Document generated on 07/18/2025 1:50 p.m.

Études françaises

Science des rêves, rêves de la science

Timothy J. Reiss

Volume 19, Number 2, Fall 1983

Le texte scientifique

URI: https://id.erudit.org/iderudit/036791ar
DOI: https://doi.org/10.7202/036791ar

See table of contents

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (print)
1492-1405 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Reiss, T. J. (1983). Science des rêves, rêves de la science. *Études françaises*, *19*(2), 27–62. https://doi.org/10.7202/036791ar

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 1983

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Science des rêves, rêves de la science

TIMOTHY J. REISS

À l'automne 1895 Freud rédigeait un document où, pour la première fois, il cherchait à mettre au clair une psychologie capable de se prévaloir de caractéristiques «scientifiques» :

> dans cette esquisse, nous avons cherché à faire entrer la psychologie dans le cadre des sciences naturelles, c'est-à-dire à représenter les processus psychiques comme les états quantitativement déterminés de particules matérielles différenciables, ceci afin de les rendre évidents et incontestable[1].

Freud indique ainsi de manière assez claire que : 1) une psychologie qui se veut scientifique ne saurait faire mieux que de se donner comme cadre initial celui des sciences naturelles établies dont on connaît les démarches méthodologiques; 2) une telle science «représente» ce qu'on peut appeler des «processus psychiques» comme composés d'éléments que l'on peut étudier «quantitativement» et comme s'ils formaient des «états»-moments dans les processus psychiques qui — bien sûr — ne cessent en fait

1 Sigmund Freud, «Esquisse d'une psychologie scientifique», dans *la Naissance de la psychanalyse Lettres a Wilhelm Fliess, Notes et Plans (1887-1902)*, éd Marie Bonaparte, Anna Freud, Ernst Kris, introd Ernst Kris, trad Anne Berman, Paris, PUF, 1956, p 315 Tout texte de Freud, après une première référence complète fournie en note, sera indiqué directement dans notre texte au moyen d'un court titre facilement reconnaissable, suivi de l'indication de page Je me sers de cette occasion pour remercier Bernard Beugnot et Jean-Claude Guédon de leurs corrections stylistiques et conceptuelles apportées à l'avant-dernière version de cet essai

jamais. Freud dit clairement ainsi qu'une science psychologique est bel et bien *une manière de comprendre* ces processus. Jamais il ne propose un savoir fondé sur des objets dont l'existence serait censée précéder la science qui les prend en charge. Que les états explorés par une telle science soient «évidents et incontestables» dépendra par la suite de la possibilité d'en tirer une pratique :

> Si la psychanalyse est bien une science, car elle est la science d'un objet propre, elle est aussi une science selon la structure de toute science; possédant une *théorie* et une *technique* (méthode) qui permettent la connaissance et la transformation de son objet dans une *pratique* spécifique. Comme en toute science authentique constituée, la pratique n'est pas l'absolu de la science, mais un moment théoriquement subordonné; le moment où la théorie devenue méthode (technique) entre en contact théorique (connaissance) ou pratique (la cure) avec son objet propre (l'inconscient)[2].

Toute science est d'abord la mise en place d'un certain ordre conceptuel, ordre qui pourra bien par la suite se réajuster selon l'information qui vient s'y insérer, mais qui ne mettra jamais entièrement en question son cadre fondamental sans annoncer ses propres limites[3]. L'objet de la présente étude est de présenter certains éléments qui nous semblent fondamentaux pour le cadre «scientifique» de la psychanalyse en même temps que d'en suggérer les limites[4].

Nous avons suggéré ailleurs que pendant les 150 années qui séparent Machiavel et Hobbes, s'est élaborée et imposée une certaine pratique discursive à laquelle une certaine culture et sa pensée n'ont entrepris de se soustraire que vers la fin du XIX[e] siècle. Ce discours, que j'appelle «analytico-référentiel», suppose d'une part que son ordre est celui de la raison *et* de la mécanique du monde matériel; d'autre part les éléments (signes) qui le composent

2 Louis Althusser, «Freud et Lacan», dans *Positions (1964-1975)*, Paris, Éditions sociales, 1976, p 15

3 Je ne suis pas sans savoir que, mis à part certains écrits de Freud lui-même, on a écrit inlassablement sur le statut scientifique de la psychanalyse Ce qui nous intéresse ici sera moins son statut épistémologique que sa situation dans un certain lieu «épistémique» Fournir ici même une partie d'une bibliographie prendrait trop de place, et je suis obligé de référer le lecteur à celles qui paraissent dans certains des ouvrages indiqués dans nos notes

4 Il s'agit d'une version élaborée et élargie de ce que nous avons récemment publié en anglais L'argument principal se trouve dans, Timothy J Reiss, *The Discourse of Modernism* Copyright© 1982 par Cornell University Press Utilisé ici avec la permission de l'éditeur (voir surtout les pages 363-377 de cet ouvrage)

sont censés «saisir» de façon adéquate les objets réels qui lui sont «extérieurs». Un texte bien écrit, un raisonnement bien ordonné nous livrent ainsi à la fois une représentation et une analyse exacte et correcte de ce à quoi ils renvoient. L'énoncé formel exemplaire prend la forme du *cogito-ergo-sum* (raison — système sémiotique médiateur — monde matériel). Ses principales métaphores seront celle du télescope (œil — instrument — monde) et celle du voyage de découverte (port de départ — voyage par mer — pays revendiqué comme possession légitime de l'explorateur). La métaphore du télescope, présentée de façon dramatique dès 1610 à travers la pratique et l'usage de l'instrument qu'a fait Galilée, a précédé d'un quart de siècle la publication par Descartes de son pendant formel. Et un demi-siècle plus tard, dans cette espèce de poétique baroque qu'il intitule *Il Cannocchiale aristotelico* (1654), Emmanuele Tesauro pourra renverser le sens du télescope galiléen en affirmant non que le télescope est une métaphore précise de la seule raison humaine «légitime» (disait-on), mais que la métaphore comme télescope (aristotelicien) est ce qu'est la raison : cette dernière ne saisit pas le réel, elle s'en joue — grâce à deux processus en particulier : la *perspicacia* et la *versabilità*. La première permet à la raison de saisir à partir d'un lieu, d'un élément, toutes sortes de détails et d'événements, la seconde compose, relie, délie, les processus les uns avec les autres. La première, qui fait qu'un élément présente tout un réseau complexe, fonctionne comme une espèce de condensation, la seconde, permettant des renvois de processus en processus, fonctionne comme un déplacement des circonstances soumises à la raison (qui *sont* la raison). Ce traité poétique qui renverse ainsi l'équation galiléenne et cartésienne, et dont certains aspects s'offrent comme une sorte de prélude à l'œuvre de Vico, disparaît (tout comme cette dernière) pendant trois siècles. Cette disparition correspond à l'hégémonie de l'analytico-référentiel[5].

Deux siècles et demi plus tard, en 1892, cherchant à fonder une science chancelante sur un terrain logique et sémiotique plus sûr, Gottlob Frege se sert précisément de cette métaphore du télescope, la démystifiant et la ressuscitant simultanément. En fait, il répète son établissement antérieur, tout en soulignant cette fois

5 Cet argument est présenté en détail dans notre *Discourse of Modernism* Pour d'autres précisions sur le *cogito* et le télescope, voir nos, «Cartesian Discourse and Classical Ideology», *Diacritics*, VI, n° 4, hiver 1976, et surtout, «Espaces de la pensée discursive le cas Galilée et la science classique», *Revue de Synthese*, nos 85-86 (janvier—juillet 1977), pp 5-47 Les détails mentionnés ici se trouvent principalement dans *Discourse of Modernism*, pp 25-27, 31

qu'il s'agit bien de la signification, de la communication, et de la raison épistémologique

> La dénotation d'un nom propre est l'objet même que nous désignons par ce nom, la représentation que nous y joignons est entièrement subjective, entre les deux gît le sens, qui n'est pas subjectif comme l'est la représentation, mais qui n'est pas non plus l'objet lui-même La comparaison suivante éclairera peut-être ces rapports On peut observer la lune au moyen d'un télescope Je compare la lune elle-même à la dénotation, c'est l'objet de l'observation dont dépendent l'image réelle produite dans la lunette par l'objectif et l'image rétinienne de l'observateur Je compare la première image au sens, et la seconde à la représentation ou intuition L'image dans la lunette est partielle sans doute, elle dépend du point de vue de l'observation, mais elle est objective dans la mesure où elle est offerte à plusieurs observateurs[6]

En ce sens, l'image dans l'instrument même «dure» Elle peut être vue de la même manière et sous une même forme par quiconque la regarde aussi longtemps que demeure l'instrument de médiation, qui la retient en quelque sorte comme une trace, une mémoire L'important, sans doute, c'est qu'ici, en 1892, est rendu explicite le fait que la métaphore concerne un certain mode de signification, un certain «régime de sens» ou ordre discursif, même si Frege s'en sert en même temps pour réaffirmer la force de cet ordre[7]

Huit années plus tard, et cinq après que l'*Esquisse* eût annoncé le besoin d'une psychologie scientifique, Freud publie l'*Interprétation des rêves*, considéré depuis comme «une classique de la science» et le texte fondateur de la psychanalyse Ici le télescope est utilisé non seulement pour expliquer la psychologie des rêves, mais pour faire *comprendre* comment l'esprit est relié au monde «extérieur» Cette métaphore n'est pas anodine Ernst Kris, après avoir noté l'influence exceptionnelle d'un seul chercheur dans ce domaine scientifique qu'est la psychanalyse, a souligné une conséquence particulière de cette situation «*terminology and constructs reflect ideas and connotations dominant in Freud's formative years, i e in the 1870s and 1880s*» À notre avis, il faut remonter bien au-delà des années de formation de Freud pour rendre compte des éléments discursifs freudiens, mais Kris (comme d'autres) croit

6 Gottlob Frege, «Sens et dénotation», dans *Ecrits logiques et philosophiques*, ed et trad Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971, p 106

7 Nous avons expliqué plus au long cette tentative et ses limites dans notre, «Peirce, Frege, la vérité, le tiers inclus, et le champ pratiqué», *Langages*, n° 58, juin 1980, pp 103-127

néanmoins que le fait d'être ainsi pris dans une certaine tradition de la science n'est pas pertinent, parce que ce cadre, cette terminologie, et ces élaborations prennent place dans un contexte entièrement neuf[8]. Mais cet argument ne tient pas puisque le contexte en question est lui-même construit à partir d'éléments discursifs qui viennent de loin. Puisque la psychanalyse est devenue, pour notre époque, une théorie et une pratique scientifiques à plusieurs égards exemplaires, il sera utile — et même urgent — de montrer à quel point les textes fondateurs, construits sur de tels éléments, répètent l'histoire spécifique de l'analytico-référentiel. En même temps, par la reprise et la mise en question d'éléments discursifs auparavant «occultés», ils servent à révéler certaines limites du discours analytico-référentiel.

