, I, éd. par S. Aricci *et al.*, New York, Basic Books, 1974, p. 976-990. La traduction anglaise de « psychanalyse » par *psychiatry* ne correspond pas au contenu de l'article.

ne cherchons plus à nous justifier, que nous découvrons l'essentiel : à savoir qu'il ne faut pas demander à la psychiatrie et à la psychanalyse une réponse alternative à des questions qui resteraient inchangées, mais une nouvelle manière d'interroger concernant les choses morales.

Une question préalable mérite d'être posée : la psychiatrie, et singulièrement la psychanalyse freudienne, est-elle compétente en matière de moralité ? On pourrait en effet objecter que les écrits sur l'art, la morale et la religion constituent des extensions de la psychologie individuelle à la psychologie collective et, par-delà les phénomènes psychologiques, à un domaine où la psychiatrie est incompétente, à savoir la sphère supérieure de l'existence humaine. Certes, c'est dans la dernière partie de la vie de Freud que se trouvent accumulés les grands textes sur la culture : *L'Avenir d'une illusion* (1927), *Le Malaise dans la culture* (1930), *Moïse et le monothéisme* (1937-1939). Il ne s'agit pourtant pas d'une extension tardive de l'expérience analytique à une théorie générale de la culture. Dès 1907, Freud écrivait *Le Délire et les rêves dans la « Gradiva » de Jensen* ; *Le Créateur littéraire et la fantaisie* est de 1908 ; *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, de 1910 ; *Totem et tabou*, de 1913 ; *Le « Moïse » de Michel-Ange*, de 1914 ; *Considérations actuelles sur la guerre et la mort*, de 1915 ; *L'Inquiétante Étrangeté*, de 1919 ; *Un souvenir d'enfance dans « Fiction et vérité » de Goethe*, de 1917 ; *Psychologie collective et analyse du moi*, de 1921 ; *Une névrose démoniaque au XVIII^e siècle*, de 1923 ; *Dostoïevski et le parricide*, de 1928. Les grandes « intrusions » dans le domaine de l'esthétique, de la sociologie, de la religion sont donc strictement contemporaines de textes aussi importants qu'*Au-delà du principe de plaisir*, *Le Moi et le ça* et surtout des grands textes de *Métapsychologie*.

La vérité est que ces œuvres ne sont pas simplement de la

psychanalyse « appliquée » mais de la psychanalyse purement et simplement.

Comment est-ce possible ? Qu'est-ce qui justifie la psychanalyse de parler dès le début d'art, d'éthique et de religion, sans que ce soit en vertu d'une extension secondaire, mais en conformité avec son intention primitive ?

La question est d'autant plus légitime que le premier croisement entre la psychanalyse et une théorie générale de la culture précède toutes les œuvres que nous venons de citer et remonte à la première interprétation du mythe grec d'Œdipe dans une lettre à Fliess datée du 31 mai 1897 : « Un autre pressentiment me dit, comme si je le savais déjà, quoique je ne sache rien du tout, que je suis sur le point de découvrir la source de la moralité. » Il précise sa découverte (15 octobre 1897) : « Il ne m'est venu à l'esprit qu'une seule idée ayant une valeur générale : j'ai trouvé en moi comme partout ailleurs des sentiments d'amour envers ma mère, de jalousie envers mon père [...] S'il en est bien ainsi, on comprend, en dépit de toutes les objections rationnelles qui s'opposent à l'hypothèse d'une inexorable fatalité, l'effet saisissant d'*Œdipe-Roi*. On comprend aussi pourquoi tous les drames plus récents de la destinée devaient misérablement échouer [...] Mais la légende grecque a saisi une compulsion que tous reconnaissent parce que tous l'ont ressentie. Chaque auditeur fut un jour en germe, en imagination, un Œdipe, et s'épouvante devant la réalisation de son rêve transposé dans la réalité, il frémit devant toute la mesure du refoulement qui sépare son état infantile de son état actuel. »² D'un seul coup, par consé-

2. Lettre 71 à Fliess. On peut trouver cette lettre dans Marthe Robert, *La Révolution psychanalytique. La vie et l'œuvre de Freud*, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1989 (trad. de 1964), p. 132.

quent, Freud prétend tenir l'interprétation d'un rêve privé et d'un mythe public. D'un seul coup et dès le commencement, la psychanalyse est à la fois une théorie de la névrose et une théorie de la culture.

Une fois encore, comment est-ce possible ?

La réponse de principe est celle-ci : l'objet de la psychanalyse n'est pas le désir humain en tant que tel – entendons souhait, libido, instinct, *éros* (tous ces mots ayant une signification spécifique selon des contextes spécifiques) –, mais le désir humain saisi dans une relation plus ou moins conflictuelle avec un monde culturel, que ce monde soit représenté par les parents – et plus particulièrement le père –, par les autorités, par des interdictions anonymes, externes ou internes, articulées par le discours ou incorporées dans des œuvres d'art, dans des institutions sociales, politiques ou religieuses : d'une manière ou d'une autre, l'objet de la psychanalyse est toujours *le désir, plus la culture*. C'est pourquoi Freud n'étend pas à des réalités culturelles des notions qui auraient été d'abord élaborées dans une sorte de cadre culturel neutralisé. Que l'on considère *L'Interprétation du rêve* ou les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, le niveau instinctuel est dès l'abord confronté avec quelque chose comme une censure, des « digues », des prohibitions, des idéaux. La figure nucléaire du père est seulement le centre de gravitation de ce système. Et même quand nous prétendons isoler un instinct humain, ou une phase génétique de cet instinct, nous ne l'atteignons nulle part ailleurs que dans les expressions de cet instinct au niveau des signes linguistiques ou pré-linguistiques. L'expérience analytique elle-même, en tant qu'échange de mots et de silences, de parole et d'écoute, appartient à ce qu'on peut appeler l'ordre des signes et, en tant que telle, devient une partie de la communication

humaine sur laquelle la culture repose. C'est bien pourquoi il y a, au sens propre du mot, une institution psychanalytique, depuis la codification de la séance, jusqu'à l'organisation des sociétés psychanalytiques.

Pour toutes ces raisons, historiques et systématiques, la psychanalyse est la théorie de *la dialectique entre désir et culture*. Dès lors, aucun phénomène humain ne lui est étranger, dans la mesure où toute expérience humaine implique cette dialectique.

Il résulte de cette structure indivise de la théorie psychanalytique qu'elle n'aborde pas le problème éthique isolément, mais comme un aspect particulier de la culture, considérée elle-même comme un tout. La psychanalyse est une théorie globale qui atteint la culture elle-même comme globalité. L'originalité du freudisme est là tout entière. C'est à travers une théorie globale de la culture qu'elle aborde le phénomène particulier de la moralité.

I. UN MODÈLE ÉCONOMIQUE DU PHÉNOMÈNE DE LA CULTURE

Qu'est-ce que la culture ?³

Disons d'abord, négativement, qu'il n'y a pas lieu d'opposer civilisation et culture ; ce refus d'entrer dans une distinction en passe de devenir classique est par lui-même très éclairant ; il n'y a pas d'un côté une entreprise utilitaire de domination sur les forces de la nature, qui serait la civilisation, et d'une autre part une tâche désintéressée, idéaliste,

3. Ce qui suit reprend *Le Conflit des interprétations* (op. cit.), de la p. 125 (« Qu'est-ce que la culture, disons d'abord négativement... ») à la p. 131 (« ... de l'éternelle querelle entre l'amour et le désir de la mort »).

de réalisation des valeurs, qui serait la culture ; cette distinction, qui peut avoir un sens d'un autre point de vue que celui de la psychanalyse, n'en a plus dès lors qu'on décide d'aborder la culture du point de vue du bilan des investissements et contre-investissements libidinaux.

C'est cette interprétation économique qui domine toutes les considérations freudiennes sur la culture.

Le premier phénomène à considérer de ce point de vue, c'est celui de la coercition, en raison du renoncement pulsionnel qu'il implique ; c'est celui sur lequel s'ouvre *L'Avenir d'une illusion* : la culture, note Freud, a commencé avec l'interdiction des plus vieux désirs, inceste, cannibalisme, meurtre. Et pourtant, la coercition ne constitue pas le tout de la culture ; l'illusion, dont Freud suppose l'avenir, s'inscrit dans une tâche plus vaste, dont la prohibition n'est que l'écorce dure. Ce cœur du problème, Freud le cerne par trois questions : jusqu'à quel point peut-on diminuer la charge des sacrifices pulsionnels imposés aux hommes ? Comment les réconcilier avec ceux de ces renoncements qui sont inéluctables ? Comment offrir en outre aux individus des compensations satisfaisantes pour ces sacrifices ? Ces questions ne sont pas, comme on pourrait d'abord le croire, des interrogations que l'auteur forme à propos de la culture ; elles constituent la culture elle-même ; ce qui est en question, dans le conflit entre interdiction et pulsion, c'est cette triple problématique : de la diminution de la charge pulsionnelle, de la réconciliation avec l'inéluctable et de la compensation pour le sacrifice.

Or, que sont ces interrogations, sinon celles d'une interprétation économique ? Nous accédons ici au point de vue unitaire qui non seulement fait tenir ensemble tous les essais de Freud sur l'art, la morale, la religion, mais relie « psy-

chologie individuelle» et «psychologie collective» et les enracine toutes deux dans la «métapsychologie».

Cette interprétation économique de la culture se déploie elle-même en deux temps ; *Le Malaise dans la culture* montre bien l'articulation de ces moments ; il y a d'abord tout ce qu'on peut dire sans recourir à la pulsion de mort ; il y a, ensuite, ce qu'on ne peut dire sans faire intervenir cette pulsion ; en deçà de ce point d'inflexion qui le fait déboucher dans le tragique de la culture, l'essai avance avec une bonhomie calculée ; l'économie de la culture paraît coïncider avec ce qu'on pourrait appeler une «érotique» générale : les buts poursuivis par l'individu et ceux qui animent la culture apparaissent comme des figures tantôt convergentes, tantôt divergentes du même *Éros* : «Le processus de culture répondrait à cette modification du processus vital subie sous l'influence d'une tâche imposée par l'*Éros* et rendue urgente par *Anankê*, la nécessité réelle, à savoir l'union d'êtres humains isolés en une communauté cimentée par leurs relations libidinales réciproques.»⁴ C'est donc bien la même «érotique» qui fait le lien interne des groupes et qui porte l'individu à chercher le plaisir et à fuir la souffrance – la triple souffrance que lui infligent le monde, son corps et les autres hommes. Le développement de la culture est, comme la croissance de l'individu, de l'enfance à l'âge adulte, le fruit d'*Éros* et d'*Anankê*, de l'amour et du travail ; il faut même dire : de l'amour plus que du travail, car la nécessité de s'unir dans

4. *Le Malaise dans la culture*, PUF, coll. «Quadrige», 2004, p. 64. Les différences entre cette traduction, reprise ici, et celle utilisée par P. Ricœur, publiée chez Denoël et Steele en 1934, sont particulièrement impressionnantes pour l'expression, mais non pour le contenu ; il en va de même pour les citations qui suivent. Nous avons aussi, en conséquence, remplacé «civilisation» par «culture».

le travail pour exploiter la nature est peu de chose auprès du lien libidinal qui unit les individus en un seul corps social. Il semble donc que ce soit le même *Éros* qui anime la recherche du bonheur individuel et qui veut unir les hommes dans des groupes toujours plus vastes.

Mais bien vite apparaît le paradoxe : comme lutte organisée contre la nature, la culture donne à l'homme la puissance jadis conférée aux dieux ; mais cette ressemblance aux dieux le laisse insatisfait : malaise dans la civilisation... Pourquoi ? On peut sans doute, sur la seule base de cette « érotique » générale, rendre compte de certaines tensions entre l'individu et la société, mais non du grave conflit qui fait le tragique de la culture ; par exemple, on explique aisément que le lien familial résiste à son extension à des groupes plus vastes : pour chaque adolescent, le passage d'un cercle à l'autre apparaît nécessairement comme une rupture du lien le plus ancien et le plus borné ; on comprend aussi que quelque chose de la sexualité féminine résiste à ce transfert du sexuel privé sur les énergies libidinales du lien social. On peut aller beaucoup plus loin dans le sens des situations conflictuelles sans pourtant rencontrer de contradictions radicales : la culture, on le sait, impose des sacrifices en jouissance à toute sexualité – prohibition de l'inceste, censure de la sexualité infantile, canalisation sourcilleuse de la sexualité dans les voies étroites de la légitimité et de la monogamie, imposition de l'impératif de procréation, etc. Mais, aussi pénibles que soient ces sacrifices et inextricables que soient ces conflits, ils ne constituent pas encore un véritable antagonisme. Tout au plus peut-on dire, d'une part, que la libido résiste de toute sa force d'inertie à la tâche, que la culture lui impose d'abandonner ses positions antérieures ; d'autre part, que le lien libidinal de la société s'alimente à l'énergie

prélevée sur la sexualité jusqu'à la menacer d'atrophie. Mais tout cela est si peu « tragique » que nous pouvons rêver d'une sorte d'armistice ou de composition entre la libido individuelle et le lien social.

Aussi la question resurgit : pourquoi l'homme échoue-t-il à être heureux ? Pourquoi l'homme est-il insatisfait en tant qu'être de culture ?

C'est ici que l'analyse prend son tournant : voici que se posent, face à l'homme, un commandement absurde – aimer son prochain comme soi-même –, une exigence impossible – aimer ses ennemis –, un ordre dangereux qui dilapide l'amour, donne une prime aux méchants, conduit à la perte l'imprudent qui l'applique. Mais cette vérité qui se cache derrière cette déraison de l'impératif, c'est la déraison d'une pulsion qui échappe à une simple érotique : « La part de vérité que dissimule tout cela et qu'on nie volontiers se résume ainsi : l'homme n'est point cet être débonnaire, au cœur assoiffé d'amour, dont on dit qu'il se défend quand on l'attaque, mais un être, au contraire, qui doit porter au compte de ses données instinctives une bonne somme d'agressivité [...] L'homme est en effet tenté de satisfaire son besoin d'agression de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. *Homo homini lupus...* »⁵

La pulsion qui perturbe ainsi la relation de l'homme à l'homme et requiert que la société se dresse en implacable justicière, c'est, on l'a reconnu, la pulsion de mort, l'hostilité primordiale de l'homme pour l'homme.

Avec l'introduction de la pulsion de mort, c'est toute

5. *Id.*, p. 53-54.

l'économie de l'essai qui est remaniée. Alors que « l'érotique sociale » pouvait à la rigueur apparaître comme une extension de l'érotique sexuelle, comme un déplacement d'objet ou une sublimation de but, le dédoublement de l'*Éros* et de la Mort au plan de la culture ne peut plus apparaître comme l'extension d'un conflit que l'on connaîtrait mieux au plan de l'individu ; c'est au contraire le tragique de culture qui sert de révélateur privilégié à l'égard d'un antagonisme qui, au niveau de la vie et à celui du psychisme individuel, reste silencieux et ambigu. Certes, Freud avait forgé sa doctrine de la pulsion de mort dès 1920 (*Au-delà du principe de plaisir*), sans accentuer l'aspect social de l'agressivité, et dans un cadre apparemment biologique. Mais, en dépit du support expérimental de la théorie (névrose de répétition, jeu infantile, tendance à revivre les épisodes pénibles, etc.), celle-ci gardait un caractère de spéculation aventureuse. En 1930, Freud voit plus clairement que la pulsion de mort reste une pulsion silencieuse « dans » le vivant et qu'elle ne devient manifeste que dans son expression sociale d'agressivité et de destruction. C'est en ce sens que nous disions plus haut que l'interprétation de la culture devient le révélateur de l'antagonisme des pulsions.

Aussi assistons-nous, dans la deuxième moitié de l'essai, à une sorte de relecture de la théorie des pulsions à partir de leur expression culturelle. On comprend mieux pourquoi la pulsion de mort est, au plan psychologique, à la fois une inférence inéluctable et une expérience inassignable : on ne la saisit jamais que dans le filigrane de l'*Éros* ; c'est l'*Éros* qui l'utilise en la détournant sur un autre que le vivant ; c'est à l'*Éros* qu'elle se mêle en prenant la forme du sadisme ; c'est encore au travers de la satisfaction masochiste qu'on la surprend à l'œuvre contre le vivant lui-même. Bref, elle

ne se trahit que mêlée à l'*Éros*, tantôt doublant la libido objectale, tantôt surchargeant la libido narcissique. Elle n'est démasquée et mise à nu que comme anti-culture ; il y a ainsi une révélation progressive de la pulsion de mort à travers les trois niveaux biologique, psychologique, culturel ; son antagonisme est de moins en moins silencieux à mesure que l'*Éros* déploie son effet, pour unir d'abord le vivant à lui-même, puis le moi à son objet, enfin les individus dans des groupes toujours plus grands. En se répétant de niveau en niveau, la lutte entre *Éros* et la Mort devient de plus en plus manifeste et n'atteint son sens complet qu'au niveau de la culture : « Cette pulsion agressive est la descendante et la représentante principale de l'instinct de mort que nous avons trouvé à l'œuvre à côté de l'*Éros* et qui se partage avec lui la domination du monde. Désormais, la signification de l'évolution de la civilisation cesse à mon avis d'être obscure : elle doit nous montrer la lutte entre l'*Éros* et la Mort, entre l'instinct de vie et l'instinct de destruction, telle qu'elle se déroule dans l'espèce humaine. Cette lutte est, somme toute, le contenu essentiel de la vie. C'est pourquoi il faut définir cette évolution par cette brève formule : le combat de l'espèce humaine pour la vie. Et c'est cette lutte de géants que nos nourrices veulent apaiser en clamant : *Eiapopeia vom Himmel !* »⁶

Ce n'est pas encore tout : dans les derniers chapitres du *Malaise dans la culture*, le rapport entre psychologie et théorie de la culture est complètement inversé. Au début de cet essai, c'était l'économie de la libido, empruntée à la métapsychologie, qui servait de guide dans l'élucidation du phénomène

6. *Id.*, p. 64-65 (la formule allemande peut être traduite comme « Dodo l'enfant do venu du ciel ». Freud la tire d'une comptine de Heinrich Heine, reproduite dans l'édition que nous citons).

de la culture ; puis, avec l'introduction de la pulsion de mort, interprétation de la culture et dialectique des pulsions renvoient l'une à l'autre dans un mouvement circulaire ; avec l'introduction du sentiment de culpabilité, c'est maintenant la théorie de la culture qui, par choc en retour, relance la psychologie. Le sentiment de culpabilité est introduit en effet comme le « moyen » dont la civilisation se sert pour mettre en échec l'agressivité. L'interprétation culturelle est poussée si loin que Freud peut affirmer que l'intention expresse de son essai « était bien de présenter le sentiment de culpabilité comme le problème capital du développement de la civilisation », et de faire voir en outre pourquoi le progrès de celle-ci doit être payé par une perte de bonheur due au renforcement de ce sentiment : il cite à l'appui de cette conception le mot fameux de Hamlet : « *Thus conscience does make cowards of us all...* »⁷

Si donc le sentiment de culpabilité est le moyen spécifique dont la culture se sert pour mettre en échec l'agressivité, il n'est pas étonnant que *Le Malaise dans la culture* contienne l'interprétation la plus développée de ce sentiment dont l'étoffe est pourtant foncièrement psychologique ; mais la psychologie de ce sentiment n'était possible qu'à partir d'une interprétation « économique » de la culture. En effet, du point de vue de la psychologie individuelle, le sentiment de culpabilité paraît n'être que l'effet d'une agressivité intériorisée, introjetée, que le surmoi a repris à son compte au titre de la conscience morale, et qu'il retourne contre le moi. Mais son « économie » entière n'apparaît que lorsque le besoin de punir est replacé dans une perspective culturelle : « La culture maî-

7. « C'est ainsi que la conscience fait de nous tous des lâches » (*id.*, p. 77, note). Cf. plus loin, p. 187, note 22.

trise donc le dangereux plaisir-désir d'agression de l'individu en affaiblissant ce dernier, en le désarmant et en le faisant surveiller par une instance située à l'intérieur de lui-même, comme par une garnison occupant une ville conquise.»⁸

Ainsi l'interprétation économique et, si l'on peut dire, structurale du sentiment de culpabilité ne peut s'édifier que dans une perspective culturelle ; or c'est seulement dans le cadre de cette interprétation structurale que peuvent être mises en place et comprises les diverses interprétations génétiques partielles élaborées à différentes époques par Freud, concernant le meurtre du père primitif et l'institution du remords ; considérée seule, cette explication garde quelque chose de problématique en raison de la contingence qu'elle introduit dans l'histoire d'un sentiment qui, par ailleurs, se présente avec des traits d'« inévitabilité fatale »⁹. Le caractère contingent de ce cheminement, tel que le reconstitue l'explication génétique, s'atténue dès lors que l'explication génétique elle-même est subordonnée à l'explication structurale économique : « Qu'on ait mis à mort le père ou qu'on se soit abstenu de l'acte, cela n'est vraiment pas décisif ; dans les deux cas, on ne peut que se sentir coupable, car le sentiment est l'expression du conflit d'ambivalence, du combat éternel entre l'*Éros* et la pulsion de destruction ou de mort. Ce conflit est attisé dès que la tâche de vivre en commun est assignée aux hommes ; aussi longtemps que cette communauté ne connaît que la forme de la famille, ce conflit doit nécessairement se manifester dans le complexe d'Œdipe, instituer la conscience morale, créer le premier sentiment de culpabilité. Si un élargissement de cette communauté est tenté, le même

8. *Id.*, p. 76.

9. *Id.*

conflit se prolonge et se renforce dans des formes qui sont dépendantes du passé, et il a pour conséquence un nouvel accroissement du sentiment de culpabilité. Comme la culture obéit à une impulsion érotique intérieure qui lui ordonne de réunir les hommes en une masse intimement liée, elle ne peut atteindre ce but que par un renforcement toujours croissant du sentiment de culpabilité. Ce qui fut commencé par le père s'achève par la masse. Si la culture est le parcours de développement nécessaire menant de la famille à l'humanité, alors elle est indissolublement liée à elle, comme conséquence du conflit d'ambivalence inné, comme conséquence de l'éternel désaccord entre amour et tendance à la mort. »¹⁰

L'examen de ces deux textes ne nous a encore rien dit de spécifique sur l'éthique ; mais un cadre a été mis en place à l'intérieur duquel le problème éthique peut se poser dans des termes nouveaux, en dépendance de la fonction économique de la culture considérée comme un tout. On peut dire de cette théorie de la culture deux choses opposées ; d'une part, dans la mesure où tous les processus de la culture sont aperçus du point de vue économique, on peut dire que la psychanalyse est une théorie réductrice ; nous aurons à considérer cette objection à la fin de cet essai ; mais il faut dire aussi, en sens inverse, que la suprématie du point de vue économique n'a pu être établie que par l'intermédiaire d'une interprétation de phénomènes culturels qui donnent une voix, une expression, un langage à ces forces en elles-mêmes muettes ; les conflits d'instincts qui sont à la racine des phénomènes de culture ne peuvent être en effet approchés nulle part ailleurs que dans la sphère culturelle où ils trouvent une expression indirecte. L'économique passe alors par une herméneutique.

10. *Id.* Fin du passage tiré du *Conflit des interprétations*.

Il est important que ces deux conceptions restent affrontées jusqu'au terme de la discussion.

2. L'ÉCONOMIE DES PHÉNOMÈNES ÉTHIQUES

Il est possible maintenant d'aborder directement l'interprétation des phénomènes moraux dans la théorie freudienne. C'est en effet en les comprenant d'une manière nouvelle que la psychanalyse peut changer le « vécu » moral lui-même. Mais, comme nous l'annoncions en commençant, c'est d'abord comme une agression et comme un traumatisme que ce regard jeté par la psychanalyse sur la moralité est reçu par le profane. Traversons donc ce désert en la compagnie de Freud.

Nous nous placerons successivement au plan descriptif-clinique, au plan explicatif-génétique, enfin au plan théorique-économique où nous rejoindrons le niveau atteint directement dans l'analyse précédente du phénomène global de la culture.

a) Si l'on se borne au plan proprement descriptif, la découverte de Freud, en matière de moralité, consiste essentiellement à appliquer aux phénomènes éthiques des instruments qui ont d'abord fait leurs preuves dans la description de phénomènes pathologiques tels que la névrose obsessionnelle, la mélancolie, le masochisme, ce qui permet d'étendre à ce nouvel ordre de phénomènes des concepts forgés au contact de la clinique tels qu'investissement, refoulement, formations de compromis, etc. La moralité paraît alors annexée à la sphère du pathologique. Mais, pour assurer cette extension de concepts descriptifs forgés au contact du rêve et de la névrose, il a fallu ouvrir un nouveau chantier et étendre le caractère inconscient de la sphère du refoulé à cette sphère du

refoulant, que Freud appelle le surmoi. C'est pourquoi Freud ajoute à la première topique – «inconscient», «préconscient», «conscient» – une nouvelle topique – «ça», «moi», «surmoi» – qui permet de rendre compte du caractère fondamentalement inconscient des processus par lesquels se constitue l'instance refoulante elle-même. Les nouvelles instances ainsi requises pour aborder le phénomène éthique sont moins des places que des rôles dans une personnologie; «moi», «ça», «surmoi» sont des expressions qui désignent le rapport du personnel à l'anonyme et au supra-personnel dans l'instauration du moi. La question elle-même du moi est une question nouvelle par rapport à celle de la conscience traitée dans *L'Interprétation du rêve*; devenir-moi, c'est en effet autre chose que devenir-conscient, c'est-à-dire lucide, présent à soi-même et attentif à la réalité. Devenir-moi concerne plutôt l'alternative: être dépendant ou être autonome. Ce n'est plus un phénomène de perception (perception interne ou externe), mais de force ou de faiblesse, c'est-à-dire de maîtrise. Selon le titre de l'un des chapitres du *Moi et le ça*, la seconde topique a pour terme «les relations de dépendance du moi» (chap. v). Ces relations de dépendance sont des relations de maître-esclave: dépendance du moi au ça, dépendance du moi au monde, dépendance du moi au surmoi. C'est à travers ces relations aliénées que se dessine une personnologie. Le rôle du moi, porté par le pronom personnel, se constitue en relation avec l'anonyme, le sublime et le réel.

Ces considérations nouvelles, qui n'étaient pas contenues dans la trilogie inconscient-préconscient-conscient, peuvent être introduites de façon proprement descriptive. Qu'est-ce en effet, d'un point de vue proprement clinique, que le surmoi? Freud lui donne un synonyme très révélateur; dans le troisième chapitre du *Moi et le ça*, il dit: «Idéal du moi ou

surmoi.»¹¹ Les *Nouvelles conférences* précisent : « Revenons au surmoi. Nous lui avons attribué l'auto-observation, la conscience morale et la fonction de l'idéal. »¹²

Par observation¹³, Freud désigne le dédoublement lui-même, éprouvé comme sentiment d'être observé, surveillé, critiqué, condamné : le surmoi s'annonce comme œil et regard.

La conscience morale, à son tour, désigne la rigueur et la cruauté de cette instance ; elle est ce qui s'oppose dans l'action, comme le démon de Socrate qui dit « non », et ce qui réproouve après l'action ; ainsi, le moi n'est pas seulement regardé, mais maltraité, par son autre intérieur et supérieur ; ces deux traits de l'observation et de la condamnation sont empruntés, est-il besoin de le souligner, non point à une réflexion de style kantien sur la condition de la bonne volonté, sur la structure *a priori* de l'obligation, mais à la clinique. C'est dans la folie de surveillance que se montre, sous un grossissement monstrueux, la scission entre l'instance observatrice et le reste du moi, et c'est dans la mélancolie que se déclare sa cruauté.

Quant à l'idéal, il est ainsi discerné : « [Le surmoi] est le porteur de l'idéal du moi, auquel le moi se mesure, à quoi il aspire, dont il s'efforce de satisfaire la revendication d'un perfectionnement toujours plus avancé. »¹⁴ Aucun modèle pathologique ne semble, à première vue, présider à cette analyse ; ne s'agit-il pas ici de l'aspiration morale, comme désir de se rendre conforme à..., de se former à l'image de...,

11. Cf. *Le Moi, le surmoi et l'idéal du moi*, dans *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 196-209.

12. *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, p. 93.

13. De « Par observation... » jusqu'à « ... d'une économie », ce passage est repris de *De l'interprétation*, op. cit., p. 184-186.

14. *Nouvelles conférences...*, op. cit., p. 91.

de s'emplir du même contenu qu'un modèle ? Le texte précédent permet cette interprétation ; toutefois, Freud est plus attentif au caractère contraint qu'à la spontanéité de la réponse que le moi donne aux exigences du surmoi, à la soumission qu'à l'élan. De plus, replacé dans le voisinage des deux traits précédents, ce troisième caractère en reçoit une coloration qu'on peut bien dire « pathologique » au sens clinique et au sens kantien du mot. Kant a parlé de la « pathologie du désir » ; Freud parle de la « pathologie du devoir » sous les trois modes de l'observation, de la condamnation et de l'idéalisation.

L'entrée par la pathologie révèle la situation d'abord aliénée et aliénante de la moralité ; une « pathologie du devoir » est aussi instructive qu'une pathologie du désir : la première n'est finalement que le prolongement de la seconde ; en effet, le moi opprimé par le surmoi est dans une situation analogue, vis-à-vis de cet étranger intérieur, à celle du moi affronté à la pression de ses désirs ; par le surmoi, nous sommes d'abord « étrangers » à nous-mêmes : ainsi Freud parle du surmoi comme d'un « pays étranger intérieur » (*inneres Ausland*)¹⁵.

Il ne faut certes pas demander à la psychanalyse ce qu'elle ne peut pas donner : à savoir l'origine du problème éthique, c'est-à-dire son fondement et son principe ; mais ce qu'elle peut donner, c'est la source et la genèse ; le difficile problème de l'identification s'enracine ici ; la question est celle-ci : comment, à partir d'un autre – le père, peu importe pour le moment –, puis-je devenir moi-même ? Le bénéfice d'une pensée qui d'abord récuse le caractère originaire du moi éthique est de déplacer toute l'attention vers le processus

15. *Id.*, p. 80 (trad. modifiée).

d'intériorisation par lequel ce qui d'abord nous était extérieur devient intérieur. Par là se découvre, non seulement la proximité avec Nietzsche, mais aussi la possibilité d'une confrontation avec Hegel et son concept du doublement de la conscience par lequel la conscience devient conscience de soi. Certes, récusant le caractère originaire du phénomène éthique, Freud ne peut rencontrer la moralité que comme humiliation du désir, comme interdiction et non comme aspiration ; mais la limitation de son point de vue est la contrepartie de sa cohérence : si le phénomène éthique se livre d'abord dans une blessure du désir, il est justifiable d'une érotique générale et le moi, en proie à ses divers maîtres, tombe encore sous une interprétation solidaire d'une économique¹⁶.

Telle est la description, en quelque sorte clinique, du phénomène moral.

Cette description appelle à son tour une explication qui ne peut être que génétique. Si, en effet, la réalité morale présente des caractères aussi marqués d'inauthenticité, elle doit être traitée comme dérivée et non originaire¹⁷ : « Nous en apprendrons plus sur sa signification [celle du surmoi] si nous nous tournons vers ses sources. » Cette déclaration empruntée aux *Nouvelles conférences*¹⁸ exprime bien la fonction de l'explication génétique dans un système qui ne reconnaît pas le caractère originaire du *Cogito*, ni la dimension éthique de ce *Cogito* ; ici la genèse tient lieu de fondement.

Il serait vain de contester que, dans son intention foncière, le freudisme soit autre chose qu'une variété d'évolutionnisme

16. Fin du passage repris de *De l'interprétation*.

17. La suite est reprise de *De l'interprétation*, p. 186-187 (de « Nous en apprendrons plus... » jusqu'à « ... vraiment l'épuiser »).

18. *Nouvelles conférences...*, *op. cit.*, p. 93.

ou de génétisme moral. Toutefois, l'étude des textes permet d'affirmer que, parti d'un pas dogmatique, le freudisme ne cesse de rendre plus problématique sa propre explication, à mesure qu'il la met en œuvre.

D'abord, la genèse proposée ne constitue pas une explication sans reste : l'explication génétique révèle une source d'autorité – les parents – qui ne fait elle-même que transmettre une force antérieure de contrainte et d'aspiration ; le même texte évoqué plus haut continue ainsi : « Le surmoi de l'enfant ne s'édifie pas [...] d'après le modèle des parents, mais d'après le surmoi parental ; il se remplit du même contenu, il devient porteur de la tradition, de toutes les valeurs à l'épreuve du temps qui se sont perpétuées de cette manière de génération en génération. »¹⁹ Il serait donc vain de chercher dans l'explication génétique une justification de l'obligatoire comme tel, du valable comme tel : celui-ci est en quelque sorte donné dans le monde de la culture. L'explication circonscrit seulement le phénomène premier de l'autorité, sans vraiment l'épuiser²⁰.

b) L'explication génétique repose sur la convergence entre ontogenèse et phylogenèse, autrement dit entre la psychanalyse de l'enfant et celle des sociétés primitives.

Une première chose²¹ frappe tous les lecteurs des premiers écrits de Freud : c'est le caractère fulgurant de la découverte de l'Œdipe, atteint d'un seul coup et en bloc, comme drame individuel et comme destin collectif de l'humanité, comme fait psychologique et comme source de moralité, comme origine

19. *Id.*, p. 93.

