# FREUD

*au Collège de France*
*1885 - 2016*

Sous la direction de Antoine Compagnon
et Céline Surprenant

**PASSAGE DES DISCIPLINES**

*Littérature française moderne et contemporaine :*
*Histoire, critique, théorie*

# Freud au Collège de France

Freud at the Collège de France

**Antoine Compagnon et Céline Surprenant (dir.)**

DOI : 10.4000/books.cdf.5660
Éditeur : Collège de France
Lieu d'édition : Paris
Année d'édition : 2018
Date de mise en ligne : 4 décembre 2018
Collection : Passage des disciplines
ISBN électronique : 9782722604971

http://books.openedition.org

**Référence électronique**
COMPAGNON, Antoine (dir.) ; SURPRENANT, Céline (dir.). *Freud au Collège de France.* Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Collège de France, 2018 (généré le 18 décembre 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/cdf/5660>. ISBN : 9782722604971. DOI : 10.4000/books.cdf.5660.

Ce document a été généré automatiquement le 18 décembre 2019.

© Collège de France, 2018
Conditions d'utilisation :
http://www.openedition.org/6540

Qu'en a-t-il été de la réception de Sigmund Freud au Collège de France, « pépinière » de l'innovation scientifique ? C'est la question à laquelle tentent de répondre les auteurs des études rassemblées dans ce volume, en se penchant sur quelques professeurs du Collège de France, dont les enseignements et l'œuvre jalonnent la réception des idées freudiennes en France : Alfred Maury, Pierre Janet, Henri Bergson, Paul Valéry, Marcel Mauss, Émile Benveniste, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Pierre Vernant, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault. Ces études reprennent des interventions au colloque « Freud au Collège de France, 1885-2015 », qui s'est tenu les 16 et 17 juin 2015 au Collège, et qui a été organisé dans le cadre du programme de recherche « Passage des disciplines », dirigé par Antoine Compagnon, en collaboration avec Céline Surprenant. Ce programme s'intéresse à l'évolution des matières enseignées depuis la fin du XVIIIe siècle jusqu'aux années 1960 au Collège, en relation avec d'autres grands établissements parisiens, français et internationaux. *Freud au Collège de France* inaugure la collection « Passage des disciplines », et dans celle-ci, une série de volumes dédiée à la réception au Collège de France, de « fondateurs de discursivité », pour reprendre l'expression de Michel Foucault, dont Darwin (2019), Einstein et Durkheim (2020).

How has Freud been received at the Collège de France, this centuries-old "nursery" for scientific innovation? This is the question to which the authors of the studies included in *Freud at the Collège de France* aim to provide answers, by considering a number of professors from the Collège de France, whose teaching and works were contemporary with the arrival of Freudian ideas in France: Alfred Maury, Pierre Janet, Henri Bergson, Paul Valéry, Marcel Mauss, Émile Benveniste, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Pierre Vernant, Claude Lévi-Strauss, and Michel Foucault. The chapters are based on papers delivered at the symposium "Freud at the Collège de France, 1885-2015", which was held on 16 and 17 June 2015 at the Collège de France and organized in the context of the research programme "Passage des disciplines [Fields of Knowledge in Motion]", headed by Antoine Compagnon in collaboration with Céline Surprenant. The programme examines the development of scientific and literary fields of knowledge at the Collège de France, from the end of the 18th century until the 1960s, in relation to other French and international research institutions. *Freud at the Collège de France* inaugurates the electronic book collection entitled "Passage des disciplines", and within it, a series of volumes dedicated to the reception at the Collège de France of the "founders of discursivity", as Michel Foucault put it, such as Darwin (2019), Einstein and Durkheim (2020).