En 1892, Frege s'était servi de la métaphore du télescope afin d'éclaircir le fonctionnement d'un certain régime de sens. En 1900, Freud la reprend comme représentation de la relation réelle qui met en contact la psyché et le monde, celle-là fonctionnant comme un appareil réflexe. Au moins en partie, le télescope explique une réalité concrète, «les états quantitativement déterminés de particules matérielles différenciables», qui peuvent se concevoir comme des «lieux» dans l'instrument, qui s'appelle la psyché. Il s'agit d'une «réalité concrète» non pas en tant que réalité fixe et singulière, mais dans la mesure où elle se laisse comprendre comme un «processus psychique» réel, actualisé, un véritable fonctionnement de l'esprit humain :

> Représentons-nous donc l'appareil psychique comme un instrument, dont nous appellerons les parties composantes : «instances», ou, pour plus de clarté, «systèmes». Imaginons ensuite que ces systèmes ont une orientation spatiale constante les uns à l'égard des autres, un peu comme les lentilles du télescope [*etwa wie die verschiedenen Linsensysteme des Fernrohres hintereinanderstehen*]. Nous n'avons d'ailleurs même pas besoin d'imaginer un ordre spatial véritable. Il nous suffit qu'une succession constante soit établie grâce au fait que lors de certains processus psychiques, l'excitation parcourt les systèmes psychiques, selon un ordre temporel déterminé[9].

8. Ernst Kris, «The Nature of Psychoanalytic Propositions and Their Validation», dans *Freedom and Experience : Essays Presented to Horace M. Kallen*, éd. Sidney Hood & Milton R. Konvitz, Ithaca, Cornell University Press, 1947, pp. 240-241. Pour ce qui est du contexte de cette élaboration, Paul-Laurent Assoun, dans son *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris, Payot, 1981, tend également à le faire remonter exclusivement aux années de formation de Freud.

9. Sigmund Freud, *l'Interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, nouvelle édition, augmentée et entièrement révisée par Denise Berger, Paris, PUF, 1967,

L'exactitude de l'image freudienne est perdue dans cette traduction. L'ordre temporel déterminé est signalé en termes spatiaux de manière précise, grâce au verbe, *hintereinanderstehen* : les divers systèmes de lentilles (encore une imprécision de traduction) se situent les uns derrière les autres. Que Freud soutienne immédiatement que la vérité de l'ordre spatial n'est pas essentielle devient alors révélateur : cette «ambiguïté» du rapport espace-temps interviendra constamment entre l'image visuelle et l'image de l'écriture. Elle permet d'articuler ensemble processus (temporel) et instrument (spatial) ou, comme l'avait dit Freud un peu plus tôt : «La structure de l'appareil psychique et le jeu de ses forces» (*Interprétation*, 435). Là elle semble bien «répondre» à (ou du moins reprendre) une problématique, une contradiction discursive qui a harcelé l'analytico-référentiel depuis son instauration : en effet, entre autres choses il s'agit d'un modèle scientifique qui se fonde sur un processus, un mouvement constant, mais qui se donne comme but *final* un savoir entier et statique. C'est ainsi que Descartes, ayant mis en place une méthode qui dépend de sa constante ouverture en répétition linéaire, prévoit un savoir complet au bout, dit-il, de quelques siècles; et Bacon agit de même lorsqu'il considère que «*the investigation of nature and of all sciences will be the work of a few years*». De cette façon le discours analytico-référentiel et la science qui en devient le modèle se présentent comme un *processus* qui se nie lui-même par sa propre inscription de la stase[10]. Or, et ceci mérite d'être souligné, c'est la thermodynamique, et en particulier la fabrication d'un modèle cherchant à articuler processus et entropie, qui permettra au XIX^e^ siècle de mettre en question le modèle classique de la science, tout comme une nouvelle articulation de l'espace/temps permettra de tendre l'espoir d'une nouvelle mise en ordre de signes (du monde/de l'esprit).

L'appareil psychique tel que proposé par Freud dans le passage que nous venons de citer du célèbre chapitre 7 de l'*Interprétation*, est mis en branle par une «perception» (stimulus), dont les effets parcourent une série de systèmes (sur certains

p. 456. Toute référence allemande est prise dans, *Die Traumdeutung*, dans *Studienausgabe*, Francfort, Fischer, 1972, t.II—ici, p. 513.

10. René Descartes, Lettre-préface à la traduction française des *Principes de la philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, éd. Ferdinand Alquié, 3 vol., Paris, Garnier, 1963-73, III, p. 783-784; Francis Bacon, *Description of a Natural and Experimental History*, dans *The Works*, éd. James Spedding, Robert Leslie Ellis, & Douglas Denon Heath, 15 vol., Boston, Taggard & Thompson, 1861-64, VIII, p. 356. Voir aussi notre *Discourse of Modernism*, esp. pp. 111, 159-162, 171-172, 359-360.

desquels sont déposés des «traces mnésiques»), pour arriver à une extrémité motrice à partir de laquelle a lieu une action psychique ultérieure :

> Toute notre activité psychique part de stimuli (internes ou externes) et aboutit à des innervations. L'appareil aura donc une extrémité sensitive et une extrémité motrice; à l'extrémité sensitive se trouve un système qui reçoit des perceptions, à l'extrémité motrice s'en trouve un autre qui ouvre les écluses de la motricité (*Interprétation*, 456).

On peut facilement voir la force de la métaphore du télescope, bien que la présence de «traces mnésiques» implique des complications (explorées surtout par Lacan et Derrida, et déjà en question — nous l'avons vu — dans le modèle de la signification proposé par Frege) qui relie cette métaphore à cette autre — répandue — de l'esprit comme appareil photographique.

La première utilisation de la métaphore du télescope à proprement parler chez Freud semble bien être celle que nous venons d'indiquer. Mais l'idée de «l'image de rêve» (la *Traumbild* comme *reflet* de l'expérience retenue en mémoire) qui résulte d'un tel appareil semble avoir précédé l'élaboration littérale de la métaphore, même si elle implique quelque construction intellectuelle de ce genre. De plus, dès 1894, Breuer avait suggéré un tel modèle dans une note à laquelle Freud renverra un quart de siècle plus tard. En effet, dans les *Études sur l'hystérie*, Breuer avait précisé le fait que :

> cet appareil de perception (y compris les sphères sensorielles) doit être différent de celui qui reproduit, sous la forme d'images mnésiques, les impressions sensorielles. Une condition nécessaire de la fonction remplie par l'appareil percepteur est l'extrême rapidité du *restitutio in statum quo ante*, sans quoi d'autres perceptions ne pourraient plus se produire. Pour la mémoire, au contraire, une telle restauration ne saurait s'effectuer et toute perception crée une modification permanente. Il est impossible qu'un seul et même organe suffise à ces deux conditions contradictoires. Le miroir d'un télescope à réflexion ne peut être, en même temps, une plaque photographique...[11].

Notons ici que la séparation des deux fonctions de mouvement et de fixation, comme «contradictoires», reprend l'opposition discursive entre processus et stase soulignée plus haut. Freud la reprend à son

11. Sigmund Freud & Joseph Breuer, *Études sur l'hystérie*, trad. Anne Berman, Paris, PUF, 1956, p. 149 n1.

compte lorsque, dans les 2e et 3e sections de la 1re partie de l'*Esquisse* de 1895, il propose l'existence de deux types différents de neurones : ceux qui laissent passer l'excitation et ceux qui la bloquent en en retenant la trace mnésique (*Esquisse*, 318-22). La même séparation sera expliquée une année plus tard, dans une lettre à Fliess du 6 décembre 1896 (*Naissance*, 153-156), et en 1920, dans la 4e section de *Au-delà du principe de plaisir*, Freud soulignera encore qu'il se base sur les idées de Breuer pour ce qui est de la théorie des traces mnésiques. Cependant, dès l'argument de l'*Interprétation*, le concept de microscope ou de télescope et celui d'appareil photographique sont fondus en un seul, articulés comme un seul instrument/processus.

La mise en place de la métaphore scopique fut accompagnée — ou même précédée — par l'utilisation d'un modèle mécaniste plus général pour expliquer le même appareil «mental» ou «psychique» (*seelischer* ou *psychischer Apparat*). Dans l'*Esquisse*, Freud signale : «Tout d'abord, il est indéniable que le monde extérieur est la source des plus grandes quantités d'énergie, la physique nous enseignant, en effet, qu'il est constitué par des masses puissamment mouvantes et qui transmettent leur mouvement» (*Esquisse*, 324). Il va sans dire que ce mouvement est transmis au système psychique récepteur : celui du télescope. Le système lui-même continue alors la transmission de l'énergie, parfois avec des interruptions (causées par «les barrières de contact» (*ibid.*, 318 et ss.) qui correspondent aux lentilles), parfois plus facilement. À l'époque de l'instauration discursive que nous avons déja signalée par les noms de Galilée, de Bacon, et de Descartes, Hobbes avait également trouvé le moyen de mettre en équation masse et mouvement dans le monde matériel, le mode de fonctionnement de l'individu humain, et l'organisation de l'humain en société : la guerre constante de l'état de nature n'étant à un niveau que l'équivalent du mouvement «conflictuel» des substances en nature. Ce rapprochement entre le concept hobbesien et celui de Freud, nous le verrons, n'est pas non plus une simple coïncidence.

Freud n'a jamais abandonné ce modèle optique pour penser sa nouvelle science. À cet égard, le télescope est peut-être moins métaphore qu'identification d'un ordre cohérent, ordre qui aura «permis, dira-t-il, de faire de la psychologie une branche, semblable à toutes les autres, des sciences naturelles», et qui produit un savoir de phénomènes tout à fait semblable à celui «de la chimie ou de la physique»[12]. Cette constatation ne se trouve pas

12. Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse*, trad. Anne Berman, éd. revue et corrigée par Jean Laplanche, Paris, PUF, 1975, p. 21.

dans un texte des débuts de Freud, mais dans l'avant-dernier texte de sa vie, l'*Abrégé de psychanalyse* de 1938. Il y affirme :

> De ce que nous appelons psychisme (ou vie psychique) deux choses nous sont connues : d'une part son organe somatique, le lieu de son action, le cerveau (ou le système nerveux) d'autre part nos activités de conscience dont nous avons une connaissance directe et que nulle description ne saurait nous faire mieux connaître. Tout ce qui se trouve entre ces deux points extrêmes nous demeure inconnu et s'il y avait entre eux quelque connexion, elle nous fournirait tout au plus une localisation précise des processus conscients sans nous permettre de les comprendre (*Abrégé*, 3).

Ces quelques phrases nous conduisent directement à la réaffirmation de ce que Freud appelle ses deux hypothèses fondamentales. La première comprend la psyché ou la vie mentale en termes de «localisation» : «nous admettons que la vie psychique est la fonction d'un appareil auquel nous attribuons une extension spatiale et que nous supposons formé de plusieurs parties. Nous nous le figurons ainsi comme une sorte de télescope, de microscope ou quelque chose de ce genre». Et d'ajouter que ce modèle dépasse de loin une simple aide «imaginaire» : «la construction et l'achèvement d'un tel modèle sont une nouveauté dans le domaine scientifique, en dépit des tentatives du même genre qui ont pu, auparavant, être faites» (*Abrégé*, 3). Cela est faux, bien sûr : tout au contraire, la construction et l'achèvement de ce modèle constituent le fondement même de l'analytico-référentiel — que ce soit chez Galilée ou Descartes en tant que conceptualisation mécanique, ou chez Frege sous la forme d'un modèle sémiotique.