20. Fin du passage repris de *De l'interprétation*.

21. Ce qui suit est repris de *De l'interprétation*, p. 188-190 (de « Une première chose... » à « ... de culpabilité »), sauf la phrase « si l'auto-analyse... » jusqu'à « ... expérience singulière ».

de la névrose et comme origine de la culture. Individuel, personnel, intime, le complexe d'Œdipe reçoit son caractère de secret de la découverte que Freud en fit dans son auto-analyse. Mais, en même temps, son caractère de généralité est tout de suite aperçu dans le filigrane de cette expérience singulière ; si l'auto-analyse dévoile l'effet saisissant, l'aspect compulsif de la légende grecque, en retour le mythe atteste la fatalité qui adhère à l'expérience singulière. Peut-être est-ce dans cette intuition globale d'une coïncidence entre une expérience singulière et la destinée universelle qu'il faut chercher la motivation profonde (qu'aucune enquête ethnologique ne saurait épuiser) de toutes les tentatives freudiennes pour articuler l'ontogenèse – autrement dit le secret individuel – sur la phylogenèse – c'est-à-dire la destinée universelle. L'ampleur de ce drame universel est, dès le début, aperçue ; elle est attestée par l'extension au personnage d'Hamlet de l'interprétation d'*Œdipe-Roi* : si « l'hystérique Hamlet » hésite à tuer l'amant de sa mère, c'est qu'en lui sommeille « le vague souvenir d'avoir souhaité, par passion pour sa mère, perpétrer envers son père le même forfait ». Rapprochement fulgurant et décisif : car si Œdipe révèle l'aspect de destinée, Hamlet révèle l'aspect de culpabilité attaché au complexe ; ce n'est pas un hasard si Freud cite, dès 1897, le mot de Hamlet qui reviendra dans *Le Malaise dans la culture* : « *Thus conscience does make cowards of us all...* » Ce que Freud commente en ces termes : « Sa conscience est son sentiment inconscient de culpabilité. »²²

Or, qu'est-ce qui fait du secret individuel un destin uni-

22. Fin de la reprise de *De l'interprétation*. Citation de Freud tirée de la lettre 71 à Fliess, citée par M. Robert, *La Révolution psychanalytique*, op. cit., p. 133.

versel et, en outre, de caractère éthique, sinon le passage par l'institution ? Le complexe d'Œdipe, c'est l'inceste rêvé ; or « l'inceste est un fait antisocial auquel, pour exister, la culture a dû peu à peu renoncer ». Ainsi le refoulement, qui appartient à l'histoire du désir en chacun, coïncide avec l'une des plus formidables institutions culturelles, la prohibition de l'inceste. Voilà posé, par l'Œdipe, le grand conflit de la civilisation et des instincts que Freud ne cessera de commenter, depuis *Morale culturelle sexuelle et nervosité moderne* (1908)²³, en passant par *Totem et tabou* (1913), jusqu'au *Malaise dans la culture* (1930) et *Pourquoi la guerre ?* (1933). Ainsi, refoulement et culture, institution intrapsychique et institution sociale coïncident en ce point exemplaire.

La phylogenèse peut-elle être conduite plus loin que l'ontogenèse ?

On pourrait le croire d'abord en suivant *Totem et tabou* (dont on n'évoquera ici que la partie consacrée au tabou, c'est-à-dire le chapitre I, « Prohibition de l'inceste », et le chapitre II, « Le tabou et l'ambivalence des sentiments »). Comme on sait, le noyau de l'explication est constitué par le rapprochement entre la prohibition de l'inceste, telle que l'établit l'ethnologie, et le complexe d'Œdipe, tel qu'il ressort de l'étude clinique de la névrose obsessionnelle. En vérité, *Totem et tabou* donne seulement l'occasion d'une interprétation psychanalytique de l'ethnologie, dans laquelle la psychanalyse ne retrouve que ce qu'elle savait déjà, mais porté à l'échelle de l'histoire de l'humanité.

Le fil conducteur de l'analogie²⁴ entre l'histoire de l'in-

23. Repris dans *La Vie sexuelle*.

24. La suite est reprise de *De l'interprétation*, p. 200-201 et 202-203 (de « Le fil conducteur... » à « ... porterait la cicatrice »).

dividu et l'histoire de l'espèce est fourni par la parenté structurale du tabou et de la névrose obsessionnelle : celle-ci fonctionne comme tabou individuel, celle-là comme névrose collective ; quatre caractères assurent le parallélisme : « 1) Absence de motivation des prohibitions ; 2) leur fixation en vertu d'une nécessité interne ; 3) leur facilité de déplacement et la contagiosité des objets prohibés ; 4) existence d'actions et de commandements cérémonieux découlant des prohibitions. »²⁵ Mais le point le plus important de ce rapprochement est constitué par l'analyse de l'ambivalence affective ; on peut dire qu'ici c'est l'interprétation du tabou qui sert de fil conducteur ; le tabou est à la fois l'attirant et le redouté ; cette constitution affective double, comme désir et comme crainte, éclaire étonnamment la psychologie de la tentation et rappelle saint Paul, saint Augustin, Kierkegaard et Nietzsche ; le tabou nous place en un point où le défendu est attrayant parce que défendu, où la loi excite la concupiscence : « Le tabou est un acte prohibé, vers lequel l'inconscient est poussé par une tendance très forte. »²⁶ L'ambivalence affective apparaît alors comme le « sol », commun d'une part à la conscience-tabou (et au remords-tabou), d'autre part à l'impératif moral, tel qu'il a été formalisé par Kant.

Freud a-t-il pensé expliquer la conscience morale par l'ambivalence ? Certains textes le laisseraient croire, qui transforment subrepticement l'analogie en filiation. Mais l'ambivalence est seulement la manière dont nous vivons certaines relations humaines, une fois posée l'interdiction qui découle du surgissement d'un lien supérieur au désir : la figure du père dans le complexe d'Œdipe, le passage des

25. *Totem et tabou*, p. 40.

26. *Id.*, p. 44.

relations biologiques à la « parenté de groupe » dans l'organisation totémique, renvoient au phénomène premier de l'autorité ou de l'institution, dont *Totem et tabou* a jusqu'ici éclairé l'incidence affective plus que l'origine « extérieure » au désir. La psychologie de la tentation, à laquelle ressortit le thème de l'ambivalence affective, ne fait que rendre plus sensible le défaut d'une dialectique plus originelle du désir et de la loi. Le non-dit de ces deux chapitres, c'est l'institution elle-même.

C'est pour combler cette lacune que Freud pose à l'origine de l'humanité un complexe d'Œdipe réel, un parricide originel, dont toute l'histoire ultérieure porterait la cicatrice²⁷.

On n'entrera pas ici dans l'exposé du « mythe » freudien du meurtre originel du père, qui met en jeu, non seulement un appareil ethnologique aujourd'hui vieilli, mais surtout une reconstitution du totémisme lui-même, qui dépasse largement le phénomène tabou proprement dit auquel nous avons décidé de nous limiter. Mais surtout, au terme de cette reconstitution des origines, le problème de l'institution²⁸ resurgit dans toute sa force ; en termes mythiques : comment, d'un « parricide », a pu sortir l'interdiction du « fratricide » ? En démasquant la figure du père dans le prétendu totem, Freud a seulement rendu plus aigu le problème qu'il voulait résoudre, l'adoption par le moi de l'interdiction extérieure ; certes, sans la « jalousie » du père de la horde, il n'y a pas d'interdiction ; sans le « parricide », il n'y a pas non plus d'interruption de la jalousie ; mais les deux chiffres de la « jalousie »

27. Fin de la reprise de *De l'interprétation*.

28. La suite est reprise de *De l'interprétation*, p. 207-208 (de « Le problème de l'institution resurgit... » à « ... d'une économie du désir »).

et du «parricide» sont encore des chiffres de la violence : le parricide interrompt la jalousie ; mais qu'est-ce qui interrompt le parricide comme crime à répétition ? C'était déjà le problème d'Eschyle dans l'*Orestie*. Freud le reconnaît volontiers : le remords et l'obéissance rétrospective permettent de parler d'un «pacte avec le père», mais celui-ci explique tout au plus l'interdiction de tuer, mais non la prohibition de l'inceste ; celle-ci requiert un autre pacte, un pacte entre les frères ; par ce pacte on décide de ne pas répéter la jalousie du père, on renonce à la possession violente qui était pourtant le motif du meurtre : «Aussi les frères, s'ils voulaient vivre ensemble, n'avaient-ils qu'un seul parti à prendre : après avoir, peut-être, surmonté de graves discordes, instituer la prohibition de l'inceste par laquelle ils renonçaient tous à la possession des femmes désirées, alors que c'était principalement pour s'assurer cette possession qu'ils avaient tué le père.»²⁹ Et un peu plus loin : «En se garantissant ainsi réciproquement la vie, les frères s'engagent à ne jamais se traiter les uns les autres comme ils ont traité le père. Ils excluent les uns pour les autres la possibilité du sort qui avait frappé le père. À la prohibition de tuer le totem, qui est de nature religieuse, il s'ajoute désormais la prohibition, d'un caractère social, du fratricide.»³⁰ Avec ce renoncement à la violence, sous l'aiguillon de la discorde, on se donne tout ce qui est nécessaire à la naissance de l'institution : le vrai problème du droit, c'est le fratricide et non le parricide ; sous le symbole du pacte des fils, Freud a rencontré le véritable réquisit de l'explication analytique, ce qui fut le problème de Hobbes, de Spinoza, de Rousseau, de Hegel : à savoir la mutation de

29. *Totem et tabou*, op. cit., p. 165.

30. *Id.*, p. 167-168.

la guerre en droit ; la question est de savoir si cette mutation relève encore d'une économie du désir³¹.

c) Nous sommes maintenant prêts à faire le dernier pas, c'est-à-dire à intégrer la description clinique et l'explication génétique au point de vue économique, tel que nous l'avons présenté en tête de cet essai au niveau du phénomène global de la culture.

Qu'est-ce qu'une explication économique de la moralité ?

Sa tâche est de faire apparaître comme une « différenciation » du fond pulsionnel ce qui, jusqu'à présent, est resté extérieur au désir, autrement dit de faire correspondre au processus historique de l'introjection de l'autorité un processus économique de répartition d'investissement. C'est cette différenciation, cette modification des pulsions, que Freud appelle « surmoi ». À ce titre³², cette nouvelle économie est bien plus que la transcription dans un langage conventionnel du matériel clinique, psychologique et ethnographique rassemblé. Elle a la charge de résoudre un problème resté insoluble, non seulement au plan descriptif, mais même au plan historique ; le fait de l'autorité est constamment apparu comme la présupposition de l'Œdipe individuel ou collectif ; il faut se donner l'autorité, l'interdiction, pour passer de la préhistoire, individuelle ou collective, à l'histoire de l'adulte et du civilisé. Tout l'effort de la nouvelle théorie des instances est d'inscrire l'autorité dans l'histoire du désir, de la faire paraître comme une « différence » du désir ; c'est à

31. Fin de la reprise de *De l'interprétation*.

32. Passage repris de *De l'interprétation*, p. 210 (de « À ce titre, cette nouvelle économie... » à « ... énoncer en termes économiques ce rapport »).

cette exigence que répondra l'institution du « surmoi ». Le rapport entre génétique et économique est donc réciproque : d'un côté, la nouvelle théorie des instances marque le choc en retour du point de vue génétique et de la découverte de l'Œdipe sur la première systématique ; de l'autre, elle fournit à la genèse elle-même une structure conceptuelle qui lui permet, sinon de résoudre, du moins de poser en termes systématiques son problème central : *la promotion du Sublime au cœur du Désir*. Si le drame œdipien est le pivot de cette institution, il s'agit de mettre en rapport l'événement œdipien et l'avènement du surmoi et d'énoncer en termes économiques ce rapport³³.

Un concept important joue ici un rôle décisif : celui d'identification.

On peut le suivre depuis les *Trois essais*³⁴ (plus exactement la section ajoutée en 1915) où l'identification est rapprochée de l'idéalisation, puis l'article *Deuil et mélancolie*³⁵ où l'identification est conçue comme une réaction à la perte de l'objet aimé par intériorisation de l'objet perdu, jusqu'à *Psychologie collective et analyse du moi*³⁶ où le caractère intersubjectif de l'identification passe au premier plan : « La psychanalyse voit dans l'« identification » la première manifestation d'attachement collectif à une autre personne. »³⁷ Ainsi commence le chapitre VII, placé précisément sous le titre de l'« identification ». Non seulement le rapport à un autrui pris pour modèle est souligné, mais ce rapport lui-même se dédouble

33. Fin de la reprise de *De l'interprétation*.

34. *Trois essais sur la théorie sexuelle* (les ajouts de 1915 sont précisés en note).

35. Repris dans *Métopsychoanalyse*, p. 145-171.

36. Repris dans *Essais de psychanalyse*, p. 83-175 (surtout p. 126s).

37. *Id.*, p. 126.

en désir d'être comme et désir d'avoir et de posséder : « Il est facile d'exprimer dans une formule la différence entre l'identification avec le père et le lien au père par choix objectal : dans le premier cas, le père est ce qu'on voudrait être ; dans le second, ce qu'on voudrait avoir. La différence est donc que dans un cas le lien attache au sujet du moi, dans l'autre à son objet ; le premier type de lien peut par conséquent précéder tout choix objectal d'ordre sexuel. Il est beaucoup plus difficile de donner de cette différence une représentation métapsychologique transparente. Tout ce qu'on constate, c'est que l'identification vise à façonner le moi propre à l'image de l'autre pris pour modèle. »³⁸ Jamais Freud n'exprimera avec plus de vigueur le caractère problématique et non dogmatique de l'identification.

Ce sont toutes ces découvertes de caractère proprement économique que Freud rassemble dans la synthèse serrée du *Moi et le ça*³⁹. La question⁴⁰ qui domine le chapitre III est celle-ci : comment le surmoi, hérité au point de vue historique de l'autorité parentale, dérive-t-il ses énergies, au point de vue économique, du ça ? Comment l'intériorisation de l'autorité peut-elle être une différenciation d'énergies intrapsychiques ? C'est le recoupement de ces deux processus appartenant à deux plans différents au point de vue méthodologique qui explique que ce qui est sublimation du point de vue des effets, introjection au point de vue de la méthode, puisse être assimilé à une « régression » au point de vue économique. C'est pourquoi le problème du « remplacement

38. *Id.*, p. 127-128.

39. Repris dans *Essais de psychanalyse*, p. 177-234.

40. Le passage qui suit est repris de P.R., *De l'interprétation*, p. 219-220 (de « La question qui domine... » à « ... un but différent »).

d'un investissement d'objet» par une identification est pris, dans toute sa généralité, comme une sorte d'algèbre de placements, de déplacements, de remplacements. Ainsi présentée, l'identification apparaît plutôt comme un postulat, au sens fort, une demande qu'il faut accepter au départ. Considérons le texte : « Quand il arrive qu'on doive abandonner un objet sexuel, il en résulte bien souvent une modification du moi que nous ne pouvons décrire autrement qu'en disant qu'on a installé l'objet dans le moi, comme dans la mélancolie. Il se peut que par cette introjection, qui est une sorte de régression au mécanisme de la phase orale, le moi facilite ou rende possible l'abandon de l'objet. Il se peut aussi que cette identification soit la condition sans laquelle le ça ne saurait renoncer à ses objets. Quoi qu'il en soit, il s'agit là d'un processus très fréquent, surtout à des phases prévues de développement, et de nature à rendre plausible l'hypothèse d'après laquelle le caractère du moi serait un précipité (*Niederschlag*) des investissements objectaux abandonnés et recèlerait l'histoire de ces choix d'objets. »⁴¹

Ainsi l'abandon de l'objet de désir, qui amorce la sublimation, coïncide avec quelque chose comme une régression : c'est une régression, sinon au sens d'une régression temporelle à un stade antérieur de l'organisation de la libido, du moins au sens économique d'une régression de la libido d'objet à la libido narcissique, considérée comme réservoir d'énergie ; en effet, si la transformation d'un choix d'objet érotique en une altération du moi est bien une méthode pour dominer le ça, le prix à payer est celui-ci : « En adoptant les traits de l'objet, le moi s'impose au ça comme objet d'amour ; pour

41. *Le Moi et le ça*, dans *Essais de psychanalyse*, p. 197-198. (P.R. cite une autre traduction.)

réparer la perte dont souffre le ça, il lui dit : regarde, tu peux m'aimer aussi, je ressemble tant à l'objet. »⁴²

Nous sommes prêts pour la généralisation qui domine désormais le problème : « La transformation de la libido objectale en libido narcissique à laquelle nous assistons ici, implique évidemment l'abandon des buts purement sexuels, une désexualisation – donc une sorte de sublimation. À ce propos, la question se pose et mérite une discussion détaillée, de savoir si ce n'est pas ici la méthode générale de la sublimation, si toute sublimation ne s'effectue pas par l'intermédiaire du moi, qui commence par changer la libido sexuelle objectale en une libido narcissique, pour lui proposer ensuite éventuellement un but différent ! »⁴³

Tout l'effort de Freud à partir de là est de faire entrer l'identification au père de la préhistoire individuelle et collective dans le schéma théorique de l'identification par abandon d'investissement objectal. Le surmoi apparaît alors comme un précipité d'investissements d'objets abandonnés. Nous laisserons de côté cette élaboration théorique qui ne concerne plus proprement les incidences éthiques de la psychanalyse. Qu'il suffise d'avoir montré, au plan de la doctrine, la convergence entre *a)* une description clinique de la moralité, *b)* une explication génétique de cette information, *c)* une explication économique des processus mis en jeu par la genèse.

42. *Id.*, p. 198.

43. Fin du passage repris de *De l'interprétation*.

3. ÉTHIQUE ET PSYCHANALYSE

Les analyses qui précèdent nous conduisent au seuil de la question cruciale : peut-on parler d'une éthique *de* la psychanalyse ? La réponse doit être clairement et franchement négative si l'on entend par éthique une prescription de devoirs, anciens ou nouveaux. Mais cette réponse négative à une question qui n'aurait pas été elle-même déplacée par la psychanalyse n'exclut pas de chercher si une nouvelle manière de penser l'éthique n'est pas impliquée dans la critique même de la moralité. Mais il faut d'abord aller jusqu'au bout de la réponse négative.

Que la psychanalyse ne prescrive rien, cela ressort d'abord de son statut théorique, ensuite de ses découvertes sur la moralité, enfin de son caractère en tant que technique thérapeutique.

a) C'est d'abord le statut théorique de la psychanalyse qui lui interdit de devenir prescriptive. L'interprétation freudienne de la culture, prise dans son ensemble, et de l'éthique considérée en particulier, comporte une limite de principe. L'explication psychanalytique, on l'a vu, est, pour l'essentiel, une explication économique du phénomène moral. Sa limite résulte de son projet même de comprendre la culture du point de vue de son coût affectif en plaisirs et en peines. Dès lors, il ne faut pas attendre de cette entreprise autre chose qu'une critique d'authenticité ; il ne faut surtout pas lui demander ce qu'on pourrait appeler une critique de fondement. C'est la tâche d'une autre méthode, d'une autre philosophie. La psychanalyse, en tant que telle, se borne à démasquer les falsifications du désir qui investissent la vie morale. Nous

n'avons pas fondé une morale politique, ni résolu l'énigme du pouvoir, parce que nous avons découvert – par exemple dans *Psychologie collective et analyse du moi* – que le lien au chef mobilise tout un investissement libidinal de caractère homosexuel ; nous n'avons pas non plus résolu l'énigme de l'autorité des valeurs quand nous avons discerné dans le filigrane du phénomène moral et social la figure du père et l'identification à cette figure aussi fantastique que réelle : autre chose est le fondement d'un phénomène, tel que le pouvoir ou la valeur, autre chose est le coût affectif de l'expérience que nous en faisons, le bilan en plaisirs et en douleurs du vécu humain. C'est bien parce que la psychanalyse ne peut poser le problème du fondement moral qu'elle doit se borner à marquer en quelque sorte la place en creux du phénomène si important de sublimation, dans lequel un point de vue axiologique se mêle au point de vue économique. Dans la sublimation, en effet, une pulsion travaille à un niveau supérieur, quoique l'on puisse dire que l'énergie investie dans de nouveaux objets est la même que celle qui auparavant était investie dans un objet sexuel. Le point de vue économique ne rend compte que de cette filiation énergétique, mais non de la nouveauté de la valeur promue par cet abandon et ce report. On cache pudiquement la difficulté en parlant de but et d'objet socialement acceptables : mais l'utilité sociale est un manteau d'ignorance qu'on jette sur le problème de valeur mis en jeu par la sublimation.

Ainsi la psychanalyse n'a pas accès au problème de valeur, de fondement, d'origine radicale, parce que son point de vue économique est seulement économique. Sa force est celle du soupçon, non de la justification, de la légitimation, encore moins celle de la prescription.

b) Ce sont ensuite les découvertes de la psychanalyse sur la moralité qui lui interdisent de moraliser. En un sens voisin de Nietzsche et de sa *Généalogie de la morale*, l'exploration des archaïsmes de la conscience morale révèle que l'homme est d'abord mal accusé. C'est pourquoi il est vain de demander à la psychanalyse une éthique immédiate sans avoir auparavant changé la position de la conscience morale à l'égard d'elle-même. C'est l'accusation qu'il faut accuser.

Hegel l'avait aperçu avant Nietzsche et Freud ; critiquant la vision morale du monde dans *La Phénoménologie de l'Esprit* au chapitre VI, Hegel dénonçait la conscience jugeante comme dénigrante et hypocrite ; il faut que soit reconnue sa propre finitude, son égalité avec la conscience jugée, pour que la « rémission des péchés » soit possible comme le savoir de soi qui réconcilie. Mais, à la différence de Nietzsche et de Hegel, Freud n'accuse pas l'accusation, il la comprend et, la comprenant, il en rend publics la structure et le stratagème. Dans cette direction est possible une éthique authentique où la cruauté du surmoi céderait à la sévérité de l'amour. Mais il faut auparavant apprendre longuement que la catharsis du désir n'est rien sans celle de la conscience jugeante.

c) Le caractère foncièrement non éthique de la psychanalyse ne résulte pas seulement de son statut théorique, ni même uniquement de ses découvertes concernant la moralité, mais de sa technique même en tant que thérapeutique. Cette thérapeutique implique par principe la neutralisation du point de vue moral. Dans l'essai intitulé *Remémoration, répétition, perlaboration*⁴⁴, Freud insiste sur ceci que la psychanalyse n'est pas seulement, ni même principalement, une inter-

44. Cf. ci-dessus, p. 24, note 7.

prétation purement intellectuelle, mais un travail, en prise sur les résistances, et un « maniement » des forces dégagées par le transfert. Ce n'est pas seulement l'explication psychanalytique qui a un caractère économique ; le traitement lui-même est une opération économique. C'est cette économie à l'œuvre que Freud appelle *Durcharbeiten* : « Cette perlaboration⁴⁵ des résistances peut, dans la pratique, devenir pour l'analysé une tâche pénible et pour le psychanalyste une épreuve de patience. Mais c'est cette partie du travail analytique qui a le plus grand effet modificateur sur le patient et qui différencie le traitement analytique de l'influence par suggestion. »⁴⁶ Dans un autre essai, *Le Début du traitement*⁴⁷, Freud rattache rigoureusement ce maniement des résistances au maniement du transfert : « Le nom de psychanalyse ne s'applique qu'au procédé où l'intensité du transfert est utilisée contre les résistances. »

Cette lutte contre les résistances et par le moyen du transfert oriente vers l'idée décisive que la seule valeur éthique qui soit ainsi mise en jeu est la véracité. Si la psychanalyse est une technique, elle ne s'inscrit pas dans le cycle des techniques de la domination ; elle est une technique de la véracité. Son enjeu est la reconnaissance de soi par soi, son itinéraire va de la méconnaissance à la reconnaissance : à cet égard, elle a son modèle dans la tragédie grecque *Œdipe-Roi* ; le destin d'Œdipe est déjà d'avoir tué son père et épousé sa mère ; mais le drame de la reconnaissance commence au-delà de ce point ; et ce drame consiste entièrement dans la reconnaissance de cet homme que d'abord il avait maudit : j'étais cet hom-

45. *Id.*

46. *Id.*, trad. Internet, p. 8.

47. Repris dans *La Technique psychanalytique*, *op. cit.*

me-là ; en un sens je l'ai toujours su ; mais en un autre sens, je l'ai méconnu ; maintenant je sais qui je suis. Dès lors, que peut signifier cette expression : « technique de la véracité » ? D'abord ceci qu'elle se déploie entièrement dans le champ de la parole. Nous sommes donc en face d'une étrange technique : c'est une technique par son caractère de travail et par son commerce avec les énergies et les mécanismes afférents à l'économie du désir, mais c'est une technique hors pair, en ce sens qu'elle n'atteint ni ne manie les énergies qu'à travers des effets de sens, à travers un travail de parole. Dès lors, ce qui est en question dans l'analyse, c'est l'accès au discours vrai : ce qui est bien autre chose que l'adaptation, propos par quoi on se hâte fort de ruiner le scandale de la psychanalyse et de la rendre socialement acceptable. Car qui sait où un seul discours vrai peut conduire, au regard de l'ordre établi, c'est-à-dire du discours idéalisé du désordre établi ?

Si donc la véracité est la seule valeur éthique impliquée par la technique analytique, la psychanalyse est tenue de pratiquer, pour tout ce qui concerne le reste de la morale, ce que l'on pourrait appeler une suspension de l'éthique. Mais une éthique réduite à la véracité n'est pas rien : elle tient en germe de nouvelles attitudes, issues de la fin de la dissimulation.

Certes, la vulgarisation de la psychanalyse tend à tirer de cette désoccultation une sorte de bavardage sur la libido de chacun et de tous, qui n'a rien à voir avec le *working through*, avec le travail de la vérité. La vulgarisation des résultats de la psychanalyse, séparée de sa technique et de son travail, tend même à répandre des schémas réducteurs et autorise le premier venu à dire, de toutes les expressions éminentes de la culture : maintenant nous savons que toutes ces œuvres de culture ne sont rien d'autre que... Par ce « rien d'autre que... », la psychanalyse renforce ce que Max Weber avait

appelé le « désenchantement » (*Entzauberung*). Cela est vrai ; mais c'est le prix à payer par la culture moderne pour une meilleure compréhension d'elle-même. Qu'on le veuille ou non, la psychanalyse est devenue un des *media* à travers lesquels notre culture cherche à se comprendre. Et il est inéluctable que nous ne prenions conscience de sa signification qu'à travers les représentations tronquées que les résistances mêmes de notre narcissisme suscitent. Le malentendu est le chemin inéluctable de la prise de conscience.

C'est le même malentendu qui incline la conscience commune à chercher dans la psychanalyse vulgarisée un système de justifications pour des positions morales qui n'ont pas subi dans leur profondeur les mises en question de la psychanalyse, alors que la psychanalyse a voulu être précisément une tactique pour démasquer toutes les justifications. Ainsi, les uns lui demandent de ratifier l'éducation sans contrainte – puisque la névrose vient du refoulement – et discernent en Freud l'apologète discret et camouflé d'un nouvel épicurisme ; les autres, prenant appui sur la théorie des stades de maturation et d'intégration et sur la théorie des perversions et des régressions, mobilisent la psychanalyse au profit de la morale traditionnelle : Freud n'a-t-il pas défini la culture par le sacrifice pulsionnel ? Une fois engagé sur cette voie, rien n'empêche de se livrer à une psychanalyse sauvage de la psychanalyse elle-même : Freud n'a-t-il pas fait publiquement l'apologie « bourgeoise » de la discipline monogamique, tout en faisant secrètement l'apologie « révolutionnaire » de l'orgasme ? Mais la conscience qui pose cette question, et tente d'enfermer Freud dans cette alternative éthique, est une conscience qui n'a pas traversé l'épreuve critique de la psychanalyse.

La révolution freudienne, c'est celle du diagnostic, de la

froidueur lucide, de la vérité laborieuse. Il est vain de chercher à monnayer sa science en prédication ; vain de se demander, quand il parle de perversion et de régression, si c'est le savant qui décrit et explique, ou bien le bourgeois viennois qui se justifie ; vain de le soupçonner – pour l'en blâmer ou pour l'en louer – de glisser, sous le diagnostic de la libido, l'approbation d'un épicurien inavoué, alors qu'il pose seulement sur les conduites rusées de l'homme moral le regard non pathétique de la science. Voilà le malentendu : Freud est écouté comme prophète, alors qu'il parle comme un penseur non prophétique ; il n'apporte pas une éthique nouvelle, mais il change la conscience de celui pour qui la question éthique reste ouverte ; il change la conscience en changeant la connaissance de la conscience et en lui donnant la clef de quelques-unes de ses ruses. Freud peut changer indirectement notre éthique parce qu'il n'est pas directement un moraliste.

Pour ma part, je dirais volontiers que Freud est trop tragique pour être moraliste. Tragique au sens des Grecs. Plutôt que vers les options déchirantes, il tourne notre regard vers ce qu'il appelle lui-même, après le poète allemand, la « dureté de la vie ». Ce qu'il nous apprend, c'est qu'il est difficile d'être homme. S'il paraît plaider tour à tour pour la diminution du sacrifice pulsionnel par le moyen d'un relâchement des interdits sociaux et pour une acceptation de ce même sacrifice au nom du principe de réalité, ce n'est pas qu'il croit à une action diplomatique immédiate entre les instances qui s'affrontent ; il attend tout du changement de conscience qui procédera d'une compréhension plus ample et plus articulée du tragique humain, sans souci d'en tirer trop vite les conséquences éthiques. Freud est un penseur tragique parce que pour lui les situations humaines sont inéluctablement conflictuelles. C'est la connaissance lucide du caractère nécessaire

des conflits qui constitue, sinon le dernier mot, du moins le premier mot d'une sagesse qui aurait incorporé l'instruction de la psychanalyse. Ce n'est pas par hasard que Freud – le naturaliste déterministe, le scientiste, l'héritier des Lumières – n'a trouvé chaque fois, pour dire l'essentiel, que le langage des mythes tragiques : Œdipe et Narcisse, *Éros*, *Anangkê*, *Thanatos*... C'est ce savoir tragique qu'il faudrait avoir assimilé pour atteindre le seuil d'une nouvelle éthique que l'on renoncerait à dériver de l'œuvre de Freud par une inférence immédiate, mais qui serait longuement préparée par l'instruction foncièrement non éthique de la psychanalyse. La prise de conscience que la psychanalyse offre à l'homme moderne est difficile, elle est douloureuse, en raison de l'humiliation narcissique qu'elle inflige : mais, à ce prix, elle s'apparente à la réconciliation dont Eschyle a prononcé la loi : « Par le souffrir, le comprendre » (*Agammonon*, vers 177).

L'ATHÉISME DE LA PSYCHANALYSE FREUDIENNE

I. FREUD, UN DES MAÎTRES DU SOUPÇON

Que Freud soit un des grands athées de la culture contemporaine, cela n'est pas douteux ; il suffit de lire *L'Avenir d'une illusion*, *Le Malaise dans la culture*, *Moïse et le monothéisme*. Il est plus important de déterminer quelle sorte d'athéisme s'y exprime, et surtout quel est son rapport véritable avec la psychanalyse proprement dite.

En ce qui concerne le premier point, la critique freudienne de la religion n'appartient pas exactement au type positiviste ; certes, la religion est aux yeux de Freud une illusion que doit remplacer la science. Mais ce positivisme, Freud l'a en partage avec la plupart des hommes de science de sa génération ; il est beaucoup plus intéressant de le rapprocher de la critique de la religion que l'on trouve chez Feuerbach, chez Nietzsche et chez Marx : chez tous ces penseurs, le procès de la religion passe par le détour d'une critique de la culture ; tous procèdent à une genèse ou à une généalogie, pour employer le mot nietzschéen, qui consiste à découvrir dans des mouvements *cachés* de la conscience la source d'une « illusion », d'une fonction fabulatrice. C'est à cette critique d'un nouveau genre que ressortit la psychanalyse de la religion : l'illusion qu'elle prétend démasquer ne res-

semble ni à l'erreur au sens épistémologique, ni au mensonge conscient et volontaire, au sens moral du mot ; c'est une production de sens, dont la clef échappe à celui qui le nourrit et qui requiert une technique spéciale de déchiffrage ou de décryptage ; cette *exégèse* de la « conscience fausse » requiert une technique d'interprétation beaucoup plus apparentée à la philologie et à la critique des textes qu'à la physique ou à la biologie. C'est pourquoi l'athéisme qui en dépend n'a pas la même assise que celui du matérialisme scientiste ou du positivisme logique empirique ; il s'agit bien plutôt d'une herméneutique réductrice appliquée à des « effets de sens » appartenant au monde de la culture. À cet égard, la psychanalyse freudienne de la religion est beaucoup plus proche de la généalogie de la morale au sens nietzschéen ou même de la théorie des idéologies au sens marxiste, que de la critique de la théologie et de la métaphysique chez Auguste Comte.

La parenté avec Feuerbach, Marx et Nietzsche est même beaucoup plus profonde : chez eux tous, la réduction des illusions est seulement l'envers d'une entreprise positive de libération et, par là même, d'affirmation de l'homme en tant qu'homme ; de manière diverse et par des voies en apparence opposées, ces maîtres du soupçon se proposent de porter au jour la puissance de l'homme qui s'était déplacée et perdue dans une transcendance étrangère ; qu'il s'agisse du saut marxiste du royaume de la nécessité dans celui de la liberté par le moyen de la compréhension scientifique des lois de l'histoire, qu'il s'agisse de la contemplation du destin et du retour éternel chez Nietzsche, ou du passage du principe de plaisir au principe de réalité chez Freud¹, le projet est le

1. Cf. *Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques* (1911), in *Résultats, idées, problèmes*, vol. I.

même : révéler l'homme à lui-même, en tant que puissance d'affirmation et création de sens. Par rapport à ce projet, proche ou lointain, l'interprétation, sous ses traits négatifs, est seulement l'ascèse que doit traverser le désir humain, avant d'être rendu à sa propre grandeur.

C'est par cette visée lointaine, que traversent l'exercice du soupçon et la technique de l'interprétation, que Freud touche profondément l'homme moderne. Ce n'est pas seulement, ni même principalement, une thérapeutique nouvelle qu'il a apportée, mais une interprétation globale des phénomènes de culture et de la religion comme partie de la culture ; à travers lui, notre culture procède à son auto-analyse. C'est cet événement énorme qu'il s'agit de comprendre et de juger.

II. LÉGITIMITÉ D'UNE PSYCHANALYSE DE LA RELIGION

Quel est maintenant le rapport de cette critique de la religion avec la psychanalyse proprement dite ? On pourrait être tenté de se mettre à l'abri de cette critique en récusant la compétence de la psychanalyse : n'est-elle pas, avant tout, une explication et une thérapeutique valables seulement pour le rêve et la névrose, c'est-à-dire pour la « vie inférieure » de l'homme, pour ses envers et ses dessous ? De quel droit la psychanalyse parle-t-elle aussi d'art, de morale et de religion ? Face à cette objection, il me semble qu'il faut affirmer trois choses avec une égale force : premièrement, la compétence de la psychanalyse s'étend à la réalité humaine dans son ensemble ; deuxièmement, elle atteint aussi la religion comme phénomène de culture ; troisièmement, elle est nécessairement iconoclaste en tant que psychanalyse.