## ANTOINE COMPAGNON

Professeur au Collège de France, titulaire de la chaire de Littérature française moderne et contemporaine : Histoire, critique, théorie

## CÉLINE SURPRENANT

Chercheur associée à la chaire de Littérature française moderne et contemporaine : Histoire, critique, théorie

# Freud au Collège de France, 1885-2016

## Introduction

**Antoine Compagnon et Céline Surprenant**

---

1 Pendant les années 1920 en France, on a pu dire de la science freudienne qu'elle préparait une « féconde révolution dans les sciences de l'esprit », car elle signalait l'importance de l'affectivité dans la vie pratique de l'homme[1]. On disait encore qu'elle entraînerait « une véritable révolution littéraire[2] », tout comme on avait pensé que le naturaliste Geoffroy Saint-Hilaire avait inspiré la forme du roman moderne chez Honoré de Balzac[3]. On pressentait qu'elle aurait « une formidable répercussion sur la pensée contemporaine[4] » et sur la pensée scientifique, car les travaux de Freud leur imposaient « une orientation nouvelle[5] ». Dans son introduction à l'une des premières traductions de ses écrits en français, le psychiatre suisse Édouard Claparède déclarait avec emphase que, par « la nouveauté des idées qu'elle nous suggère, par la fécondité dont elle a fait preuve, *l'œuvre de Sigmund Freud constitue l'un des événements les plus importants qu'ait jamais eu à enregistrer l'histoire de l'esprit*[6] ».

2 Si ces prédictions se sont en partie réalisées, et qu'en tout état de cause la psychanalyse a eu un très grand retentissement dans la culture en général, qu'en a-t-il été de sa réception au Collège de France, « pépinière » de l'innovation scientifique ? Qu'en a-t-il été des travaux d'un « fondateur de discursivité », pour reprendre l'expression de Michel Foucault, dans un des hauts lieux de la recherche en France ? (Foucault désigne par là des auteurs qui « ont ceci de particulier qu'ils ne sont pas seulement les auteurs de leurs œuvres, de leurs livres, mais qu'ils ont produit quelque chose de plus : la possibilité et la règle de formation d'autres textes[7] »). C'est la question à laquelle les auteurs des études rassemblées dans ce volume tentent de répondre, en se penchant sur quelques professeurs du Collège de France, dont les enseignements et l'œuvre jalonnent la réception des idées freudiennes et représentent un ensemble de disciplines : Alfred Maury, Histoire et Morale (1862-1892), Pierre Janet, Psychologie expérimentale et comparée (1902-1934), Henri Bergson, Philosophie grecque et latine (1900-1904), puis Philosophie moderne (1904-1921), Paul Valéry, Poétique (1937-1945), Marcel Mauss, Sociologie (1931-1942), Émile Benveniste, Grammaire comparée

(1937-1972), Maurice Merleau-Ponty, Philosophie (1952-1961), Jean-Pierre Vernant, Étude comparée des religions antiques (1975-1984), Claude Lévi-Strauss, Anthropologie sociale (1959-1982), et Foucault, Histoire des systèmes de pensée (1970-1984).

3 Ces études reprennent des interventions au colloque « Freud au Collège de France, 1885-2015 », qui s'est tenu les 16 et 17 juin 2016 au Collège, dans le but de réfléchir conjointement à l'agencement des disciplines au Collège et à l'histoire de la diffusion des idées freudiennes en France[8]. Il nous revient ici d'expliciter le double contexte de cette réflexion, c'est-à-dire, d'une part, de présenter brièvement les principes du renouvellement des savoirs au Collège, et, d'autre part, de rappeler sommairement quelques repères et moments de la réception des idées freudiennes en France, où les disciplines représentées par les professeurs à l'étude sont entrées en dialogue avec elles.