La deuxième hypothèse ne vise pas la localisation mais le dynamisme de la psyché : cet appareil et son fonctionnement sont précisément ce que l'on appellera l'«inconscient». C'est une telle idée qui permet à la psychologie de devenir «une branche, semblable à tous les autres, des sciences naturelles». Car la conscience, telle qu'on en fait l'expérience, ne saurait consister qu'en «séries lacunaires», tandis que la psychologie de l'inconscient vise «les lois qui les régissent», et qui régissent ainsi les processus de l'appareil lui-même. Une telle psychologie peut ainsi «suivre en de longues séries sans lacunes leurs relations réciproques et leurs interdépendances. C'est là ce qu'on appelle acquérir la «compréhension» de cette catégorie de phénomènes naturels» (*Abrégé*, 21). La seule difficulté, et la seule différence des autres sciences, c'est que là où «toute science repose sur des observations et des expériences que nous transmet notre appareil psychique...

c'est justement cet appareil que nous étudions, [et donc] l'analogie cesse ici» (*Abrégé*, 21) Une telle constatation ne l'empêche pas d'affirmer dans l'*Avenir d'une illusion* que «la psychanalyse est en réalité une méthode d'investigation, un instrument impartial, semblable, pour ainsi dire, au calcul infinitésimal»[13] Ce rapprochement n'est pas dépourvu d'intérêt étant donné que le calcul s'est développé strictement à l'intérieur de l'analytico-référentiel

La difficulté, soulignée par Freud, du rapport entre la psyché analysante et la psyché analysée s'est maintenue

> *A further difficulty results from the fact that psychoanalytic theory has to deal with the relation between observer and observed in the analytic situation The field of observation includes not only the patient, but also the observer who interacts with the former («participant observation») The interactions of analyst and analysand are accounted for in the theories of transference and countertransference*[14]

Et Hartmann de poursuivre en affirmant qu'il s'agit ici d'une source d'erreur qui se laisse connaître et vaincre La difficulté est loin d'être aussi simple, car ce qui est ici en question, ce n'est pas simplement le statut scientifique de la théorie et de la pratique psychanalytique, mais l'expérience même de la «cure» (plus important pour une psychologie du *Moi* du type anglo-américain que pour une psychologie du genre, par exemple, lacanien), laquelle devient alors «double» par définition — et alors quel est le statut privilégié de l'analyste? La série des scissions lacaniennes a joué en partie autour de cette question du jeu entre processus qui implique à la fois l'instrument et l'«objet», et le problème du statut «paternel» du lieu de l'énonciation de la science[15] Un problème tout à fait analogue avait été soulevé, plus ou moins simultanément, en mécanique quantique Là, Werner Heisenberg et Niels Bohr surtout étudiaient les conséquences de la participation

13 Sigmund Freud, *l'Avenir d'une illusion*, trad Marie Bonaparte, Paris, PUF, 1971, p 53

14 Heinz Hartmann, «Psychoanalysis as a Scientific Theory», dans *Psychoanalysis, Scientific Method, and Philosophy A Symposium*, éd Sidney Hook, New York, New York University Press, 1959, pp 22 23

15 La question est centrale dans un livre récent consacré à la situation en France, Sherry Turkle, *Psychoanalytic Politics Freud's French Revolution*, 1978, rpn Cambridge, Mass MIT Press, 1981, esp pp 12, 120 121, 128 129, 154, 210 224 Pour cet auteur la question est devenue celle de savoir si la psychanalyse «se détruira elle même de l'intérieur» — principalement parce qu'elle est la constante mise en question de son propre statut et de sa propre pratique

de l'instrument expérimental de la connaissance à l'observation, l'expérience, et la production du savoir qu'il rendait possible[16].

Cesare Cremonini avait refusé de regarder dans le télescope de Galilée, non parce qu'il ne voulait pas croire à ce que son ami affirmait voir, mais parce qu'il ne voyait pas comment mesurer les distorsions de l'instrument, comment articuler effet de l'instrument, valeur de «vérité» de l'observation produite, et objet vu (difficulté reconnue maintes fois par Galilée lui-même). Voilà également la problématique apparemment soulevée dès le départ par Fliess au sujet — justement — de l'*Interprétation des rêves*. Freud y renverra dans une note au chapitre 6 de cet ouvrage :

> Celui qui le premier lut et critiqua ce volume m'a fait une objection que d'autres me feront encore sans doute : «le rêveur paraît souvent trop spirituel». C'est vrai, mais l'objection ne porterait que s'il s'agissait de celui qui interprète le songe (*Interprétation*, 258 nl).

Dans le même sens, il avait répondu à Fliess dans une lettre du 11 septembre 1899 :

> Le fait que le rêveur apparaisse trop ingénieux, trop amusant, est certainement exact, mais je n'y suis pour rien et ne mérite aucun reproche. Tous les rêveurs sont, de la même façon, d'insupportables plaisantins, et cela par nécessité, parce qu'ils se trouvent dans l'embarras et que la voie directe leur est fermée (*Naissance*, 264).

Mais voilà précisément la question posée par Fliess : comment vérifier que notre façon de comprendre le contournement de cette voie directe est la bonne? Comment contrôler notre interprétation? Comment écarter la possibilité que ce que nous croyons être la vérité du travail du rêve (de la lune) n'est «que» le produit de notre interprétation (de notre télescope)? Toute science s'appuie sur une théorie du sens, et peut même être conçue comme un système ordonné selon des paramètres spécifiables afin de produire du sens. Heinz Hartmann (entre autres) a pu ainsi considérer «*the psychoanalytic method as a method of interpretation*» de la multiplicité de «signes»[17]. La question est lourde de conséquences, car à partir de l'interprétation des rêves, il y va du concept même de l'inconscient.

16 Au sujet des recherches de Heisenberg sur ce point de vue et certaines de leurs implications (articulées surtout avec certains aspects de l'œuvre de Wittgenstein), voir notre, «Archéologie du discours et critique épistémique Projet pour une critique discursive», dans *Philosophie et littérature*, [éd Pierre Gravel], Montréal, Bellarmin, Paris-Tournai, Desclée, 1979, pp 143-189

17 Hartmann, «Psychoanalysis as a Scientific Theory», p 28 Ce problème forme comme un *leitmotiv* du livre récent de Samuel Weber, *The Legend of*

Le problème reste à résoudre, mais Freud lui-même prétendra bien plus tard que la difficulté n'en est pas une. Dans le petit texte autobiographique rédigé en 1925 et revu et 1935, «Ma vie et la psychanalyse», il reconnaît, accepte l'idée que le «travail analytique» s'accomplit grâce à et sous forme d'une «*technique d'interprétation*». Il y insiste même, car c'est lui qui souligne la phrase. Mais d'ajouter immédiatement que cela ne met aucunement en question la certitude objective de la réalité concrète ainsi interprétée[18]. Un peu plus loin il reprend à son compte le refus du geste de Cremonini soulignant son mépris pour ceux qui «virent dans la psychanalyse un produit de mon imagination spéculative» sous l'impression qu'elle n'avait «rien à voir ni avec l'observation ni avec l'expérience», et pour conclure : «d'autres, qui se sentaient moins assurés dans une telle conviction, répétèrent la manœuvre de résistance classique : ne pas regarder dans le microscope, afin de ne pas voir ce qu'ils avaient contesté» (*Vie*, 62). En fait, Freud ne faisait ici que reprendre jusqu'aux termes mêmes utilisés par Jung une vingtaine d'années plus tôt. Dans sa préface à la *Psychologie de la Dementia Praecox*, datée de juillet 1906, Jung élabore une défense enthousiaste de l'œuvre de Freud, affirmant que celui qui n'a pas utilisé la méthode freudienne, et cela pendant de longues et patientes recherches, ne peut ni ne doit pas «prononcer un jugement sur Freud, sinon il agit comme ces scientifiques notoires qui ont dédaigné de regarder à travers le télescope de Galilée». Sans doute, Jung pensait-il principalement à Gustav Aschaffenberg, antagoniste acharné de la psychanalyse, et dont il est souvent question dans les premières lettres entre Freud et Jung. Le 5 octobre 1906, par exemple, c'est au sujet d'Aschaffenberg que le Suisse insistera sur la distinction nécessaire entre le «domaine psychologique» qui est «essentiel» à l'apport freudien, et les éléments «externes» qui sont à prendre ou à laisser, reprenant ainsi une distinction déjà élaborée dans la suite du passage ci-dessus cité de la préface à la *Psychologie de la Dementia Praecox* (laquelle ne fut pourtant publiée qu'en décembre 1906).

Or, écrit Jung, ce qui est «externe», ce sont les «détails» d'interprétation et de cure, «essentiels» sont les éléments qui relèvent du concept même de la structure et du processus psychiques — qui correspondent également donc à ce télescope à travers lequel il faut oser regarder. Comment, ici, distinguer entre «objet» de la

Freud, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, esp pp 21, 25, 33-34, 65 Fliess et cette problématique en particulier sont discutés, pp 84-117

18 Sigmund Freud, *Ma vie et la psychanalyse, suivi de Psychanalyse et médecine*, trad Marie Bonaparte, 1950, rpn Paris, Gallimard, «Idées», 1981, p 52

science et axiomes de base de la méthode scientifique qui le vise? Peu étonnant, alors, que Freud reprenne à son compte, dans une lettre du 7 avril 1907, la vision d'un scientifique réprimé par une autorité despotique — tel Galilée devant l'Église : «On ne nous demande rien de moins que d'abjurer notre croyance à la pulsion sexuelle»[19]. *Eppur si muove*. Ce n'est peut-être pas sans importance non plus que Freud (qui cherche ici à répondre aux tentatives de Jung de «dorer la pilule», dont la lettre du 5 octobre 1906 au sujet d'Aschaffenberg est assez typique), en choisissant d'accentuer la pulsion sexuelle, indique non seulement l'élément que ses antagonistes trouvaient le plus provocateur, mais celui aussi qui allait devenir une des causes principales de la rupture éventuelle avec Jung. Ce qui importe pour nous cependant, c'est la confirmation que la question du statut de la science naturelle se pose ainsi en termes très exactement repris à son origine, au moment de sa mise en place. La question et sa «solution» sont ainsi réouvertes et resteront comme une plaie dans le corps de la psychanalyse, et d'autres sciences.

Nous pourrions en fait affirmer que le concept même de la psyché, en tant — essentiellement — que fonctionnement de processus inconscients, dérive du télescope tel que Freud l'utilise. Dès l'abord, il précise que «l'idée qui nous est ainsi offerte est celle d'un *lieu physique*». Toutefois, il nous faut écarter «aussitôt la notion de localisation anatomique» (*Interprétation*, 455). L'identification de l'instrument optique aux processus psychiques est dès lors extrêmement précise, et, ainsi que pour Galilée, fournit la description de l'«appareil» (psychique) en même temps que la métaphore de ses processus — d'où l'ambiguïté déjà vue de la représentation (et des affirmations de Jung que nous venons de voir) : «Restons sur le terrain psychologique et essayons seulement de nous représenter l'instrument qui sert aux productions psychiques comme une sorte de microscope compliqué, d'appareil photographique, etc.» : mémoire ou passage, impression ou fuite.