La psychanalyse concerne la réalité humaine dans son ensemble : on se tromperait gravement sur sa signification si on lui assignait pour domaine et pour objet le désir. Celui-ci est toujours, chez Freud, dans une relation antagoniste avec d'autres facteurs qui le placent d'emblée dans une situation de culture : qu'est-ce que la « censure » dans la théorie du rêve, sinon un facteur culturel jouant le rôle d'inhibition à l'égard des « plus vieux désirs » ? C'est ainsi que le rêve, dans son dynamisme, découvre les mêmes facteurs que l'ethnologie atteint dans la prohibition de l'inceste² ; le surmoi³ représente, à l'intérieur du psychisme individuel, la fonction sociale d'interdiction et de modèle qui rend possible l'éducation du désir ; plus précisément, le père⁴, porteur de langage et de culture, est au centre du drame œdipien, dont l'enjeu est précisément l'entrée du désir en régime de culture. Ainsi se dessine un vaste domaine qu'on peut appeler la sémantique du désir ; tout d'une certaine façon en relève, dans la mesure où la culture est elle-même une forme complexe de cette sémantique du désir.

On voit alors en quel sens légitime la psychanalyse peut parler, en tant que psychanalyse, de la religion : elle l'atteint comme une des dimensions de la culture⁵. La culture, en effet, considérée en termes économiques, c'est-à-dire du point de vue de son coût affectif en plaisir et en déplaisir, en satisfaction et en privation, se rapporte de façon multiple au désir humain : elle interdit et elle console ; elle interdit l'inceste,

2. Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, PUF, 1949.

3. *Le Moi et le ça*, dans *Essais de psychanalyse*, p. 163-218.

4. Sur l'identification au père, cf., outre l'essai précédent, *Psychologie collective et analyse du moi*, *id.*, p. 184-185.

5. *L'Avenir d'une illusion*, chap. 1 et 2.

le cannibalisme et le meurtre : en ce sens, elle exige de l'individu le sacrifice instinctuel ; mais en même temps, sa véritable raison d'être est de nous protéger contre la nature ; à ce titre, elle se propose de diminuer la charge des sacrifices instinctuels imposés aux hommes, de réconcilier les individus avec ceux des renoncements qui sont inéluctables, de leur offrir des compensations satisfaisantes pour ces sacrifices ; c'est en ce sens que la culture est une consolation. Considérée comme grandeur culturelle, la religion est l'instrument suprême de cette ascèse et de cette réconciliation ; c'est à ce double titre qu'elle rencontre le désir et la crainte : la crainte de punition et le désir de consolation ; son véritable visage est même celui de la consolation ; la religion est la suprême réponse que l'homme trouve dans sa culture à la *dureté* de la vie : impuissance face aux forces écrasantes de la nature, face à la maladie et à la mort ; impuissance à maîtriser la relation de l'homme à l'homme, qui reste vouée à la haine et à la guerre ; impuissance de l'homme à maîtriser les forces instinctuelles qui le menacent du dedans et à satisfaire à la fois le maître implacable qui prend la figure du surmoi : à la dureté de la vie répond la consolation de la religion.

Mais si la psychanalyse rencontre la religion comme facteur culturel, son attitude est nécessairement iconoclaste, indépendamment de la foi ou de la non-foi du psychanalyste. La psychanalyse ne parle pas de Dieu, mais du dieu des hommes ; pour elle, la religion, c'est l'illusion qui appartient à la stratégie du désir. La psychanalyse est bien armée pour aborder les phénomènes culturels dans leur ensemble et le phénomène religieux en particulier sous l'angle de la sémantique du désir : elle dispose d'un modèle initial dont elle cherche les analogues dans les autres registres de l'existence humaine. Ce modèle, c'est le rêve, ou plus exactement le couple rêve-

symptôme ; il présente sous sa forme la plus élémentaire le processus du « remplissement de vœu » (*Wunscherfüllung*)⁶ ; ce processus concerne tous les phénomènes de culture en tant qu'on peut les considérer comme les extensions analogiques de l'accomplissement déguisé de désirs refoulés, sur le mode de la réalisation substituée.

III. LES GRANDS THÈMES DE LA CRITIQUE FREUDIENNE DE LA RELIGION

Entrons dans le détail de cette critique, afin d'en saisir les points d'insertion dans la pratique et dans la théorie psychanalytiques.

On peut discerner plusieurs couches dans l'interprétation : à un premier niveau, la critique repose sur un certain nombre d'analogies plus ou moins étroites avec des phénomènes relevant de la clinique psychanalytique ; à un second niveau, la critique recourt à une genèse de caractère historico-culturel et à une reconstruction des origines de l'humanité ; à un troisième niveau, celui du fonctionnement actuel du phénomène religieux, on tente d'établir le bilan économique de l'ensemble de ces phénomènes qui ont été considérés tour à tour au plan individuel et au plan collectif.

La première attaque de Freud se lit dans un essai de 1907 intitulé *Actes obsédants et exercices religieux*⁷ ; la pratique religieuse, et plus précisément l'observance d'un rituel, est comparée terme à terme avec le cérémonial névrotique ;

6. *L'Interprétation du rêve*, op. cit., p. 157 (*Wunscherfüllung* est traduit aujourd'hui par « accomplissement de souhait »).

7. *Actes obsédants et exercices religieux*, dans *L'Avenir d'une illusion*, p. 81-94 (dans l'édition de 1971 seulement).

même souci de part et d'autre de respecter le détail du rituel, même attention à n'en rien omettre, même tendance à compliquer son ordonnance, même tourment de conscience quand quelque fragment a été omis, enfin, même caractère défensif et protecteur du cérémonial à l'égard d'une menace de punition venue d'ailleurs. Il importe de bien entendre ce parallèle : il ne faut pas oublier que Freud est aussi celui qui a découvert que le cérémonial de l'obsédé a un sens. C'est donc de sens à sens que la comparaison opère. Elle signifie d'abord que l'homme est capable à la fois de religion et de névrose, de telle manière que leur analogie puisse constituer une véritable imitation réciproque : « À la vue de ces similarités et de ces analyses, écrit Freud, on peut se risquer à considérer la névrose obsessionnelle comme la contrepartie d'une religion, à décrire cette névrose comme un système religieux privé et la religion comme une névrose obsessionnelle universelle. »⁸ Comme on le voit, cette formule a plus d'un sens : la religion, c'est ce qui peut se caricaturer en cérémonial névrotique : « La névrose obsessionnelle offre la caricature tragi-comique d'une religion privée. »⁹ La question reste de savoir si cette caricature réalise l'intention profonde de la religion ou seulement sa dégradation et sa régression, lorsqu'elle commence de perdre le sens de sa propre symbolique. Mais cela, la psychanalyse en tant que telle ne peut le décider.

De l'essai de 1908 à *Moïse et le monothéisme* en 1939, la recherche des analogies se poursuit dans de multiples directions. Ainsi, c'est sur le modèle de la paranoïa que *Totem et*

8. *Id.*, p. 81.

9. *Id.*, p. 84.

*tabou*¹⁰ conçoit la projection de la toute puissance du désir dans les figures divines : cette religion archaïque correspond à l'âge narcissique de la libido ; ce problème de la projection est au centre de la théorie freudienne de l'« illusion ». En effet, en même temps que s'intériorisent les idéaux imposés par l'autorité parentale et celles qui lui succèdent, le désir projette dans une région transcendante la source de l'interdiction et, peut-être plus encore, la source de la consolation. Tout s'organise ici autour du noyau paternel, de la nostalgie du père. Le dieu des hommes, idole de son désir, est la figure agrandie d'un père qui menace, qui interdit, qui donne la loi et les noms, qui institue l'ordre des choses et l'ordre des cités, qui compense et console, qui réconcilie l'homme avec la dureté de la vie.

Mais l'interprétation ne peut rester à ce niveau ; d'abord parce que l'analogie reste indéterminée et doit, selon Freud, être tenue pour une identité ; or cela, la clinique ne peut le prouver ; mais surtout, un écart demeure entre le caractère privé de la « religion du névrosé » et le caractère universel de la « névrose de l'homme de la religion » ; c'est alors la fonction de la phylogenèse non seulement de consolider l'analogie en identité, mais de rendre compte de cette différence au niveau des contenus manifestes. C'est pourquoi Freud a recouru toute sa vie, de *Totem et tabou* en 1912 à *Moïse et le monothéisme* écrit en 1937-1938, à une explication ethnologique dont la tâche est de fournir l'équivalent, à la dimension de l'espèce humaine, du complexe d'Œdipe dont la clinique montrait l'importance dans la mythologie personnelle de ses patients ; c'est ainsi que Freud a été amené à reconstituer ce qu'on pourrait appeler un mythe des origines, en prenant

10. *Totem et tabou*, op. cit.

appui d'abord sur l'ethnologie de son temps et les travaux classiques au début du siècle sur le totémisme, puis plus tard sur certains travaux consacrés aux origines du monothéisme juif. À ces divers travaux, Freud demande une seule chose : la confirmation plus ou moins probable que l'humanité est passée par un drame originel, plus précisément par un épisode criminel, qui constitue le noyau du complexe d'Œdipe de l'humanité ; à l'origine de l'histoire, un père très cruel aurait été tué par ses fils coalisés ; de ce pacte entre les frères serait issue l'institution sociale proprement dite ; mais le meurtre du père aurait laissé une blessure profonde qui exigeait une réconciliation avec l'image du père offensé ; l'obéissance rétrospective à la loi du père serait un des éléments de cette réconciliation, l'autre consistant dans la commémoration du repentir par le moyen du repas totémique, où seraient à la fois répété sous forme déguisée le meurtre du père et instaurée la réconciliation avec son image intériorisée et sublimée¹¹.

Dans *Moïse et le monothéisme*, Freud est à la recherche d'un autre meurtre, le meurtre du prophète, qui serait aux religions monothéistes ce que le meurtre du père primitif avait été au totémisme. Les prophètes juifs auraient alors été les artisans de la résurgence du dieu mosaïque ; sous les traits du dieu éthique aurait resurgi l'événement traumatique lui-même ; le retour au dieu mosaïque serait ainsi en même temps le retour du traumatisme refoulé ; nous tiendrions ainsi le point où coïncident une résurgence sur le plan des représentations et un retour du refoulé sur le plan émotionnel ; le meurtre du Christ serait à son tour un autre renforcement du souvenir des origines ; en même temps, Freud reprend son hypothèse ancienne de la révolte des fils : le rédempteur a

11. *Id.*, chap. IV.

dû être le principal coupable, le chef de la horde des frères, le même que le héros rebelle de la tragédie grecque : « Avec lui faisait retour le père primordial de la horde primitive, transfiguré, il est vrai, et ayant, en tant que fils, pris la place de son père. »¹²

Avec ce concept de « retour du refoulé », nous atteignons le troisième niveau de l'interprétation freudienne : le niveau proprement économique. Dans *L'Avenir d'une illusion* et dans *Le Malaise dans la culture*, Freud tente de replacer cette genèse de l'illusion, tant au plan individuel qu'au plan historique, dans le procès de la culture, tel que nous l'avons décrit plus haut : diminuer la charge des sacrifices instinctuels imposés aux hommes ; réconcilier les individus avec ceux des renoncements qui sont inéluctables ; leur offrir des compensations satisfaisantes pour ces sacrifices ; la figure du père, telle qu'elle resurgit par le mécanisme du retour du refoulé, devient le pivot de la « consolation » ; c'est parce qu'il est à jamais faible comme un enfant que l'homme reste en proie à la nostalgie du père. Or si toute détresse est nostalgie du père, toute consolation est réitération du père ; l'homme-enfant, face à la nature, se forge des dieux à l'image du père. L'explication génétique est ainsi incorporée à une explication économique : l'analogie établie au plan clinique entre la névrose traumatique que révèle l'histoire du développement de l'enfant et ce que Freud a appelé l'universelle névrose obsessionnelle de l'humanité est transposée sur le plan du bilan économique : traumatisme précoce, défense, latence, explosion de la névrose, retour partiel du refoulé, tout cela constitue l'analogie, non plus seulement descriptive et clinique, mais fonctionnelle et économique. Telle est l'inter-

12. *Moïse et le monothéisme*, op. cit., p 138.

prétation spécifiquement psychanalytique de la religion : son sens caché est la nostalgie du père¹³.

IV. VALEUR ET LIMITES D'UNE PSYCHANALYSE DE LA RELIGION

Je propose, pour finir, d'esquisser les grandes lignes d'un débat que pourraient mener ensemble psychanalystes, philosophes et théologiens. Il y aurait d'abord un débat préalable concernant les limites de principe d'une psychanalyse de la culture. Mais, aussi important soit-il, ce débat ne doit pas tenir lieu d'une mise en question mutuelle portant sur le fond même des choses.

Pour commencer par le premier débat, sur la méthode, il doit être bien entendu que l'interprétation psychanalytique ne peut être tenue pour exclusive d'autres interprétations moins soucieuses de réduire et de détruire que de comprendre et de restituer dans leur authenticité les contenus symboliques de niveau mythico-poétique. Les limites de l'interprétation freudienne ne sont pas à chercher du côté de l'objet ; car rien ne lui est inaccessible ni, bien entendu, interdit ; la limite est du côté du point de vue et du modèle. Du point de vue : toute réalité humaine, tout signe, tout sens est appréhendé par l'analyste sous l'angle de la sémantique du désir, c'est-à-dire du bilan économique en plaisir et en déplaisir, en satisfaction et en frustration ; c'est là sa décision initiale ; c'est là aussi sa compétence. Quant au modèle, il est posé dès le début : c'est la *Wunscherfüllung*, le remplissage de vœu¹⁴, dont le rêve et le symptôme névrotique sont les premières illustra-

13. *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., p. 61-64.

14. Cf. ci-dessus note 6, p. 210.

tions ; il était entendu que l'ensemble de la réalité humaine tomberait sous l'interprétation psychanalytique en tant qu'elle offre des analogues de cet accomplissement primitif ; c'est ce qui fonde à la fois la validité et la limite de validité d'une critique de la religion.

Si l'on applique ce critère de validité aux analyses particulières que Freud consacre à la religion, on peut dire ceci :

1) Au niveau proprement clinique : l'analogie entre phénomène religieux et phénomène pathologique doit demeurer ce qu'elle est : une simple analogie dont le sens ultime reste en suspens ; l'homme est capable de névrose comme il est capable de religion, et réciproquement. Mais que signifie l'analogie ? La psychanalyse n'en sait rien en tant qu'analyse ; elle n'a aucun moyen de décider si la foi n'est que cela, si le rite est originairement, dans sa fonction primordiale, rituel obsessionnel, si la foi est seulement consolation sur le modèle enfantin ; elle peut montrer à l'homme religieux sa caricature ; mais elle lui laisse la charge de méditer sur la possibilité de ne pas ressembler à son double grimaçant. La valeur de l'analogie, et donc aussi les limites de l'analogie, me paraissent se décider sur un point critique : y a-t-il, dans le dynamisme affectif de la croyance religieuse, de quoi surmonter son propre archaïsme ?

2) Au niveau de la généalogie de la religion, par les voies de l'ethnologie, un autre foyer d'indécision apparaît : le fantasme du meurtre du père que Freud retrouve à la source de la figure des dieux est-il seulement le vestige d'un souvenir traumatique ou une véritable « scène primitive », un symbole, capable de fournir la première couche de sens à une imagination des origines, de plus en plus détachée de sa fonction de répétition infantile et quasi névrotique, et de plus en plus disponible pour une investigation des significations

fondamentales de la destinée humaine ? Or cet imaginaire non vestigial, porteur d'un sens nouveau, Freud l'a parfois rencontré : non point, il est vrai, quand il parle de religion, mais lorsqu'il parle d'art ; un artiste comme Léonard de Vinci s'est révélé capable de transfigurer les vestiges du passé et, avec un souvenir traumatique, de créer une œuvre dans laquelle son passé est à la fois « désavoué et surmonté par la force de l'art » (*verleugnet und künstlerisch überwunden*)¹⁵. Pourquoi la « transfiguration » de la figure primitive du père ne comporterait-elle pas la même ambiguïté, la même double valence de résurgence onirique et de création culturelle ? Un même fantasme ne peut-il pas porter les deux vecteurs opposés : le vecteur régressif qui l'asservit au passé et un vecteur progressif qui en fait un détecteur de sens ? Telle est la voie qu'il faudrait explorer : ce qui fait la force d'un symbole religieux, n'est-ce pas de reprendre un fantasme de scène primitive et de le convertir en instrument de découverte et d'exploration des origines ? Par ses représentations symboliques, l'homme *dit* l'instauration de son humanité ; à travers sa fonction vestigiale, le symbole montre à l'œuvre une imagination des origines dont on peut dire qu'elle est historique, *geschichtlich*, parce qu'elle dit un avènement, une venue à l'être, mais non historique, *historisch*, parce qu'elle n'a aucune signification chronologique.

3) L'interprétation proprement économique du phénomène religieux, en tant que « retour du refoulé », pose la question ultime : la religion est-elle la monotone répétition de ses propres origines, un sempiternel piétinement sur le sol de son propre archaïsme ? Pour Freud, il n'y a pas d'histoire de la religion ; la tâche serait ici de montrer par quelle éduca-

15. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, op. cit., p. 163.

tion du désir et de la crainte la religion surmonte son propre archaïsme. Cette dialectique ascendante de l'affect serait à jalonner par une dialectique parallèle du fantasme ; mais alors il faudrait prendre en considération les *textes* dans lesquels et par lesquels l'homme religieux a « formé » et « éduqué » sa croyance ; il n'est pas possible de faire une psychanalyse de la croyance sans passer par l'interprétation des « écritures » par lesquelles l'objet de la croyance s'annonce ; or il est à peine besoin de dire que *Moïse et le monothéisme* n'est aucunement au niveau d'une exégèse de l'Ancien Testament ; c'est pourquoi il n'y avait aucune chance qu'il pût rencontrer les créations de sens par lesquelles la religion s'éloigne de son modèle primitif.

Je ne voudrais pourtant pas terminer sur ces objections par lesquelles le lecteur risquerait d'être mis à l'abri de l'instruction et du rude écolage par lequel sa foi peut passer sous la conduite de Freud et de la psychanalyse. Nous sommes loin d'avoir incorporé la *vérité* du freudisme sur la religion. Il a déjà renforcé l'incroyance¹⁶ des incroyants ; il n'a guère commencé à purifier la foi des croyants.

Il y a deux points sur lesquels nous avons encore à *apprendre* de Freud : le premier concerne le rapport de la religion à l'interdiction ; le second, son rapport à la consolation. Nous ne reconquerrons la dimension proprement biblique du péché que lorsque nous aurons liquidé en nous-mêmes ce qui reste d'archaïque, d'infantile et de névrotique dans le « sentiment de culpabilité » ; la culpabilité est un piège, une occasion d'arriération, de piétinement dans la pré-morale, de stagnation

16. Le texte publié par *Concilium* porte, de manière manifestement fautive, le mot « croyance ».

dans l'archaïsme ; nulle part il n'est plus nécessaire de passer par une « destruction » afin de recouvrer le sens authentique du péché. Or la critique freudienne du surmoi ne pourrait-elle pas nous ramener à la critique paulinienne de la Loi et des œuvres ? Il en résulte que la figure centrale de la religion, dont la psychanalyse nous dit qu'elle procède du prototype du père, ne saurait achever sa propre conversion, en direction du véritable père de Jésus-Christ, tant qu'elle n'a pas parcouru elle-même tous les degrés correspondant à ceux de la culpabilité, depuis la crainte-tabou jusqu'au péché d'injustice, au sens des prophètes juifs, et même jusqu'au péché du juste, c'est-à-dire au mal de propre justice, au sens paulinien.

Mais c'est peut-être dans l'ordre de la consolation que la leçon de la psychanalyse n'a pas encore été perçue ; il y a en effet deux types de consolation inextricablement mêlés : la consolation enfantine et idolâtre, celle même que les amis de Job professaient, et d'autre part la consolation selon l'esprit, qui ne comporte plus rien de narcissique et d'intéressé, qui n'est plus du tout une protection contre les calamités de l'existence et un refuge contre la dureté de la vie ; cette consolation n'est accessible qu'à la plus extrême obéissance à la réalité ; elle passe par le deuil de la première consolation. Celui qui serait allé jusqu'au bout de ce mouvement aurait véritablement assumé l'iconoclasme freudien dans le mouvement même de la foi.

PSYCHANALYSE ET ART ¹

LES ADVERSAIRES de la psychanalyse lui reprochent volontiers de réduire l'art et la création esthétique. Un lecteur attentif des écrits de Freud devrait bien plutôt, me semble-t-il, être intrigué par la modestie, par les protestations d'incompétence, par les aveux d'échec et finalement par l'insistance de Freud à souligner les limites de la psychanalyse appliquée à l'art.

Les mises en garde abondent, dans le dernier chapitre d'*Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* : la pathographie, est-il dit, ne se propose pas d'expliquer l'œuvre du grand homme ; et l'on ne peut reprocher à personne de ne pas tenir ce qui n'a jamais été promis. Le but que notre travail se propose est d'expliquer les inhibitions de Léonard de Vinci dans sa vie sexuelle et dans son activité artistique. Quant au don artistique et à la capacité de travail, elle est trop intimement liée à la sublimation. Aussi devons-nous avouer que l'essence de la fonction artistique doit nous rester psychanalytiquement inaccessible. Bref, si la psychanalyse ne nous explique pas pourquoi Léonard fut un artiste, elle nous fait du moins comprendre les manifestations et les limites de son art.

Ces réserves ne sont nullement isolées. On les retrouve

1. Dans le texte manuscrit, les citations de Freud sont fréquemment en anglais et la référence renvoie aux œuvres de Freud dans leur traduction anglaise. Nous avons donné la traduction française de ces textes, selon les diverses éditions disponibles en français.

dans *Ma vie et la psychanalyse*, dans *Le Malaise dans la culture*, dans l'*Abrégé de psychanalyse*. De manière diverse, il est répété que l'estimation esthétique de l'œuvre d'art, de même que l'explication du don artistique, ne sont pas des tâches pour la psychanalyse.

Ces insistantes précautions devraient donner à réfléchir². Ma recherche vise à en apprécier la véritable portée. Mon examen portera sur l'hypothèse selon laquelle l'aveu d'une limite inhérente à l'application de la psychanalyse à l'art serait purement tactique et servirait seulement à abaisser les résistances d'un auditeur ou d'un lecteur, non familier avec la psychanalyse, à une explication qui, en fait, est sans reste. Je voudrais montrer l'insuffisance des arguments en faveur de cette thèse et chercher dans la métapsychologie de Freud lui-même les raisons de son scrupule. Je ne tiendrai donc pas compte d'arguments étrangers à l'œuvre même de Freud, à l'intérieur de laquelle je me tiendrai constamment.

I

Un premier argument peut être tiré de la fonction stratégique exercée par les emprunts à l'art dans l'œuvre la plus incon-

2. Ne faut-il pas rapporter à la même prudence les déclarations liminaires du «*Moïse*» de Michel-Ange (qui, il ne faut pas l'oublier, a d'abord été publié anonymement): «Je précise préalablement qu'en matière d'art je ne suis pas un connaisseur, mais un profane. J'ai souvent remarqué que le contenu d'une œuvre d'art m'attire plus fortement que ses qualités formelles et techniques, auxquelles pourtant l'artiste accorde une valeur prioritaire. On peut dire que, pour bien des moyens et maints effets de l'art, l'intelligence adéquate me fait au fond défaut. Je dois dire cela pour m'assurer du jugement indulgent sur mon essai», cf. *Le «Moïse» de Michel-Ange*, dans *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, Gallimard, coll. «Folio Essais», 1985, p. 87. (NdA)

testée de la psychanalyse, *L'Interprétation du rêve*³. Loin que la psychanalyse se soit constituée sans référence aucune aux œuvres d'art, pour leur être « appliquée » après coup, la comparaison entre le rêve, le symptôme, les contes et les mythes est absolument primitive et organiquement liée à la démonstration centrale de la *Traumdeutung*. Ce parallélisme est très étonnant : dès son origine, la découverte fondamentale de Freud dans son auto-analyse se trouve placée sous le patronage d'un héros de la légende grecque dont l'existence est, pour nous, purement littéraire. Œdipe n'existe que dans *Œdipe-Roi*. C'est un personnage de Sophocle, et rien de plus. Ainsi, le drame individuel se trouve d'emblée identifié et nommé grâce à la médiation d'une figure que la poésie a d'abord érigée en paradigme mythique. Certes, ce n'est pas le caractère poétique, littéraire, esthétique de la figure d'Œdipe qui a fasciné Freud, c'est son *subject-matter*, et l'identité du contenu signifié par le mythe avec celui révélé par l'auto-analyse. Du moins, un trait proprement esthétique est pertinent : l'universalité qui s'attache à la fiction littéraire. Si donc le mythe n'est pas traité en tant que fiction, du moins son contenu de sens présente-t-il un trait spécifique grâce auquel un fait psychologique singulier porte immédiatement le sceau d'une structure universelle ; c'est ce qu'exprime la dénomination même de l'expérience découverte par la voie stricte de l'auto-analyse et qui désormais portera un nom grec⁴.

3. *L'Interprétation du rêve (Traumdeutung)*.

4. Les lettres à Fliess portent témoignage de l'ancienneté de ce parallélisme. « Il m'est venu une seule pensée ayant une valeur générale. Chez moi aussi j'ai trouvé le sentiment amoureux pour la mère et la jalousie pour le père, et je les considère maintenant comme un événement général de la prime enfance [...] S'il en est ainsi, on comprend la force saisissante d'*Œdipe-Roi*, malgré toutes les objections que la raison soulève

Or ce schéma démonstratif ne fonctionne que si, implicitement, on admet que l'œuvre d'art relève de la même explication que le rêve. Ou, plus exactement, il faut que le rêve et l'œuvre d'art soient, l'un par rapport à l'autre, paradigme d'explication, dans une démonstration rigoureusement circulaire. Cela est possible s'ils tiennent le rôle de modèle à des points de vue différents : le rêve, au point de vue génétique, l'œuvre d'art, au point de vue structural.

D'une part, en effet, l'analyse du rêve donne la clef de l'interprétation quant à la dérivation du sens, selon la formule qui donne son titre au chapitre III de *L'Interprétation du rêve* : « Le rêve est un accomplissement de souhait. »⁵ Cette formule est elle-même le résumé d'une chaîne de propositions : le rêve a un sens, ce sens appelle un type précis de décryptage, détail par détail, le sens latent est séparé du sens apparent par un travail – le *dream-work* – qui cumule des rapports de force et des rapports de sens, comme l'expriment les notions de déplacement, de condensation, de figuration sensible, d'élaboration secondaire –, enfin les désirs représentés par le rêve sur un mode déguisé sont les plus vieux désirs, archaïques et infantiles.

Voilà ce qui est paradigmatique dans le rêve et qui est analogiquement transposé du rêve à l'œuvre d'art.

contre ce qui est présupposé par le destin, et on comprend pourquoi le "drame" du destin qui est venu plus tard ne pouvait qu'échouer si misérablement [...]. Chaque auditeur a été un jour en germe et en fantaisie cet Œdipe et, devant un tel accomplissement en rêve, transporté ici dans la réalité, il recule d'épouvante avec tout le montant du refoulement qui sépare son état infantile de celui qui est le sien aujourd'hui», Lettre 142 [71] du 15 octobre 1897. (NdA)

5. *L'Interprétation du rêve*, dans *Œuvres complètes*, vol. IV : 1899-1900, PUF, 2004, p. 157.

Mais l'aspect structural n'est pas moins important que l'aspect génétique. On ne pourrait ni identifier ni nommer une production psychique, si on ne pouvait discerner un invariant, capable de servir de premier analogon à ses diverses variantes. C'est ici que l'œuvre d'art apporte son exemplarité propre : si l'auto-analyse dévoile l'« effet saisissant », l'« aspect compulsif » de la légende grecque, en retour l'élévation du complexe intime au rang de fiction poétique donne le sceau de l'universalité à une expérience qui, autrement, resterait singulière, incommunicable, et finalement muette. Le secret individuel est un destin universel : ainsi il peut être dit. Il a déjà été dit.

Ce qui est en jeu, dans ce rapport circulaire, c'est donc bien plus que la possibilité d'articuler une théorie de la culture sur la sémantique du désir⁶ ; c'est la possibilité de rendre intelligible la genèse elle-même. Les *Trois essais sur la théorie sexuelle* révèlent l'aspect foncièrement « historique » de la sexualité humaine, liée à des constitutions successives qui la font passer de « stade » en « stade ». Cette « historicité » – que la théorie des stades ne cessera d'amplifier au fil des éditions successives des *Trois essais*... – contient une menace grave pour le caractère scientifique de la psychanalyse. Comment

6. C'est cet aspect que j'ai développé dans *De l'interprétation*, op. cit., cf. Deuxième partie : « L'interprétation de la culture », chapitre 1 : « L'analogie du rêve », p. 161-177. C'est pourquoi le passage à l'institution, et du même coup le caractère éthique qui s'attache à ce destin universel, y sont fortement soulignés. Le lien entre ontogenèse et phylogenèse me sert surtout à prouver que la psychanalyse est d'emblée une théorie de la culture, parce que son objet n'est pas le désir nu, mais le désir en situation culturelle. Dans le présent essai je veux remonter à une problématique plus primitive encore, qui touche à l'intelligibilité même de l'expérience analytique. C'est pourquoi j'insiste sur la fonction structurante de la fiction littéraire par rapport à la fonction génétique de l'interprétation analytique. (NdA)

l'«histoire» du désir pourrait-elle être dite, si elle ne se nouait pas dans des configurations susceptibles d'être fixées dans des dénominations culturelles ? Il faut bien alors que la genèse s'appuie sur la structure, si elle doit être une explication, c'est-à-dire un faire comprendre.

On peut le montrer par un examen soigneux des occurrences d'exemples littéraires dans la *Traumdeutung*. Les fictions littéraires – et, parmi elles, la tragédie d'Œdipe – sont évoquées à l'occasion d'une catégorie bien particulière de rêves, que Freud appelle «rêves typiques»⁷. Parmi ces rêves à signification universelle, Freud cite les rêves de nudité et d'exhibition, et les rêves de mort de parents proches. À la différence des rêves analysés dans les sections précédentes (et dont Freud dit qu'ils constituent un monde onirique construit par chacun «selon sa spécificité individuelle», afin, «par là, de le rendre inaccessible à la compréhension des autres»), ces rêves ont «chez chacun la même signification»⁸. Or, ce sont aussi les rêves où la méthode associative se montre particulièrement inadéquate et stérile. Précisément, ce sont ces rêves pour lesquels la littérature offre un schème de sens, une sorte de contre-épreuve plus aisée à lire que le rêve lui-même. Cela est possible parce que les forces d'inhibition qui sont responsables de la distorsion du rêve ont été partiellement levées dans le cas de l'œuvre littéraire pour les raisons qui apparaîtront plus loin. C'est le cas avec le conte d'Andersen *Les Habits neufs de l'empereur*, qui offre une version moins déformée du rêve de nudité avec ses bizarreries apparentes⁹.

7. *L'Interprétation du rêve*, op. cit., p. 280.

8. *Id.*

9. Parlant des rêves de nudité, où le rêveur est embarrassé et les spectateurs étrangement indifférents, Freud observe : «Nous possédons un témoignage intéressant de ce que le rêve, dans son aspect partiellement

Et comme le mythe du Paradis, où Adam et Ève sont nus, a la même racine de sens et que, d'autre part, le fantasme se montre lui-même comme à nu dans la perversion dite exhibitionniste, on peut constituer une série avec le rêve, le conte, le mythe et le symptôme. Cette série est structurée par l'invariant que nous appelons rêve « typique » et qui est aussi bien le sens du conte, du mythe, du symptôme. On reviendra plus loin sur un aspect important de la structure, à savoir le fait que l'invariant n'est pas autre chose que le renvoi d'une variante à l'autre : rêve, symptôme, mythe, conte. Bornons-nous pour l'instant à saisir le renfort que la genèse reçoit ainsi de la structure par la médiation de la fiction poétique¹⁰.

C'est, en effet, ce même rapport réciproque entre genèse individuelle et type universel qui permet de relier les rêves de mort de proches parents, accompagnés de profonde affliction, à la légende œdipienne. Avant même d'évoquer la tragédie de Sophocle, Freud tient à souligner « les informations obscures qui, dans la mythologie et la légende, nous sont parvenues depuis les temps originaires de la société

déformé par l'accomplissement du souhait, n'a pas trouvé à se faire exactement comprendre. Il est en effet devenu la base que nous connaissons tous dans la version d'Andersen (*Les Habits neufs de l'empereur*)...», *id.*, p. 282. (NdA)

10. Freud se borne à noter : « Les relations entre les rêves typiques et les contes et autres matériaux poétiques ne sont assurément ni isolées ni fortuites. Il est arrivé que l'œil aiguisé d'un poète ait reconnu analytiquement le processus de mutation dont le poète est habituellement l'instrument et qu'il l'ait poursuivi en direction inverse, c'est-à-dire qu'il ait ramené l'œuvre poétique au rêve. » Ainsi la légende d'Ulysse apparaissant aux yeux de Nausicaa et de ses servantes est-elle reconvertie en rêve familial par Gottfried Keller dans « Henri le Vert », *id.*, p. 285. (NdA)

humaine... »¹¹. De cette obscure information se dégage « une représentation [peu] réjouissante de l'omnipotence du père et du manque d'égard avec laquelle elle fut exercée. Cronos engloutit ses enfants, un peu comme fait le sanglier pour la portée de la laie, et Zeus émascule son père et se met à sa place en situation dominante »¹². Freud peut revenir de cette notation mythologique à l'analyse de quelques rêves de mort chez des névrosés adultes en analyse. C'est que, pour lui, il n'y a pas de frontière entre le normal et le pathologique. Tout au plus les névrosés présentent-ils « sous une forme grossie » les mêmes sentiments d'amour et de haine que la plupart des enfants. C'est pourquoi on peut faire le trajet inverse, du symptôme vers la légende : « À l'appui de cette connaissance, l'Antiquité nous a transmis un matériau légendaire dont les effets radicaux et universels ne peuvent se comprendre que par une semblable universalité de ce qui a été présupposé plus haut à partir de la psychologie enfantine. »¹³

Ainsi, c'est la psychologie infantile qui fournit le nerf de l'argument, sous la condition qu'elle ait une « validité universelle ». Mais c'est la légende et son élaboration littéraire qui en témoignent. L'explication est ainsi parfaitement circulaire : c'est la psychanalyse qui dégage « la particularité du matériau »¹⁴ – appelé plus loin « matériau de rêve immémorial » ; mais c'est la tragédie qui le fait parler : « Il y a nécessairement une voix au fond de nous-mêmes qui est prête à reconnaître la violence contraignante du destin dans Œdipe [...] Son destin

11. *Id.*, p. 296.