## « Passage des disciplines » et le Collège virtuel

4 Le colloque « Freud au Collège de France », tout comme le colloque « Darwin au Collège de France XIXe - XXIe siècle », « Einstein au Collège de France », qui se sont tenus respectivement en 2017 et en 2018, ainsi que « Durkheim au Collège de France », qui se tiendra en 2019, se rattachent au programme de recherche « Passage des disciplines » que nous dirigeons et coordonnons. Il s'intéresse à l'évolution des matières enseignées depuis la fin du XVIIIe siècle jusqu'aux années 1960 au Collège, en relation avec d'autres grands établissements parisiens, français et internationaux. Le Collège est un point de référence privilégié pour étudier l'émergence des nouveaux savoirs, car il a eu et continue d'avoir précisément pour rôle de les repérer et de les promouvoir, d'où sa place singulière dans le monde de l'enseignement supérieur et de la recherche français[9]. Depuis 1530 et selon les vœux mêmes de François Ier, l'établissement vise à développer l'enseignement de nouvelles matières et à encourager la recherche « désintéressée ». La maison du roi, les historiens, les ministres des tutelles successives, les administrateurs, et les professeurs ont ainsi célébré l'accueil des sciences nouvelles au Collège, jusqu'à en faire matière à légende[10].

5 Comparer les discours officiels sur la mission innovatrice du Collège aux choix de l'assemblée des professeurs, à l'occasion de la création de certaines chaires ou de certaines nominations, a pu faire naître une attitude sceptique chez des commentateurs ou chez les historiens des sciences et les sociologues à l'époque contemporaine[11]. Pourtant, la procédure de sélection des chaires donne véritablement à l'assemblée des professeurs la possibilité de choisir la discipline qu'elle juge la plus pertinente et le savant le plus accompli au moment de la vacance d'une chaire. Sans entrer dans de tels débats qui ne seront vraiment connus que lorsqu'on aura étudié dans le détail les enjeux de centaines de nominations et notamment les « rapports de présentation » qui ont précédé le vote des professeurs à l'assemblée, la présence de Freud au Collège est ici abordée sous l'angle de ce que nous avons appelé le « Collège virtuel », c'est-à-dire, l'ensemble formé par les chaires et les candidats rejetés, qui s'ajoutent aux chaires validées et connues. Pour comprendre cette approche, il est utile de rappeler quelques faits sur la manière dont la procédure de sélection des chaires a graduellement été formalisée dans les statuts de l'établissement, même si les études de ce volume portent sur les enseignements et les œuvres des professeurs plutôt que sur la

sélection des chaires et la documentation qui s'y rattache (notamment les Registres des assemblées et rapports de présentation des chaires et des candidats).

6 Les premiers statuts, qui avaient été élaborés le 30 prairial an VIII (19 juin 1800), n'incluaient pas encore d'articles sur cette procédure de sélection. C'est à l'occasion de leur première révision en 1829 qu'il est stipulé que l'assemblée des professeurs « choisit les candidats pour les chaires vacantes », même si des chaires nouvelles avaient évidemment été créées avant cela (les enseignements des six premières chaires concernaient le grec, l'hébreu et les mathématiques). Les professeurs partagent alors le « droit de présentation » avec les académies compétentes de l'Institut, qui proposent également un candidat, le plus souvent le même que celui qui a été sélectionné par l'assemblée, malgré certains cas d'intervention directe du ministre dans la création des chaires[12]. Les statuts ont ensuite été révisés en 1857 (où est intégré le décret du 9 mars 1852 restreignant la liberté de l'assemblée au bénéfice du prince Napoléon), et en 1873, où la procédure s'est divisée en deux étapes, une première pour savoir si les professeurs souhaitent maintenir ou transformer le titre d'une chaire (ce qui pouvait impliquer la création d'une nouvelle chaire, lorsque l'enseignement proposé était entièrement nouveau par rapport au précédent), et une deuxième, pour leur permettre de choisir le candidat, après que la nouvelle chaire a été annoncée au *Journal officiel* pendant un mois. Cette procédure a été dans l'ensemble conservée dans l'avant-dernière révision du règlement en 1911, et dans les plus récents statuts votés en 2014. Elle est mise en œuvre à chaque fois qu'une chaire « devient vacante », c'est-à-dire aujourd'hui le plus souvent lors du départ à la retraite des professeurs à soixante-dix ans[13].