Aussi la métaphore fournit-elle un moyen de comprendre «le lieu psychique» en tant que ce dernier «correspondra à un point de cet appareil où se forme l'image. Dans le microscope ou le

19 *The Freud/Jung Letters The Correspondence between Sigmund Freud and C G Jung*, éd William McGuire, trad Ralph Manheim & R F C Hull, Princeton, Princeton University Press, 1974, pp XVIII, 4-5, 28 La première citation vient de Carl Gustav Jung, *The Collected Works*, éd William McGuire, Sir Herbert Read, Michael Fordham, Gerhard Adler, trad R F C Hull, 19 vol (Princeton, Princeton University Press, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1953-1979), III, p 3-4

télescope, on sait que ce sont là des points idéaux auxquels ne correspond aucune partie tangible de l'appareil» (*Interprétation*, 455). L'inconscient est précisément un processus apparemment indépendant de telles parties tangibles. Les points idéaux, dont se compose l'appareil entier pour ce qui est de son fonctionnement entre les deux extrémités, *sont* l'inconscient — également accessible de façon seulement indirecte. Le télescope lui-même — qui *a* fonctionné pour les besoins de la science classique du concret — se laisse ainsi voir comme une réponse à Fliess. L'existence des points idéaux est ce qui garantit le fonctionnement fiable du télescope comme instrument qui permet d'interpréter correctement le monde et d'en avoir une compréhension pratique, qui fonctionne pour produire des effets prévisibles et utiles. Ces effets répondent aux hésitations de Cremonini. Le succès du télescope garantit ainsi la représentation de l'inconscient.

Les précautions prises par Freud pour empêcher une interprétation trop littérale de la métaphore sont elles-mêmes indicatives de ces mêmes «mécanismes de défense» qu'il va également étudier. L'accumulation de négations et de conditionnels est ici frappante[20]. De plus, ces précautions sont effectivement niées par la façon très détaillée dont l'image sera utilisée en fait «pour faire comprendre l'agencement du mécanisme psychique en le décomposant et en déterminant la fonction de chacune de ses parties» (*Interprétation*, 455). On est tenté de dire qu'au lieu de rendre intelligible le fonctionnement psychique, il le rend opératoire — il fabrique le fonctionnement psychique.

Cependant les précautions sont niées encore plus essentiellement par la structure attribuée à toute activité psychique comme son fondement même : «toute notre activité psychique part de stimuli (internes ou externes) et aboutit à des innervations (*Interprétation*, 456). Or, que telle instance du processus soit considérée entièrement externe ou comme une combinaison de stimuli externes/internes, il reste évident que le modèle mécaniste indiqué dans l'*Esquisse* de 1895 et la division monde/«sujet» (stimuli/innervation, perception/jugement) sont tous deux des *a priori*, et cela même si le concept de «sujet» a besoin ici de quelque

20 Je continue ici le paragraphe que je viens de citer «*Il me paraît inutile de m'excuser* de ce que ma comparaison *peut avoir d'imparfait Je ne l'emploie que pour faire comprendre* l'agencement du mécanisme psychique en le décomposant et en déterminant la fonction de chacune de ses parties *Je ne crois pas que personne ait encore jamais* essayé de reconstruire ainsi l'appareil psychique *L'essai est sans risque pourvu que nous n'allions pas prendre l'échafaudage pour le bâtiment lui-même Il nous suffit qu'une succession constante soit établie* » (*Interprétation*, 455-456 C'est nous qui soulignons)

re-définition. Les deux hypothèses, celle du fonctionnement psychique inconscient et celle de la psyché comme appareil télescopique, correspondent elles-mêmes à la division dont il s'agit (c'est-à-dire, dans la mesure où elles offrent un moyen de conceptualiser la psyché, elles correspondent au dualisme d'externe/interne, procès/stase, et ainsi de suite).

Cet *a priori* tient à tel point qu'il reste en place même lorsque, à l'occasion, le processus est conçu comme entièrement «interne». L'*Esquisse* souligne que Freud cherche le mécanisme d'*identification* : «le but, la fin, de tous les processus cognitifs est donc l'instauration d'un état d'identité» (*Esquisse*, 349). Dans le cas de la «pensée cognitive» ce sera avec l'externe; dans celui de «la pensée reproductive» ce sera avec (ou dans) la psyché elle-même. Ici Freud répète l'analyse de cette problématique précise dont la «solution» était essentielle à l'instauration de l'analytico-référentiel : la nécessité de «découvrir» et ensuite d'expliquer l'adéquation de la relation interne/externe. Le télescope, alors, est loin d'être une simple métaphore. L'appareil psychique s'y identifie, et Freud parlera de «la réalisation d'une exigence dès longtemps connue, selon laquelle l'appareil psychique serait construit comme l'appareil réflexe. Le réflexe reste le modèle [*Vorbild*] de toute production psychique» (*Interprétation*, 456; *Traumdeutung*, 514). Nous pourrions dire que l'on commence par le *Vorbild* pour aboutir au *Traumbild*, à mesure que la réalité devient concept ou événement psychique, ou bien que la «fiction» du télescope matériel devient la «réalité» du processus psychique. Le mouvement est identique au passage fabuleux que suit *Le Monde* de Descartes, lorsqu'il procède de sa «fable» modelisante du monde matériel à sa réalité concrète. Le *Vorbild* n'est ni «modèle» ni «réalité». Tout comme l'*écriture* baconienne que nous avons examinée ailleurs[21], il *précède* en quelque sorte et rend possible le discours qui pourra (alors) faire une telle distinction. La *fable* cartésienne fonctionne de la même manière. Une fois créé le discours, cependant, il pourra redéfinir ce *Vorbild*, comme modèle ou comme réalité selon les besoins. Dans le premier cas, il ne s'agit que d'un expédient explicatif dont on accentue la relation arbitraire et conventionnelle au réel — une manière de sauver les apparences. Dans le second, on a affaire à l'«illusion», selon la phrase de Wittgenstein, d'une identité réelle entre «les prétendues lois naturelles», les «phénomènes naturels», et le fonctionnement de

21 La question de l'*écriture* baconienne a été étudiée en détail dans le chapitre 6 de notre *Discourse of Modernism*, pp 198-225

l'esprit humain[22] Il s'agit là d'une reprise exacte de l'épistémologie analytico-référentielle

Puisque ce processus correspond à l'instauration de l'analytico-référentiel pendant la Renaissance européenne, il est pertinent d'observer que lorsque Freud parle du fonctionnement des mécanismes de blocage, qui caractérisent également les «points idéaux» de l'appareil, il choisit de renvoyer précisément à cette période Le renvoi se situe dans ce même chapitre de l'*Interpretation* où nous avons déjà vu s'introduire le télescope galiléen Dans la section précédente, Freud compare «l'oubli des rêves» («conséquence d'un bannissement» ou d'une «résistance» psychique) à «cette situation des républiques de l'Antiquité ou de la Renaissance après une révolution» (*Interprétation*, 439) Pour ce qui est de la Renaissance, l'analogie est longuement poursuivie

Cette analogie politique avait été élaborée auparavant, lorsque Freud discutait la déformation des rêves et son interprétation systématique — phénomène qui s'associe de près à l'oubli des rêves Il se servait alors de l'analogie de la censure *politique* Encore une fois il s'agit plutôt d'une identité que d'une analogie «l'analogie qu'on retrouve jusque dans le détail entre la censure [politique] et la déformation du rêve autorise l'hypothèse de conditions analogues» (*Interprétation*, 131) Ce qui est impliqué par des textes ultérieurs tels que *Malaise dans la civilisation* ou *Psychologie collective et analyse du Moi* est tout à fait du même ordre Dans le *Discourse of Modernism*, nous avons montré jusqu'à quel point les discussions de Bacon, Hobbes, et d'autres faisaient de la référence politique un moyen essentiel pour développer et consolider la dominance analytico-référentielle L'on peut même affirmer que c'est l'analyse machiavélienne d'une certaine pratique politique qui a fourni les éléments essentiels à la mise en place de cette dominance Nous avons déjà renvoyé à Hobbes en parlant de Freud Il peut être également utile de rappeler qu'en 1914 Freud a ajouté une note à sa définition du processus de rêve comme régression (sorte de passage à rebours dans le télescope), renvoyant non seulement à Albert Le Grand mais surtout à la discussion hobbesienne de cette régression que l'on trouve dans le *Léviathan*[23]

Jean Roy a pu montrer que cette rencontre va bien plus loin Nous dirions même qu'elle est bel et bien une *condition* de la science

22 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico philosophicus*, trad Pierre Klossowski, intro Bertrand Russell, notes d'Aime Patri, 1961, rpn Paris, Gallimard, «Idees», 1972, §6 371 (p 168)

23 *Interpretation*, 461 Le passage du *Leviathan* se trouve dans le 2e chapitre de la 1re partie

freudienne (comme l'est la «métaphore» scopique qui nous a amené à cette rencontre). Parlant du rapport entre passion et raison (rapport qui n'est sans doute pas aussi éloigné que l'on pourrait croire du rapport inconscient/conscience, ou même pulsions/surmoi — si on peut établir un tel rapport), Roy remarque au sujet du philosophe du XVII^e siècle et du psychologue du XX^e :

> Dans leur esprit cependant, leur anthropologie revêt une telle universalité qu'elle résiste à toute dissolution culturaliste comme à toute illusion eschatalogique : à travers la diversité des temps, l'homme demeure foncièrement le même, un être du désir. La *libido* freudienne répond au *conatus* hobbien. Les drames de l'histoire universelle s'éclairent du flamboiement des passions individuelles et collectives : «les passions des hommes, en effet, sont communément plus puissantes que leur raison»[24].

C'est ainsi que la seule pulsion réellement sans ambiguïté pour Freud est très exactement celle qui nécessite chez Hobbes la création de la société civile, face à la menace permanente de l'agression individualiste. «Si Freud se sent déchiré», a écrit à ce sujet Paul Roazen, «entre les exigences de la [sexualité] et celles de la civilisation, il n'éprouve, en revanche, aucune ambivalence de ce type au sujet des pulsions agressives. Par suite de cette hostilité, la société civilisée est constamment menacée de ruine[25]». Ainsi que le souligne Freud :

> En règle générale, cette agressivité cruelle ou bien attend une provocation, ou bien se met au service de quelque dessein dont le but serait tout aussi accessible par des moyens plus doux. Dans certaines circonstances favorables, en revanche, quand par exemple les forces morales qui s'opposent à ces manifestations et jusque-là les inhibaient, ont été mises hors d'action, l'agressivité se manifeste aussi de façon spontanée, démasque sous l'homme la bête sauvage (*Malaise*, 65).

Et Roazen de commenter ici que «Freud rejette explicitement l'espoir marxiste d'une amélioration suivant un remaniement des lois relatives à la propriété. «Celle-ci [l'agressivité] n'a pas été créée par la propriété» (*Malaise*, 67)».