12. *Id.*

13. *Id.*, p. 301.

14. *Id.*, p. 302.

nous saisit pour la seule raison qu'il aurait pu aussi devenir le nôtre et qu'avant notre naissance l'oracle a suspendu la même malédiction sur nous que sur lui [...] Nos rêves nous convainquent de cela.»¹⁵ La supériorité du drame sur le rêve consiste seulement en ce que le premier nous «montre» nos désirs à la fois réalisés et punis. Mais le drame, à son tour, peut être reconduit au rêve, comme c'était le cas avec le conte d'Andersen. Dans la tragédie même de Sophocle, le sens du mythe est réfléchi comme en miroir par un rêve qui advient comme une citation; c'est Jocaste elle-même qui console Œdipe par ces mots :

Car bien des humains se sont d'ailleurs déjà vus
dans leurs rêves
déjà unis à leur mère :
Mais qui tient cela
pour vain porte aisément le fardeau de la vie¹⁶.

Mais la fiction littéraire n'a pas seulement pour rôle de révéler l'universalité d'une structure, elle permet en outre de préciser en quoi consiste l'invariant de la structure. Ce n'est pas une essence intemporelle, mais la loi d'une série, la loi de construction du renvoi d'une variante à l'autre. On a déjà vu comment, à propos du rêve «typique» de nudité, le sens du rêve se répétait de manière différente dans le conte, le mythe, le symptôme pervers. À l'intérieur même du domaine de la fiction, le même renvoi se joue : le «type» signifié par le rêve renvoie à des créations poétiques différentes, qui peuvent être ordonnées selon un gradient de distorsion, selon que le refoulement en a altéré à des degrés variables la lisibilité

15. *Id.*, p. 302-303.

16. *Id.*, p. 304.

de base. Ainsi la parenté structurale entre Hamlet et Œdipe, aperçue dès l'époque des lettres à Fliess, est à la fois fondée sur l'«identité de son matériau»¹⁷ et sur «la [grande] différence, existant dans la vie de l'âme, entre les deux périodes culturelles très éloignées l'une de l'autre : la progression au cours des siècles du refoulement dans la vie affective de l'humanité»¹⁸. Dans *Œdipe-Roi*, le fantasme infantile «est amené à la lumière et réalisé comme dans le rêve»¹⁹. Dans *Hamlet*, le refoulement est si accentué que c'est seulement à partir des inhibitions du héros que l'on peut remonter au noyau œdipien, à savoir que Hamlet ne peut exercer la vengeance prescrite «sur l'homme qui a éliminé son père et pris sa place auprès de sa mère, cet homme qui lui montre la réalisation de ses souvenirs d'enfance refoulés»²⁰.

Ce n'est pas la justesse de l'interprétation de *Hamlet* par Freud qui m'importe ici, mais sa fonction stratégique dans la démonstration. Elle vise à consolider l'invariance du «type» en rapportant la différence à l'égard d'une autre version du même symbole aux forces qui font que l'identité de signification doit se disperser sous des masques multiples. Du même coup, cette identité n'existe pas ailleurs que dans la corrélation non seulement entre le fantasme onirique et le drame littéraire, mais entre les expressions culturelles différentes du même thème.

C'est cette unité thématique entre l'œuvre d'art, le rêve et le symptôme qui donne sa force au présent argument et qui incline à tenir pour feints les scrupules de Freud évoqués

17. *Id.*, p. 305.

18. *Id.*, p. 305.

19. *Id.*

20. *Id.*, p. 306.

au début de mon essai. Le strict parallélisme impliqué par l'argumentation circulaire de la *Traumdeutung* rend très plausible le soupçon que les réserves de Freud ne sont qu'une habileté tactique appropriée aux résistances d'un public non analytique.

Toutefois, cet argument à lui seul n'est pas encore décisif. Et cela pour une raison décisive. L'usage purement stratégique – et, si l'on ose dire, simplement apologétique – d'exemples littéraires, de fictions poétiques, dans un ouvrage expressément consacré à l'interprétation des rêves exclut précisément que ces œuvres de culture soient traitées selon leur spécificité propre, à savoir comme des créations artistiques. Bien au contraire, seule leur provenance libidinale est prise en considération, ce que l'on a appelé plus haut le « matériau » (Rohstoff), le « matériau de rêve immémorial » d'où la légende a jailli. Or le scrupule de Freud, on s'en souvient, porte sur les qualités formelles et esthétiques de l'œuvre en tant que création. On ne peut donc se borner au premier argument.

II

Un second argument contre la sincérité réelle des protestations de modestie de Freud en matière de psychanalyse appliquée à l'art peut être tiré des quelques exercices dans lesquels les œuvres d'art ne servent plus seulement d'exemples d'appoint, mais sont analysées pour elles-mêmes. Ces essais autorisent, semble-t-il, à conclure que ces œuvres sont des analogues du rêve et du symptôme et que l'analogie elle-même est fondée dans la structure fantasmatique commune à la série des analogons. L'analogie, en effet, n'est pas une ressemblance vague, mais une parenté construite.

Voyons donc comment Freud délimite ce que j'appellerai l'espace du fantastique en général et distribue les figures du fantastique dans ce milieu homogène.

Le petit essai *Der Dichter und das Phantasieren* (1908)²¹ prépare le lecteur à cette vision unitive du champ entier du *Phantasieren* en ordonnant, selon une échelle graduelle, les productions psychiques diverses dont les formes extrêmes semblent sans commune mesure : les fantasmes du rêveur et du névrosé à une extrémité du spectre, les créations poétiques, que le profane rapporte à une « personnalité à part », à l'autre extrémité du même spectre. Les distances peuvent être réduites si l'on sait intercaler entre les termes opposés les intermédiaires convenables. C'est la tactique mise en œuvre par cet habile petit essai. Les degrés intermédiaires ici considérés sont le jeu des enfants et les rêves diurnes (*Tagträume*) des adultes. Puis les contes populaires, où le héros figure sa majesté le moi – « héros de tous les rêves diurnes, comme de tous les romans »²². Puis les romans psychologiques qui se rattachent au type égocentrique par une série de transitions graduelles, jusqu'à ce que l'auteur paraisse être l'observateur de ses personnages. La continuité de ces transitions permet d'étendre, degré par degré, le modèle de la *Wunscherfüllung* (« accomplissement de souhait », *wishfullfilment* en anglais) offert par l'interprétation du rêve. En effet, la différence décisive entre l'œuvre d'art et le fantasme ne réside pas dans le matériel (*Rohstoff*) instinctuel mis en œuvre, mais dans la technique par laquelle l'écrivain obtient l'effet produit sur son lecteur. Alors que le rêve diurne ne suscite que honte

21. *Le Créateur littéraire et la fantaisie*, repris dans *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, p. 31-46.

22. *Id.*, p. 42.

chez le rêveur et l'incline à dissimuler à autrui ses fantasmes, l'artiste crée du plaisir avec ce qui devrait nous répugner ou nous laisser froid.

Comment ? Tout l'*ars poetica*, dit Freud, se résume dans les techniques par lesquelles l'artiste arrive à nous séduire, en nous offrant un « bénéfice de plaisir », un plaisir purement formel, attaché à la représentation comme telle des fantasmes. Cette « prime de séduction » – techniquement appelée « plaisir préliminaire » – nous permet de prendre plaisir à la libération des forces psychiques qui trouvent leur expression fantasmatique dans l'œuvre. « Un tel gain de plaisir, qui nous est offert pour rendre possible par son biais la libération d'un plaisir plus grand, émanant de sources psychiques plus profondes, c'est ce qu'on appelle une prime de séduction ou un plaisir préliminaire. »²³

Telle est la distinction entre thématique et technique qui permet de faire tomber la différence entre le fantasme et l'œuvre d'art à l'intérieur du champ du *Phantasieren* (que j'appelle ici le fantastique en général). Et cette distinction ne rejette pas la « technique » hors l'espace du fantastique, dans la mesure où la théorie du « plaisir préliminaire » relève de son côté de l'unique économie qui préside à la décharge des tensions issues de la sphère inconsciente qui sera appelée plus tard le « ça ». Mais, dès les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, la thèse de la « prime de séduction » est solidement amarrée à la première théorie des pulsions. Comme dans la chaîne des manœuvres qui conduisent à son terme l'acte sexuel intégral, le plaisir esthétique sert de détonateur à des décharges profondes. Cette connexion entre technique et hédonistique maintient ainsi l'œuvre d'art dans la sphère de

23. *Id.*, p. 46.

l'accomplissement de souhait. En même temps, elle révèle l'essentiel de la stratégie de Freud face à l'énigme massive de la créativité, faute de la résoudre globalement, en la tissant pièce par pièce. Après avoir isolé la thématique, on tourne l'obstacle de la création en lui substituant la question de l'effet produit sur l'amateur d'art et on rattache la technique à l'effet de plaisir. Le problème est ainsi maintenu dans les limites de compétence d'une économie du désir.

C'est dans *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* (1905) que Freud avait pour la première fois transposé de la théorie des pulsions à l'esthétique son concept économique de plaisir préliminaire. Le mot d'esprit offre en effet l'avantage de proposer à l'analyse un effet précis de plaisir, puisqu'il est sanctionné par la décharge du rire. En tant que telles, les techniques purement verbales du *Witz* n'offrent rien de particulièrement nouveau par rapport à ce que l'analyse du travail de rêve avait porté au jour : condensation, déplacement, représentation par le contraire, etc., sinon une accentuation que la notion même de « travail du rêve » ne laissait pas prévoir, dans le sens d'une correspondance entre ces procédés et les figures de la rhétorique. Cette interprétation en quelque sorte linguistique de la « distorsion » effectuée par le travail de rêve permet incontestablement d'annexer le champ entier des productions verbales à l'empire du fantastique. Mais c'est surtout par sa contribution à une théorie économique du rire que l'essai sur le *Witz* assure la continuité entre tous les phénomènes relevant de l'espace fantastique. La pure technique de mots, caractéristique du *Witz*, donne à l'esprit un plaisir de surface qui sert de déclencheur pour les forces qui se dissimulent dans les modalités obscènes, agressives ou cyniques du jeu de mots. Le plaisir tiré du jeu de mots, en tant que travail sur le corps du mot, est en lui-même un

plaisir minime, lié à l'épargne de travail psychique que réalisent la condensation, le déplacement, etc. ; ainsi le plaisir du non-sens nous affranchit des restrictions que la logique inflige à notre pensée et allège le joug de toutes les disciplines intellectuelles. Mais, si ce plaisir est minime, comme sont minimes les épargnes qu'il exprime, il a le pouvoir remarquable de s'ajouter en appoint ou, mieux, en prime (« de contribuer sous forme d'un bonus »²⁴) aux tendances érotiques, agressives, sceptiques.

Ainsi, l'énigme de la technique esthétique se dissipe si on la prend à partir non du créateur, mais de l'effet produit sur le public. En même temps s'affaiblit une objection qu'on pourrait tirer du fait que l'auteur ne peut être soumis à l'investigation analytique, faute de pouvoir contribuer par ses associations – et surtout par le travail du transfert – à la mise au clair des énergies libérées par sa propre création imaginative. Car si l'auteur est hors d'atteinte, l'amateur qui subit l'effet de plaisir de l'œuvre d'art est accessible à l'investigation analytique : c'est lui qui est dans la position du rêveur des songes nocturnes et des songes diurnes.

Une fois délimité, par ce travail préalable de circonscription, l'espace du fantastique, il est possible de déterminer les traits du fantastique qui assurent l'homogénéité des phénomènes placés sous ce titre commun. Je voudrais souligner deux de ces traits qui, chez Freud, déterminent le *Phantasiieren* dans son essence même.

Le premier est celui qui est discuté dans le cadre du *dream-work* (« travail de rêve ») au chapitre VI de la *Traumdeutung*, sous le titre « Considérations sur la présen-

24. Le mot « bonus » est repris de la traduction anglaise. Cf. *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, p. 233 et 247.

tabilité»²⁵. C'est le troisième procédé du travail de rêve, à côté de la condensation et du déplacement. Ce procédé consiste en ce que l'expression verbale des pensées considérées est remplacée par une expression «pictoriale». Mais la figurabilité en images visuelles n'épuise pas le sens de cette *Darstellbarkeit* («présentabilité»), puisqu'elle s'étend aux expressions verbales elles-mêmes, qui sont restituées, par cette capacité figurable, à la plénitude de leurs ressources polysémiques et au jeu entier de leurs ambiguïtés, ce qui fait dire à Freud que le langage est ramené à la richesse ancienne d'une écriture hiéroglyphique²⁶. Cette figurabilité, assimilable à une aptitude à la mise en scène²⁷, est traitée par ailleurs sous le titre de la régression formelle (pour la distinguer de la régression temporelle et de la régression topique), c'est-à-dire de la régression des enchaînements logiques vers l'expression concrète et figurée. Sa parenté avec l'écriture hiéroglyphique permet en retour d'étendre aux aspects non verbaux du rêve une notion de «texte» qui couvre tout le champ du figurable. C'est cet aspect «textuel», en un sens élargi du mot, qui est sous-entendu lorsque l'on applique au rêve, dans tous ses aspects figuratifs, la métaphore de la censure, laquelle a son premier emploi dans le «caviardage» de la correspondance, des journaux et en général des textes

25. *L'Interprétation du rêve*, op. cit., p. 384. Ricoeur emploie, à la suite de la traduction anglaise, le terme «représentabilité» pour traduire *Darstellbarkeit*. La traduction française récente choisit plus justement «présentabilité».

26. «Malgré cette multiplicité d'aspects, on peut bien dire que la présentation du travail de rêve, qui certes ne vise pas à être comprise, n'impose pas au traducteur de plus grandes difficultés que, par exemple, les anciens scribes des hiéroglyphes n'en imposaient à leurs lecteurs», *id.*, p. 386. (NdA)

27. *Id.*, p. 586s. (Le chapitre est intitulé «La régression».)

littéraires par une autorité politique de nature essentiellement répressive. Mais la « figurabilité » est le témoin du caractère non verbal du travail de rêve, jusque dans ses expressions proprement verbales. Lorsqu'elle passe par le langage, elle reste non verbale, dans la mesure où son écriture est plus hiéroglyphique que phonétique.

Ce caractère non verbal ou pré-verbal du texte figuré du rêve explique la facilité avec laquelle on peut passer, sans quitter l'espace du fantastique figuré, aux expressions plastiques, comme par exemple celles empruntées à la statuaire.

C'est le cas dans l'essai intitulé *Le « Moïse » de Michel-Ange* (1914)²⁸. La statue en marbre de Moïse, dressée par Michel-Ange dans l'église Saint-Pierre-aux-Liens à Rome, est ainsi traitée comme un fantasme objectivé dans la pierre. L'énigme qu'elle offre à notre entendement et l'effet qu'elle exerce sur notre sensibilité sont traités comme l'énigme et l'effet d'affect qu'exercerait un rêve dans la « mise en scène » qui lui est propre. De part et d'autre, c'est l'« intention » de l'artiste et du dormeur qui doit être découverte par la voie de l'analyse : « Et pour deviner cette intention, il faut bien que je puisse préalablement dégager le sens et le contenu de ce qui est représenté dans l'œuvre d'art, que je puisse donc l'interpréter. »²⁹ L'œuvre de pierre, comme l'œuvre de mots (ce n'est pas par hasard que Hamlet soit de nouveau évoqué dans ce contexte), en tant que modalités différentes de la même figurabilité fondamentale, suscitent le même besoin, « celui de trouver encore une autre source à cet effet »³⁰. Il n'est donc pas étonnant que la statue soit intégralement

28. Repris dans *L'Inquiétante Étrangeté*, op. cit., p. 83-125.

29. *Id.*, p. 89.

30. *Id.*

traitée comme un rêve. C'est, de part et d'autre, la même attention aux détails non remarqués et le même traitement disjoint, analytique au sens propre, de chacun de ces détails pris en eux-mêmes, surtout les plus dédaignés ou inobservés (« les traits sous-estimés ou dont on ne tient pas compte »³¹) : ainsi, la position du doigt de la main droite par rapport au flot de la barbe, la position des Tables de la Loi la tête en bas et en équilibre sur une pointe. Alors se dessine peu à peu la figure d'un compromis entre des mouvements rivaux qui ont eu lieu un instant auparavant et dont la disposition actuelle n'offre plus que le vestige : « Ce que nous voyons sur sa personne n'est pas le prélude à une action violente, mais le reste d'un mouvement qui a déjà eu lieu. »³²

Que la statue puisse et doive être déchiffrée comme un « texte », la suite de l'essai le confirme, qui retourne au texte écrit, celui du livre de l'Exode, en vue d'apprécier la différence entre le texte de pierre, celui de Michel-Ange, et l'Écriture. Le sens de l'œuvre de Michel-Ange est dans la différence entre deux textes, l'un qui dépeint le héros en proie à la violence de la colère, l'autre qui ose créer « un autre Moïse, qui est supérieur au Moïse historique ou traditionnel »³³. Bien plus, l'interprétation peut aller jusqu'au point où la réalisation est comprise dans sa différence, non seulement par rapport à un modèle textuel et scripturaire antérieur, mais par rapport à l'idée reconstruite par analyse. Freud se risque à conclure : « Bien souvent, dans ses créations, Michel-Ange est allé jusqu'à l'extrême limite de ce que l'art peut exprimer ; peut-être, dans le cas de Moïse

31. *Id.*, p. 103.

32. *Id.*, p. 113.

33. *Id.*, p. 118.

aussi, n'a-t-il pas pleinement réussi, si son intention était de faire deviner une tempête d'excitation violente à travers les indices qui, celle-ci une fois passée, sont demeurées dans le calme revenu »³⁴. Remontant ainsi de l'effectuation à l'intention, l'analyse peut retraduire celle-ci en mots (« Mais pourquoi l'intention de l'artiste ne serait-elle pas assignable, formulable en mots, comme n'importe quel autre fait de la vie psychique ? »³⁵); c'est cette traduction verbale d'une figure plastique qui émerge dans les mots de conclusion : « C'est ainsi qu'il a placé son Moïse sur le monument du pape, non sans un reproche à l'égard du défunt, en guise d'admonition adressée à lui-même, s'élevant par cette critique au-dessus de sa propre nature. »³⁶

Ces traductions successives d'une écriture dans un message de pierre, puis à nouveau de celui-ci dans un discours, sont produites à l'intérieur du même espace fantastique, sur la base de la figurabilité commune à ses expressions différentes.

Cette dernière remarque conduit à distinguer le second trait du fantastique en tant que tel qui fonde l'analogie de ses diverses incarnations. C'est son caractère éminemment substituable, c'est-à-dire l'aptitude d'un signe à valoir pour..., à tenir lieu de..., à remplacer autre chose.

Ce caractère substituable est impliqué dans la notion psychanalytique de « sens » ; dire que le rêve a un « sens », ce n'est pas désigner ce qu'il signifie en apparence, mais le sens latent qu'il faut restituer. C'est pourquoi il faut interpréter : « Car "interpréter un rêve", cela veut dire indiquer son "sens", le remplacer par quelque chose qui s'insère dans l'enchaînement

34. *Id.*, p. 123.

35. *Id.*, p. 88.

36. *Id.*, p. 119.

de nos actes animiques comme un maillon d'une importance pleine et entière et de même valeur que les autres.»³⁷

Mais l'interprétation ne fait que suivre le trajet inverse de celui du travail du rêve. Celui-ci ne donne un accomplissement au désir qu'en dissimulant son objet dans un objet substitué. Ainsi la valeur symptomale du rêve tient tout entière à la substituabilité absolument primitive de l'effet-signé. Transposition, déformation, distorsion – tous effets que l'allemand exprime par l'expression *Traumentstellung* (anglais *distortion*) – reposent sur cette capacité du signe à remplacer autre chose, et principalement d'autres signes. Le rapport montrer-cacher essentiel à l'idée de l'«accomplissement déguisé d'un désir refoulé» est une conséquence de ce rapport de substitution par lequel le «même» sens nous est conservé dans l'«autre» sens. Déplacement et condensation ne sont que les mécanismes par lesquels la substitution se rend elle-même méconnaissable, sans que la filiation de sens soit abolie. Et toute la manœuvre psychanalytique repose sur une substitution en sens inverse : comment, demande Freud, au début de l'essai sur *L'Inconscient*, arrivons-nous à la connaissance de l'inconscient ? Et voici la réponse : «Naturellement nous ne le connaissons que comme conscient, une fois qu'il a subi une transposition (*Umsetzung*) ou traduction (*Übersetzung*) en conscient.»³⁸

La substitution prend la forme précise que lui reconnaît la psychanalyse si on la combine avec le trait précédent de mise en scène, essentiel à la figurabilité, du rêve. Plus précisément, c'est lorsque le rêve renvoie à quelque scène

37. *L'Interprétation du rêve*, p. 131.

38. *L'Inconscient* est traduit en français dans *Métapsychologie*, p. 65-121 (cit. p. 65).

infantile que figurabilité et substituabilité conjuguent leurs effets : « D'après cette conception, le rêve pourrait être décrit aussi comme le substitut de la scène infantile, modifié par le transfert sur quelque chose de récent. La scène infantile ne peut imposer son renouvellement ; il lui faut se contenter du retour en tant que rêve. »³⁹

Nous tenons, avec le caractère figurable-substituable du fantasme, le trait le plus important de la « fantastique » freudienne. La possibilité la plus primitive de l'œuvre d'art est contenue dans cette découverte, au premier abord déroutante, que nous n'avons jamais affaire à des signes qui donneraient la chose même, mais à des signes qui sont déjà des signes de signes.

Pour le comprendre, il faut recourir à ce que Freud appelle refoulement primaire et qui fait que tout refoulement observable, à quoi nous pourrions rapporter telle ou telle distorsion, est déjà un refoulement ultérieur, « après coup » (*nachträglich*), par rapport à cet *Urverdrängte* (« refoulé primaire »⁴⁰), toujours postulé à l'arrière du refoulement « proprement dit » (*eigentlich*). C'est ce qui fait que nous n'assistons jamais à une première substitution et que l'analyse se meut toujours dans des signes de signes. Certes, la psychanalyse doit postuler, au niveau des concepts théoriques, au niveau par conséquent de la construction métapsychologique, quelque chose comme une première « présentation » psychique de la pulsion, un valoir-pour... originaire. Dans ses écrits de métapsychologie, Freud forge à cet effet le concept de *Repräsentenz* – terme technique traduit par « représen-

39. *L'Interprétation du rêve*, p. 600.

40. En toute rigueur, l'*Urverdrängte* serait plutôt le « refoulé originel », le « refoulé depuis toujours » pour ainsi dire.

tation» en français. Nous lisons au début de l'essai sur *L'Inconscient* : «La psychanalyse nous a appris que l'essence du processus de refoulement ne consiste pas à supprimer, à anéantir une représentation représentant la pulsion (*den Trieb repräsentierende Vorstellung*), mais à l'empêcher de devenir consciente.»⁴¹

Cette articulation absolument primitive de la force et du sens est présupposée par toutes les « transpositions » et toutes les « traductions » de l'inconscient dans le conscient. Mais elle est seulement présupposée comme une construction théorique qui permet à la psycho-analyse d'être une psycho-analyse, c'est-à-dire d'opérer toujours non avec des pulsions – réalités biologiques supposées –, mais avec des « pulsions représentatives », que ces « représentations » soient des « idées » ou des « affects ». Le fait décisif est que la psychanalyse se meut, dès toujours, parmi des rejets psychiques (*psychische Abkömmlinge*) du « représentant » refoulé. La notion de refoulement primaire est là pour rappeler que nous sommes toujours déjà dans le médiat, dans le déjà exprimé, le déjà dit : « Le deuxième stade du refoulement, le refoulement proprement dit, concerne les rejets psychiques du représentant refoulé, ou bien telles chaînes de pensées qui, venant d'ailleurs, se trouvent être entrées en relation associative avec lui. »⁴² C'est donc parce que l'analyse ne connaît que des distorsions secondes, qu'elle ne connaît aussi que des signes de signes. La communication entre les systèmes – Ics, Pcs, Cs – ne peut être que déchiffrée dans l'architecture signifiante de

41. Freud, *Métapsychologie*, p. 65.

42. Cf. «Le refoulement», texte repris dans *Métapsychologie*, p. 45-63 (cit. p. 48). Les « systèmes Pcs, Ics, Cs » (préconscient, inconscient, conscient) sont expliqués dans le chapitre suivant, *L'Inconscient*, cf. p. 65-121.

la dérivation : « En une formule condensée, on peut dire que l'Ics se prolonge en ce qu'on nomme ses rejetons. »⁴³ « Formations substitutives », « symptômes », « retour du refoulé » sont autant de destins [vicissitudes] différents qui règlent le jeu des substitutions. La combinatoire qui se découvre ici est immense ; parmi les rejetons (en anglais *derivatives*) de l'Ics, certains présentent à la fois la haute organisation du système Cs et les lois spécifiques du système Ics ; ces espèces de métis, ces sang-mêlé, nous les connaissons bien : ce sont les fantasmes du normal et de la névrose ; mais ce sont aussi les formations substitutives hautement composites avec lesquelles l'artiste joue.

Si nous appliquons à la notion de texte psychique proposée plus haut ces remarques de métapsychologie, il faut dire que la psychanalyse ne connaît que des « traductions » de texte, des versions différentes dont on ne peut fournir l'original. La substitution étant en quelque manière primitive, elle est l'étoffe même du « fantastique ».

À cet égard, les soi-disant souvenirs d'enfance sont ce qui présente le mieux cette constitution fantastique et préfigurent ce que seront les œuvres de fiction. L'expression même de scène infantile, que nous empruntons tout à l'heure à la *Traumdeutung*, exprime le double caractère de figuration et de déformation par le jeu même de l'exposition théâtrale. Nulle formation n'atteste mieux que le « souvenir-écran » en quoi consiste la construction « après coup » du fantasme. Par son caractère déjà substitué, le souvenir relève de la « fantastique ». On comprend que l'imagination poétique n'ait pas besoin de se greffer sur la mémoire ; elle y est déjà à l'œuvre. Entre *Dichten* et *Phantasieren*, le commerce est absolument primitif.

43. *L'Inconscient*, id., p. 100.

On voit le parti qui peut être tiré de cette analyse contre l'irréductibilité de l'œuvre d'art. Le même jeu de figuration et de substitution qui a déjà commencé dans l'onirique et dans le souvenir se poursuit dans l'esthétique. N'est-ce pas ce qui était supposé, un peu plus haut, par le travail de l'interprétation lorsqu'il renvoyait d'un rêve à un conte, d'un conte à un mythe, pour revenir à un symptôme pervers ? Ce renvoi d'un registre à l'autre ne reposait-il pas sur le caractère éminemment substituable du fantastique en général ? Bien plus, le déchiffrement ne se réduit-il pas entièrement à ce jeu de renvoi ?

Il n'est pas douteux que ce soit là une des implications les plus décisives de la fantastique freudienne pour la théorie de l'art. La possibilité de traiter une œuvre d'art comme un rêve se fonde sur la possibilité de substituer l'un à l'autre. À cet égard, l'admirable petit essai *Das Unheimliche*⁴⁴ (1919) tire les conséquences les plus extrêmes de ce caractère absolument homogène du fantastique résultant de la mutuelle substituabilité de ses expressions. Les *Contes fantastiques* d'Hoffmann peuvent y être traités à la façon d'un texte de rêve, parce que conte et rêve valent l'un pour l'autre. Ainsi le conte *Der Sandmann* – l'Homme au sable qui arrache les yeux aux petits enfants, les jette dans un sac et les porte dans la lune en pâture à ses petits au bec crochu – est l'équivalent d'un rêve ; la crainte qui s'y exprime est le substitut d'autre chose, à savoir la peur de la castration ; et cette substitution devient elle-même pleine de sens « aussitôt qu'on met à la place de l'Homme au sable le père tant redouté dont on attend la castration »⁴⁵.

Ainsi rêve et conte sont substituables, comme dans le rêve

44. *L'Inquiétante Étrangeté*, dans le livre qui porte ce titre, p. 209-263.

45. *Id.*, p. 232.

et dans le conte sont substituables castration et énucléation des yeux, comme dans l'histoire de l'enfant Nathanael le père et Coppélius, «l'imagen du père scindée par l'ambivalence en deux parts opposées ; l'un menace d'aveugler (castration), l'autre, le bon père, demande grâce pour les yeux de l'enfant»⁴⁶. L'équivalence des modes du fantastique (rêve et conte) est rendue possible par la substitution constitutive du fantasme (arracher les yeux/châtrer). L'effet «étrangement inquiétant» que produit le conte n'est pas d'une étoffe affective différente de celui que produit le retour onirique du refoulé, lequel est à la fois ce qui nous est le plus «familier» (*heimlich*) parce que le plus intime, tout en nous paraissant «étrange» (*unheimlich*) à force de nous être devenu étranger.

Peut-être faut-il aller plus loin. Cette substituabilité originare du fantasme n'expliquerait pas seulement que l'on puisse échanger l'un contre l'autre le rêve, le conte, le mythe, le symptôme, mais que l'humanité ait dû créer des œuvres d'art comme elle rêve. Si, en effet, la substitution est l'essence du fantastique, l'homme devait tenter de structurer ses fantasmes, à défaut d'un impossible retour parfaitement original du refoulé. Si une première «présentation» est impossible, si une substitution vécue est impossible, la seule façon de retrouver son enfance en arrière de soi n'est-elle pas de la créer, en avant de soi, dans une œuvre ?

Cette ultime conséquence marque en même temps le retour de nos scrupules initiaux. Ils portaient sur deux points : la technique esthétique et le don artistique. Jusqu'à quel point sont-ils levés ? En ce qui concerne le premier, on peut dire que la difficulté a été contournée, non résolue. Nous avons percé à jour l'effet sur le spectateur de la technique du «plaisir pré-

46. *Id.*, note 1.

liminaire», mais cette technique même reste aussi impénétrable. La psychanalyse montre en quoi le rêve et l'œuvre d'art sont substituables ; il reste à comprendre leur foncière dissymétrie. En effet, c'est une chose de fantasmer la nuit en songe. C'en est une autre de produire dans un objet durable – sculpture, peinture, poème – la seule réalité qui puisse suppléer à cet original absent que nous appelons les impressions de la petite enfance. C'est ici que le premier scrupule renvoie au second : car si l'artiste fait œuvre durable, c'est parce qu'il réussit à structurer hors de lui-même ses fantasmes. En quoi peut bien consister ce don ?

Si l'on a cette question dans l'esprit, on s'aperçoit qu'un essai comme *Le « Moïse » de Michel-Ange* réussit dans la mesure où cette question est mise entre parenthèses. Il est tout à fait remarquable que la statue soit traitée comme un objet isolé du reste de l'œuvre de Michel-Ange et du grand texte de sa vie. Elle n'est comparée qu'au texte biblique correspondant, isolé lui-même de son contexte (et, en outre, dans l'appendice de 1927, au *Moïse* de Nicolas de Verdun, c'est-à-dire à une autre variante de l'archétype Moïse, surpris au moment où l'orage des passions se déchaîne et non, comme chez Michel-Ange, au moment où le calme s'établit après l'orage). La psychanalyse réussit donc dans la mesure où elle peut circonscrire l'unité structurale d'un « type » (ici, le « type » Moïse) et faire circuler cette unité entre ses diverses variantes textuelles. Les scrupules de Freud commencent en deçà – ou au-delà –, lorsque l'individualité d'une variante doit être rapportée au génie créateur d'une personnalité hors pair.

Mais peut-être est-ce la question même qui doit être soumise au soupçon ?

III

Un troisième argument prend ici le relais : si Freud n'aborde pas de face, dans les textes qu'on vient de considérer, l'énigme par excellence, celle de la création esthétique, c'est, dira-t-on, parce que le thème du « don », du « génie », de la « création » n'est pas en son fond esthétique, mais théologique. Du même coup, il relève d'une idéologie dissimulée, dont les expressions culturelles privilégiées relèvent d'une autre sphère culturelle que l'art, et que Freud a précisément démasquées ailleurs, dans ses écrits sur la religion. L'idée de créateur, en effet, conserve une résonance religieuse jusque chez les esprits les plus rationalistes. Peut-être même est-ce chez eux que cette idéologie théologique trouve son dernier refuge : le créateur n'est-il pas le père de ses œuvres, donc une figure du père ? Comme l'écrit Sarah Kofman dans *L'Enfance de l'art*⁴⁷, c'est seulement dans une conception théologique de l'art que peut être allégué « un sujet conscient libre, père de ses œuvres comme Dieu l'est de la création ».