7 La sélection des enseignements entraîne forcément la mise à l'écart de projets de chaire et de candidats, qui ont pu s'épanouir ou non dans d'autres établissements par la suite. Le cas de la sociologie, dont la première chaire fut instituée à la Sorbonne et non au Collège, est connu, cas que le colloque « Durkheim au Collège de France » abordera[14]. On pourrait encore évoquer le premier cours sur les théories de l'évolution, créé pour Alfred Giard en 1888 à la Sorbonne par Léon Donnat et financé par la Ville de Paris, sous l'intitulé, « Évolution des êtres organisés ». Giard a ensuite été le premier titulaire de la chaire du même nom créée en 1892 à la Sorbonne[15], création qui sera traitée dans le deuxième volume de cette collection, « Darwin au Collège de France ». Inversement, les nominations au Collège ont alimenté le « Collège virtuel » des autres établissements, comme en témoigne le critique Albert Thibaudet, lorsqu'il commente, du point de vue de la Sorbonne, l'élection de Bergson au Collège de France en 1900, d'abord à la chaire de Philosophie grecque et latine (1900-1904), puis à celle de Philosophie moderne (1904-1921), à la suite des deux refus qu'il avait essuyés à la Sorbonne, le dernier en 1898. La Sorbonne, écrivait Thibaudet, « savait parfaitement [en écartant Bergson de son enceinte] qu'elle entraverait ainsi l'action d'une philosophie qui, autant et plus qu'une autre, a besoin de collaborateurs et d'élèves attentivement formés, capables de l'appliquer à des domaines nouveaux, de l'étendre dans ces directions imprévisibles où l'impulsion du maître ne ferait que donner une lumière à l'originalité des trouvailles ». Il ajoutait sans élaborer que « l'enseignement du Collège de France ne permet à peu près aucune action réelle[16] ».

8 Les cas de projets rejetés par le Collège n'ont pas tous été aussi bien étudiés que celui de Bergson à la Sorbonne. Ils n'ont pas fait l'objet d'un « salon des refusés », même s'ils sont répertoriés dans les fonds d'archives administratives du Collège et de ceux

d'autres institutions. On peut amplifier l'idée de « Collège virtuel », afin d'intégrer Freud à l'ensemble des savoirs qui ont fait à diverses époques débat au Collège sans même y avoir été présentés. La théorie freudienne de l'inconscient s'avère alors être un cas hyperbolique d'un nouveau savoir resté largement en marge du Collège, malgré les quelques contacts directs qu'il a pu y avoir entre Freud et le Collège, car Freud n'a jamais, bien entendu, été candidat au Collège, et aucun projet de chaire de psychanalyse n'a jamais été soumis à l'Assemblée. Rétrospectivement, l'impression domine que le Collège a maintenu Freud, le freudisme, et la psychanalyse à l'extérieur de son enceinte, mais un examen plus approfondi révèle qu'il y a eu plusieurs points d'entrée dans les enseignements des professeurs, nuançant la sévérité des constats actuels.

## Freud au Collège

9 En 1885, lorsqu'il séjournait à Paris (automne 1885, début 1886), Freud est bien venu au Collège pour rendre visite à Louis-Antoine Ranvier, professeur d'Anatomie générale (1875-1911)[17]. *Privatdocent* de la Faculté de médecine de Vienne, Freud avait obtenu une bourse de voyage à Paris et à Berlin, pour faire une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques au laboratoire de Jean-Martin Charcot à la Salpêtrière, dont il a rendu compte dans son « Rapport sur mon voyage à Paris et à Berlin[18] » (1886), avant d'obtenir un poste de neuropédiatre à Vienne dans la clinique de Max Kassowitz, où il a travaillé en tant que neurologue de 1886 à 1896[19].