24 Jean Roy, *Hobbes et Freud* (Halifax, N E Dalhousie University Press, 1976), p 11 La citation vient de, Thomas Hobbes, *Lévıathan*, trad F Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p 195

25 Paul Roazen, *la Pensée politique et sociale de Freud*, Bruxelles, Complexe, 1976 (version américaine originale, 1968), pp 168-169 La citation Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad Ch & J Odier, Paris, PUF, 1971, p 65

C'est bien précisément ainsi que la notion de contrat sera elle-même traduite — et de manière précise — en termes psychologiques. Car il va de soi qu'une société où subsistaient ces individualités agressives ne pouvait guère se maintenir. Il s'agit là en fait de la problématique affrontée par la philosophie politique après la constatation machiavelienne que l'État pouvait bien se poursuivre comme une série ininterrompue de coups d'État. La société deviendrait alors invivable :

> La vie en commun ne devient possible que lorsqu'une pluralité parvient à former un groupement plus puissant que n'est lui-même chacun de ses membres et à maintenir une forte cohésion en face de tout individu pris en particulier... En opérant cette substitution de la puissance collective à la force individuelle, la civilisation fait un pas décisif. Son caractère essentiel réside en ceci que les membres de la communauté limitent leurs possibilités de plaisir alors que l'individu isolé ignorait toute restriction de ce genre (*Malaise*, 44).

Commentant ce passage, Roazen nous met en garde contre la tentation d'y voir «une sorte de contrat social ingénieux» : «le parallèle qui s'impose est la façon dont l'enfant est, pour devenir adulte, socialisé par le biais de restrictions innombrables imposées à ses pulsions»[26]. Cependant, nous pouvons plutôt prendre ce concept de la psychologie de l'enfant comme l'hypostase de la théorie politique du contrat, élément fondamental dans l'histoire discursive analytico-référentielle. De là viendrait, en effet, le caractère inévitable de l'identification constante chez Freud de l'ontogenèse et de la phylogenèse. Roazen s'étonne ainsi de ce que «Freud imprima une nouvelle torsion à la tradition rationaliste en situant l'état de nature dans l'enfance»[27], mais il n'y a rien de neuf, puisque l'état de nature, dès son historicisation ambiguë chez Locke, était toujours pensé comme l'enfance de l'humanité et ramené explicitement à l'ontogenèse au moins dès l'*Émile* de Rousseau. Et lorsque Freud souligne que la création du groupe à partir des individus (formation qui est en tous points semblable à la socialisation interne de l'individu), fait apparaître une forme de conscience plus élevée, il reprend la vieille équivalence du corps individuel et du corps social; car il n'est question que de «créer chez la foule les facultés qui étaient précisément caractéristiques de l'individu et que celui-ci a perdues par suite de son absorption par la foule»[28].

26 Roazen, *Pensée politique et sociale de Freud*, p 168

27 *Ibid* , p 104

28 Sigmund Freud, «Psychologie collective et analyse du Moi», dans *Essais*

Ce ne sont d'ailleurs pas que Hobbes, Locke, et Rouseau (pour ne rien dire de Marx) à qui nous pourrions renvoyer pour souligner la continuité de cette dominance dans la pensée. En 1784, Kant rédigeait un argument tout semblable dans son *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgerlicher Absicht*. Dans la quatrième proposition avancée dans ce court texte, il explique comment la nature se sert d'un certain «antagonisme» à l'intérieur de la société pour faire développer les capacités innées de la rationalité humaine, dans la mesure où cet «antagonisme devient à long terme cause d'un ordre social gouverné par la loi». On sait bien combien l'idée d'un progrès dans la rationalité est centrale à la pensée kantienne — pour être reprise par la suite chez Hegel et, bien sûr, sous une forme matérialiste, chez Marx. Nous pouvons nous demander si Roazen ne se trompe pas au sujet du rapport entre Freud et Marx, et si *l'Avenir d'une illusion* ne contient pas en fait un argument freudien au moins implicite soutenant ce genre de développement. D'autant plus intéressant donc sera le fait que l'argument kantien devance manifestement celui de *Malaise dans la civilisation*, car l'antagonisme en question est celui qui existe entre les désirs de l'individu et sa conscience des exigences de la société (autre façon d'ailleurs de saisir l'articulation conflictuelle de la volonté individuelle et de la volonté générale telle qu'élaborée chez Rousseau):

> Par antagonisme, je veux dire ici la *sociabilité insociale* des hommes; c'est-à-dire, leur tendance à se réunir en société, jointe toutefois, à une résistance constante qui menace toujours de briser cette société. De toute évidence, cette propension est enracinée dans la nature humaine. L'homme s'incline à *vivre en société*, puisque dans cet état il se sent plus humain, à savoir, capable de développer ses capacités naturelles. Mais il a aussi une grande tendance à *vivre en individu*, à s'isoler, puisqu'il rencontre en lui-même la caractéristique insociable de vouloir tout diriger selon ses propres idées.

Le passage discute, entre autres aspects, les «résistances» individuelles et mutuelles, et une «union sociale *pathologiquement* imposée qui se transforme en entité morale»[29]. Le paradigme discursif en question pourrait difficilement se montrer plus clairement.

de psychanalyse, prés et éd A Hesnard, trad S Jankélévitch, Paris, «Petite Bibliothèque Payot», 1972, p 104

29 Immanuel Kant, *Political Writings*, éd Hans Reiss, trad H B Nisbet, 1970, rpn Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp 44-45

Chez Freud, le contrat trouve son explication interne toute faite, l'organisation sociale supposant l'identification du Moi d'un chacun à un seul et même objet. Une fois que «l'idéal du moi» a pu s'identifier ainsi à un seul et même objet, alors tous les membres de cette société en formation deviennent par définition égaux entre eux : «Ainsi envisagé, une foule primaire se présente comme une réunion d'individus ayant tous remplacé leur idéal du moi par le même objet, ce qui a eu pour conséquence l'identification de leur propre moi» (*Psychologie collective*, 140-141)[30]. Cette égalisation des individus s'appuie par définition sur une exception : «le père primitif est l'idéal de la foule qui domine l'individu, après avoir pris la place de l'*idéal du moi*» (*Psychologie collective*, 156). Le «contrat» est ainsi naturel pour toute forme sociale, et il prend nécessairement la forme de l'égalité de tous devant celui qui les mène — l'autorité souveraine de la tradition de la philosophie politique libérale. Or, lorsque ce moment prend fin dans le meurtre rituel du père et la mise en place d'une société fraternelle, ne peut-on pas y voir la transformation lockéenne : le moment où le contrat devient une fonction permanente et signe de l'opération d'une «volonté générale» plutôt que moment de départ qui installe la puissance d'un seul. Mais la fin de cet état reste tout à fait hobbesienne, et l'absence de civilisation remettra l'individu dans un «état de nature» exactement du genre envisagé par le penseur anglais (*Avenir d'une illusion*, 21-22).

Le rapprochement est d'ailleurs d'autant plus précis que Freud compare ce retour à l'état de nature à des états de panique qui suivent la perte du chef :

> Nous avons là un exemple typique de la façon dont éclate une panique, à laquelle il faut le plus souvent un prétexte insignifiant. Le danger restant le même, il suffit, pour qu'une panique se produise, qu'on soit sans nouvelles du chef, qu'on le croie perdu ou disparu. Avec les liens qui les rattachaient au chef disparaissent généralement ceux qui rattachaient les individus de la foule les uns aux autres (*Psychologie collective*, 118).

Le groupe se désagrège alors dans une espèce de schizophrénie généralisée : «l'écroulement du groupe relâche l'hostilité enserrée dans les liens libidinaux; les pulsions se dénouent»[31]. Parlant

30 Voir à ce sujet les commentaires de V N Vološinov [M M Bakhtine], *Freudianism A Marxist Critique*, trad I R Titunik, éd en collab avec Neal H Bruss, New York, Academic Press, 1976, p 61

31 Roazen, *Pensée politique et sociale de Freud*, p 142 Roy parle aussi de cette chute du chef que l'on trouve et chez Freud et chez Hobbes, mais sans considérer le

précisément de cette disparition du chef, Hobbes avait écrit, par exemple : «si un monarque renonce à la souveraineté pour lui-même et pour ses héritiers, ses sujets reviennent à la liberté absolue de l'état de nature»[32]. L'importance de l'identification de l'ontogenèse et de la phylogenèse est claire. Ainsi que le dit de façon un peu différente Jean Roy : la «rencontre de la spontanéité du désir et de l'objectivité d'une culture détermine le destin pulsionnel par excellence, le complexe d'Œdipe qui est le pendant freudien du contrat social chez Hobbes : c'est le moment de l'entrée en régime de culture»[33].

Youri Lotman a donc tort de croire qu'il est en train de corriger Freud lorsqu'il affirme que «l'enfant reçoit du monde des adultes les premières règles culturelles», et qu'il précise : «les émois érotiques se développent spontanément chez l'enfant, mais c'est du dehors qu'il acquiert le langage requis pour en prendre conscience, le langage qui devance et stimule son développement intérieur»[34]. Lacan et Foucault ont insisté là-dessus et Deleuze et Guattari en ont proposé certaines conséquences politiques pratiques. Pourrait-on dire que Freud l'avait dit? Osera-t-on répéter que l'analytico-référentiel le contient, que le modèle de la science classique le renferme déjà? Les exigences culturelles changeront, comme les formes prises par le contrat ou les composantes du complexe d'Œdipe, mais les présuppositions structurelles se situent dans un seul et même paradigme, celui où le sens commun guide le faire, où l'autorité souveraine unique dirige le pouvoir, où l'oeil au télescope organise le savoir; paradigme d'une raison linéaire qui détermine et est déterminée par «des buts culturels par excellence : la fraternité humaine et la diminution de la souffrance»; projet dont *l'Avenir d'une illusion* est exemplaire, qui se laisse comprendre comme «une reformulation passionnée des idéaux de raison et de progrès hérités de l'Âge des Lumières»[35]. Ainsi, lorsque Lotman affirme que «l'inconscient de Freud est une conscience masquée»,

sens de ce retour à la nature (*Hobbes et Freud*, p 20) Un certain nombre d'écrits de Philip Rieff considèrent ces aspects de Freud, notamment son, *Freud The Mind of the Moralist*, 1959, rpn Garden City, N Y , Doubleday, 1961

32 Hobbes, *Léviathan*, p 234

33 *Hobbes et Freud*, p 81

34 Youri M Lotman, «La Réduction et le déploiement des systèmes sémiotiques (Introduction au problème le freudisme et la culturologie sémiotique)», dans *Travaux sur les systemes de signes École de Tartu*, éd Y M Lotman & B A Ouspenski, trad Anne Zouboff, Bruxelles, Complexe, 1976, pp 50-51

35 Roy, *Hobbes et Freud*, p 36, Roazen, *Pensée politique et sociale chez Freud*, p 103

et surtout qu'il «répond» à la question concernant le statut scientifique de son projet en affirmant de cet «inconscient» qu'il «est *reconstruit* à partir des méta-modèles du chercheur, et fort naturellement se traduit en leurs termes», nous pouvons être d'accord[36] Nous pouvons même affirmer que ces méta-modèles sont donnés directement par le discours analytico-référentiel dominant et qu'ils s'y trouvaient depuis le «début» Cela n'est pas une condamnation C'est la simple constatation de l'existence d'un certain espace culturel, défini par la dominance d'un réseau discursif spécifique dont des penseurs tels que Galilée, Hobbes, Descartes, et Bacon représentent l'un des bords, tandis que Frege et Freud (par exemple) figurent l'autre