Que Freud ait concédé, sinon dans ce qu'il fait, du moins dans ce qu'il dit, à l'idéologie du génie, ses scrupules rapportés au début de cet essai en portent témoignage. Mais la fonction stratégique de ces scrupules se découvre dès que l'on considère que briser l'idole de l'artiste, figure dissimulée du père, c'est, en dernière instance, « accomplir un meurtre, celui de l'artiste comme génie, comme grand homme »⁴⁸. Aussi l'application de la psychanalyse à l'art doit-elle rencontrer la plus forte des résistances. C'est de ces résistances que tiendraient compte les scrupules de Freud. Il suffirait,

47. Payot, 1970 (cit. p. 20).

48. *Id.*, p. 26.

pour les démasquer à leur tour, de « lire les textes de Freud sur l'art selon une méthode de déchiffrement qu'il a lui-même enseignée, en distinguant ce qu'il dit et ce qu'il fait réellement dans son discours »⁴⁹. Cette lecture soupçonneuse du texte freudien ne risquerait pas d'être arbitraire, puisqu'on en trouverait le prototype dans les écrits de Freud sur la religion. Ces textes contiendraient la clef d'une autocritique qui, appliquée aux textes sur l'art, mettrait un terme à l'autocensure qui s'y exerce encore, que ce soit sincèrement ou par ruse.

À la lumière de textes tels que *L'Avenir d'une illusion*, *Le Malaise dans la culture*, *Moïse et le monothéisme*, le culte du génie en art apparaît, en effet, taillé dans la même étoffe pulsionnelle que celle des génies religieux. De part et d'autre, la surestimation du père de la petite enfance, la rivalité avec lui, le refoulement du désir de meurtre à son égard, enfin l'intériorisation de son effigie conduit au même travestissement dans des figures sublimes. La principale différence entre le culte de l'art et la religion du père consisterait en ce que la phase artistique correspondrait au stade narcissique, la phase religieuse au stade objectal de la libido, à la fixation aux parents, pour reprendre le schéma évolutif de *Totem et tabou* (qui ne parle pas de phase artistique, mais de phase animiste). Ce parallélisme ferait de l'art « le dernier bastion du narcissisme »⁵⁰.

Cette thèse a l'avantage de révéler à quel point il peut être dangereux d'appliquer la psychanalyse à l'art. Ruiner l'idée du génie, c'est répéter le meurtre du père. Du même coup, *Le « Moïse » de Michel-Ange* ne saurait rester sans rapport avec *Moïse et le monothéisme*. En analysant la statue

49. *Id.*, p. 30.

50. *Id.*, p. 35.

de Michel-Ange, Freud n'accomplit-il pas, sur le génie du grand sculpteur, le même meurtre que, jadis, les Hébreux sur la personne du grand prophète ? On ne peut, non plus, laisser sans lien les protestations de vénération adressées à la « bonne nature » qui habite les créateurs en art et les attaques contre la même idée de « bonne nature », de Providence bienveillante, lorsque cette idée est professée par un esprit religieux. Non, on ne peut pas ne pas reporter sur l'esthétique du génie les déclarations de Freud lui-même dans *Le Problème économique du masochisme*, où les termes Nature, Dieu, Providence, sont remplacés par *Logos* et *Anangkê*...

Cette argumentation est assurément une des plus fortes qui puissent être dirigées contre une interprétation où seraient prises à la lettre les déclarations les plus prudentes de Freud concernant l'« application » de la psychanalyse à l'art. Elle ne me paraît pourtant pas résoudre entièrement le problème.

Si l'idéologie du génie fait en effet écran à une explication scientifique du don artistique, il ne suffit pourtant pas de l'écarter pour rendre raison de façon exhaustive du phénomène de création esthétique. Je dirais, au contraire, qu'en levant l'hypothèque de l'idéologie du génie, Freud met à nu la difficulté véritable, celle qui concerne le destin des pulsions dans le cas de l'activité esthétique. Or, dès que l'on engage l'examen dans cette voie, on ne tarde pas à découvrir que les scrupules concernant la création esthétique recouvrent très exactement ceux que Freud exprime par ailleurs au sujet du traitement par la psychanalyse du destin de pulsion qu'il appelle « sublimation ».

C'est ce que démontre le texte que nous avons gardé en réserve jusqu'ici : *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*.

On ne peut dire, de ce texte, ce qui a été dit plus haut

du « *Moïse* » de Michel-Ange, à savoir qu'il contourne le problème de la création en lui substituant l'analyse d'un fantasme objectivé dans la pierre, ni qu'il remplace le problème de la création par celui des effets produits sur l'amateur. Le problème de la création et du créateur est au contraire placé au centre de l'œuvre, et la constellation des fantasmes, des souvenirs et des créations à la périphérie du noyau pulsionnel de l'homme Léonard.

Or c'est dans cette mesure précise que Freud se heurte aux deux énigmes, similaires et jumelles, de la création et de la sublimation. Qu'est-ce qui, chez Léonard, a fait énigme pour la majorité des critiques ? Ce n'est pas tant sa génialité que le fait que l'investigation ait remplacé la création, que l'intérêt croissant porté à la science l'ait dans cette mesure retranché à la science ; que dans son activité même d'artiste, il ait été si étrangement lent, intermittent dans le travail, voire négligent, et finalement indifférent au sort de telle ou telle œuvre. Rapprochant ces inhibitions d'artiste de l'éloignement de Léonard de la sexualité et de son homosexualité elle-même tenue à l'écart de toute effectuation, Freud se met en face du problème qui, à mon sens, assure à ce petit ouvrage son entière cohérence : le problème de la conversion de la libido en énergie sublimée. La sublimation est proposée, ici, comme un troisième type de destin de l'investigation sexuelle infantile à l'époque où le refoulement vient mettre un terme aux premières tentatives d'indépendance intellectuelle ; à côté de l'inhibition névrotique et de la pensée obsédante, où la pensée est tout entière sexualisée, il y a un troisième type, « le plus rare et le plus parfait » : ici, « la libido se soustrait au refoulement, elle se sublime dès l'origine en curiosité intellectuelle et vient renforcer l'instinct d'investigation déjà par lui-même puissant ». C'est cette capacité de sublimer la

plus grande partie de sa libido en instinct d'investigation qui fait de Léonard le « modèle de notre troisième type ».

Si l'on tient constamment présent à l'esprit ce rapport initialement établi entre la modalité si étrange de création chez Léonard et le problème général de la sublimation en tant que destin de pulsion, la suite de l'ouvrage de Freud s'éclaire d'un trait de cohérence. Le second et le troisième chapitre sont consacrés au fantasme qui donne son titre à l'ouvrage *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, sans qu'il soit fait aucunement recours ni mention des œuvres peintes par Léonard. Ce point est de la plus grande importance pour l'intelligence de l'ouvrage. Car il n'y est question ni de création, ni de sublimation. Toute l'analyse se déploie dans l'espace de figuration et de substitution par lequel nous avons caractérisé plus haut le fantastique comme tel. Le « souvenir », on le sait, c'est le fameux vautour ouvrant avec sa queue la bouche de l'enfant. Ce souvenir est traité comme une construction « après-coup », rejetée dans l'enfance. Il sert de chaînon à toute une série de « traductions », qui ne révèlent rien de plus que la substituabilité des figures fantasmatisques les unes aux autres, sans tenir compte de la modalité onirique, mythique, littéraire des figures. Les « traductions » sont équivalentes les unes aux autres quant au contenu de sens : le fantasme d'homosexualité passive s'échange contre l'image du sein maternel ; la mère est remplacée par le vautour dans l'écriture hiéroglyphique des Égyptiens ; à son tour, le vautour maternel, fécondé par le vent, selon la légende, s'échange contre la mère sans père de la petite enfance de Léonard ; le cercle des traductions peut bien passer tantôt par un fantasme privé, que Freud n'hésite pas à appeler le « contenu réel des souvenirs », tantôt par un symbole mythique, la déesse Mout, figure de la mère phallique, et enfin boucler la boucle sur un fantasme

lié à une théorie sexuelle infantile ; l'hypothèse infantile du pénis maternel : en tout cela, Freud ne fait que transposer au « cas » Léonard les ressources psychanalytiques les mieux éprouvées concernant les lois du fantastique⁵¹.

Ainsi, aussi longtemps qu'on ne fait pas intervenir d'œuvre, on se meut dans un système de pures équivalences entre « souvenir » de Léonard, rêves d'homosexuels, structure imaginaire des premières théories enfantines sur le sexe, représentation mythique de la mère phallique. Quelque chose de nouveau apparaît lorsque, à partir du chapitre IV, l'on introduit un objet esthétique : le sourire de *La Joconde*, lui-même répété dans le sourire de la *Sainte Anne* et dans tous les sourires « léonardesques ». En un certain sens – celui-là même que la théorie du fantastique a mis en œuvre jusqu'ici –, le sourire de la Joconde est échangeable contre le fantasme du vautour : « Sa mère posséda ce mystérieux sourire que, lui, avait perdu, et qui le captiva tellement lorsqu'il le retrouva chez la dame florentine. »⁵² En ce sens, c'est le sourire de la mère, dont la dame florentine avait réveillé le souvenir, qui est peint sur la toile ; c'est lui encore qui, à l'époque où fut peinte la *Sainte Anne*, « le poussa en premier lieu à entreprendre une glorification de la maternité, et à restituer à la mère le sourire qu'il avait trouvé chez cette noble dame »⁵³.

Ainsi Freud peut-il dire : « Dans ce tableau s'inscrit la synthèse de son histoire d'enfance ; les détails de ce tableau

51. Par deux fois, Freud fait même parler l'inconscient de Léonard retraduit par la psychanalyse : « Alors, quand ma tendre curiosité se portait sur la mère et que je lui attribuais encore un organe génital tel que le mien... » Et : « Par cette relation érotique à la mère, je suis devenu un homosexuel. » Cf. *Un souvenir d'enfance*, p. 115 et 130. (NdA)

52. *Id.*, p. 138.

53. *Id.*, p. 139.

s'expliquent par les impressions les plus personnelles de la vie de Léonard. »⁵⁴

Telle est l'interprétation dans les limites de la fantastique freudienne, sous son double trait de figurabilité et de substituable. L'équivalence paraît complète entre le sourire peint et le fantasme du vautour : la « même » impression infantile engendre l'un et l'autre. « Léonard s'efforça de recréer ce sourire avec son pinceau et il en dota tous ses tableaux... »⁵⁵

Mais voici, tout de suite après, la légère retouche qui brise l'équivalence : « Il est possible que dans ces figures Léonard ait dénié le malheur de sa vie amoureuse et l'ait surmonté par l'art en figurant l'accomplissement du désir, chez le garçon fasciné par sa mère, dans cette réunion bienheureuse du masculin et du féminin. »⁵⁶ Les seuls mots « dénié » et « surmonté » expriment sur l'œuvre même l'énigme de la sublimation dans la dynamique pulsionnelle. Sur l'œuvre, la sublimation signifie que le fantasme et la peinture ne sont pas échangeables : on peut aller de l'œuvre au fantasme ; on ne peut pas trouver l'œuvre dans le fantasme. Ce qui s'exprime en termes économiques comme « abandon par la libido de son but immédiat en faveur d'autres buts non sexuels et éventuellement plus élevés dans l'estimation des hommes » (chapitre I) s'exprime en termes objectifs comme élévation du fantasme à l'œuvre. Transposant le fameux adage : *Wo es war, soll ich werden* (« Là où était Ça doit advenir Moi »), on est tenté de dire : là où était le fantasme du vautour, là doit advenir le sourire de la mère comme œuvre picturale. L'énigme du sourire de la Joconde n'est pas la même que celle du fantasme du vautour.

54. *Id.*, p 140.

55. *Id.*, p. 147.

56. *Id.*, p. 147-148.

C'est que le sourire peint ne répète aucun souvenir réel, ni celui de la mère perdue, ni celui de la dame florentine dont la rencontre permit la régression au souvenir infantile et la nouvelle flambée érotique, plus puissante que ses inhibitions. Le fameux sourire – le sourire «léonardesque» – est une novation figurative par rapport à toute répétition fantasmatique. L'œuvre d'art ne se borne pas à exhiber l'objet du désir ; aussi bien, les baisers de la première mère, de la mère perdue, sont-ils eux-mêmes perdus en tant que souvenirs réels ; le fantasme est déjà le substitut d'un signifié absent ; sa seule présence est celle que le peintre crée ; le sourire véritable, que l'on chercherait vainement, n'est pas en arrière, dans quelque événement réel susceptible de revivre ; il est en avant, sur le tableau peint⁵⁷.

Toute l'énigme théorique de la sublimation est ici concentrée dans ce passage d'un simple «rejeton psychique» – le fantasme – à une œuvre qui désormais existe dans le trésor de la culture. Le pinceau de Léonard de Vinci ne recrée pas le souvenir de la mère, il le crée comme œuvre d'art, en créant le sourire selon Léonard.

Il n'est plus possible, ici, d'opposer ce que Freud fait à ce qu'il dit. Il fait coïncider une difficulté effective de l'interprétation avec une difficulté théorique de la métapsychologie.

57. Sur ce point, je n'ai rien à changer à l'analyse que je proposais dans *De l'interprétation* : «Le *Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* est bien ce à quoi renvoie le sourire de la Joconde, mais il n'existe à son tour que comme absence symbolisable qui se creuse sous le souvenir de Mona Lisa. Perdu comme souvenir, le sourire de la mère est une place vide dans la réalité ; c'est le point où toutes les traces réelles se perdent, où l'aboli confine au fantasme ; ce n'est donc pas une chose mieux connue qui expliquerait l'énigme de l'œuvre d'art ; c'est une absence visée qui, loin de dissiper, redouble l'énigme initiale.» Cf. *De l'interprétation, op. cit.*, p. 174-175. (NdA)

Cette difficulté était, en fait, sous-jacente aux analyses antérieures. Pourquoi *Œdipe-Roi*, *Hamlet*, en tant que poèmes, étaient-ils capables de mettre le sceau de l'universalité sur un rêve même « typique » ? Sinon parce que le rêve, produit fugitif et stérile de nos nuits, était déjà dénié et surmonté dans une création durable de nos jours ? La sublimation était donc anticipée dans la fonction universalisante du modèle esthétique du rêve. Le sens du rêve n'y était pas seulement moins dissimulé et, pour cette raison, plus lisible, mais produit comme sens dans un autre espace que l'espace fantasmatique, dans l'espace culturel.

Que la sublimation soit elle-même restée une grande énigme pour Freud lui-même, les allusions épisodiques à ce problème le confirment avec surabondance. Le premier des *Trois essais sur la théorie sexuelle* la caractérise par la déviation du but de la libido plutôt que par la substitution d'objet. Il lui rattache en chemin la notion de prime de séduction et de plaisir préliminaire, dont nous avons vu précisément l'emploi en esthétique.

Mais c'est pour avouer dans le même *Essai* : « Nous savons encore bien peu de choses certaines au sujet de ces voies. »⁵⁸ Comparant, dans le dernier *Essai*, la sublimation au refoulement, Freud n'hésite pas à dire : ce sont des processus dont « les conditions internes [nous sont] totalement inconnues »⁵⁹. L'essai *Sur le narcissisme* oppose plus qu'il ne rapproche la sublimation de l'idéalisation. Plus Freud distingue la sublimation des autres mécanismes, et en particulier du refoulement, et même de la réaction-formation, plus son mécanisme propre reste inexpliqué : c'est une énergie

58. *Trois essais sur la théorie sexuelle*, p. 140.

59. *Id.*, p. 191.

déplacée, mais non refoulée ; elle paraît bien relever d'une aptitude dont l'artiste est particulièrement doué.

À l'époque du *Moi et le ça*, l'accent est mis sur la conversion de la libido d'objet « en une libido narcissique [qui] implique évidemment... une déssexualisation, donc une sorte de sublimation. À ce propos, il est même permis de se poser une question qui mérite une discussion détaillée, celle de savoir si nous ne nous trouvons pas ici en présence du moyen de sublimation le plus général, si toute sublimation ne s'effectue pas par l'intermédiaire du moi transformant la libido sexuelle dirigée vers l'objet en une libido narcissique et posant à celle-ci des buts différents »⁶⁰. Comme on le voit, la sublimation est autant le titre d'un problème que le nom d'une solution.

Devant de telles difficultés, on comprend que Freud doive être pris à la lettre quand il dit, dans le *Léonard* précisément : « Comme le don artistique et la capacité de réalisation sont en rapport intime avec la sublimation, force nous est de reconnaître que l'essence de la réalisation artistique nous est, elle aussi, psychanalytiquement inaccessible. »⁶¹ Mais en reconnaissant la réalité des limites de la psychanalyse, le philosophe, qui réfléchit et médite sur elles, découvre en même temps ce que signifie avoir des limites pour une théorie sans cesse en train de conquérir l'inconnu : ces limites ne sont pas des bornes fixes ; elles sont mobiles comme la recherche même et, en ce sens, indéfiniment dépassables.

60. *Le Moi et le ça*, dans *Essais de psychanalyse*, p. 177-234, cit. p. 199.

61. *Un souvenir d'enfance...*, p. 177.

LA VIE : UN RÉCIT EN QUÊTE DE NARRATEUR

QUE LA VIE ait à voir avec la narration a toujours été connu et dit ; nous parlons de l'histoire d'une vie pour caractériser l'entre-deux entre naissance et mort. Et pourtant, cette assimilation de la vie à une histoire ne va pas de soi ; c'est même une idée banale qu'il faut d'abord soumettre à un doute critique. Ce doute est l'œuvre de tout le savoir acquis depuis quelques décennies concernant le récit et l'activité narrative – savoir qui paraît éloigner le récit de la vie vécue et la confiner dans la région de la fiction. Nous allons d'abord traverser cette zone critique en vue de repenser autrement ce rapport trop rudimentaire et trop direct entre histoire et vie, de telle façon que la fiction contribue à faire de la vie, au sens biologique du mot, une vie humaine. Nous voudrions appliquer au rapport entre récit et vie la maxime de Socrate selon laquelle une vie non *examinée* n'est pas digne d'être vécue.

Je prendrai pour point de départ, pour la traversée de cette zone critique, le mot d'un commentateur : les histoires sont racontées et non vécues ; la vie est vécue et non racontée. Afin d'éclairer ce rapport entre vivre et raconter, je propose que nous examinions d'abord l'acte même de raconter.

La théorie narrative que je vais évoquer maintenant est à la fois très récente, puisque sous sa forme élaborée elle procède des formalistes russes et tchèques des années 20 et 30 et des

structuralistes français des années 60 et 70. Mais elle est aussi très ancienne, dans la mesure où je la trouve préfigurée dans la *Poétique* d'Aristote. Il est vrai qu'Aristote ne connaissait que trois genres littéraires : l'épopée, la tragédie et la comédie ; mais son analyse était déjà suffisamment générale et formelle pour laisser place à des transpositions modernes. Pour ma part, je retiens de la *Poétique* d'Aristote son concept central de *mise en intrigue*, qui se dit en grec *muthos* et qui signifie à la fois fable (au sens d'histoire imaginaire) et intrigue (au sens d'histoire bien construite). C'est ce deuxième aspect du *muthos* d'Aristote que je prends pour guide ; et c'est de ce concept d'intrigue que je veux tirer tous les éléments susceptibles de nous aider ultérieurement à reformuler le rapport entre vie et récit.

Ce qu'Aristote dénomme intrigue, ce n'est pas une structure statique, mais une opération, un processus intégrateur, dont j'espère montrer tout à l'heure qu'il ne s'achève que dans le lecteur ou le spectateur, c'est-à-dire le récepteur *vivant* de l'histoire racontée. Par processus intégrateur, j'entends le travail de composition qui confère à l'histoire racontée une identité qu'on peut dire dynamique : ce qui est raconté, c'est telle ou telle histoire, une et complète. C'est ce processus structurant de la mise en intrigue que je veux mettre à l'épreuve dans la première partie.

I. LA MISE EN INTRIGUE

Je définirai très largement l'opération de mise en intrigue comme une synthèse d'éléments hétérogènes. Synthèse entre quoi et quoi ? D'abord, synthèse entre les événements ou les incidents multiples et l'histoire complète et une ; de ce premier point de vue, l'intrigue a la vertu de tirer *une*

histoire de multiples incidents ou, si l'on préfère, de transformer les multiples incidents en une histoire ; à cet égard, un événement, c'est plus qu'une occurrence, je veux dire quelque chose qui simplement arrive ; c'est ce qui contribue au progrès du récit aussi bien qu'à son commencement et à sa fin. Corrélativement, l'histoire racontée est toujours plus que l'énumération, dans un ordre simplement sériel ou successif, des incidents ou des événements qu'elle organise en un tout intelligible.

Mais l'intrigue est encore une synthèse à un second point de vue : elle organise ensemble des composantes aussi hétérogènes que des circonstances trouvées et non voulues, des agents et des patients, des rencontres de hasard ou recherchées, des interactions qui mettent les acteurs dans des relations allant du conflit à la collaboration, des moyens plus ou moins bien accordés aux fins, enfin des résultats non voulus ; le rassemblement de tous ces facteurs dans une unique histoire fait de l'intrigue une totalité qu'on peut dire à la fois concordante et discordante (c'est pourquoi je parlerai très volontiers de concordance discordante ou de discordance concordante). On obtient une compréhension de cette composition par le moyen de l'acte de suivre une histoire ; suivre une histoire est une opération très complexe, sans cesse guidée par des attentes concernant la suite de l'histoire, attentes que nous corrigeons au fur et à mesure du déroulement de l'histoire, jusqu'à ce qu'elle coïncide avec la conclusion. Je note en passant que re-raconter une histoire est un meilleur révélateur de cette activité synthétique à l'œuvre dans la composition, dans la mesure où nous sommes moins captivés par les aspects inattendus de l'histoire et plus attentifs à la manière dont elle chemine vers sa conclusion. Enfin, la mise en intrigue est une synthèse de l'hétérogène, en un sens plus

profond encore, qui nous servira plus loin à caractériser la temporalité propre à toute composition narrative.

On peut dire qu'on trouve deux sortes de temps dans toute histoire racontée : d'une part une succession discrète, ouverte et théoriquement indéfinie d'incidents (on peut toujours poser la question : Et puis quoi ? Et puis quoi ?) ; d'autre part, l'histoire racontée présente un autre aspect temporel caractérisé par l'intégration, la culmination et la clôture, grâce auquel l'histoire reçoit une configuration. Je dirai en ce sens que composer une histoire, c'est, au point de vue temporel, tirer une configuration d'une succession. Nous devinons déjà l'importance de cette caractérisation de l'histoire au point de vue temporel, dans la mesure où, pour nous, le temps est à la fois ce qui passe et s'enfuit, et, d'autre part, ce qui dure et demeure. Mais nous reviendrons sur ce point par la suite. Contentons-nous pour l'instant de caractériser l'histoire racontée comme une totalité temporelle et l'acte poétique comme la création d'une médiation entre le temps comme passage et le temps comme durée. Si l'on peut parler de l'identité temporelle d'une histoire, il faut la caractériser comme quelque chose qui dure et demeure à travers ce qui passe et s'enfuit.

De cette analyse de l'histoire comme synthèse de l'hétérogène, nous pouvons donc retenir trois traits : la médiation exercée par l'intrigue entre les incidents multiples et l'histoire une, le primat de la concordance sur la discordance, enfin la compétition entre succession et configuration.

Je voudrais donner un corollaire épistémologique à cette thèse concernant la mise en intrigue considérée comme une synthèse de l'hétérogène. Ce corollaire concerne le statut de l'intelligibilité qu'il convient d'accorder à l'acte configurant.

Aristote n'hésitait pas à dire que toute histoire bien racontée *enseigne* quelque chose ; bien plus, il disait que l'histoire révèle des aspects *universels* de la condition humaine et que, à ce titre, la poésie était *plus philosophique* que l'histoire des historiens, trop dépendante des aspects anecdotiques de la vie ; quoi qu'il en soit de ce rapport entre la poésie et l'historiographie, il est certain que la tragédie, l'épopée, la comédie, pour ne citer que les genres connus d'Aristote, développent une sorte d'intelligence qu'on peut appeler intelligence narrative et qui est beaucoup plus proche de la sagesse pratique et du jugement moral que de la science et plus généralement de l'usage théorique de la raison.

On peut le montrer de façon simple. L'éthique telle qu'Aristote la concevait et telle qu'on peut encore la concevoir, comme je le montrerai dans les leçons ultérieures, parle abstraitement du rapport entre les vertus et la poursuite du bonheur. C'est la fonction de la poésie, sous sa forme narrative et dramatique, que de proposer à l'imagination et à la méditation des cas de figure qui constituent autant d'*expériences de pensée* par lesquelles nous apprenons à joindre les aspects éthiques de la conduite humaine avec le bonheur et le malheur, la fortune et l'infortune. Nous apprenons par le moyen de la poésie comment des changements de fortune résultent de telle ou telle conduite, telle qu'elle est construite par l'intrigue dans le récit. C'est grâce à la familiarité que nous avons contractée avec les modes de mise en intrigue reçus de notre culture que nous apprenons à lier les vertus, ou mieux les excellences, avec le bonheur et le malheur. Ces « leçons » de la poésie constituent les universaux dont parlait Aristote ; mais ce sont des universaux d'un degré inférieur à ceux de la logique et de la pensée théorique. Nous devons néanmoins parler d'intelligence, mais au sens qu'Aristote

donnait à la *phronêsis* (que les Latins ont traduit par *prudentia*). En ce sens, je parlerai volontiers d'intelligence phronétique pour l'opposer à l'intelligence théorétique. Le récit appartient à la première et non à la seconde.

Ce corollaire épistémologique de notre analyse de l'intrigue a lui-même, à son tour, des implications nombreuses concernant les efforts de la narratologie contemporaine pour construire une véritable science du récit ; je dirai de ces entreprises, tout à fait légitimes à mes yeux, qu'elles ne se justifient qu'à titre de simulation d'une intelligence narrative toujours préalable, simulation qui met en jeu des structures profondes inconnues de ceux qui racontent ou suivent les histoires, mais qui mettent la narratologie au même niveau de rationalité que la linguistique et les autres sciences du langage. Caractériser la rationalité de la narratologie contemporaine par son pouvoir de simuler à un degré second de discours ce que nous avons compris, déjà comme enfants, comme étant une histoire, ce n'est aucunement jeter le discrédit sur ces entreprises modernes, c'est simplement les situer avec exactitude dans les degrés du savoir.

Aussi bien aurais-je pu chercher en dehors d'Aristote un modèle de pensée plus moderne, par exemple le rapport que Kant établit, dans la *Critique de la raison pure*, entre le schématisme et les catégories. De même que chez Kant le schématisme désigne le foyer créateur des catégories et les catégories le principe d'ordre de l'entendement, de même aussi la mise en intrigue constitue le foyer créateur du récit et la narratologie constitue la reconstruction rationnelle des règles sous-jacentes à l'activité poétique. À ce titre, c'est une science qui comporte ses exigences propres : ce qu'elle cherche à reconstruire, ce sont les contraintes logiques et sémiotiques, ainsi que les lois de transformation, qui président à la marche du

récit. Ma thèse n'exprime donc aucune hostilité à l'égard de la narratologie : elle se borne à dire que la narratologie est un discours de second degré qui est toujours précédé par une intelligence narrative issue de l'imagination créatrice.

Toute mon analyse se tiendra désormais au niveau de cette intelligence narrative du premier degré.

Avant de passer à la question du rapport entre l'histoire et la vie, je voudrais m'attarder à un second corollaire qui mettra sur la voie de la réinterprétation du rapport précisément entre récit et vie.

Il y a, dirais-je, une *vie* de l'activité narrative qui s'inscrit dans le caractère de traditionalité caractéristique du schématisme narratif.

Dire que le schématisme narratif a lui-même sa propre histoire et que cette histoire a tous les caractères d'une tradition, ce n'est aucunement faire l'apologie de la tradition considérée comme une transmission inerte d'un dépôt mort ; c'est au contraire désigner la tradition comme la transmission vivante d'une innovation qui peut toujours être réactivée par un retour aux moments les plus créateurs de la composition poétique. Ce phénomène de traditionalité est la clef du fonctionnement des modèles narratifs et, par conséquent, de leur identification. La constitution d'une tradition repose en effet sur l'interaction entre les deux facteurs d'innovation et de sédimentation. C'est à la sédimentation que nous attribuons les modèles qui constituent après coup la typologie de mise en intrigue qui nous permet de mettre en ordre cette histoire des genres littéraires ; mais il ne faut pas perdre de vue que ces modèles ne constituent pas des essences éternelles, mais procèdent d'une histoire sédimentée dont la genèse a été obli-térée. Mais si la sédimentation permet d'identifier une œuvre comme étant par exemple une tragédie, un roman d'édu-

cation, un drame social, etc., l'identification d'une œuvre n'est pas épuisée par celle des modèles qui y sont sédimentés. Elle prend également en compte le phénomène opposé de l'innovation. Pourquoi ?

Parce que les modèles, étant eux-mêmes issus d'une innovation préalable, fournissent un guide en vue d'une expérimentation ultérieure dans le domaine narratif. Les règles changent sous la pression de l'innovation, mais elles changent lentement et même résistent au changement en vertu du processus de sédimentation. L'innovation ainsi reste le pôle opposé de la tradition. Il y a toujours place pour l'innovation dans la mesure où ce qui a été produit, à titre ultime dans la *poiësis* du poème, c'est toujours une œuvre singulière – *cette* œuvre. Les règles constituent une sorte de grammaire régissant la composition de nouvelles œuvres, nouvelles avant de devenir typiques. Chaque œuvre est une production originale, un nouvel existant dans le royaume du discours. Mais l'inverse n'est pas moins vrai : l'innovation reste une conduite gouvernée par des règles : l'œuvre de l'imagination ne part pas de rien. Elle est reliée d'une manière ou de l'autre aux modèles reçus par la tradition. Mais elle peut entrer dans un rapport variable à ces modèles. L'éventail des solutions est largement déployé entre les deux pôles de la répétition servile et de la déviance calculée, en passant par tous les degrés de la déformation réglée. Les contes populaires, les mythes, les récits traditionnels en général, se tiennent plus près du pôle de la répétition. C'est pourquoi ils constituent le royaume privilégié du structuralisme.

Mais dès que nous dépassons le domaine de ces récits traditionnels, la déviance prévaut sur la règle. Le roman contemporain, par exemple, peut dans une large mesure être défini comme un anti-roman, dans la mesure où ce sont les règles

elles-mêmes qui font l'objet d'une expérimentation nouvelle. Quoi qu'il en soit de telle ou telle œuvre, la possibilité de la déviance est incluse dans la relation entre sédimentation et innovation qui constitue la tradition. Les variations entre ces deux pôles confèrent à l'imagination productive une historicité propre et maintiennent vivante la tradition narrative.

II. DU RÉCIT À LA VIE

Nous pouvons maintenant nous attaquer directement au paradoxe qui est le nôtre aujourd'hui : les histoires se racontent, la vie est vécue. Un abîme semble ainsi se creuser entre la fiction et la vie.

Pour franchir cet abîme, il faut à mon sens appliquer aux deux termes du paradoxe une sérieuse révision.

Restons pour un temps du côté du récit, donc de la fiction, et voyons comment elle reconduit à la vie. Ma thèse est ici que le processus de composition, de configuration, ne s'achève pas dans le texte mais dans le lecteur et, sous cette condition, il rend possible la reconfiguration de la vie par le récit. Je dirais plus précisément : le sens ou la signification d'un récit jaillit à l'intersection du monde du texte et du monde du lecteur. L'acte de lire devient ainsi le moment crucial de toute analyse. Sur lui repose la capacité du récit de transfigurer l'expérience du lecteur.

Permettez-moi d'insister sur les termes que j'ai employés : le *monde du lecteur* et le *monde du texte*. Parler de monde du texte, c'est insister sur ce trait de toute œuvre littéraire d'ouvrir devant elle un horizon d'expérience possible, un monde dans lequel il serait possible d'habiter. Un texte n'est pas une entité fermée sur elle-même, c'est la projection d'un nouvel univers distinct de celui dans lequel nous vivons.

S'approprier par la lecture une œuvre, c'est déployer l'horizon implicite d'un monde qui enveloppe les actions, les personnages, les événements de l'histoire racontée. Il en résulte que le lecteur appartient à la fois en imagination à l'horizon d'expérience de l'œuvre et à celui de son action réelle. Horizon d'attente et horizon d'expérience ne cessent de s'affronter et de se fusionner, Gadamer parle en ce sens de la « fusion d'horizons » essentielle à l'art de comprendre un texte.

Je sais bien que la critique littéraire est soucieuse de maintenir la distinction entre le dedans du texte et son dehors. Elle tient volontiers toute exploration de l'univers linguistique pour étrangère à son propos. L'analyse du texte devrait alors s'en tenir à la frontière du texte et s'interdire toute sortie hors du texte. Je dirai ici que la distinction entre dehors et dedans est une invention de la méthode même d'analyse des textes et ne correspond pas à l'expérience du lecteur. Cette opposition résulte de l'extrapolation à la littérature de propriétés caractéristiques de la sorte d'unité avec laquelle travaille la linguistique : les phonèmes, les lexèmes, les mots ; pour la linguistique, le monde réel est extra-linguistique. La réalité n'est pas contenue dans le dictionnaire ni dans la grammaire. C'est précisément cette extrapolation de la linguistique à la poétique qui me paraît critiquable : la décision méthodologique, propre à l'analyse structurale, de traiter la littérature dans des catégories linguistiques qui imposent la distinction entre le dehors et le dedans.

D'un point de vue herméneutique, c'est-à-dire du point de vue de l'interprétation de l'expérience littéraire, un texte a une tout autre signification que celle que l'analyse structurale empruntée à la linguistique lui reconnaît ; c'est une médiation entre l'homme et le monde, entre l'homme et l'homme, entre l'homme et lui-même ; médiation entre l'homme et le monde,

c'est ce que l'on appelle *référentialité*; médiation entre l'homme et l'homme, c'est la *communicabilité*; médiation entre l'homme et lui-même, c'est la *compréhension de soi*. Une œuvre littéraire comporte ces trois dimensions de référentialité, de communicabilité, et de compréhension de soi. Le problème herméneutique commence ainsi là où la linguistique s'arrête. Elle veut découvrir les nouveaux traits de référentialité non descriptive, de communicabilité non utilitaire, de réflexivité non narcissique, engendrés par l'œuvre littéraire. En un mot, l'herméneutique se tient à la charnière entre la configuration (interne) de l'œuvre et la refiguration (externe) de la vie.