10 Une autre trace matérielle de la visite de Freud au laboratoire de Ranvier, est le tiré à part de l'un de ses premiers articles datés de 1884, qui porte le tampon du laboratoire d'histologie du Collège de France, et l'écriture même de Freud : « Hommage de l'auteur[20] ». Freud est donc venu au Collège, a fréquenté Ranvier, et s'en est même félicité, si l'on en juge par ce qu'il écrivait à sa fiancée, Martha Bernays, lorsqu'il était à Paris, au lendemain d'une soirée chez Charcot, soirée à laquelle Ranvier participa :

> Dans le courant de la soirée, M. Ranvier, le célèbre histologiste, fit son apparition, ce qui me fut particulièrement agréable car il m'avait très amicalement accueilli au Collège de France. Je crois qu'il a parlé de moi à Charcot, et j'ai eu moi-même, un peu plus tard, une intéressante conversation avec lui. Cela n'a pas peu flatté le sentiment que j'ai de m'y connaître en hommes [en ce qui concerne la nature humaine] quand il m'avoua qu'il aurait aimé par-dessus tout être professeur dans une petite université allemande, comme celle de Bonn, par exemple, car, dans ma lettre à Paneth, j'avais qualifié Ranvier de « mauvaise transposition en français d'un professeur d'université allemande[21] ».

11 Cette lettre montre les liens sympathiques que Freud entretenait avec Ranvier à l'époque de ses premiers travaux. Mais Freud ne s'est pas étendu sur sa visite au Collège et ses biographes ne mentionnent pas ce détail. A-t-il assisté à des leçons données pendant ce trimestre par le remplaçant de Ranvier, Louis-Charles Malassez, est-il venu plus d'une fois, a-t-il rencontré d'autres professeurs du Collège, tels Maury et le marquis Léon d'Hervey de Saint-Denis[22] ? Impossible pour l'instant de le savoir avec la documentation dont nous disposons, car la visite de Freud au Collège de France est passée largement inaperçue, à la différence de sa présence aux leçons et dans les salons de Charcot, qui a été très abondamment documentée, à commencer par Freud lui-même.

12 D'autres traces de lien direct de Freud avec le Collège ont été exhumées dans l'étude du « cas Bernard Faÿ » et du Collège sous l'Occupation[23]. Nous nous étions intéressés à la personnalité d'Antoine Lacassagne, qui a été professeur de Radiologie expérimentale (1941-1951), puis de Médecine expérimentale (1951-1954), succédant à René Leriche à la chaire de Médecine (1937-1950). Lacassagne avait été appelé auprès de Freud à Londres au mois de février 1939, lorsqu'il était directeur de l'Institut Curie, poste qu'il occupait depuis 1937[24]. C'était un grand physiologiste, spécialiste du cancer, et c'est Marie Bonaparte qui avait organisé cette visite que deux photographies ont immortalisée. L'une d'entre elles, qui a été publiée dans la *Revue française de psychanalyse*, appartient à la famille de Lacassagne. On y voit Freud très malade. La photographie a été prise quelques mois avant sa mort à Londres, où il n'était arrivé que depuis quelque temps. Elle montre Lacassagne lui souriant, bien que celui-ci vienne de rendre un diagnostic tout à fait terminal. Freud mourra le 23 septembre. La princesse Bonaparte figure également sur la photo, et à droite, se trouve la belle-fille de Freud, la femme d'Ernst Freud, la mère du peintre Lucian Freud. Une autre photographie se trouve au Musée Freud à Londres, où l'on voit, à gauche, Freud, Lacassagne, Martha Freud, et Marie Bonaparte, et à droite, Anna Freud, absente de la première photographie, qu'elle avait sans doute prise.

13 Il y a donc eu des contacts entre le Collège et Freud. Le troisième lien, plus indirect, est moins heureux. Il nous est également apparu dans nos travaux sur la période de l'Occupation, notamment sur les listes Bernhard et Otto, qui avaient été émises par les forces d'occupation en 1940, et qui ordonnaient de retirer un certain nombre d'ouvrages des bibliothèques françaises[25]. Ces listes avaient été communiquées à l'Administrateur du Collège de France d'alors, Edmond Faral[26]. Des documents liés à cet épisode se trouvent aux Archives du Collège, en particulier une lettre de janvier 1942 du Secrétariat d'État à l'Éducation nationale, qui demande à voir la liste des ouvrages qui ont été retirés des bibliothèques du Collège de France entre 1940 et 1942. La liste est jointe à ce courrier, et on y trouve notamment des œuvres de Freud (Sigmund et Anna), de Charles Andler (Langues et littératures d'origine germanique, 1926-1933), d'Alfred Loisy (Histoire des religions, 1909-1932).