Ainsi des éléments comme la forme épistémologique/psychologique jouée par le télescope, l'organisation sociale/individuelle jouée par le contrat et ses analogues impliquent l'affirmation que non seulement les processus psychiques pris comme un tout (le télescope, par exemple, qui représente l'appareil psychique en même temps qu'il fait comprendre son action et le jeu de forces qui se déroule à l'intérieur), mais également des fonctions particulières, telles que la régression, l'oubli, la résistance, l'association, et ainsi de suite, sont toutes des hypostases de l'histoire discursive analytico-référentielle des réalités psychiques fabriquées à partir d'éléments discursifs qui fournissent son paradigme à cette histoire Ils impliquent que la psychanalyse freudienne reformule le (même) concept analytico-référentiel de l'individu, de son organisation interne, et de son rapport à autrui Ainsi, par exemple, «le travail de déplacement» et «le travail de condensation», qui permettent la «figuration» dans les rêves (*Interprétation*, 241-91), semblent reproduire de façon assez exacte respectivement la *versabilità* et la *perspicacia* de Tesauro À l'époque elles avaient été opposées à la bonne structure d'analyse et de référence comme, en quelque sorte, son «*autre*», et entièrement irrécupérables elles deviennent chez Freud des processus intériorisés en fonctions inconscientes, l'inverse des processus conscients Ainsi hypostasiées en réalités psychiques, ces fonctions se laissent réincorporer dans une histoire qui avait dû les occulter en tant que procès de la raison

Tout ce dont nous avons discuté jusqu'à maintenant porte sur divers aspects *de la manière du* fonctionnement des rêves et de l'inconscient Tout aussi révélateur est le *but* imputé (par exemple) aux rêves Le rêve, écrit Freud, est «un accomplissement du désir»

36 Lotman, «Réduction et déploiement», p 47

Il fonctionne par la régression : «l'assemblage des pensées du rêve se trouve désagrégé au cours de la régression et ramené à sa matière première» (*Interprétation*, 462). Or, Bacon et Galilée avaient tous deux rejeté une telle «matière première» comme entièrement inutilisable par le savoir. À leurs yeux ce que l'on appelle «matière première» (ce qui nous serait livré dans l'«expérience brute», inordonnée et chaotique) est parfaitement inutile. Seule l'expérience déjà mise en ordre (expérience scientifique, l'*«experientia literata»* de Bacon — ou encore, peut-être, le *Vorbild*) possède une utilité épistémologique — et pratique. Néanmoins, l'idéal du discours analytico-référentiel était celui d'un accès éventuellement direct à une telle réalité concrète et immédiate. L'accomplissement de *son* «désir» le plus brûlant aurait été une connaissance immédiate de la matière première. De nouveau, une difficulté foncière affrontée par le discours d'analyse et de référence lors de son instauration a été ainsi absorbée dans ce mécanisme psychique. L'*utilisation* dans le rêve d'une telle matière première correspond au *désir* d'une connaissance scientifique d'une telle matière (car, disait Bacon, l'utilité et le savoir sont une seule et même chose). Un tel *»désir venant de l'inconscient»*, écrit Freud, est «toujours, absolument», le «capitaliste» au service de l'«entrepreneur» qui «ne peut rien faire sans capital» et qui doit donc avoir recours à quelqu'un «qui subvienne aux frais, ...qui engage la mise de fonds nécessaire pour le lancement du rêve» (Interprétation, 480). On se trouve encore obligé de constater que cette «analogie» n'est pas anodine, et qu'elle correspond au fait que ce télescope, l'inconscient, se place entièrement au service du *Je* qui, à son tour, correspond au désir capitaliste : «le rêve est absolument égoïste» (*Interprétation*, 278)[37].

Nous avons ainsi vu que cette hypostase fonctionne pour ce qui est de l'inconscient lui-même. Ce dernier concept est si central à la science freudienne (pour ne pas dire plus!) qu'il vaut la peine de souligner ici sa dérivation. L'inconscient correspond plus ou moins précisément, affirme Freud, au système intangible de lieux à l'intérieur d'un certain type d'appareil optique. Cremonini (et ses avatars anti-freudiens, au dire du Maître) refusait de regarder à travers le télescope en affirmant, dit-on, que son acceptation comme «vérité réelle» de ce qu'il y verrait dépendait d'une acceptation antérieure d'un ordre conceptuel extrapolé du fonctionnement de l'instrument en tant que tel. C'est dire qu'elle dépendait de l'acceptation de ce qu'impliquent l'«écriture»

37. Cette vue est légèrement, mais pas fondamentalement modifiée en 1925 (voir *Interprétation*, 235, et, dans la *Standard Edition* (cf. note 54), IV, p. 270-271).

baconienne, le «langage mathématique» galiléen, la «méthode» cartésienne, la pensée «géométrique» de Hobbes (ou de Spinoza) — ou bien le *Vorbild* freudien. Car, dans un sens tout semblable, tout accès à l'inconscient résulte d'une extrapolation du prétendu fonctionnement de l'appareil entier. On ferait sans doute mieux de considérer l'assimilation freudienne de l'ontogenèse à la phylogenèse, du développement et du fonctionnement de l'individu à ceux du «genre humain» (*Interprétation*, 467), comme l'hypostase théorique d'une «naissance» discursive située historiquement pour en faire la forme des processus psychiques humains permanents, de même que l'on peut considérer la théorie psychanalytique qui la contient comme l'hypostase de cette histoire discursive elle-même.

Il va sans dire que le télescope n'est, en lui-même, un modèle ni entièrement exact ni autosuffisant. Car à chaque point idéal de l'appareil, nous l'avons vu, se laisse une impression qui peut se décrire comme une «trace mnésique [*Erinnerungspur*]» (*Interprétation*, 457; *Traumdeutung*, 514) : d'où le fait que Freud double la métaphore du télescope de celle de l'appareil photographique, elle-même destinée à un avenir impressionnant, non seulement chez Freud lui-même, mais également (et surtout) dans l'œuvre de plusieurs de ses successeurs et commentateurs les plus récents. Il s'agit de concevoir les processus psychiques comme une *écriture*, ou du moins comme une production de sens qui suit un schéma strictement analogue à celui que suit le fonctionnement des langues naturelles. Certains auteurs contemporains ont cherché à imputer une importance toute spéciale à un prétendu *passage* dans les propres écrits de Freud d'une conception «optique» à une conception «linguistique». Ils peuvent alors diminuer le côté «positiviste» de la théorie et de la pratique psychanalytiques, afin d'offrir cette science comme un *autre* savoir (une praxis qui mènerait à une «athèse», un savoir d'un ordre tout différent de la forme expérimentaliste «traditionnelle» — comme si, loin d'être la marque de limites discursives, il se situait déjà, ce «savoir» (non-savoir) dans un nouvel espace du discours.

Aussi Jacques Derrida peut-il affirmer que la métaphore du texte précède celle de la machine, bien qu'il montre que la première s'élabore entre l'époque de l'*Esquisse* et celle de *l'Interprétation des rêves* (dans la correspondance à Fliess). Nous avons déjà vu que la métaphore «mécaniste» du télescope s'élabore au moins en même temps — étant présente dès la note de Breuer aux *Études sur l'hystérie*, et se développant chez Freud dès l'*Esquisse*. De même,

Derrida affirmera que, «tous les modèles mécaniques seront essayés et abandonnés jusqu'à la découverte du *Wunderblock*, machine d'écriture d'une merveilleuse complexité dans laquelle on projettera le tout de l'appareil psychique», et ce, en dépit du fait que le télescope reste encore essentiel en 1938 (à moins qu'il ne soit pas à considérer comme un modèle mécanique, bien sûr). Mais Derrida cherche à diminuer le type de signification que nous accordons ici à la «métaphore» optique, en nous assurant que de toute manière le télescope chez Freud «ne se laisse déjà pas comprendre dans un espace de structure simple et homogène. Le changement de milieu et le mouvement de la réfraction [les excitations passant à travers les systèmes de lentilles] l'indiquent assez»[38]. Cette dernière constatation est sans doute exacte. Mais depuis le début il n'en avait pas été autrement. Voilà précisément pourquoi Galilée (par exemple) soutenait que changer la longueur du télescope c'était changer et l'«objet» et l'observation dont il s'agissait; ou encore, que l'étoile vue à travers le télescope n'était pas la même que celle que l'on voyait à l'œil nu. Voilà, peut-on supposer, la raison pour laquelle Cremonini s'y refusait.

Des écrivains tels que Lacan, Derrida, et d'autres (quelles que soient leurs différences manifestes) ont ainsi cherché à accentuer le côté «linguistique» de la chose, favorisant cette autre métaphore répandue dans l'œuvre freudienne au dépens de l'optique. Alors le concept d'interprétation l'emporte sur ce qui est à interpréter. On accentue un tout autre type de lecture de l'*Interprétation*, accompagnée de celle de textes tels que *Psychopathologie de la vie quotidienne*, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, *Au-delà du principe de plaisir*, «L'Inquiétante étrangeté», et la «Note sur le«Bloc-notes magique». L'idée qu'une telle interprétation de la psychanalyse offre une voie discursive vers l'avenir est devenue assez répandue — quelle que soit la diversité des interprétations précises. Mais nous avons déjà vu, dans un passage ci-dessus cité de l'*Interprétation*, que la métaphore optique et celle de la *trace* étaient en fait simultanées, parties associées d'une seule et même description. Elles se developpent simultanément ici tout comme lors de l'instauration même du discours analytico-référentiel. Chez Bacon, l'identification d'une capacité de savoir et d'action, et la caractérisation d'un *être* social cohérent en termes d'écriture et d'un emploi ordonné du langage, étaient essentielles — fondements

38 Jacques Derrida, «Freud et la scène de l'écriture», dans *l'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp 306-307, 297-298, 319 Le passage de l'*Esquisse* à l'*Interprétation* a été l'objet d'une discussion utile d'André Green, «De l'*Esquisse* à l'*Interprétation des rêves* Coupure et clôture», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 5, Printemps 1972, pp 155-180

mêmes de l'Instauration. Chez Galilée le télescope figurait la *même* Instauration, exactement. Dans son histoire de la Société royale, on dirait ainsi que John Wallis ne se trompait pas en les nommant tous deux cofondateurs de la nouvelle science et du nouveau savoir. Derrida parle de l'exigence de ces métaphores comme «à première vue contradictoire» : si elle l'est, alors il s'agit d'une contradiction qui date du début même de cette histoire discursive[39].

Ce n'est pas qu'à travers les écrits de Bacon et de Galilée que ces fonctions discursives se trouvent liées ensemble. Descartes les avait combinées dans le texte de ses propres recherches psychologiques. Dans l'article 53 des *Passions de l'âme*, le philosophe est tout près d'affirmer que la première sensation que l'on reçoit d'un objet vient de ce que l'esprit rencontre une sorte de vide, un manque total d'expérience préalable. La première passion est donc celle qui permet de le combler, elle est «visuelle», celle de l'«admiration». Elle correspond précisément au passage de l'ignorance au savoir :

> Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés. Et parce que cela peut arriver avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable ou s'il ne l'est pas, il me semble que l'admiration est la première de toutes les passions. Et elle n'a point de contraire, à cause que, si l'objet qui se présente n'a rien en soi qui nous surprenne, nous n'en sommes aucunement émus et nous le considérons sans passion[40].