À mon sens, tout ce qui a été dit plus haut sur le dynamisme de configuration propre à la création littéraire n'est qu'une longue préparation à entendre le véritable problème, celui de la dynamique de transfiguration propre à l'œuvre. À cet égard, la mise en intrigue est l'œuvre commune du texte et du lecteur. Il faut suivre, accompagner la configuration, actualiser sa capacité à être suivie, pour que l'œuvre ait, à l'intérieur même de ses propres frontières, une configuration; suivre un récit, c'est réactualiser l'acte configurant qui lui donne forme. C'est encore l'acte de lecture qui accompagne le jeu entre innovation et sédimentation, le jeu avec les contraintes narratives, avec les possibilités d'écart, voire la lutte entre le roman et l'anti-roman. Finalement, c'est l'acte de lecture qui achève l'œuvre, qui la transforme en un guide de lecture, avec ses zones d'indétermination, sa richesse latente d'interprétation, son pouvoir d'être réinterprétée de façon toujours nouvelle dans des contextes historiques toujours nouveaux.

À ce stade de l'analyse, nous entrevoyons déjà comment récit et vie peuvent se réconcilier, car la lecture est déjà

elle-même une manière de vivre dans l'univers fictif de l'œuvre ; en ce sens, nous pouvons déjà dire que les histoires se racontent, mais aussi se vivent sur le mode de l'imaginaire.

Mais il faut maintenant rectifier l'autre terme de l'alternative, ce que nous appelons *la vie*. Il faut mettre en question cette fausse évidence selon laquelle la vie se vit et ne se raconte pas.

Je voudrais, dans ce but, insister sur la capacité pré-narrative de ce que nous appelons une vie. Ce qu'il faut mettre en question, c'est l'équation trop simple entre vie et vécu. *Une vie n'est qu'un phénomène biologique tant qu'elle n'est pas interprétée*. Et dans l'interprétation, la fiction joue un rôle médiateur considérable. Pour frayer la voie à cette nouvelle phase de l'analyse, il nous faut insister sur le mélange d'agir et de pâtir, d'action et de souffrance, qui constitue la trame même d'une vie. C'est ce mélange que le récit veut imiter de façon créatrice. Nous avons en effet omis, dans notre évocation d'Aristote, la définition même qu'il donne du récit ; c'est, dit-il, l'« imitation d'une action », *mimêsis praxeos*. Il nous faut donc chercher au préalable les points d'appui que le récit peut trouver dans l'expérience vive de l'agir et du pâtir ; ce qui, dans cette expérience vive, requiert l'insertion du narratif et peut-être en exprime le besoin.

Le premier ancrage que nous trouvons pour l'intelligibilité narrative dans l'expérience vive consiste dans la structure même de l'agir et du souffrir humain. À cet égard, la vie humaine diffère profondément de la vie animale et à plus forte raison de l'existence minérale. Nous comprenons ce que c'est qu'une action et une passion grâce à notre compétence à utiliser d'une manière significative tout le réseau d'expressions et de concepts que nous offrent les langues

naturelles pour distinguer l'action du simple mouvement physique et du comportement psychophysiologique. Ainsi comprenons-nous ce que signifie projet, but, moyen, circonstances, etc. Toutes ces notions prises ensemble constituent le réseau de ce qu'on pourrait appeler la *sémantique de l'action*. Or nous retrouvons dans ce réseau toutes les composantes du récit que nous avons fait paraître plus haut sous le titre de synthèse de l'hétérogène. À cet égard, notre familiarité avec le réseau conceptuel de l'agir humain est du même ordre que la familiarité que nous avons avec les intrigues des histoires qui nous sont connues ; c'est la même intelligence phronétique qui préside à la compréhension de l'action (et de la passion) et à celle du récit.

Le second ancrage que la proposition narrative trouve dans la compréhension pratique réside dans les ressources symboliques du champ pratique. Trait qui va commander quels aspects du faire, du pouvoir-faire et du savoir-pouvoir-faire relèvent de la transposition poétique.

Si, en effet, l'action peut être racontée, c'est qu'elle est déjà articulée dans des signes, des règles, des normes ; elle est dès toujours *symboliquement médiatisée*. Ce caractère de l'action a été vivement souligné par l'anthropologie culturelle. Si je parle plus précisément de médiation symbolique, c'est afin de distinguer parmi les symboles de nature culturelle ceux qui sous-tendent l'action au point d'en constituer la signifiante première, avant que se détachent du plan pratique des ensembles autonomes relevant de la parole et de l'écriture. Nous les retrouverons quand nous discuterons de l'idéologie et de l'utopie. Aujourd'hui, je me bornerai à ce que l'on pourrait appeler le *symbolisme implicite* ou *immanent* par opposition à ce symbolisme explicite ou autonome. Ce qui caractérise en effet le symbolisme implicite à l'action,

c'est qu'il constitue un contexte de description pour des actions particulières. Autrement dit, c'est en fonction de telle convention symbolique que nous pouvons interpréter tel geste comme signifiant ceci ou cela : le même geste de lever le bras peut, selon le contexte, être compris comme une manière de saluer, de héler un taxi, ou de voter. Avant d'être soumis à interprétation, les symboles sont des interprétants internes à l'action. De cette façon, le symbolisme confère à l'action une première lisibilité. Il fait de l'action un quasi-texte pour lequel les symboles fournissent les règles de signification en fonction desquelles telle conduite peut être interprétée.

Le troisième ancrage du récit dans la vie consiste dans ce qu'on pourrait appeler la qualité pré-narrative de l'expérience humaine. C'est grâce à elle que nous avons le droit de parler de la vie comme d'une histoire à l'état naissant, et donc de la vie comme une activité et une passion en quête de récit. La compréhension de l'action ne se borne pas à une familiarité avec le réseau conceptuel de l'action et avec ses médiations symboliques, elle va même jusqu'à reconnaître dans l'action des structures temporelles qui appellent la narration. Ce n'est pas par hasard ou par erreur que nous parlons de manière familière d'histoires qui nous arrivent ou d'histoires dans lesquelles nous sommes pris ou tout simplement de l'histoire d'une vie.

On objectera ici que toute notre analyse repose sur un cercle vicieux. Si toute expérience humaine est déjà médiatisée par toutes sortes de systèmes symboliques, elle l'est aussi déjà par toutes sortes de récits que nous avons entendus. Comment parler alors d'une qualité narrative de l'expérience et d'une vie humaine comme d'une histoire à l'état naissant, puisque nous n'avons pas accès au drame temporel

de l'existence en dehors des histoires racontées à leur sujet par d'autres que par nous-mêmes ?

À cette objection, j'opposerai une série de situations qui, à mon avis, nous contraignent à accorder déjà à l'expérience en tant que telle une narrativité virtuelle qui ne procède pas de la projection, comme on dit, de la littérature sur la vie, mais qui constitue une authentique demande de récit. C'est pour caractériser ces situations que j'ai introduit plus haut l'expression de « structure pré-narrative de l'expérience ».

Sans quitter l'expérience quotidienne, ne sommes-nous pas enclins à voir en tel enchaînement d'épisodes de notre vie ces histoires non encore racontées, des histoires qui demandent à être racontées, des histoires qui offrent des points d'ancrage au récit. Je n'ignore pas combien est incongrue l'expression d'histoire non encore racontée. Encore une fois, les histoires ne sont-elles pas racontées par définition ? Cela n'est pas discutable lorsque nous parlons d'histoires effectives. Mais la notion d'histoire potentielle est-elle inacceptable ?

Je m'arrêterai à deux situations moins quotidiennes dans lesquelles l'expression d'« histoire non encore racontée » s'impose avec une force surprenante. Le patient qui s'adresse au psychanalyste lui apporte des bribes d'histoires vécues, des rêves, des « scènes primitives », des épisodes conflictuels ; on peut dire à bon droit des séances d'analyse qu'elles ont pour but et pour effet que l'analysant tire de ces bribes d'histoire un récit qui serait à la fois plus supportable et plus intelligible. Cette interprétation narrative de la théorie psychanalytique implique que l'histoire d'une vie procède d'histoires non racontées et refoulées en direction d'histoires effectives que le sujet pourrait prendre en charge et tenir pour constitutives de son identité personnelle. C'est la quête de cette identité personnelle qui assure la continuité entre l'his-

toire potentielle ou virtuelle et l'histoire expresse dont nous assumons la responsabilité.

Il y a une autre situation à laquelle la notion d'histoire non racontée semble convenir. C'est le cas d'un juge qui s'emploie à comprendre un inculpé en démêlant l'écheveau d'intrigues dans lequel ce suspect est pris. On peut dire que l'individu paraît « enchevêtré dans des histoires » qui lui arrivent avant que toute histoire soit racontée. L'enchevêtrement apparaît alors comme la pré-histoire de l'histoire racontée dont le commencement reste choisi par le narrateur. Cette pré-histoire de l'histoire est ce qui relie celle-ci à un tout plus vaste et lui donne un arrière-plan. Cet arrière-plan est fait de l'imbrication vivante de toutes les histoires vécues. Il faut alors que les histoires racontées émergent de cet arrière-plan. Avec cette émergence, le sujet impliqué émerge aussi. On peut alors dire : l'histoire répond de l'homme. La conséquence principale de cette analyse existentielle de l'homme comme être enchevêtré dans des histoires est celle-ci : raconter est un processus secondaire greffé sur notre « être enchevêtré dans des histoires ». Raconter, suivre, comprendre les histoires n'est que la continuation de ces histoires non dites.

Il résulte de cette double analyse que la fiction, principalement la fiction narrative, est une dimension irréductible de la compréhension de soi. S'il est vrai que la fiction ne s'achève que dans la vie et que la vie ne se comprend qu'à travers les histoires que nous racontons sur elle, il en résulte qu'une vie *examinée*, au sens du mot que nous empruntons au début à Socrate, est une vie *racontée*.

Qu'est-ce qu'une vie racontée ? C'est une vie dans laquelle nous retrouvons toutes les structures fondamentales du récit que nous avons évoquées dans notre première partie, et prin-

ciipalement le jeu entre concordance et discordance qui nous a paru caractériser le récit. Cette conclusion n'a rien de paradoxal ni de stupéfiant. Si nous ouvrons les *Confessions* de saint Augustin au Livre XI, nous découvrons une description du temps humain qui répond tout à fait à la structure de concordance discordante qu'Aristote, quelques siècles auparavant, avait discernée dans la composition poétique. Augustin, dans ce traité fameux sur le temps, voit le temps naître de l'incessante dissociation entre les trois aspects du présent, l'attente qu'il appelle présent du futur, la mémoire qu'il appelle présent du passé et l'attention qui est le présent du présent. D'où l'instabilité du temps ; bien plus, son incessante dissociation. Augustin peut ainsi définir le temps comme une distension de l'âme, *distentio animi*. Elle consiste dans le contraste permanent entre l'instabilité du présent humain et la stabilité du présent divin qui inclut passé, présent et futur dans l'unité d'un regard et d'une action créatrice.

On est ainsi amené à mettre côte à côte et à confronter la définition de l'intrigue par Aristote et la définition du temps par saint Augustin. On pourrait dire que chez Augustin la discordance l'emporte sur la concordance : d'où la misère de la condition humaine. Et que, chez Aristote, la concordance l'emporte sur la discordance, d'où la valeur inappréciable du récit pour mettre de l'ordre dans notre expérience temporelle. Mais il ne faudrait pas pousser trop loin l'opposition car, pour Augustin lui-même, il n'y aurait pas de discordance si nous n'étions pas tendus vers une unité d'intention, comme le prouve l'exemple simple qu'il donne de la récitation d'un poème : quand je vais réciter le poème, il est tout entier présent dans mon esprit, puis, à mesure que je le récite, ses parties passent l'une après l'autre du futur vers le passé en transitant par le présent, jusqu'à ce que, le futur

s'étant épuisé, le poème soit devenu tout entier passé. Il faut donc qu'une visée d'intention totalisante préside à l'investigation pour que je ressente de façon plus ou moins cruelle la morsure du temps qui ne cesse de disperser l'âme en mettant sans cesse en discordance l'attente, la mémoire et l'attention. Si donc, dans l'expérience vive du temps, la discordance l'emporte sur la concordance, encore faut-il que celle-ci soit l'objet permanent de notre désir. On peut dire l'inverse chez Aristote. Le récit, avons-nous dit, est une synthèse de l'hétérogène. Mais la concordance ne va pas sans discordance. La tragédie est à cet égard exemplaire. Point de tragédie sans des péripéties, des coups du sort, des événements effrayants et pitoyables, une faute immense faite de méconnaissance et de méprise plutôt que de méchanceté. Si donc la concordance l'emporte sur la discordance, ce qui fait récit, c'est bien la lutte entre concordance et discordance.

Appliquons-nous à nous-mêmes cette analyse de la concordance discordante du récit et de la discordance concordante du temps. Il apparaît alors que notre vie, embrassée d'un seul regard, nous apparaît comme le champ d'une activité constructrice, empruntée à l'intelligence narrative, par laquelle nous tentons de retrouver, et non pas simplement d'imposer du dehors, *l'identité narrative qui nous constitue*. J'insiste sur cette expression d'« identité narrative », car ce que nous appelons la subjectivité n'est ni une suite incohérente d'événements ni une substantialité immuable inaccessible au devenir. C'est précisément la sorte d'identité que seule la composition narrative peut créer par son dynamisme.

Cette définition de la subjectivité par l'identité narrative a de nombreuses implications. D'abord il est possible d'appliquer à la compréhension de nous-mêmes le jeu de sédimentation et d'innovation que nous avons reconnu à l'œuvre

en toute tradition. De la même façon, nous ne cessons de réinterpréter l'identité narrative qui nous constitue à la lumière des récits que notre culture nous propose. En ce sens, la compréhension de nous-mêmes présente les mêmes traits de traditionalité que la compréhension d'une œuvre littéraire. C'est ainsi que nous apprenons à devenir le *narrateur de notre propre histoire* sans que nous devenions entièrement *l'auteur de notre vie*. On pourrait dire que nous nous appliquons à nous-mêmes le concept de voix narratives qui constituent la symphonie des grandes œuvres telles qu'épopées, tragédies, drames, romans.

La différence est que, dans toutes ces œuvres, c'est l'auteur qui s'est lui-même déguisé en narrateur et qui porte le masque de ses multiples personnages et, parmi tous ceux-ci, celui de la voix narrative dominante qui raconte l'histoire que nous lisons. Nous pouvons devenir narrateur de nous-mêmes à l'imitation de ces voix narratives, sans pouvoir en devenir l'auteur. C'est la grande différence entre la vie et la fiction. En ce sens, il est bien vrai que la vie est vécue et que l'histoire est racontée. Une différence infranchissable subsiste, mais cette différence est partiellement abolie par le pouvoir que nous avons de nous appliquer à nous-mêmes les intrigues que nous avons reçues de notre culture et d'essayer ainsi les différents rôles assumés par les personnages favoris des histoires qui nous sont les plus chères. C'est ainsi par le moyen des variations imaginatives sur notre propre ego que nous tentons de prendre de nous-mêmes une compréhension narrative, la seule qui échappe à l'alternative apparente entre changement pur et identité absolue. Entre les deux reste *l'identité narrative*.

Permettez-moi de dire en conclusion que ce que nous appelons le sujet n'est jamais donné au départ. Ou, s'il l'est,

il risque de se réduire au moi narcissique, égoïste et avare, dont précisément la littérature peut nous délivrer. Alors, ce que nous perdons du côté du narcissisme, nous le regagnons du côté de l'identité narrative. À la place d'un *moi* épris de lui-même naît un *soi* instruit par les symboles culturels, au premier rang desquels sont les récits reçus de la tradition littéraire. Ce sont eux qui nous confèrent une unité non substantielle mais narrative.

LE RÉCIT : SA PLACE EN PSYCHANALYSE

MA RÉFLEXION sur la place du récit ou, pour mieux dire, de la fonction narrative dans la psychanalyse est née de la rencontre de deux lignes de pensée indépendantes. D'un côté, le travail sur la fonction narrative : à ce niveau, je ne tiens aucun compte de la psychanalyse puisque je réfléchis sur la création consciente d'elle-même, à tort ou à raison, donc concertée, voulue, selon un certain art, soit dans l'ordre historique, soit dans l'ordre de la fiction. Mon hypothèse de travail sur la narrativité non seulement ne doit rien à la psychanalyse mais n'est pas censée lui apporter quoi que ce soit ; il s'agit de l'art maîtrisé de composer

Mais, au terme de mon travail, je suis arrivé à la notion d'identité narrative que voici : carrefour, point de croisement entre deux manières de raconter. L'une est la manière historique, qui tient compte des documents ; l'autre est la manière fictionnelle, qui est une exploration de l'imaginaire. La notion d'identité narrative que je propose est une sorte de « mixte » entre le mode historique et le mode fictionnel du récit. À la fin de ce travail, je propose l'hypothèse suivante : la compréhension que nous avons de nous-mêmes est une compréhension narrative, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas nous saisir nous-mêmes hors du temps et donc hors du récit ; il y a donc une équivalence entre ce que je suis et l'histoire de ma vie.

En ce sens, la dimension narrative est constitutive de la compréhension de soi. Elle possède le double caractère d'être à la fois historique et fictionnelle : d'un côté la mémoire est aussi l'ensemble des documents que j'ai sur ma propre existence (photos de famille, acte de naissance, révélations sur mes origines sont de l'ordre de la connaissance historique, qui est une connaissance documentaire); de l'autre côté, je pourrais dire que le récit que je fais sur moi-même est le roman de ma vie puisque j'essaie, à propos de ma propre existence, différentes intrigues. Donc, la compréhension de soi par la voie narrative, et il n'y en a pas d'autres, est un très bon exemple de l'intersection des deux grands modes narratifs : le mode historique et le mode fictionnel. C'est dans la compréhension de soi-même qu'ils sont réunis. Et d'ailleurs, pourquoi nous intéressons-nous à l'histoire ? Pour mieux comprendre les différentes dimensions culturelles, spirituelles de l'homme. Si rien de l'humain ne m'est étranger, ce sont des possibilités de moi-même que j'explore à travers l'histoire. En ce sens, l'histoire et la fiction coopèrent à la compréhension de soi. Ceci est la première ligne de pensée.

La seconde ligne de pensée est mon insatisfaction croissante à l'égard du freudisme. J'entends par freudisme la doctrine métapsychologique telle qu'elle est exposée depuis l'*Esquisse* (1894)¹, en passant par le chapitre VII de *L'Interprétation du rêve* et les fameux écrits de *Métapsychologie*, où se trouvent l'article sur l'inconscient, l'article sur les destins des pulsions, etc., jusqu'aux derniers ouvrages systématiques : *Le Moi et le ça*, *Au-delà du principe de plaisir*²,

1. Repris dans *Naissance de la psychanalyse*.

2. Textes traduits dans *Essais de psychanalyse*, Payot, coll. « Petite

puis *Moïse et le monothéisme*, *Le Malaise dans la culture*, etc. Si je parle d'insatisfaction théorique, c'est que je suis de plus en plus convaincu que la théorie freudienne est discordante par rapport à sa propre découverte et qu'il y a plus dans la découverte freudienne que dans le discours théorique qu'il [Freud] tient.

En cela je suis tout à fait d'accord avec Habermas et d'autres, comme avec un certain nombre d'interprètes de langue anglaise de la psychanalyse : ils voient un écart croissant entre la théorie – qui est finalement établie selon un modèle mécaniste, un modèle économique, donc énergétique, et qui manque complètement la dimension même de la découverte – et la pratique. J'essaie actuellement de réinterpréter la psychanalyse en prenant pour point de départ, non pas la théorie, mais ce qui se passe dans l'expérience analytique elle-même, c'est-à-dire dans le rapport de l'analysant et de l'analyste, et en particulier dans la phase du transfert. Je suis très prudent puisque, si l'on peut avoir un certain rapport avec les écrits théoriques sans avoir une pratique, il est très imprudent de parler de l'expérience analytique ; c'est donc de loin que je dis cela et j'attends la correction de ceux qui la pratiquent. Mais les écrits mêmes de Freud, dans la mesure où il y laisse passer quelque chose de son expérience, présentent un témoignage sur sa pratique que l'on peut opposer à sa théorisation.

À travers ce témoignage et celui d'autres psychanalystes que j'admire beaucoup (Pierre Aulagnier, les Mannoni, etc.), je voudrais réintroduire l'élément narratif dans la structure même de l'expérience analytique, en montrant comment il s'introduit dans ce que j'appellerai la critériologie du fait

analytique. Je le fais, il me semble, non pas contre cette expérience, mais sous sa pression.

Qu'est-ce qui distingue le fait analytique de tous les autres ? Quatre éléments, dirai-je, le narratif étant le quatrième.

Premièrement, l'expérience analytique est possible à condition de présupposer que l'affectivité profonde (ce que Freud appelle *libido* et Jung aussi, pendant longtemps) n'est pas étrangère au langage. Ceci est très important pour introduire l'élément narratif, qui est un élément langagier. Je dirais que l'hypothèse fondamentale de la psychanalyse est que le fonds affectif, émotionnel de l'homme, aussi profondément enfoui soit-il et – si l'on admet la théorie freudienne du refoulement – aussi refoulé soit-il, garde une parenté avec le langage.

Pour le dire dans un langage un peu philosophique, le *pathos* humain a une affinité profonde avec le *logos* humain, et c'est en cela que le désir humain est humain et pas animal ; la sexualité humaine n'est pas la sexualité animale parce que, justement, elle passe par le langage. On peut dire avec Hegel que, passant par la demande et la recherche de reconnaissance, le désir humain est le désir du désir. Il y a là donc une structure absolument primitive ; elle rend possible la psychanalyse. On peut dire, au fond, que la cure analytique consiste à porter au langage ce qui justement a été exclu du langage. Il me semble que c'est à un psychanalyste allemand, Mitscherlich³, que l'on doit d'avoir introduit la notion de

3. Alexander Mitscherlich (1908-1982) a écrit dès 1963 un livre précurseur, connu en Allemagne, *Vers une société sans père* (non traduit en français). Avec sa femme Margarete, il est l'auteur de *Le Deuil impossible. Les fondements du comportement collectif*, Payot, 2005.

« désymbolisation » pour rendre compte du fait névrotique et éventuellement psychotique. La maladie, au moins dans son aspect de langage, consiste dans une décomposition de la fonction symbolique et toute la tâche de l'analyse est de resymboliser, c'est-à-dire réintroduire le patient dans la communauté linguistique.

On peut parler non seulement de désymbolisation, mais encore d'excommunication pour exprimer cette rupture dans l'expression linguistique du désir. Ce que Freud a appelé « censure », au fond, est un phénomène linguistique. Je rappelle l'origine de ce mot chez Freud : c'est une transposition dans la structure psychique d'un phénomène social du langage ; on sait que la censure s'opère à la frontière entre deux pays, deux régimes politiques ; on supprime d'une lettre, d'une correspondance... des mots, des éléments de communication. Il y a une sorte d'exclusion linguistique. On peut discuter tout ce que Freud a appelé refoulement : il n'empêche que la psychanalyse est possible comme *praxis* parce que justement on peut franchir cet interdit et, en quelque sorte, réintroduire dans la communauté linguistique ceux qui en ont été excommuniés, et donc resymboliser ce qui a été désymbolisé.

La *deuxième hypothèse* est que le désir humain a une structure dialogique. Le modèle psychanalytique m'a toujours frappé comme étant un modèle monologique. Freud présente toujours son modèle comme une sorte d'œuf fermé sur lui-même. Il le représente dans un schéma : préconscient, conscient, inconscient ; ou, dans la deuxième topique : Surmoi, Moi et Ça, mais il n'y a jamais l'autre. L'autre n'est jamais thématisé comme un élément de la structure alors que l'expérience analytique est le rapport du désir avec l'autre ; toute l'analyse consiste à faire resurgir les rapports anciens avec

d'autres : père, mère, tous ceux qui sont dans un rapport avec le désir de l'enfant, expérience qui passe par le langage.

En témoignent les drames fondamentaux autour desquels tourne la psychanalyse, en tout cas freudienne (les jungiens auront quelque chose d'autre à dire) : en l'occurrence les rapports avec le père et la mère sont des rapports langagiers puisque l'enfant naît dans un milieu où on a parlé avant lui et que père et mère ne sont ni simplement des êtres nourriciers ni seulement des géniteurs mais qu'ils introduisent l'enfant dans la communauté langagière. Le fameux rapport triangulaire, le rapport œdipien (que Freud a présenté quelquefois comme biologique en disant : il y a trois personnes pour deux sexes), est une structure dialogique du désir. C'est pourquoi la représentation purement biologique qui en est faite passe tout à fait à côté du niveau langagier de ce rapport ; le désir humain est un désir adressé à..., et donc passant par cette médiation du langage.

Un *troisième élément* prépare l'entrée en scène de l'élément narratif : nous sommes en rapport avec la réalité et avec les autres à travers l'imaginaire, mais un imaginaire qui peut être trompeur, un lieu d'illusion. À ce propos, Lacan a raison : nous croyons viser l'Autre mais nous atteignons un autre que l'Autre (qu'il appelle l'objet *a*) ; la psychanalyse commence par conséquent avec une sorte de méprise fondamentale, d'erreur, d'illusion : la visée de l'Autre passe par le fantasme ; au fond, c'est le problème de la psychanalyse : qu'est-ce que chacun de nous fait de ses propres fantasmes ? Le bon usage, le mauvais usage des fantasmes... car une part de notre vie est fantasme au sens d'imaginaire qui dissimule la réalité (Habermas, dans sa théorie englobante, essaie de montrer que cela est parallèle à la fonction de dissimulation

dans la critique des idéologies ; cf. Habermas, *Connaissance et intérêt*, op. cit.).

Quel rapport l'homme entretient-il non seulement avec l'autre homme / femme, mais avec les fantasmes à travers lesquels il rencontre ou ne rencontre pas les autres ? Cet homme peut-il vivre avec ses fantasmes, peut-il les supporter, les transformer en quelque chose de créateur, ou bien au contraire ces fantasmes lui ferment-ils l'accès à la réalité, étant par conséquent sources de souffrance ? J'ai rencontré le même problème dans la littérature : la littérature – l'imaginaire – est-elle un accès à la connaissance profonde des choses ou un obstacle ? Les deux sont possibles. Je pense à la figure de Don Quichotte, qui est dans un rapport imaginaire, fantasmatique, avec les autres. On connaît les éléments puérils de ce rapport : il se bat contre des moulins à vent qui sont des éléments trompeurs, mais toute l'histoire de Don Quichotte est, au fond, la réduction progressive de cet élément fantasmatique pour conquérir un imaginaire vrai, un imaginaire de création et non d'illusion. L'opposition que fait Lacan entre l'imaginaire et le symbolique me semble très utile : dans ce contexte, l'imaginaire est considéré comme trompeur, et le symbolique nous mène à l'ordre même constitutif de l'ordre humain : l'ordre fondamental du langage.

Je crois que ce troisième élément, je veux dire le rapport au fantasme, à un imaginaire falsifiant, est tout à fait important parce que nous avons là un aspect virtuellement pathologique de la fonction symbolique ; ici le symbole, au lieu de « donner à penser » et de donner à connaître, est source d'illusion et de mystification. Freud a apporté là quelque chose d'absolument fondamental, le caractère illusoire de l'imaginaire ; on retrouve au fond une tradition très ancienne des moralistes

français, Montaigne ou Pascal, mais aussi platoniciens et je trouve la même chose chez Spinoza, à savoir que l'imagination est une fonction trompeuse. L'imagination trompeuse, c'est là que se trouve le problème central. Peut-être Lacan a-t-il exagéré la part du fantasme dans l'imaginaire. Mais il a rejoint ainsi, au fond, une longue tradition de critique de l'imagination, venue de Montaigne et Pascal, et continuée par les grands moralistes français du XVIII^e (comme La Rochefoucauld) et du XIX^e siècle. Il y a un procès de l'imaginaire dans la philosophie; ainsi, Spinoza appelle *imaginatio* précisément le plan trompeur de la connaissance. L'imagination trompeuse, falsifiante, est le problème central. Ce qui, à mon sens, rattache la psychanalyse au plus profond de la culture morale et psychologique de l'Occident, c'est d'avoir vu dans l'imagination une sorte de Janus bifrons, avec un côté « illusion » et un côté « création ».

Vient à présent, à mon sens, la *quatrième dimension* : la dimension narrative. Le rapport du désir avec l'autre ou le rapport du désir avec le fantasme était en quelque sorte une vision instantanée. Or il faut introduire le temps, le temps d'une vie. Une vie se déroule de la naissance à la mort et c'est nécessairement un problème central pour l'expérience analytique dans la mesure où chaque âge est relié aux autres âges de la vie. Freud lui-même tient compte de cet aspect temporel avec le rôle fondamental de l'enfance et fait de la psychanalyse une archéologie. La psychanalyse, étant une archéologie du désir, a à faire avec des commencements, des développements et donc une dimension temporelle⁴. Je dirai que cette

4. Je pense ici de façon marginale au rôle si important, chez certains analystes français, de la notion de l'« après-coup », la *Nachträglichkeit* de

dimension temporelle devient élément narratif et me semble jouer deux rôles dans l'analyse. D'une part dans la constitution de la maladie et d'autre part dans la conduite de la cure.

Dans la constitution de la maladie, parce que ce que nous avons appelé « désymbolisation » est aussi une « dénarrativisation », c'est-à-dire que le patient n'est pas capable de constituer un récit intelligible et acceptable de sa propre vie. Les symptômes apparaissent comme des fragments, des bribes de récits non coordonnables dans un récit cohérent. Dans ce cas, ne peut-on pas considérer la cure analytique comme une rentrée à la fois dans le langage, dans la communication, dans la vérité, dans le langage à l'opposé de l'exclusion hors du langage, dans la communication au-delà du conflit œdipien, dans la vérité au-delà du fantasme, cela par une sorte de restructuration narrative de la personnalité ?

Sur ce point, j'aimerais beaucoup avoir une discussion avec les analystes pour savoir comment ils se comportent par rapport aux récits que font leurs propres patients. Il me semble, en ce qui concerne la cure, que chaque séance d'analyse comporte un élément narratif comme lorsqu'on raconte un rêve.

Il faut souligner que ce qu'on appelle un rêve n'est pas un rêve rêvé mais le récit d'un rêve ; on suppose toujours à tort une sorte d'équivalence entre le rêve rêvé et le rêve raconté. Freud lui-même n'a jamais pensé à théoriser ce fait tout à fait élémentaire, et il annule cette équivalence lorsque, dans sa théorie de la rationalisation, il montre qu'un des effets de cette rationalisation est de mettre un ordre, et pour lui l'ordre

Freud, indiquant qu'un traumatisme n'est opérant que s'il a été répété par un autre traumatisme qui le réactualise et du même coup recrée rétrospectivement le caractère destructeur et dangereux du premier.

narratif est un des ordres surimposés. Donc l'élément narratif est impliqué dans l'expérience analytique.

D'autre part, il entre dans le récit, et précisément dans les récits fantasmés, toutes sortes d'épisodes conflictuels : le patient va croire que son père, lorsqu'il était enfant, était ceci ou cela. Je fais allusion au fameux épisode dont le jeune Freud avait tellement discuté, de la théorie de la séduction de l'enfant par le père : est-ce un pseudo-souvenir qui est un pseudo-récit ou est-ce un vrai souvenir ? Ne peut-on dire que toute la finalité de la cure est d'aider le patient à construire le récit, l'histoire de sa vie, avec le caractère d'intelligibilité et d'acceptabilité qui fait défaut à ces bribes de récit inconsistantes et insupportables que le patient apporte ? S'il en est ainsi, il faudrait que la dimension narrative soit incorporée dans la théorie elle-même, pas seulement au plan de la thérapeutique mais au plan même de la théorie ; c'est-à-dire que l'équivalence entre ce que je suis et ce que je raconte que je suis soit prise totalement au sérieux. Autrement dit, que l'identité entre compréhension de soi et récit sur soi-même soit intégrée dans la théorie. Mais alors, avec cette dimension narrative, il n'est plus possible de conserver le modèle économique, je dirais presque énergétique, du freudisme. Il faut réincorporer l'élément linguistique, l'élément dialogique, l'élément du rapport apparence-vérité dans l'imaginaire (élément que l'on peut dire platonicien) et l'élément narratif, et coordonner ces quatre éléments pour en faire la base même d'une théorie appropriée à l'expérience, une herméneutique.

Je dirai que la psychanalyse est une herméneutique en ce sens que l'homme est un être qui se comprend en s'interprétant, et le mode sur lequel il s'interprète est le mode narratif. La narration est le mode de l'auto-compréhension

d'un être lorsqu'il se prend sous le point de vue de la temporalité, du temps vécu quotidiennement, mais aussi de la longue durée qui est l'histoire d'une vie de la naissance à la mort. Il faut à présent dire que nous ne pouvons pas purement et simplement transposer un modèle narratif pris à la littérature, à la psychanalyse, ni même à la philosophie, quand on parle sur le soi, pour une raison fondamentale : les récits de la littérature sont des récits terminés, nous en connaissons le début et la fin, tandis que l'histoire de notre vie est une histoire ouverte. Ouverte sur le début : les plus vieux souvenirs ne rejoignent jamais le premier acte, c'est-à-dire ma naissance et ma conception ; mon commencement ne sera jamais mon souvenir. Certes, un des problèmes de l'analyse est de reculer toujours plus loin le souvenir, mais un élément ne sera jamais un souvenir : mon commencement absolu dans ma conception. Même si on suit Otto Rank à propos du traumatisme de la naissance qui laisse des traces, la conception de mon existence ne sera jamais un souvenir. Mais surtout et d'autre part, ma mort est devant moi et ne sera jamais racontée par moi, alors que le propre du récit est d'inclure la mort. Tout récit comporte à l'intérieur de lui-même, sinon la mort du héros, du moins la mort d'autres « héros ».

En ce sens, la structure narrative de l'existence est non littéraire puisqu'elle est ouverte. C'est pourquoi il y a une très grande fragilité de la fonction narrative dans la vie. On peut raconter de soi-même plusieurs histoires parce que le critère de la conclusion nous échappe. Je rejoins ici un proverbe des Grecs que Platon et Aristote rappellent, à savoir qu'on ne peut dire qu'un homme a été heureux tant qu'il n'est pas mort. D'une certaine façon, le sens d'une vie est aussi dans sa conclusion, et sa conclusion réagit rétroactivement sur ses phases antérieures, ses commencements.