## Méthode de traitement et doctrine

14 Comment la psychanalyse aurait-elle pu être présentée au Collège, alors que celui-ci favorise la recherche « désintéressée » ou fondamentale, et que la psychanalyse s'est définie avant tout comme une méthode de traitement, comme un « génial enrichissement de la pratique psychologique[27] » ? Peut-être faut-il d'abord atténuer cette opposition entre recherche fondamentale et recherche appliquée en ce qui concerne le Collège, car les titulaires des chaires de médecine ont aussi été médecins traitants, de même que les sciences expérimentales ont mené à des applications concrètes[28], et le Collège a accueilli des psychologues praticiens, tel Janet, comme on le verra. La méthode psychanalytique a par ailleurs été très vite « exportée » hors de la clinique, d'abord par Freud et par ses disciples, qui s'intéressent dès les années 1890 au rêve, à la vie quotidienne et au *Witz* dans les premières années du XXe siècle, puis à la littérature (la revue *Imago*, destinée aux applications de la psychanalyse a été créée en 1912). Les idées freudiennes ont donc circulé indépendamment de la clinique. Dans les années 1910, Freud a élaboré sa « métapsychologie » en s'appuyant notamment sur la

philosophie et la biologie. Il a cherché à faire tenir ensemble une méthode de traitement des maladies nerveuses, la théorie de l'inconscient, et l'étude des phénomènes historiques et culturels, en se servant d'outils conceptuels hétérogènes. Dès lors, la psychanalyse a attiré des critiques sévères et répétitives, car elle aurait eu une « forme brutale et un peu pédantesque[29] », ses hypothèses, notamment sur la sexualité, auraient été « fantaisistes », immorales, irréligieuses, et elles auraient même représenté une menace pour les « idéaux artistiques[30] ». Elle a néanmoins été considérée comme une véritable ressource, malgré la « répugnance[31] » qu'elle a pu susciter, à condition de ne pas confondre ce qui tient du traitement et ce qui tient du « freudisme[32] », c'est-à-dire les idées, les spéculations et les explications.

15 L'œuvre de Freud a donc très tôt été perçue par ses premiers lecteurs français comme pouvant faire l'objet d'un fractionnement, et ces partages ont conditionné sa réception. Ce sont eux qui ont permis que la psychanalyse soit écartée du Collège en tant que technique pour le traitement des maladies psychiques, sans pour autant que les idées freudiennes ne soient complètement exclues de l'établissement. Ainsi, force est de constater que les idées freudiennes ont eu une présence certaine au Collège, à diverses époques de leur réception, à partir de leur introduction en France dans les années 1910. Il n'y a pas eu de chaire dédiée aux travaux de Freud, mais ceux-ci ont, directement ou non, retenu l'attention de plusieurs professeurs du Collège, lesquels se sont intéressés pour les critiquer à tel ou tel élément de l'œuvre freudienne, sans qu'il y ait eu la moindre concertation à cet égard. C'est pourquoi comprendre la réception des idées freudiennes au Collège nécessite de se pencher sur plusieurs professeurs et disciplines à la fois, au delà du cas de Janet, vers lequel on se tourne naturellement, puisqu'il a lui-même soulevé la question de son rapport à Freud, ou celui de chaires liées à la psychologie expérimentale, situées à la frontière entre les sciences sociales et les sciences naturelles.