Or, cette passion, «visuelle», tout à fait unique (les autres auront toujours, chacune, leur contraire) et la «première» des passions, est purement «intellectuelle» — la seule qui soit ainsi : «n'ayant pas le bien ni le mal pour objet, mais seulement la connaissance de la chose qu'on admire, elle n'a point de rapport avec le cœur et le sang, desquels dépend tout le bien du corps, mais seulement avec le cerveau, où sont les organes des sens qui servent à cette connaissance»[41] (On peut difficilement s'empêcher ici de rappeler le télescope non «physique» de Freud, mais qui *fonctionne* néanmoins

39 Derrida, «Freud et la scène de l'écriture», p 320 Derrida a critiqué la lecture lacanienne de Freud (à travers Poe) comme la «redécouverte» d'une vérité singularisable et un mauvais usage (notre mot) et de Freud et de Poe voir, «Le facteur de vérité», dans *la Carte postale, de Socrate a Freud et au-dela*, Paris, Flammarion, 1980, pp 441-524

40 Descartes, *Œuvres philosophiques*, III, p 99 (art 53)

41 *Ibid* , III, p 1007 (art 71)

et qui a son lieu physique). Chez Descartes, ce genre de connaissance, dans la mesure où elle permet l'action, dérive de ce que l'admiration rend possible d'abord la perception, et ensuite la *mémoire* : grâce à elle, «nous apprenons et retenons en notre mémoire les choses que nous avons auparavant ignorées»[42].

Cependant — on s'en doutait bien —, cette mémoire est bel et bien une *trace*, une trace qui rend possible (par une sorte de récupération par la «volonté» de ces traces) toute action dépendant de la mémoire. Car cette volonté

> fait que la glande [pinéale, centre des fonctions de l'âme] se penchant successivement vers divers côtés, pousse les esprits vers divers endroits du cerveau, jusques à ce qu'ils rencontrent celui où sont les traces que l'objet dont on veut se souvenir y a laissées; car ces traces ne sont autre chose sinon que les pores du cerveau, par où les esprits ont auparavant pris leurs cours à cause de la présence de cet objet, ont acquis par cela une plus grande facilité que les autres à être ouverts derechef en même façon par les esprits qui viennent vers eux; en sorte que ces esprits rencontrant ces pores entrent dedans plus facilement que dans les autres, au moyen de quoi ils excitent un mouvement particulier en la glande, lequel représente à l'âme le même objet et lui fait connaître qu'il est celui duquel elle voulait se souvenir[43].

Des «traces» qui ne sont qu'une ouverture des «pores du cerveau»..., sorte de lieu vide qui rend plus facile la reprise d'un passage déjà connu..., traces qui impriment néanmoins des «habitudes», traces dont la «cause» première est cette admiration déjà vue, traces qui rendent possibles par la suite toute expérience et tout savoir habituels. En fait, Descartes va plus loin encore, «décrivant» comment toutes les passions particulières (et secondaires par rapport à l'admiration), amour, haine, joie, douleur, désir, sont causées et rendues possibles par le seul fait qu'un certain mouvement a été «imprimé» dans notre «être» au moment où l'âme et le corps se sont joints, et comment l'organisme, habitué à un tel

42 Descartes, *Œuvres philosophiques*, III, p 1009-1010 (art 75)

43 *Ibid* , III, p 985-986 Cf *le Traite de l'homme*, dans *Œuvres philosophiques*, I, p 451-453 Je ne prétends pas ramener Freud à Descartes, mais plutôt signaler une même structure de pensée L'idée que la volonté cherche à travers des empreintes (*tupoi*) laissées dans le cerveau comme des impressions ou marques (*sêmata*) laissées par le sceau d'une bague (*daktulia*), renvoie sans doute plutôt à l'Aristote du *De Memoria et Reminiscentia* (esp 450a, 25-31) et au Platon du *Theétete* (esp 191D et ss) À ce sujet, voir Richard Sorabji, *Aristotle on Memory*, Londres, Duckworth, 1972 Ce qui nous intéresse ici chez Descartes, c'est cette combinaison de la vision (*ad-mirari*) et de la *trace*

mouvement (en ayant «découvert» l'utilité au service de ses intérêts), s'en souvient maintenant toujours en circonstances semblables, et agit selon la même habitude[44]. La trace admirable explique ainsi toutes les opérations de l'âme, après sa première mise en mouvement (imaginaire, et à tout jamais irrécupérable).

Le moment où, dans la *Traumdeutung*, Freud parle à la fois de l'instrument optique et de la trace «écrite» ou «imprimée», est celui où il commence à discuter de l'«association». Ce n'est sûrement pas un simple calembour que de faire remarquer qu'une telle association est rendue possible par le fonctionnement simultané de l'appareil perceptuel télescopique et de l'«écriture» qui l'accompagne (chez Descartes également tout mouvement de l'esprit vient de l'admirable implantation de la trace) : «Nos perceptions sont unies les unes aux autres dans notre mémoire... Nous appelons cela le fait de l'*association*» (*Interprétation*, 457). L'association des deux *fonctions* (car le terme de «métaphore» nous semble de moins en moins exact : il s'agit réellement de «fonctions discursives», d'éléments essentiels à l'élaboration et au fonctionnement d'une certaine *pratique* de discours) s'avère donc tout aussi essentielle à l'analyse freudienne qu'elle l'avait été à l'instauration de l'histoire discursive particulière qui y mène. Freud lui-même n'a jamais laissé tomber l'une ou l'autre des deux, quoique nous puissions avoir l'impression qu'il insiste sur la visuelle. Toutefois, nous rappellerons que Frege (pour ne rien dire de Galilée, de Tesauro, ni — surtout ? — de Descartes) a pu montrer comment cet aspect visuel est *aussi* une élaboration particulière du processus signifiant, en même temps qu'elle *est* ce processus. Tous deux — l'appareil et le jeu de forces — sont hypostasiés à partir *d'une même et unique histoire discursive*. Derrida semble les concevoir comme opposés, contradictoires. Il soutient que le conflit aurait été enfin raturé par (dans) la machine d'écriture de 1924. On peut pourtant se demander si des «oppositions» du genre, *processus* inconscient/*trace* mnésique (en tant qu'empreinte fixe) ou télescope/écriture, qui se trouvent de façon permanente et insistante chez Freud, si des contraires du genre, trace «lisible»/différence chez Derrida, ne sont encore une fois que des tentatives pour «vaincre» la contradiction processus/entropie, mouvement/stase endémique dans le discours analytico-référentiel, et qu'un Bacon (par exemple) avait déjà «résolue» à sa manière[45]. L'idée même de la psyché conçue simultanément comme «appareil» et «processus» illustre la même opposition.

44. *Œuvres philosophiques*, III, p. 1032-1035 (art. 107-111).

45. À ce sujet, voir notre *Discourse of Modernism*, pp. 213-218.

L'articulation du même «dualisme» procède à travers divers écrits de Freud datant du début des années 20, où il reçoit une certaine stabilité signifiante. Nous pouvons le voir dans des textes tels qu'*Au-delà du principe de plaisir* (1920), où sont introduites les deux pulsions fondamentales : non seulement les pulsions sexuelles déjà familières (pulsion de vie et de conservation), mais une nouvelle pulsion vers la mort (tendance vers la dissolution et l'inertie). Maintenant, la vie même, et non seulement l'organisation de l'inconscient, devient le lieu où se joue le conflit de procès et d'arrêt. Dans *le Moi et le Ça* de 1923, Freud le rend explicite :

> L'apparition de la vie serait donc la cause aussi bien de la prolongation de la vie que de l'aspiration à la mort, et la vie elle-même apparaîtrait comme une lutte ou un compromis entre deux tendances. La question des origines de la vie resterait une question d'ordre cosmologique qui, au point de vue du but et de l'intention poursuivis par la vie, comporterait une réponse dualiste[46].

Là, le conflit central d'une histoire discursive spécifique est hypostasié pour de bon, et ce, en principe de toute vie humaine quand et partout où elle se trouve. L'élaboration discursive est tout à fait analogue à ce que nous avons déjà vu, quoiqu'il s'agisse de textes ultérieurs, plus ou moins contemporains à celui de la machine d'écriture — dont il ne faut donc pas exagérer l'importance. L'articulation vie/mort ne se trouve pas encore, par exemple, dans la *Métapsychologie* de 1917 (qui ne contient que la pulsion de vie). L'élaboration discursive suit donc les termes posés par une certaine histoire du discours, sans les changer. Ses fonctions essentielles restent les mêmes et se développent de façon presque prévisible, et dans *toutes* les ramifications du modèle appliqué dans le domaine donné.

De plus, lorsque nous considérons cette combinaison de pulsions de mort et de vie, nous pourrions peut-être jeter un coup d'œil sur un autre texte — plus vieux, mais partie du même développement. Il s'agit de ce texte célèbre qu'est l'*Essay on Man* (1733-1734) d'Alexander Pope :

> *As Man, perhaps, the moment of his breath,*
> *Receives the lurking principle of death;*
> *The young disease, that must subdue at length,*
> *Grows with his growth, and strengthens with his strength :*
> *So, cast and mingled with his very frame,*
> *The Mind's disease, its* RULING PASSION *came. (II. 133-38)*

46. Sigmund Freud, «Le *Moi* et le Ça», dans *Essais de psychanalyse*, p. 211.

Sans doute, les concepts exprimés par Pope ne sont pas ceux de Freud. Cependant, nous soutenons qu'il ne s'agit pas que de ressemblances thématiques, que la dette de Pope envers Locke et ses prédécesseurs reflète celle de Freud, et que même si les termes diffèrent, le cadre conceptuel ici indiqué est le même.

La science psychanalytique freudienne peut donc être considérée comme la traduction et la transposition efficace du discours et de l'histoire discursive d'un moment particulier dans le mouvement de la culture occidentale, qui traduit le cours du discours analytico-référentiel en procès de la psyché humaine universelle : hypostase et mise à la limite en même temps. Nous avons vu comment des fonctions telles que le déplacement et la condensation, la régression, l'oubli et l'association, des éléments tels que l'inconscient lui-même et jusqu'au concept de la vie nous offrent une répétition entière des moyens discursifs qui ont installé la dominance de l'analytico-référentiel. Rien d'étonnant alors s'ils se traduisent fort souvent en termes de l'expérimentalisme scientifique, de l'économie possessive, ou de la politique individualiste — et ce chez Freud lui-même. En effet, ces termes peuvent fournir l'accès à une autre série de relations complexes, et que nous indiquerons ici brièvement en conclusion.

L'affirmation lockéenne selon laquelle l'homme peut tenir toute action en suspens jusqu'à ce qu'il élève ses actions au-dessus de l'ignoble, «*till he hungers or thirsts after righteousness*»[47], n'est peut-être pas si éloignée, du point de vue structurel, du concept freudien de sublimation — bien que le processus soit de toute évidence conscient chez Locke. Néanmoins, la liberté humaine (ici, celle d'élever ou de sublimer le désir ignoble) en tant que manifestation de quelque idée absolue du penchant moral se rapproche de la fonction opératoire imputée au Surmoi : chez Locke, bien sûr, ce penchant ne pouvait pas se présenter comme une contrainte (s'agissant de la «liberté humaine»), quoiqu'il soit offert en fait comme une façon d'éviter le «désagrément» (*unpleasantness*). Or, si nous regardons d'un peu plus près cette idée, nous voyons tout de suite que nous ne sommes pas très éloignés de la discussion hobbesienne au sujet de la *libre* cession du pouvoir individuel (possédé dans l'état de nature) à l'autorité singulière de l'État. Chez Locke, comme chez Hobbes, la société fonctionne sous forme de la conséquence du désir de l'individu de trouver le meilleur moyen de servir ses propres intérêts, dans le contexte de l'exigence

47 John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, éd Alexander Campbell Fraser, 2 vol , 1894, rpn New York, Dover, 1959, I 335 (livre II, chap xxi, § 35)

de tous les autres de servir *leurs* intérêts. Tous deux soutiennent que la liberté individuelle présuppose la modération de l'individu au nom de son propre bonheur et intérêt : la retenue de soi et l'autorité sociale sont en fait une seule et même chose. L'économie du *laisser faire* ne dit rien d'autre, et s'appuie sur une telle supposition.