Pour terminer, puisque je me trouve ici devant des interlocuteurs jungiens et non freudiens, je voudrais mentionner brièvement deux points qui m'ont frappé et que je trouve dignes d'être mentionnés. D'abord, les problèmes les plus dramatiques de la vie ne sont pas ceux de l'enfance (ce qui ne se trouve pas chez Freud) ; le patient type de Jung n'est pas du tout le patient de Freud : les patientes de Freud étaient de jeunes femmes réprimées dans la Vienne de François-Joseph, tandis que les patients de Jung, m'a-t-il semblé, étaient des femmes et des hommes d'âge mûr confrontés à une épreuve de vérité, à un moment où l'on fait le bilan de sa vie, où l'on cherche son sens à mesure que l'on progresse vers sa fin. Et c'est alors qu'intervient ce que j'appellerais l'élément projectif du récit.

Puisque notre vie n'est pas terminée, nous ne connaissons pas la fin de l'histoire, et le récit que nous faisons sur nous-mêmes est en relation avec ce que nous attendons encore de la vie : le seul narratif qui nous soit accessible est celui que Gadamer comme Koselleck ont appelé un « horizon d'attente ». Cette idée que le temps est à la fois rétention du passé et aussi pro-tension du futur, mémoire et attente vient de saint Augustin ; elle est reprise par Husserl puis Heidegger, avec l'idée que l'homme est fondamentalement et premièrement un être en avant de lui-même, *vorweg*, en chemin, donc que la structure du temps est plutôt le futur avec cet horizon de mort.

Comme je le disais, dans le récit littéraire, l'histoire est terminée et on sait comment elle se termine, même si sa fin est une fin ouverte ; il y a une fin du livre – sa dernière page. Au contraire, nous ne connaissons pas la dernière page du texte de notre vie, et c'est l'orientation vers le futur, la dia-

lectique entre l'expectation et la remémoration qui fait que nous nous donnons de quoi nous projeter. Ici, il faudrait voir comment l'analyse, l'instant psychanalytique, relie ces deux éléments : qu'est-ce qu'un homme attend de sa vie, qu'est-ce qu'il projette comme futur et qu'est-ce qu'il comprend de son passé ? Il se produit bien sûr un échange entre les deux : il y a un effet rétroactif de la vision d'avenir sur la façon de relire notre propre passé. C'est ce qui distingue complètement le récit de vie du récit littéraire, de façon un peu heideggerienne, je dirai qu'on ne peut projeter qu'à partir de ses ressources les plus profondes. Et cette restructuration des ressources les plus profondes, c'est la restructuration narrative qui la commande ; et c'est là que je vois la place de la psychanalyse. En même temps, cette structuration narrative reste toujours en rapport avec une capacité de se projeter en avant. Sartre l'avait très bien dit avec son idée de projet existentiel : le projet existentiel déborde la mémoire et le récit. Je pense que l'identité narrative doit être reprise entièrement à partir de ce rapport entre expectation et récit.

UNE DERNIÈRE ÉCOUTE DE FREUD

AU TERME de ce colloque, qui a rassemblé analystes et non-analystes, artistes, écrivains et philosophes, je ne chercherai ni à prendre la parole une fois encore, ni à résumer ces débats en empruntant une phrase à chacun ; je me bornerai à rendre la parole au maître sans lequel la question qui nous a rassemblés à Cerisy-la-Salle n'aurait même pas pu être posée.

J'ai eu l'occasion de parler des rapports de l'art et de la systématique freudienne. Par là j'entendais la transposition analogique aux œuvres d'art des procédés d'interprétation valables pour le rêve et la névrose. À cet égard, *Le « Moïse » de Michel-Ange*, le *Léonard de Vinci* m'avaient paru exemplaires de ce qu'on peut appeler le point de vue psychanalytique sur l'œuvre d'art. Il y a encore autre chose chez Freud, qui n'est point passé dans nos discussions et qui nous permettra d'ouvrir le problème au moment de conclure le colloque. Cette autre chose, c'est la vision de la culture qui apparaît surtout dans les écrits de la fin : *Le Malaise dans la culture*, *L'Avenir d'une illusion*. Je vous propose cette dernière lecture de Freud pour deux raisons ; d'abord, c'est la plus englobante, je veux dire qu'elle nous englobe tous, puisqu'elle prend en bloc et par masse l'art, l'éthique, la religion, la science, et ainsi donne une visée, un horizon à toutes nos discussions ; ensuite ce sont les vues de Freud les

plus problématiques, les plus contestables – même si le ton est de plus en plus dogmatique – parce que ce sont les plus profondes : elles plongent aux racines des signes humains avec le regard d’aigle qui fut aussi celui de Marx et de Nietzsche.

Le sens de la culture – cette plus grande enveloppe à l’intérieur de laquelle nous venons tous ici nous inscrire – est cerné par Freud au moyen de trois questions : jusqu’à quel point peut-on diminuer la charge des sacrifices instinctuels imposés aux hommes ? Comment les réconcilier avec ceux de ces renoncements qui sont inéluctables ? Comment offrir en outre aux individus des compensations satisfaisantes pour ces sacrifices ? Ces trois questions ne sont pas, comme on pourrait tout d’abord le croire, des interrogations que l’auteur forme à propos de la culture. Ces questions constituent la culture elle-même comme culture ; ce qui en effet est en question dans tous les débats entre l’interdiction et la pulsion, c’est cette triple problématique : de la diminution de la charge instinctuelle, de la réconciliation avec l’inéluctable et de la compensation pour le sacrifice.

Or l’élaboration de ces trois questions, qui nous donnent accès à la culture considérée dans son ensemble, a ceci de remarquable qu’elle est strictement contemporaine dans l’œuvre de Freud du remaniement de la théorie des pulsions, fondée jusque-là sur l’opposition entre libido d’objet et libido du moi ou narcissisme. Il faut maintenant travailler avec un nouveau couple pulsionnel et introduire, face à *Éros*, qui désormais englobe libido d’objet et libido du moi, la pulsion de mort. Je ne veux pas du tout examiner les raisons nombreuses de ce remaniement considérable, mais seulement son incidence sur la définition de ce que nous venons d’appeler « la tâche de culture ». Le lien paraît d’abord très dissimulé entre l’introduction de la pulsion de mort et la triple question

par laquelle nous avons défini cette tâche de culture. Ce lien très dissimulé, c'est la destinée même du plaisir. Le problème du plaisir serait un problème simple et aussi la tâche de culture si l'homme était seulement recherche du plaisir et fuite de la douleur. En cette hypothèse, en effet, la tâche de culture ne serait qu'une province un peu particulière de ce qu'on pourrait appeler une érotique générale, et l'on ne rencontrerait jamais rien d'irréductible et d'inéluctable capable de rendre compte de ce que Freud appelle, d'un mot étrange et fort, « malaise » (*Unbehagen*). Ce malaise, ce mécontentement, paraissent bien inhérents à la culture comme telle. Or l'homme est insatisfait en tant qu'être de culture, parce qu'il poursuit aussi la mort, sa mort et la mort de l'autre. *Le Malaise dans la culture* dégage l'implication de cette étrange et scandaleuse pulsion, dont *Au-delà du principe de plaisir*¹ avait décrit les aspects quasi biologiques. La pulsion de mort, dans ces derniers écrits, est démasquée et mise à nu comme anti-culture. Au plan biologique ou psychobiologique, on ne la saisissait jamais que dans le filigrane même de l'*Éros*; c'est l'*Éros* qui l'utilisait en la détournant sur un autre que le vivant, sous forme d'agressivité; c'est à l'*Éros* qu'elle se mêlait en prenant la forme du sadisme; c'était encore au travers de la satisfaction masochiste qu'on la surprenait à l'œuvre contre le vivant lui-même. Mais il y a une révélation progressive de la pulsion de mort à travers les trois niveaux biologique, psychologique, culturel. Au premier niveau, Freud l'appelait, dans *Au-delà du principe de plaisir*, une pulsion silencieuse. Mais en se répétant de niveau en niveau, la lutte entre *Éros* et la mort devient de plus en plus manifeste. Elle n'atteint son

1. Texte repris dans *Essais de psychanalyse*, Payot, coll. «Petite Bibliothèque Payot», 1986, p. 7-82.

sens complet qu'au niveau de la culture ; on peut alors parler d'une clameur de la guerre : « Désormais, la signification de l'évolution cesse à mon avis d'être obscure : elle doit nous montrer la lutte entre *Éros* et la mort, entre l'instinct de vie et l'instinct de destruction, telle qu'elle se déroule dans l'espèce humaine. Cette lutte est, somme toute, le contenu essentiel de la vie. C'est pourquoi il faut définir cette évolution par cette brève formule : le combat de l'espèce humaine pour la vie. Et c'est cette lutte de géants que nos nourrices veulent apaiser en clamant : *Eiapopeia vom Himmel!* Étrange lutte, en vérité, puisque d'un côté la culture nous tue pour nous faire vivre, en usant à son profit et contre nous du sentiment de culpabilité, et que d'autre part il nous faut en desserrer l'étreinte pour vivre et pour jouir. »²

On dira : nous avons entièrement perdu de vue l'esthétique ! Aussi bien ajoutera-t-on qu'il n'est guère question d'art dans ces écrits sur la culture, mais d'éthique et de religion. Je voudrais montrer néanmoins, au terme de ce colloque, que c'est à partir de cette vue plongeante que nous pouvons au contraire piquer sur le problème que nous avons tous abordé en quelque sorte latéralement, le problème des rapports entre l'art, la satisfaction et la mort.

Le problème du plaisir prend soudain un sens immense et tragique : dans la perspective générale ouverte par la pulsion de mort, l'homme ne peut trouver le plaisir que sur un mode symbolique. La définition du plaisir par une simple réduction de tension paraît maintenant bien dérisoire. Aussi bien l'homme est-il un être qui invente et renouvelle ses tensions par des tâches impossibles. Le plaisir total et sans reste est inaccessible. Mais surtout, l'homme est affronté avec une

2. *Le Malaise dans la culture*, p. 64-65.

difficulté de vivre que Freud appelle bien souvent la dureté de la vie ; la vie humaine est dure ; d'où le grand problème : comment endurer la vie ? En particulier, comment accepter la mort ? Or l'homme est en même temps l'être le plus mal préparé à résoudre ce problème : seul il a une longue enfance. Et, pour Freud, l'enfance, ce n'est pas principalement la béatitude des premières semaines et des premiers mois, c'est la dépendance à l'autorité, c'est la soumission, c'est le besoin d'être rassuré et consolé, c'est le complexe d'Œdipe et la menace de castration. C'est pourquoi nous n'en avons jamais fini avec les consolations enfantines. Déjà Platon, dans le *Phédon*, évoquait cet enfant qui, en chacun de nous, aspire à réentendre les berceuses de nourrices. Freud lui fait écho à la fin du *Malaise dans la culture* : c'est la lutte des géants que nous évoquions tout à l'heure et que nos nourrices veulent apaiser en clamant : *Eiapopeia vom Himmel!* En ce vers de Heine, le sublime de la religion, de la philosophie et de l'art devient l'ironique écho des comptines de nourrices ; et cette ironie, du même coup, nous jette au cœur de notre problème ultime : comment l'art vient-il s'insérer dans cette lutte de géants et où se situe-t-il par rapport aux berceuses des nourrices ?

Le problème économique de l'art, que j'avais moi-même considéré très abstraitement dans la première partie et par voie purement analogique, prend maintenant une autre dimension. Il s'agit de mettre l'art en situation, en perspective, par rapport aux autres expressions culturelles, et en fonction de la tâche économique de la culture considérée globalement sous le signe d'*Éros*, de *Thanatos* et d'*Anangkê*.

L'illusion, c'est la voie régressive ; la religion défend l'homme contre la supériorité écrasante de la nature en restaurant l'image d'un père à la fois protecteur et exigeant ; elle

satisfait aux trois fonctions de la culture énoncées plus haut – diminuer la charge des sacrifices instinctuels, réconcilier l'homme avec des renoncements inéluctables, compenser le sacrifice par des satisfactions vicaires – mais au prix d'une « névrose collective » que Freud place sous le signe du « retour du refoulé ». C'est par contraste avec ce retour du refoulé que la satisfaction esthétique obtient grâce aux yeux de Freud. L'art est la forme non obsessionnelle, non névrotique, de la satisfaction substituée ; le « charme » de la création esthétique ne procède pas du souvenir du parricide. Rappelons-nous notre analyse antérieure du plaisir préliminaire, de la prime de séduction : la technique crée un plaisir formel, à la faveur duquel nos fantasmes peuvent être exhibés sans honte, en même temps que s'abaissent tous les seuils d'inhibition. Aucune restauration fictive du père ne vient ici nous faire régresser vers la soumission infantile. Nous jouons plutôt avec les résistances et avec les pulsions et obtenons ainsi une détente générale de tous les conflits. Freud est ici très proche de la tradition cathartique de Platon et d'Aristote. Reste à savoir, bien entendu, si la religion n'est que retour du refoulé et l'art seulement abaissement général des tensions par prime de séduction. Je ne discute pas. Je cherche seulement à comprendre, pour mieux me comprendre.

Est-ce à dire que Freud soit finalement très satisfait de cette fonction cathartique de l'art ? C'est ici que je vois un second front : celui du principe de réalité. C'est un aspect de l'œuvre de Freud qui a été très peu exploré. Et je suis très conscient du caractère incertain de ma lecture, en ce point qui touche pourtant au fond de l'entreprise et des ambitions freudiennes. Je suis de plus en plus persuadé que l'ambition philosophique de Freud est considérable et qu'elle se joue sur le sens radical du rapport entre principe de plaisir et principe

de réalité. D'un côté, Freud est un pessimiste du plaisir comme Épicure : le plaisir n'est que détente, annulation ; finalement, il est nirvana ; c'est le zéro de douleur et de tension. À la limite, principe de plaisir et instinct de mort sont indiscernables. La suprême illusion concerne le sens du plaisir ; et cette suprême illusion se réfugie dans le narcissisme ; à cet égard, le fameux essai intitulé *Pour introduire le narcissisme* est d'une signification immense ; la grande réserve de libido, c'est le narcissisme ; d'abord nous nous aimons nous-mêmes ; sur cet amour nous prélevons de quoi aimer la mère, le père, etc., mais la dissolution de la libido d'objet ramène à la masse narcissique tous nos placements attentifs. Or c'est ce narcissisme qu'il faut finalement opposer au principe de réalité. Dès 1917, dans un article paru d'abord en hongrois, intitulé *Une difficulté de la psychanalyse*³, Freud dénonçait dans le narcissisme la résistance à toute vérité : la résistance d'abord à l'astronomie copernicienne qui nous apprend que notre Terre n'est pas le centre du monde, puis à la biologie darwinienne qui nous enseigne que notre espèce n'est pas le seigneur de la vie, enfin à la psychanalyse freudienne qui nous révèle que le moi n'est pas maître dans sa maison ; ces trois grandes découvertes sont en même temps les trois graves humiliations subies par le narcissisme.

Ce petit texte est une bonne introduction au principe de réalité. Sous ce simple mot sont désignées des significations étagées selon une profondeur croissante. La réalité, c'est d'abord l'opposé du fantasme, c'est le fait que tous les hommes contestent, c'est l'autre du rêve, l'autre de l'hallucination. En un sens plus analytique, c'est l'adaptation au temps et aux nécessités de la vie en société ; ainsi, dans les essais

3. Repris dans *L'Inquiétante Étrangeté*.

métapsychologiques, la réalité est le corrélat du moi et de la conscience ; alors que le ça ignore le temps, la contradiction, et n'obéit qu'au principe de plaisir, le moi a une organisation temporelle et tient compte du possible et du raisonnable ; le principe de réalité, c'est en gros ce que les Grecs auraient appelé le « convenable », l'*officium*. Mais je crois qu'il faut aller plus loin : ce n'est pas par hasard que Freud mythologise souvent le principe de réalité, et l'appelle la nécessité (*Anangkê*), comme il mythologise l'amour et la mort ; il faut aller jusqu'au grand trio tragique : *Éros*, *Thanatos*, *Anangkê*. Pourquoi cette affabulation qui soudain rapproche Freud de la grande tradition romantique allemande, de Goethe et de Schopenhauer ? Sinon parce que l'*Anangkê* est une vision du monde ? Une vision du monde qui est la riposte ultime à ce que nous avons appelé la dureté de la vie ? Je suis convaincu qu'il y a finalement chez Freud un sens spinoziste de la réalité ou, si l'on veut, quelque chose comme l'amour du destin, l'*amor fati* de Nietzsche. La pierre de touche du principe de réalité, c'est la victoire de l'amour du tout sur mon narcissisme, sur la peur de la mort, sur les résurgences de la consolation enfantine. Rappelons-nous les derniers mots du *Léonard de Vinci* : « Nous avons encore trop peu de respect pour la nature » qui, selon les paroles sibyllines de Léonard, paroles qui annoncent déjà celles d'Hamlet, « est "pleine d'innombrables raisons qui n'ont jamais accédé à l'expérience" (*la natura è piena d'infinita ragioni che non furono mai in isperienza*). Chacun de nous, êtres humains, correspond à l'une des tentatives sans nombre dans lesquelles ces *ragioni* de la Nature se fraient une voie vers l'expérience »⁴. Je suis convaincu que c'est à la mesure de ce sens de l'*Anangkê*, de

4. *Un souvenir d'enfance...*, p. 179 (trad. modifiée par rapport à celle de P.R.).

cette résignation rationnelle et rationaliste, qu'il faut apprécier la fonction de l'art chez Freud. Voici dans quelle direction il faudrait chercher.

Je crois qu'on peut dire qu'en dépit de sa grande sympathie pour les arts, il n'y a chez Freud aucune complaisance pour ce que l'on pourrait appeler une vision esthétique du monde. Autant il distingue la séduction esthétique de l'illusion religieuse, autant il laisse entendre que l'esthétique – ou, pour être plus juste, la vision esthétique du monde – reste à mi-chemin de la terrible éducation à la nécessité que requiert la dureté de la vie, que rend émouvante la connaissance de la mort, que contrecarre notre incorrigible narcissisme et qu'égare notre soif de consolation enfantine.

J'en donnerai seulement un ou deux indices : dans son interprétation de l'humour, en 1905 – à la fin du *Mot d'esprit*⁵ –, Freud semblait faire beaucoup de cas de ce don de créer du plaisir aux dépens des affects pénibles. L'humour qui sourit à travers les larmes, et même l'atroce humour de gibet (qui fait dire au condamné à mort mené à la potence un lundi matin : voilà une semaine qui commence mal), semblait avoir quelque crédit à ses yeux ; interprété économiquement, il consiste en un bénéfice de plaisir dérivé de l'épargne de sentiment pénible ; et pourtant, dès le texte de 1905, une petite pointe nous avertit : « Tout ce qu'on peut dire, c'est que, lorsque, par exemple, quelqu'un réussit à passer par-dessus un affect douloureux en réfléchissant à la grandeur des intérêts mondiaux par opposition à sa propre petitesse, nous voyons là une réalisation, non pas de l'humour, mais de la pensée philosophique, et nous n'avons pas non plus de gain de plaisir si nous nous mettons à l'intérieur de sa démarche de pensée.

5. *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, p. 398-410.

Le déplacement humoristique est donc aussi impossible sous l'éclairage de l'attention consciente que de la comparaison comique ; comme celle-ci, il est lié à une condition, celle de rester préconscient ou automatique. »⁶

Or, en 1927, Freud a écrit une note additionnelle sur *L'Humour*⁷, qui est beaucoup plus sévère et dont il étend la conclusion à tous les sentiments du sublime. L'humour ne nous porte au-dessus du malheur qu'en sauvant le narcissisme lui-même du désastre : « Le caractère grandiose est évidemment lié au triomphe du narcissisme, à l'invulnérabilité victorieusement affirmée du moi. Le moi se refuse à se laisser offenser, contraindre à la souffrance par les occasions qui se rencontrent dans la réalité ; il maintient fermement que les traumatismes issus du monde extérieur ne peuvent l'atteindre ; davantage : il montre qu'ils ne sont pour lui que matière à plaisir [...] L'humour n'est pas résigné, il défie ; il ne signifie pas seulement le triomphe du moi, mais aussi celui du principe du plaisir, qui parvient en l'occurrence à s'affirmer en dépit du caractère défavorable des circonstances. »⁸ Et d'où l'humour tire-t-il ce pouvoir de retrait et de démenti ? Du surmoi qui condescend à permettre au moi un petit bénéfice de plaisir. Freud conclut : « Il est également vrai que le surmoi, lorsqu'il provoque l'attitude humoristique, écarte à proprement parler la réalité et se met au service d'une illusion [...] Et pour terminer, si par l'humour le surmoi aspire à consoler le moi et à le garder de la souffrance, il n'a pas contredit par là sa descendance de l'instance parentale. »⁹

6. *Id.*, p. 406-407 (autre traduction que celle de P.R.).

7. Repris dans *L'Inquiétante Étrangeté*, p. 321-328.

8. *Id.*, p. 323-324 (autre traduction que celle de P.R.).

9. *Id.*, p. 328.

Je sais bien qu'on ne peut pas juger de tout l'art et de tous les arts sur un sentiment aussi circonscrit que l'humour. Il reste que nous avons précisément atteint avec l'humour un point où le plaisir de séduction semble confiner à la résignation philosophique ; c'est à ce point précisément que Freud oppose une dénégation hautaine ; comme s'il nous disait : l'acceptation de la vie et de la mort ? Oui, mais pas à si bas prix ! Tout, chez Freud, nous laisse entendre que la véritable résignation active, personnelle, à la nécessité est le grand chef-d'œuvre de la vie et qu'il n'est plus de nature esthétique.

On dira : l'ultime vision du monde, chez Freud, c'est le scientisme de la fin du XIX^e siècle ; et ce n'est pas très original. Je ne conteste pas : mais si Freud est un scientifique, son scientisme caractérise plutôt l'esprit d'époque qu'il partage ; la note propre qu'il a donnée à son scientisme, en tant précisément qu'il n'est ni Copernic ni Darwin – à ce scientisme qui inspira son premier système (*l'Esquisse d'une psychologie à l'usage des neurologues*) –, m'intéresse plus que le cadre dans lequel il s'exprime. Or, cette note propre, je l'entends comme un dépassement du scientisme dans un sens spinoziste ; une fois que l'on a rencontré les deux énigmes du « plaisir » et de la « mort », il faut vaincre le scientisme par lui-même ; il faut alors que la réalité, dont tout savant parle, devienne *Anangkê* et que le principe de réalité devienne résignation ; mais une résignation d'une qualité rare. Critiquant la conversion de l'énergie créatrice en investigation chez Léonard, il écrit, dans le *Léonard* : « Plongé dans l'admiration, devenu véritablement humble, on oublie trop facilement qu'on est soi-même une partie de ces forces agissantes et qu'on est en droit de tenter, dans la mesure de sa force personnelle, de modifier une petite partie de ce cours nécessaire de l'univers, cet univers dans

lequel ce qui est petit n'est certes pas moins admirable et significatif que ce qui est grand.»¹⁰

Peut-être pourrait-on alors esquisser une ultime réconciliation de l'art avec cette qualité de résignation. Si l'art n'atteint pas à la sagesse philosophique, il est néanmoins irremplaçable. En effet, la résolution *réelle* des conflits est impossible; seule est accessible leur résolution *symbolique*. Le rêve, le jeu, le rêve éveillé, la poésie, jouent aux dés avec la mort. Ils jouent finalement perdant; mais, face à l'échec ultime, ils nous renvoient à la sagesse et, qui sait, à la vieille religion réinterprétée; mais, du moins, avant la sagesse, en attendant la sagesse, le rêve, le jeu, la poésie nous donnent d'endurer la dure vie et – flottant entre l'illusion et la réalité – commencent de nous faire écrire avec Léonard: *O mirabile necessita!* Oui, admirable nécessité! Car peut-on aimer la nécessité sans aimer ces «innombrables raisons qui n'ont jamais accédé à l'expérience»¹¹? Peut-on aimer la nécessité sans aimer la possibilité? N'est-ce pas alors l'art seul qui nous donne la vision des possibles qui le hantent et qui font signe, non pas seulement à notre résignation, mais à notre courage et à notre joie?

Puissent ces questions terminer notre colloque et commencer notre pensée.

10. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 77 (trad. autre que celle de P.R., et modifiée).

11. *Id.*, p. 211 (il s'agit d'un vers de *Hamlet*).

POSTFACE

LE DÉSIR, L'IDENTITÉ, L'AUTRE

La psychanalyse chez Paul Ricœur
après l'*Essai sur Freud*

PAR VINICIO BUSACCHI¹

« L'homme est un être qui se comprend en s'interprétant et
le mode sur lequel il s'interprète est le mode narratif. »

Paul Ricœur, « Le récit : sa place en psychanalyse »

LA VOIE LONGUE DU DIALOGUE
AVEC LA PSYCHANALYSE

La confrontation de Paul Ricœur avec l'œuvre de Sigmund Freud est un dialogue complexe entre tradition philosophique et tradition scientifique, un des plus riches et des plus denses qu'il ait menés. L'importance de cette confrontation est non seulement centrale mais stratégique. Ce serait une erreur de penser que, commencée par l'interprétation phénoménologique de l'inconscient dans le contexte d'une « phénoménologie de la volonté » (*Le Volontaire et l'involontaire*, 1950), elle atteint son apogée et s'achève dès les années du premier tournant herméneutique, dans les années 60, avec l'œuvre

1. Vinicio Busacchi est chercheur en philosophie à l'université de Cagliari et collaborateur de la chaire d'herméneutique de l'université de Naples.

maîtresse *De l'interprétation, essai sur Freud* (1965), et encore, pour une part, avec le *Conflit des interprétations, essais d'herméneutique* (1969) – auxquels auraient simplement fait suite quelques essais sur l'épistémologie de la psychanalyse (de 1977 et 1978) et des articles d'importance secondaire. S'il est vrai, d'un côté, que la psychanalyse n'a plus fait l'objet, après *De l'interprétation*, d'une attention aussi forte ou aussi focalisée, il demeure que la réflexion sur la psychanalyse marque toute l'œuvre de P.R., non seulement parce que la présence de Freud est pratiquement ininterrompue – fût-ce avec une « intensité » variable – tout au long du parcours, mais surtout parce qu'elle intéresse tous les niveaux spéculatifs de sa réflexion (méthodologique, épistémologique, théorétique, linguistique et herméneutique, anthropologique et philosophique, ontologique, moral et théologique...). En effet, la « leçon freudienne » sera toujours présente comme un pivot de sa réflexion – tantôt en l'accompagnant, tantôt en la dirigeant –, et ce jusqu'aux productions les plus tardives. À cet égard sont importants non seulement les essais, articles et conférences consacrés à la psychanalyse à partir du débat des années 70, mais aussi les œuvres comme *Le Discours de l'action* (1977), *Temps et récit III : Le Temps raconté* (1985), *Soi-même comme un autre* (1990), *La Mémoire, l'histoire et l'oubli* (2000).

Ces œuvres ponctuent l'itinéraire au long cours d'un dialogue commencé dès l'époque du lycée de Rennes avec l'enseignement de Roland Dalbiez², et poursuivi avec la ren-

2. Circonstance favorable puisque celui-ci fut, comme on sait, le premier philosophe français à publier un ouvrage – sérieux et très informé – sur la psychanalyse. Cf. Roland Dalbiez, *La Méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2 tomes, Desclée de Brouwer & Cie, 1936.

contre de Gabriel Marcel et la méditation des textes de Karl Jaspers et Edmund Husserl. La méthode phénoménologique de ce dernier l'engage dans l'analyse eidétique de l'inconscient, à laquelle succèdent – dans *Finitude et culpabilité* (1960), second livre de la trilogie *Philosophie de la volonté* – une analyse de la notion de culpabilité (un débat où la psychanalyse s'invite dans la première moitié des années 50³) et une « répétition philosophique » de la réflexion sur l'aveu, qui recourt à la psychanalyse pour interpréter les symboles et les mythes. À partir de cette philosophie de l'aveu, ce sera le tournant herméneutique et la découverte du « conflit des interprétations » – où l'étude de Freud sera déterminante⁴. Ensuite, dans les années 70, P.R. passe du thème de la « passivité » (qu'on retrouve dans sa « sémantique de l'action », une des nombreuses reprises significatives du concept d'*involontaire* développé dans la première période) à l'élaboration de la théorie épistémologique de l'« arc herméneutique ». Dans les années 80, Ricœur aborde la théorie narrative et la question de l'« identité narrative » pour aboutir aux développements sur la philosophie de l'identité humaine dans *Soi-même comme un autre*, la « somme » philosophique de la fin des

3. P.R., « Morale sans péché ou péché sans moralisme ? », *Esprit*, août-septembre 1954, p. 294-312. Cet essai est dû à la publication en 1954 du livre *Morale sans péché* d'Angelo Hesnard, psychanalyste qui se propose d'approfondir le sens éthique de la maladie mentale. Soit dit en passant, dans son *Autobiographie intellectuelle*, P.R. affirme que c'est précisément la thématique de la culpabilité qui l'a poussé sur le versant de Freud (cf. P.R., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éd. Esprit, 1995, p. 34) et que le passage par la psychanalyse fut à cet égard « décisif », bien qu'il ait impliqué une « concentration mineure » sur cette thématique (p. 37).

4. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, aux Éditions du Seuil, est de 1964, *Le Conflit des interprétations*, également au Seuil, de 1969.

années 80⁵. Dans les années 90, il passe de la réflexion sur la traduction comme défi⁶, avec un renvoi explicite au concept psychanalytique de *travail de traduction* (image célèbre utilisée par Freud déjà au temps de la *Traumdeutung*), aux thèmes, encore marqués par la thématique psychanalytique, du « travail de mémoire » / « travail de deuil » (*La Mémoire, l'histoire et l'oubli*, 2000).

Le thème de la reconnaissance est le dernier grand sujet philosophique de P.R. (*Parcours de la reconnaissance. Trois études*, 2004), mais il faut citer les écrits posthumes, et plus précisément un petit *fragment*, le dernier écrit du philosophe, sur les « niveaux de sens entre l'événement et la structure de l'être au monde ». Il s'agit d'un schéma qui revêt plus une valeur symbolique que philosophique, mais il montre comment le dialogue avec Freud l'a accompagné vraiment jusqu'à la fin. Un seul nom propre apparaît, en effet, celui du « grand Viennois »⁷.

5. Entre autres, la réflexion sur Freud a contribué à la mise en évidence de la centralité du désir dans l'élaboration de la proposition éthique. On le voit dans *Soi-même comme un autre* « au sens le plus vaste du terme, qui inclut le *conatus* selon Spinoza, l'appétition selon Leibniz, la *libido* selon Freud, le désir d'être et l'effort pour exister selon Jean Nabert » (*Soi-même comme un autre*, p. 466). On peut aussi penser à l'interprétation de la « conscience » – dans sa dimension (cachée) de surmoi – en tant que troisième forme d'altérité (*id.*, p. 407).

6. P.R., *Défi et bonheur de la traduction*, Stuttgart, DVA Fondation, 1997 ; P.R., « Le paradigme de la traduction », *Esprit*, n° 253, juin 1999.

7. Cf. le « niveau anthropologique » (point 4). Sur la droite du schéma est noté le couple « mythologique » Éros / Thanatos avec la légende « Pulsion vitale ≠ Pulsion de mort » ; au-dessous on lit une question « [quelle est la] structure de l'être au monde ? », avec la réponse « [le] désir » et, encore plus bas, l'« être en vie ». Il n'est pas difficile de comprendre le sens de ces remarques. Elles sont l'expression claire d'une résistance au pessimisme freudien (et heideggerien) de la « vie vouée à la

Un long cheminement, par conséquent. Un parcours continu mais certainement tortueux, avec des reprises, des abandons, des dépassements. Le contraste le plus évident entre *De l'interprétation* et les textes ultérieurs réside dans le déplacement du pôle d'intérêt : on passe de la théorie psychanalytique à la pratique analytique – plus largement à l'« expérience » analytique (comme en témoigne l'essai « Image et langage en psychanalyse »⁸) – et à un progressif abandon de certaines conceptions freudiennes⁹.

Le changement de perspective est dû à une dissonance, perçue dès l'essai de 1965, entre la théorie freudienne et la nature de sa découverte¹⁰, mais aussi à un profond chan-

mort », à laquelle s'oppose la vision de la vie comme « résistance » à la mort et comme « victoire » sur la mort (P.R., *Vivant jusqu'à la mort*, suivi de *Fragments*, Seuil, 2007, p. 134).

8. Ceci est un aspect remarqué déjà par J.B. Thompson, directeur de l'édition anglaise de l'essai « La question de la preuve en psychanalyse » et d'autres écrits importants de P.R. Cf. J.B.T., *Paul Ricœur. Hermeneutics and the Human Sciences*, New York, Cambridge University Press, 1981, p. 24.

9. Comme on peut le voir dans l'essai sur « Le *self* selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique » et comme c'est explicitement dit dans « Le récit : sa place en psychanalyse », lorsque P.R. parle d'une « insatisfaction croissante à l'égard du freudisme ». À ce propos, cet essai est plus représentatif que d'autres, car ici – une étude sur la *self psychology* de Heinz Kohut – P.R. va suivre l'articulation en partie *analytique* (c'est-à-dire un niveau de discours dans lequel le philosophe « [se] laisse instruire » par l'expérience analytique), en partie *dialectique* (un niveau où l'expérience analytique entre dans la sphère de la réflexion philosophique), déjà présente dans l'*Essai sur Freud*. C'est la première fois que Ricœur accomplit une opération de ce genre à l'égard d'une école psychanalytique autre que l'école freudienne.

10. Dans l'expérience analytique il y aurait, en effet, plus qu'il n'apparaît à partir du discours métapsychologique de Freud.

gement de paradigme de la philosophie ricœurienne. Dans les années 70 et 80, P.R. passe en effet de l'herméneutique du symbole à celle du texte et de la narration, marquant une sensibilité de plus en plus nette aux thématiques narratives – même en matière de philosophie de l'homme –, au détriment d'autres thèmes (celui du corps, par exemple), c'est-à-dire au détriment de l'horizon proprement physique ou « énergétique ». On se rappelle peut-être comment une « double épistémologie », divisée entre « énergétique » et « herméneutique », caractérisait selon *De l'interprétation* la psychanalyse de Freud, et comment cette lecture s'opposait à la réduction linguistique opérée par Jacques Lacan ; cette épistémologie double pouvait être interprétée, selon P.R., soit comme un trait de fragilité épistémique du freudisme, soit comme son élément caractéristique et infranchissable. Avec l'orientation narrative de sa philosophie, il lui deviendra difficile de soutenir cette position : il avoue lui-même éprouver des difficultés à assumer, dans le cadre de sa propre conception précisément, cet élément de l'énergétique¹¹.