Poussant plus loin l'«antagonisme» kantien, Freud renverse ce processus, affirmant que ce désir n'est que l'intériorisation de contraintes imposées par la société — société d'un certain type, ajouterons-nous. C'est un mécanisme de ce genre qui rend d'ailleurs possible l'hypothèse de l'égalité individuelle pour cacher une pratique de l'inégalité. L'association de la liberté rationnelle et morale avec un concept particulier de contrainte sociale (appelée «liberté civile» par les philosophes libéraux, et transformée en fonctionnement psychique chez Freud) était disponible dès le départ. En 1707, Shaftesbury pouvait ainsi écrire que ce qui élève surtout l'être humain au-dessus des bêtes, ce sont «Freedom of Reason *in the Learned World, and good Government and* Liberty *in the Civil World*»[48]. Le dix-huitième siècle pouvait ainsi affirmer que la liberté rationnelle et morale chez l'individu correspond à une liberté civile conçue comme un certain type d'ordre et de contraintes sociaux, et que cette combinaison représente la caractéristique essentielle de l'humain. Au début du règne de George 1er, quelques années donc après la proposition de Shaftesbury que nous venons de citer, cet excellent «Whig», Joseph Addison, la renforça sans ambiguïté : «*For such is the nature of our happy Constitution, that the Bulk of the People virtually give their Approbation to every thing they are bound to obey, and prescribe to themselves those Rules by which they are to walk*»[49]. De même Rousseau, louant la constitution de la ville de Genève en 1754 : «J'aurais voulu vivre et mourir libre, c'est-à-dire tellement soumis aux lois, que ni moi ni personne n'en pût secouer l'honorable joug, ce joug salutaire et doux, que les têtes les plus fières portent d'autant plus docilement qu'elles sont faites pour n'en porter aucun autre.» Et d'insister que «les peuples, une fois accoutumés à des maîtres, ne sont plus en état de s'en passer» sans, assure-t-il, qu'ils perdent entièrement «l'air salutaire de la liberté». «La plus sublime raison», ainsi que les «sages lois» concourent pour assurer que «cette liberté précieuse... ne...coûte rien à conserver».

48 Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, *Several Letters Written by a Noble Lord to a Young Man at the University*, Londres, 1716, p 8 (lettre du 10 mai 1707)

49 Joseph Addison, *The Freeholder*, éd James Leheny, Oxford, Clarendon, 1979, p 40 (*The Freeholder*, n° 1, le 23 décembre 1715)

Aussi Rousseau conclut-il ce passage par une apostrophe sans doute un peu complaisante «de quoi s'agit-il donc entre vous, que de faire de bon cœur et avec une juste confiance ce que vous seriez toujours obligés de faire par un véritable intérêt, par devoir et par raison»[50] ? Le rapport entre lois et liberté est d'ailleurs, comme on sait, un cliché essentiel de toute philosophie politique qui relève d'une théorie des Droits de l'homme il ne s'agit ici que de son intériorisation Freud démystifie ce concept en le renversant le concept libéral de la liberté individuelle est la conséquence d'un ordre particulier de la société (mais Addison, Rousseau ou Kant, disent-ils en fait autre chose ?) Les limites d'une certaine classe de discours ont été atteintes, et démontrées — mais intervertir n'est pas dépasser, et le questionnement reste, pour le moment, dans le même lieu

Derrida soutient qu'«il faut donc radicaliser le concept freudien de trace et l'extraire de la métaphysique de la présence»[51] Au vu de ce que nous avons constaté jusqu'à maintenant, nous pouvons nous demander si un tel projet est réalisable, ou s'il n'est pas voué au même espace discursif Nos deux fonctions centrales, celle de l'instrument optique et celle de l'écriture, avaient été de toute première importance chez Descartes (où la vision n'est pas vraiment assimilable à un *instrument*) ou dans la conjoncture de Galilée et de Bacon, mais surtout dans l'analyse lockéenne de la *compréhension* humaine (et la psychanalyse, *dixit* Freud, est avant tout «un art de l'interprétation») Nous pouvons supposer, écrit Locke, que l'esprit est «*a white paper, void of all characters, without any ideas*» L'expérience (au lieu de l'«admiration» interne de Descartes) écrira sur ce papier, par le moyen de l'observation des «*external sensible objects*» et en considérant les «*internal operations*» de l'esprit Freud constatera plus tard que toutes les «plus grandes quantités d'énergie» procèdent du «monde extérieur» au dedans de la psyché En même temps, la psychanalyse s'évertue à *comprendre* le fonctionnement interne de cette psyché, lequel reste obscur et en grande partie «inconscient» De même Locke, qui avait conçu l'esprit non seulement comme un papier blanc où l'expérience déposerait les traces de l'extérieur, mais en même temps comme une sorte de *camera obscura*, illuminée par «*external and internal sensation*», pourra écrire

50 Jean Jacques Rousseau, «Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes », dans *Du contrat social ou, Principes du droit politique* [et autres œuvres politiques], Paris, Garnier, 1962, pp 26 27, 29-30

51 Derrida, «Freud et la scène de l'écriture», p 339

These alone, as far as I can discover, are the windows by which light is let into this dark room. *For, methinks, the understanding is not much unlike a closet wholly shut from light, with only some little openings left, to let in external visible resemblances, or ideas of things without : would the pictures coming into such a dark room but stay there, and lie so orderly as to be found upon occasion, it would very much resemble the understanding of a man, in reference to all objects of sight, and the ideas of them*[52].

Lors de la parution de l'*Essai*, le philosophe John Norris a attaqué Locke parce que ce dernier refusait d'admettre la possibilité d'éléments inconscients dans l'esprit[53]. Selon Locke, la volonté et le jugement individuels ordonnent les idées d'une façon parfaitement compréhensible, quelle que soit, à l'occasion, leur complexité. Rien dans l'esprit n'est caché. Freud ramène, ou crée, le «sujet» occulté, et simultanément l'enfonce encore plus profondément au-delà (ou en-dessous) de la portée de tout examen : on ne pourra connaître son fonctionnement que de manière oblique, à travers telles manifestations que l'analyse ramènera à la «surface». Néanmoins, il est maintenant *là*. En tant que tel, il est la révélation des limites d'un certain espace discursif.

Freud a ainsi raison d'affirmer l'importance de sa science : «l'interprétation des rêves est la voie royale qui mène à la connaissance de l'inconscient dans la vie psychique» (*Interprétation*, 516). Il est même justifié à la proclamer «science» dans le sens analytico-référentiel : «l'étude d'une fonction psychique quelconque *isolée*. . étude comparative de toute une série de fonctions et activités» (*Interprétation*, 435), est fondée dans une théorie systématique qui la sous-tend. C'est ainsi qu'il peut réclamer à bon droit dans la préface à la troisième édition anglaise de cette science des rêves, qu'elle «contient, même selon mon jugement d'aujourd'hui [1931], les découvertes les plus précieuses que j'ai eu le bonheur de faire. Une telle perception ne tombe en partage à quelqu'un qu'une fois dans la vie»[54]. Mais la perception en question n'est pas celle de nouveaux objets. Elle est celle d'une

52 Locke, *Essay*, I, p 121-122, 211-212 (livre I, chap 1, § 2, chap xi, § 17)

53 Sur l'œuvre de Norris, difficile à trouver, voir un doctorat d'État, assez plat mais qui fournit une vue d'ensemble plutôt utile (genre «catalogue») Richard Acworth, *la Philosophie de John Norris, 1657-1712*, 2 vol , Lille, Université de Lille III, Paris, Champion, 1975

54 Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, dans *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, trad et éd James Strachey, en coll avec Anna Freud, Alix Strachey, et Alan Tyson, 24 vol , Londres, Hogarth, 1953-1975, IV, p xxxii

réorganisation discursive — la mise à la limite de l'analytico-référentiel Il va de soi que la psychanalyse elle-même soutiendrait que ce que nous venons de mettre en avant ne sert qu'à témoigner de la vérité généralisable de son modèle — du moins depuis les derniers trois cents ans Nous affirmons au contraire qu'elle est l'hypostase psychologisante de cette histoire Un tel accomplissement et son intériorisation ne sauraient être considérés que comme un effort idéologique pour maintenir le discours en question «*human thought never reflects merely the object under scrutiny It also reflects, along with the object, the being of the scrutinizing subject, his concrete social existence Thought is a two-sided mirror, and both its sides can and should be clear and unobscured*»[55]

Ignorer l'histoire en question ne saurait que nous mener dans de nouveaux pièges principalement sans doute celui d'une répétition du même processus, prenant tel discours pour quelque chose d'entièrement neuf et non familier, et nous faisant l'illusion de comprendre une logique toute nouvelle La «science» de la psychanalyse doit se laisser saisir comme la mise au clair d'un certain moment de l'histoire — une fois que l'on a compris qu'elle ne saurait faire autrement que se situer dans une *certaine* histoire

> *To come to some ultimate reckoning with psychoanalysis would require us radically to historicize Freudianism itself, and to reach a reflexive vantage point from which the historical and social conditions of possibility both of Freudian method and of its objects of study come into view The conditions of possibility of psychoanalysis become visible, one would imagine, only when you begin to appreciate the extent of psychic fragmentation since the beginnings of capitalism, with its systematic quantification and rationalization of experience, its instrumental reorganization of the subject just as much as of the outside world That the structure of the psyche is historical, and has a history, is, however, as difficult for us to grasp as that the senses are not themselves natural organs but rather the results of a long process of differentiation even within human history*[56]

Freud lui-même a souligné au début de *l'Avenir d'une illusion* que «moins nous connaissons du passé et du présent, plus notre jugement sur le futur est forcément incertain» (*Avenir*, 7) Peut-être la psychanalyse aura-t-elle été cette science qui nous révèle non seulement que toute science crée ses propres objets (la question du «statut» par où nous avons commencé), mais aussi que toute science

55 Volosinov, *Freudianism*, p 26

56 Fredric Jameson, *The Political Unconscious Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, p 62

formule sa propre histoire, ou plutôt, ouvre son lieu propre dans l'espace historique où se situent les possibilités discursives de son existence. La science de Freud a cherché à se constituer au moment même où la dominance d'un certain modèle (dit) mécaniste devenait toujours plus chancelante. C'était là son privilège et son péril. Science des frontières, elle aura été ce travail de rêve, voué à l'évanouissement avec la disparition de l'appareil (discursif) qui fournissait les conditions de possibilité de son existence.

Georges de La Tour, *Saint Jerôme penitent*, Musee de Grenoble