ÉPISTÉMOLOGIE DU DÉSIR HUMAIN ET DIALECTIQUE DE LA RECONNAISSANCE

La réflexion de P.R. sur la psychanalyse après *De l'interprétation* se déploie sur deux lignes thématiques principales :

11. « Il n'est plus possible de conserver le modèle économique, je dirais presque énergétique, du freudisme. Il faut réincorporer l'élément linguistique, l'élément dialogique, l'élément du rapport apparence-vérité dans l'imaginaire (élément que l'on peut dire platonicien) et l'élément narratif, et coordonner ces quatre éléments pour en faire la base même d'une théorie appropriée à l'expérience, une herméneutique », cf. ci-dessus, « Le récit : sa place en psychanalyse », p. 277.

une ligne *stricto sensu* épistémologique (autour de laquelle se rangent aussi les textes de ce volume déjà mentionnés : « Image et langage en psychanalyse », « La question de la preuve en psychanalyse », « Psychanalyse et herméneutique ») et une ligne que nous pourrions dire herméneutique-narrative (autour de laquelle se situent les essais « Le *self*... », « Le récit... », et encore « La vie : un récit en quête de narrateur »)¹².

En ce qui concerne la première ligne, le texte de référence principal est *Le Discours de l'action* – important travail basé sur les cours professés à l'Université catholique de Louvain à partir de 1970 et consacrés à la contribution du langage à la philosophie de l'action. La psychanalyse intervient au moment de la recherche d'une possible médiation « entre la philosophie de l'action, avec sa double constitution phénoménologique et linguistique, et les sciences de l'action », et plus précisément dans le cadre d'une recherche de caractère proprement épistémologique sur la dualité entre l'univers du discours sur l'action et du discours sur le mouvement, auquel va se rattacher la dualité et l'opposition entre *motif* et *cause*. Contre cette idée d'opposition, P.R. soulève des objections et montre qu'elle est partielle : motif et cause peuvent aussi coïncider¹³. Si, du côté de la philosophie du langage, la fonction médiatrice est exercée par la linguistique analytique, du côté des sciences humaines elle est exercée

12. Un troisième groupe de textes – constitué par « Psychanalyse et valeurs morales », « L'athéisme dans la psychanalyse freudienne », « Psychanalyse et art » – peut être référé à une ligne mineure de réflexion sur « psychanalyse et interprétation de la culture ».

13. Cf. P.R., « Le discours de l'action », dans D. Tiffeneau (dir.), *La Sémantique de l'action*, Centre national de la recherche scientifique, 1977, p. 16.

précisément par la psychanalyse¹⁴. Pour le dire brièvement, la psychanalyse de Freud montrerait la possibilité d'une double épistémologie conciliable avec l'élément du *désir humain* car dotée d'une double valence épistémique, au carrefour entre nature et culture, entre force et sens¹⁵. Se produit ici un nouveau décrochage par rapport à la position soutenue dans *De l'interprétation* : l'aspect double de l'épistémologie psychanalytique, en effet, alors interprété comme trait *problématique* et comme *fragilité* du freudisme, est élevé maintenant à la hauteur d'une tentative *exemplaire* pour élaborer une nouvelle conception épistémologique – tentative qui prendra le nom de *théorie de l'arc herméneutique* et que P.R. tente de montrer en action dans plusieurs domaines (le texte, l'action, l'histoire), en synthétisant la conception de fond dans la célèbre formule : « Expliquer plus pour comprendre mieux. »¹⁶

P.R. revient sur le caractère du désir humain avec l'essai « Image et langage », dans un passage central très dense que nous citons ici *in extenso* :

« La situation analytique offre au désir ce que Freud appelle, dans un de ses textes techniques, “une sorte d'arène où il sera permis à l'automatisme de répétition de se manifester dans une liberté totale”. Et pourquoi la situation analytique a-t-elle cette vertu de réorienter la répétition vers la remé-

14. *Id.*, p. 19.

15. *Id.*, p. 45.

16. Dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Seuil, 1986, p. 163), P.R. écrit : « Expliquer et comprendre ne constitueraient pas les pôles d'un rapport d'exclusion mais les moments relatifs d'un processus complexe qu'on peut appeler interprétation. » Sur ce sujet, voir Jean Ladrière, « Expliquer et comprendre », dans Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi (dir.), *Ricœur*, Éd. de l'Herne, 2004, p. 68-77 (ouvrage repris en 2 volumes dans la collection « Points Essais », Seuil, 2007).

moration ? Parce qu'elle offre dans le *transfert* un vis-à-vis fictif au désir. Non seulement le désir parle, mais il parle à l'autre. Ce second point de départ dans la pratique analytique n'est pas moins gros d'implications théoriques. Il révèle que dès l'origine le désir humain est, selon l'expression de Hegel, désir du désir de l'autre et finalement désir de la reconnaissance. »¹⁷

Les principaux thèmes de la réflexion sur la psychanalyse après *De l'interprétation* sont réunis ici sous forme de synthèse. Outre la question implicite de l'épistémologie du désir et de l'évidente concentration sur l'expérience analytique, nous trouvons le thème de la vocation linguistique du désir humain – thème qui d'une part renvoie à la confrontation avec la théorie lacanienne (et plus généralement la linguistique), et de l'autre ouvre au discours de l'herméneutique narrative et renvoie à la question de l'*autre* (et à la question de la *reconnaissance*). Sur ce dernier point, la doctrine freudienne avait paru à P.R., au moment de *De l'interprétation*, insuffisante et en dissonance substantielle par rapport à la *praxis*. Dans son élaboration théorique, Freud présente l'homme comme un système fermé sur soi, comme un œuf. « Il le représente dans un schéma [explique P.R. dans l'essai sur "Le récit..."] préconscient, conscient, inconscient » ou bien « le surmoi, le moi et le ça » et jamais l'autre, « alors que l'expérience analytique est le rapport du désir avec l'autre »¹⁸. C'est principalement à cause de cette insuffisance que P.R. s'adresse à Heinz Kohut, en articulant une confrontation entre trois modèles philosophiques, paradigmatiques du rapport subjectivité-intersubjectivité : ceux de Hegel, Husserl et Levinas.

17. Cf. ci-dessus, p. 108.

18. Cf. ci-dessus, p. 281.

La question de l'autre sera reprise ensuite et magistralement développée, comme on sait, dans *Soi-même comme un autre* – y compris en confrontation directe avec Levinas – et plus tard dans *Parcours de la reconnaissance*, à travers ce thème précisément. Mais comment ne pas rappeler qu'une des premières sources de cette thématique se trouve dans la dialectique hégélienne de la lutte entre maître et esclave, que P.R. relie à la psychanalyse de Freud, comme on peut le lire dans l'extrait d'*Image et langage* ?

IDENTITÉ NARRATIVE ET EXPÉRIENCE ANALYTIQUE

La deuxième ligne thématique (intimement liée à la première) sert à coup sûr de pivot à *Soi-même comme un autre* et au concept d'*identité narrative*, cœur de l'œuvre et de la «phénoménologie herméneutique du soi». Mise au point dans la sixième étude, elle tire son origine d'une confrontation avec la problématique de l'*identité personnelle* (cinquième étude)¹⁹. Toutefois, la question vient de plus loin, comme on le sait dès les *conclusions générales* de la trilogie *Temps et récit* (1983-1985), dans le contexte de la discussion sur la première aporie de la temporalité. La narration est la clef, soutient P.R., pour recomposer une dualité de l'identité – autrement impossible – qui nous est transmise par la tradition philosophique : il s'agit en effet de l'alternative entre subjectivité *substantielle* (Descartes) et subjectivité *illusoire* (Hume, Nietzsche). Le dilemme va disparaître si, à l'identité comprise dans le sens d'un *idem*, on substitue

19. Sur le rapport entre ce concept ricœurien et la psychanalyse de Freud, voir Muriel Gilbert, *L'Identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2001.

l'identité comprise dans le sens d'un *ipse* ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est pas autre chose que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative²⁰. La psychanalyse, explique P.R., constitue ici un laboratoire particulièrement instructif pour une recherche proprement « philosophique sur la notion d'identité narrative ». L'expérience analytique met en effet en relief le rôle de la composante narrative de ce qu'on appelle « histoire de cas »²¹. Il est utile à ce propos, peut-être, de reprendre un autre passage d'« Image et langage » :

« Parler de soi, en psychanalyse, c'est alors [passer] d'un récit inintelligible à un récit intelligible. Si l'analysant vient en psychanalyse, ce n'est pas seulement parce qu'il souffre, mais parce qu'il est troublé par des symptômes, des comportements, des pensées qui n'ont pas de sens pour lui, qu'il ne peut coordonner dans un récit continu et acceptable. Toute l'analyse ne sera qu'une reconstruction des contextes dans lesquels ces symptômes prennent sens. En leur donnant, par le travail de parole, un cadre de référence où ils deviennent appropriés, les symptômes s'intègrent à une histoire qui peut être racontée. »²²

Le récit est pour P.R., dans les années 80 et 90, la voie royale pour dire l'« histoire d'une vie », puisque seule la narration permet de rendre explicitement compte des *enchaînements temporels* de l'action et donc de rendre effectivement la dimension historique de la subjectivité. D'autant plus que les sujets d'un récit peuvent être non seulement des person-

20. P.R., *Temps et récit*, t. III : *Le Temps raconté*, Seuil, 1985, p. 443.

21. *Id.*, p. 444-445.

22. Cf. ci-dessus, p. 109.

nages fictifs, mais aussi des individus réels²³. C'est un point de passage important avec la psychanalyse : il permet d'établir un parallèle avec la « situation narrative » qui va s'établir en thérapie²⁴, où le patient devient sujet, *personnage* d'un récit,

23. Cependant, P.R. marque une distance fondamentale entre le modèle narratif repris de la littérature, même psychanalytique ou philosophique (« Quand on parle sur le soi »), et le récit de sa propre vie, lequel reste ouvert puisque nous n'en connaissons ni le début ni la fin. Ici nous sommes en face d'une question particulièrement délicate, car le manque d'« unité narrative d'une vie » – qui se constitue de toute façon par la narration – pose des problèmes sérieux pour la constitution de l'identité (sur cette question centrale, voici ce qu'écrit P.R. dans *Soi-même comme un autre*, p. 187 et 190 : « Comment, en effet, un sujet d'action pourrait-il donner à sa propre vie, prise en entier, une qualification éthique, si cette vie n'était pas rassemblée, et comment le serait-elle si ce n'est précisément en forme de récit ? [...] Il faut que la vie soit rassemblée pour qu'elle puisse se placer sous la visée de la vraie vie. Si ma vie ne peut être saisie comme une totalité singulière, je ne pourrai jamais souhaiter qu'elle soit réussie, accomplie »). Pour aborder ce problème, P.R. ne sollicite pas Freud mais C.G. Jung (ainsi que des philosophes tels que Husserl, Heidegger et Gadamer, cf. ci-dessus « Le récit... », p. 288). Jung était un interlocuteur qui, fût-ce de façon marginale, avait accompagné sa réflexion du temps de *La Symbolique du mal* (1960). Il considère inadéquat le modèle freudien parce qu'il insiste sur la centralité de la relation œdipienne dans l'instauration des névroses et dans le processus thérapeutique, alors que pour lui, Jung, les problèmes les plus dramatiques de la vie se rapportent au sens de la vie dans sa progression vers une fin. C'est ici qu'entre en jeu le concept d'« horizon d'attente ». Si le moment narratif fonctionne en connexion avec l'élément projectif – grâce auquel je peux, par rapport à ma mort, entrer dans un « horizon d'attente », en d'autres termes me la préfigurer sans pouvoir la raconter (de même que je peux me représenter ma naissance) –, il devient possible de reconstituer sa propre vie dans une sorte d'unité. « Se préfigurer sa propre vie » ne signifie sûrement pas la reconstituer dans une unité narrative : je peux préfigurer ma mort mais cela ne signifie pas que je peux la raconter.

24. Sur ce sujet, voir P.R., « La question de la preuve en psychanalyse », ci-dessus, p. 58-63.

d'«une mise en intrigue», et se fait en même temps narrateur de sa propre histoire, de sa propre vie.

LES DÉFIS ÉTHIQUES DU TRAVAIL DE TRADUCTION

Après *Soi-même comme un autre*, les rapports de P.R. avec la psychanalyse – marqués dans les années 90 et suivantes par un retour à Freud – vont se concentrer sur quelques petits textes de métapsychologie (*Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* [1914] et *Deuil et mélancolie* [1915]) ainsi que sur des concepts clefs comme «travail de mémoire» et «travail de deuil», déjà mentionnés ci-dessus. On pourrait penser à une diminution d'intérêt envers la psychanalyse ou même à sa marginalisation, alors qu'au contraire elle persiste dans le cercle de la réflexion, en relation avec des thèmes de première importance : la traduction, la mémoire, l'oubli et – on vient de le voir – la reconnaissance²⁵. La notion de «travail de traduction», autour de laquelle tournent les autres termes, sert ici de pivot. On a déjà dit comment Freud recourt à l'idée de *traduction* pour décrire le processus d'interprétation des rêves et, plus généralement, de transposition de contenus inconscients en pensées conscientes. Ce processus a été interprété par P.R. depuis les années 60 comme une

25. Il faut préciser, au-delà de ce qui précède, l'importance de la psychanalyse dans le contexte spécifique de *Parcours de la reconnaissance* ; elle est fondamentalement (mais non exclusivement) liée à la conception centrale de l'homme qui se trouve derrière cette œuvre. Le point focal de cette relation serait sans doute placé dans le chapitre sur la «phénoménologie de l'homme capable» dans *la reconnaissance de soi par soi* – plus précisément, au moment du «pouvoir raconter et se raconter», qui suit le moment du «pouvoir dire», du «je peux faire», avant le moment de l'«imputabilité».

sorte de processus de *reconnaissance*, comparable au schéma hégélien en acte dans la dialectique « maître-esclave » : c'est un « processus quasi hégélien que Freud énonce dans le fameux adage : *Wo es war, soll ich werden* – “Là où était ça, doit advenir je”. »²⁶ Mais le concept de *travail* revêt lui aussi une importance particulière. Depuis *De l'interprétation*, P.R. a mis en évidence que le « traitement » analytique est un travail, car « la psychanalyse est essentiellement une *lutte contre les résistances* » ; en d'autres mots, il ne s'agit pas d'un simple processus de transposition, mais d'un véritable *défi* de traduction de l'irreprésentable (c'est-à-dire de ce qui subit la tyrannie de la *force*) en représentable (*id est*, ce qui est amené dans le cercle de la *signification*)²⁷. Et il s'agit du reste aussi d'un défi à caractère *éthique*, parce que ce qui est mis en jeu ici, c'est la santé du patient.

La thématique de la traduction, citée plus haut, attire l'intérêt philosophique de P.R. principalement dans les années 90, au point qu'on peut y voir comme une variante de son herméneutique, voire un nouveau paradigme²⁸. Les deux textes significatifs sont ici *Défi et bonheur de la traduction* (1997) et *Le Paradigme de la traduction* (1999). Dans le premier, il suggère de « comparer la “tâche du traducteur” [...] sous

26. *Le Conflit des interprétations*, op. cit., p. 237.

27. « La psychanalyse est essentiellement une *lutte contre les résistances*. C'est cette notion de résistance qui nous empêche d'identifier la procédure d'investigation avec une simple interprétation, avec une compréhension purement intellectuelle de la signification des symptômes. L'interprétation, entendue comme traduction, ou comme déchiffrement, bref comme substitution d'une signification intelligible à une signification absurde, n'est que le segment intellectuel de la procédure analytique », cf. « La question de la preuve en psychanalyse », ci-dessus, p. 41-42.

28. Sur ce sujet, voir D. Jervolino, *Ricœur. Herméneutique et traduction*, Ellipses, 2007.

le double sens que Freud donne au mot travail, quand il parle dans un essai de travail de souvenir et un autre essai de travail de deuil»²⁹. Traduire c'est, selon une expression de Franz Rosenzweig, «servir deux maîtres : l'étranger dans son œuvre, le lecteur dans son désir d'appropriation»³⁰. «Auteur, étranger, lecteur habitant la même langue que le traducteur. Ce paradoxe relève en effet d'une problématique sans pareille, sanctionnée doublement par un vœu de fidélité et un soupçon de trahison.» Ici se trouve précisément la raison de la nature *éthique* du défi de traduction en herméneutique.

Pour finir, le thème du travail revient aussi dans *La Mémoire, l'histoire et l'oubli*. Ici les concepts de «travail de mémoire» / «travail de deuil» sont rappelés pour articuler une importante analogie entre la situation paradoxale d'«excès de mémoire» / «excès d'oubli» qui, selon la lecture de P.R., caractérise notre actuel rapport avec l'histoire – et le phénomène double est décrit en psychanalyse comme «compulsion de répétition» et «refoulement»³¹.

29. P.R., *Défi et bonheur de la traduction*, op. cit., p. 15.

30. *Id.*, p. 16.

31. Voir *La Mémoire, l'histoire et l'oubli*, op. cit., p. 83-131.

*Origine des textes*¹

LA QUESTION DE LA PREUVE EN PSYCHANALYSE (p. 19-71)

«The Question of Proof in Freud's Psychoanalytic Writings» a été publié dans *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 25, 1977, n° 4, p. 836-871. Le texte original français, avec ses nombreuses notes, se trouve dans les archives du Fonds Ricœur, sous le titre «La question de la preuve en psychanalyse».

Paul Ricœur a publié, sans les notes, une version abrégée de ce texte : «La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud», dans *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse De Waelhens*, Bruxelles, Éd. de la Faculté universitaire Saint-Louis, 1982, p. 591-619.

Nous avons choisi de reprendre ici la version des archives, version longue, avec les notes que P.R. avait préparées pour la version américaine.

PSYCHANALYSE ET HERMÉNEUTIQUE (p. 73-103)

«Psychanalyse et herméneutique» a été publié en japonais («Seishinbunseki to Kaishakugaku», *Shiso*, 1978) et en français dans *Nichifutsu Bunka* («La culture nippon-française»), février 1979, n° 36, après une conférence faite lors d'un voyage au Japon.

Le texte français se trouve dans les archives du Fonds Ricœur.

1. Note établie par Catherine Goldenstein, conservateur du Fonds Ricœur.

IMAGE ET LANGAGE EN PSYCHANALYSE (p. 105-138)

«Image and Language in Psychoanalysis» a été publié dans *Psychoanalysis and Language (Psychiatry and the Humanities, 3)*, éd. par J.H. Smith, New Haven-Londres, Yale University Press, 1978, p. 293-324.

Le texte original français manuscrit se trouve dans les archives du Fonds Ricœur sous le titre «Image et langage en psychanalyse». Il n'a jamais été publié en français à ce jour.

LE SELF SELON LA PSYCHANALYSE ET SELON LA PHILOSOPHIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE (p. 139-166)

«The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy» a été publié dans *Psychoanalytic Inquiry*, 6, 1986, n° 3, p. 437-458.

Le texte original français manuscrit se trouve dans les archives du Fonds Ricœur sous le titre : «Le self selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique».

Publié en traduction italienne en 1986, ce texte n'a jamais été publié en français à ce jour.

PSYCHANALYSE ET VALEURS MORALES (p. 167-204)

«Psychiatry and Moral Values» a été publié dans *American Handbook of Psychiatry, I: The Foundations of Psychiatry*, éd. par S. Arieti, New York, Basic Books, 1974, p. 976-990.

Le texte original français se trouve dans les archives du Fonds Ricœur, avec son titre anglais. Cet original indique avec précision les insertions de textes à faire, tirées de livres déjà parus (*De l'interprétation...*).

L'ATHÉISME DE LA PSYCHANALYSE FREUDIENNE (p. 205-219)

«L'athéisme de la psychanalyse freudienne» a été publié dans la revue *Concilium* («Problèmes frontières»), 2, 1966, n° 16, p. 59-71.

PSYCHANALYSE ET ART (p. 221-256)

«Psychoanalysis and the Work of Art», texte d'une conférence faite à la Washington School of Psychiatry, aux Edith Weigert Lectures, en 1974, a été publié dans *Psychiatry and the Humanities*, I, éd. par J.H. Smith, New Haven-Londres, Yale University Press, 1976, p. 3-33.

Le texte original français se trouve sous forme manuscrite dans les archives, sous le titre : «Psychanalyse et art». Il n'a jamais été publié en français à ce jour.

LA VIE : UN RÉCIT EN QUÊTE DE NARRATEUR (p. 257-276)

«Life : A Story in Search of a Narrator» a été publié dans *Facts and Values : Philosophical Reflections from Western and non-Western Perspectives*, Martinus Nijhoff Philosophy Library, 19, 1986.

Paru également en traduction italienne en 1994, ce texte n'a jamais été publié en français. Le texte original se trouve dans les archives et porte le titre : «La vie : un récit en quête de narrateur».

LE RÉCIT : SA PLACE EN PSYCHANALYSE (p. 277-289)

Le texte : «La componente narrativa della psicoanalisi», publié avec l'accord de P.R. dans la revue *Metaxu*, Rome, 1988, est tiré de la transcription retravaillée et traduite en italien d'une «causerie» qu'il a donnée en français cette année-là à Rome, dans un cercle de psychanalystes jungiens.

Dans ses archives, P.R. a gardé l'original de la transcription en français, due à sa traductrice et amie italienne, et il lui a donné le titre : «Le récit : sa place en psychanalyse».

Nous donnons à notre tour, sous ce titre, la transcription en français de cette «causerie». Elle est retravaillée et plus longue que la version italienne parue dans *Metaxu*.

POST-SCRIPTUM : UNE DERNIÈRE ÉCOUTE DE FREUD
(p. 291-302)

«Post-scriptum : une dernière écoute de Freud» a été prononcé en clôture de la décade de Cerisy-la-Salle sur «L'Art et la psychanalyse» (1962).

Ce texte a été publié dans *Entretiens sur l'art et la psychanalyse*, sous la direction de A. Berge *et al.*, Paris-La Haye, Mouton, 1968, p. 361-368.

Note sur la traduction des écrits de Freud

La plupart des textes de ce recueil ayant été publiés, voire écrits en anglais, P.R. renvoie souvent aux tomes et aux pages de la *Standard Edition (SE)*, l'édition des œuvres complètes de Freud en anglais. Il lui arrive aussi de citer les œuvres complètes en allemand – *Gesammelte Werke (GW)*. Quand il cite des ouvrages en français, il s'agit souvent de traductions anciennes qui ne sont plus guère ou peu utilisées, surtout après la nouvelle édition des *Œuvres complètes* en français entreprise par les Presses universitaires de France, et après les traductions nouvelles proposées par Gallimard. Les manuscrits en français déposés dans le Fonds Ricœur renvoient aussi en général à la *SE*, et ils comportent quelques erreurs ou des indications insuffisantes.

Les lecteurs de Freud «dans le texte» le savent bien : les premières traductions, dès les années 20, ont été hésitantes ou approximatives pour rendre le vocabulaire et les découvertes d'une science nouvelle, qui elle-même n'a cessé de préciser ses concepts et le sens de sa pratique inédite – c'est le cas de le dire. Or ces premières traductions ont eu cours en France jusque dans les années 60 et même au-delà. P.R. n'a donc pas disposé, en tout cas pour ses premières lectures de Freud, des traductions récentes. La même difficulté s'est certainement rencontrée en anglais – et le lecteur comparant la traduction anglaise et le texte allemand original a des surprises, au point de se demander parfois s'il a affaire au même texte. Il n'y avait donc aucun sens à traduire de l'anglais les citations de P.R., de même qu'il n'y en avait pas à tout retraduire à partir de l'original allemand.

Dans ces conditions, nous avons préféré renvoyer aux traductions françaises existantes, en signalant les éditions utilisées et, éventuellement, les modifications qu'elles apportent par rapport au texte utilisé par P.R. Les *Œuvres complètes* publiées aux PUF ont l'avantage d'être... complètes (tout en restant pour l'instant incomplètement éditées). S'agit-il de la meilleure traduction possible ? On peut en discuter. En tout cas, ce n'est pas une édition très accessible au grand public. Nous avons donc renvoyé souvent aux traductions «en poche», malgré la diversité de leurs traducteurs et leurs qualités inégales, ainsi que leur dispersion dans des collections diverses, parfois chez le même éditeur. Nous avons indiqué les changements dans le texte de Ricoeur dus à ces traductions.

Jean-Louis SCHLEGEL

Bibliographie des livres de Freud cités par P.R.

- Abrégé de psychanalyse* (trad. de S. Berman revue par J. Laplanche), PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse», 1985.
- L'Avenir d'une illusion* (trad. de 1995 par J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, J. Laplanche, A. Rauzy, F. Robert), PUF, coll. «Quadrige», 2004.
- Correspondance avec le pasteur Pfister (1909-1939)* (trad. de 1966 par L. Jumel, préface de Daniel Widlöcher), Gallimard, coll. «Tel», 1991.
- Essais de psychanalyse* (trad. de 1920 par Simone Jankélévitch, revue dans les années 30, préface du D^r A. Hesnard), Payot, coll. «Petite Bibliothèque Payot», 1986 (comprend notamment *Au-delà du principe de plaisir*; *Psychologie collective et analyse du moi*; *Le Moi et le ça*).
- (Avec Josef Breuer) *Études sur l'hystérie* (1895), PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse», 2002.
- L'Homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais* (trad. de 1986 par Cornélius Heim, préface de Marie Moscovici), Gallimard, coll. «Connaissance de l'inconscient», 1986.
- L'Inquiétante Étrangeté et autres essais* (trad. de 1985 par B. Féron), Gallimard, coll. «Folio Essais», 2006 (inclut *Le Créateur littéraire et la fantaisie*; *Sur le sens opposé des mots originaires*; *Le «Moïse» de Michel-Ange*; *Une difficulté de la psychanalyse*; *Un souvenir d'enfance de «Poésie et vérité»*; *L'Inquiétante Étrangeté*; *Une névrose diabolique au XVII^e siècle*; *L'Humour...*).

- L'Interprétation du rêve* (trad. de 2004 par J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, R. Lainé, A. Rauzy, F. Robert), *Œuvres complètes*, vol. IV, PUF, 2004.
- Le Malaise dans la culture* (trad. de 1995 par J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, J. Laplanche, A. Rauzy, F. Robert), PUF, coll. « Quadrige », 2004.
- Métapsychologie* (trad. de 1968 par Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, avec la participation de Jean-Pierre Briand, Jean-Pierre Grossein et Michel Tort), Gallimard, coll. « Folio Essais », 1986 (comprend notamment *Pulsions et destin des pulsions*; *L'Inconscient*; *Deuil et mélancolie*; *Note sur l'inconscient en psychanalyse*).
- Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* (trad. de 1988 par D. Messier, préface de Jean-Claude Lavie), Gallimard, coll. « Folio Essais », 2006.
- Naissance de la psychanalyse*, PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 1956 (5^e éd. en 2007). Reprend l'*Esquisse d'une psychologie scientifique*.
- Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (trad. de 1984 par Rose-Marie Zeitlin), Gallimard, coll. « Folio Essais », 2006.
- Œuvres complètes*, vol. X, PUF, 1993 (avec le texte sur *Les Chances d'avenir de la thérapie psychanalytique*).
- Œuvres complètes*, vol. XI, PUF, 2005 (avec le texte sur *Le Manieement de l'interprétation du rêve en psychanalyse*).
- Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XII : 1913-1914, PUF, 2005 (avec *La Technique psychanalytique*).
- Œuvres complètes*, vol. XVI, PUF, 1991 (avec le texte sur *Psychanalyse et libido*).
- Pourquoi la guerre ?*, par Sigmund Freud et Albert Einstein, Rivages, coll. « Rivages Poche Bibliothèque étrangère », 2005.
- Résultats, idées, problèmes*, I, trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, PUF, 1984 (avec le texte *Formulations*

sur les deux principes du cours des événements psychiques, 1911).

Résultats, idées, problèmes, II, trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, PUF, 1985.

Sur la psychanalyse. Cinq conférences (trad. par Cornélius Heim, préface de J.-B. Pontalis), Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1991.

Autre édition de l'ouvrage précédent : *Cinq leçons sur la psychanalyse*, suivi de *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique* (trad. par Yves Le Lay et S. Jankélévitch, trad. revue en 1962), Payot, coll. « Prismes », 1987.

Sur le rêve (trad. de 1988 par Cornélius Heim, préface de Didier Anzieu), Gallimard, coll. « Folio Essais », 1990.

La Technique psychanalytique, PUF, coll. « Quadrige », 2007. Inclut le texte *Remémoration, répétition et perlaboration*.

Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des primitifs (trad. par Simone Jankélévitch, revue pour cette édition), Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1985.

Trois essais sur la théorie sexuelle (trad. de 1987, par Philippe Koeppel, préface de Michel Gribinski), Gallimard, coll. « Folio Essais », 2007.

Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci (trad. de 1987 par J. Altounian, A. et O. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy, préface de J.-B. Pontalis), Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1987.

La Vie sexuelle, PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 1999. Inclut le texte *La Morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes*.

Le Fonds Ricœur

Paul Ricœur a légué sa bibliothèque de travail personnelle et ses archives à la Bibliothèque de la Faculté libre de théologie protestante de Paris, où il avait donné des cours de philosophie de l'automne 1958 au printemps 1969. La création du *Fonds Ricœur* répond à cette donation généreuse.

COMPOSITION DU FONDS RICŒUR

Le *Fonds Ricœur* est un ensemble documentaire unique au monde, regroupant la bibliothèque de travail personnelle du philosophe, ses archives, ainsi que l'ensemble de son œuvre et des commentaires que cette dernière a suscités.

Le *Fonds Ricœur* sera ainsi composé de plusieurs ensembles :

- les archives de P.R. liées à son œuvre (cours, manuscrits, correspondances...);
- un rayon de littérature primaire (livres dans diverses langues; ensemble des œuvres publiées, y compris les articles parus depuis 1936, tirés à part, etc.);
- un rayon de littérature secondaire (livres et articles commentant la philosophie, l'œuvre ou la vie intellectuelle de P.R.);
- la bibliothèque de travail du philosophe, constituée selon plusieurs cercles qu'il a lui-même ordonnés. Comme il disait lui-même : «Tous les livres sont ouverts sur ma table; il n'y en a pas un qui soit plus vieux que l'autre. Un dialogue de Platon est maintenant là pour moi [...] Je crois à cette espèce d'étrange contemporanéité, de dialogue des morts en quelque sorte mais conduit par les vivants.»

ACTIVITÉS DU FONDS RICŒUR

Le *Fonds Ricœur* est déjà au centre d'une activité de séminaires et de rencontres scientifiques et intellectuelles. Il dispose d'un site internet actif, où l'on trouve une présentation du philosophe, des textes d'archives en ligne, des documents audio et vidéo, un agenda, un forum pour les chercheurs, et le détail du projet d'aménagement (www.fondsriceur.fr).

Un Conseil scientifique propose les grandes orientations pour l'animation du *Fonds Ricœur*: colloques, journées d'études, publications. Il cherche à établir des partenariats avec d'autres institutions en France et à l'étranger.

Un Comité éditorial désigné par testament par P.R. et doté d'un statut juridique veille à un usage des archives et à une politique de publication conformes à ses volontés. Toute demande de publication doit avoir reçu son aval. La collection «Écrits et conférences» aux Éditions du Seuil est conçue sous sa responsabilité, et destinée à présenter au public, autour de grands thèmes, des textes de Ricœur devenus introuvables, ou jusqu'ici inaccessibles en français.

PROJET D'AMÉNAGEMENT ET APPEL À SOUTIEN

Un projet d'aménagement du *Fonds Ricœur* est en cours: agrandissement de la bibliothèque de la Faculté de théologie pour offrir aux chercheurs du monde entier un véritable lieu d'accueil, de consultation et de recherche; mise à disposition de studios favorisant l'accueil des étudiants étrangers travaillant sur l'œuvre de P.R.

Une fondation individualisée sous l'égide de la Fondation du protestantisme français, la *Fondation Paul Ricœur*, a notamment pour objectif de réunir les moyens nécessaires pour l'aménagement et le fonctionnement du *Fonds Ricœur*.

LE FONDS RICŒUR

Le Conseil scientifique du Fonds Ricœur, l'Institut protestant de théologie-Faculté de Paris et la Fondation Paul Ricœur invitent les institutions et le public à soutenir financièrement le *Fonds Ricœur* pour contribuer au rayonnement de la pensée du philosophe. Adressez vos dons (déductibles de l'impôt sur le revenu et de l'impôt sur la fortune) à l'ordre de «Fondation Paul Ricœur».

Olivier ABEL
président du Conseil scientifique
du Fonds Ricœur

FONDS RICŒUR
83, boulevard Arago
75014 Paris
www.fondsriceur.fr

Table

<i>Présentation</i>	7
<i>Note sur cette édition</i>	17

*

La question de la preuve en psychanalyse	19
Psychanalyse et herméneutique	73
Image et langage en psychanalyse	105
Le <i>self</i> selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique	139
Psychanalyse et valeurs morales	167
L'athéisme de la psychanalyse freudienne	205
Psychanalyse et art	221
La vie : un récit en quête de narrateur	257
Le récit : sa place en psychanalyse	277
Post-scriptum : une dernière écoute de Freud	291

*

<i>Postface</i> de Vinicio BUSACCHI : Le désir, l'identité, l'autre. La psychanalyse chez Paul Ricœur après l' <i>Essai sur</i> <i>Freud</i>	303
--	-----

*

<i>Origine des textes</i>	319
<i>Note sur la traduction des écrits de Freud</i>	323
<i>Bibliographie des livres de Freud cités par P.R.</i>	325
<i>Le Fonds Ricœur</i>	328