16 La référence à Freud a été diffuse dans plusieurs chaires, dont la création au Collège a été contemporaine de la réception « longue » des idées freudiennes en France. À l'exception de Maury, Bergson et Janet, nommés respectivement en 1862, 1900, et 1902, les professeurs qui sont évoqués dans ce qui suit ont été nommés pendant les années 1930 (Mauss en 1931, et Benveniste en 1937 et ont quitté leur chaire respectivement en 1945 et en 1972, Valéry a été nommé en 1937 et a occupé sa chaire jusqu'en 1945), pendant les années 1950 (Merleau-Ponty, en 1952 jusqu'en 1961 et Lévi-Strauss en 1959 jusqu'en 1982), et pendant les années 1970 (Vernant en 1975 jusqu'en 1984 et Foucault en 1970 jusqu'en 1984). Ces professeurs ont été témoins d'une manière ou d'une autre dans leur jeunesse des premiers moments de la réception de Freud.

## La réception de Freud en France

17 Le psychanalyste et psychiatre Alain de Mijolla a récemment proposé un inventaire des faits (rencontres, fondations, publications, correspondances), année par année, qui ont marqué la réception de la pensée freudienne en France. Les trois volumes de cette histoire couvrant les années comprises entre 1885 et 1964 font apparaître la longévité et la complexité des problèmes, et le grand nombre de penseurs, d'écrivains, de savants et autres acteurs qui se sont prononcés sur la psychanalyse pour l'approuver ou la contester, tant dans sa dimension clinique que théorique, du vivant de Freud et après sa mort. Les nombreux fils des écrits, des polémiques, ou des « épisodes de feuilleton[33] »

que représente chaque année de cette histoire, tiennent difficilement sous la seule rubrique « psychanalyse » ou « théorie freudienne » , bien qu'aux premiers moments de sa diffusion en France, Freud et ses écrits aient continué à dominer le mouvement.

18 On peut utilement rappeler la périodisation adoptée dans le tome I de *Freud et la France*, où il est d'abord question de la « lente infiltration[34] » des idées freudiennes en France pendant une première période, qui va de 1885 à 1919, jusqu'au moment où Freud est « connu en France » entre 1920 et 1925 ; la deuxième période est celle de la « naissance du mouvement psychanalytique français », qui va de 1926 à 1938 ; la troisième est celle de « la Seconde Guerre mondiale, 1939-1945 » et après.

19 Alors que l'historienne des sciences Yvette Conry avait eu à forger ses propres concepts pour comprendre le mauvais accueil fait à la théorie de l'évolution par les Français, dont celui de « conditions d'impossibilités[35] » de l'introduction du darwinisme en France, les historiens de la psychanalyse ont été devancés par Freud. Le « Maître de Vienne » a lui-même identifié quelques jalons de la diffusion de ses idées en France et fourni aux historiens quelques thèmes et éléments de légende[36] dans « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique » (1914), qu'une querelle interne au mouvement psychanalytique concernant la définition de la pratique et qui l'oppose à ses premiers collaborateurs, Alfred Adler et Carl G. Jung, l'avait motivé à rédiger. Après avoir souligné la manière dont « le destin inévitable de la psychanalyse » avait été « d'exciter les hommes à la contradiction et de les exaspérer[37] », Freud affirmait :

> Parmi les pays européens, c'est jusqu'ici la France qui s'est montrée la moins réceptive à la psychanalyse, bien que des travaux méritoires du Zurichois A. Maeder[38] aient ouvert au lecteur français un accès commode à ses doctrines. Les premiers mouvements de sympathie vinrent de la province française. Morichau-Beauchant[39] (Poitiers) fut le premier Français à se rallier publiquement à la psychanalyse. Régis et Hesnard[40] (Bordeaux) n'ont que tout récemment (1913) tenté de dissiper les préjugés de leurs compatriotes à l'encontre de cette nouvelle doctrine, dans une présentation détaillée pas toujours compréhensive, que choque tout spécialement la symbolique. À Paris même semble encore régner la conviction que Janet exprima si éloquemment au Congrès de Londres de 1913, selon laquelle tout ce que la psychanalyse a de bon répète, à quelques modifications près, les vues janetiennes, tout le surplus étant mauvais. Au même Congrès, Janet dut supporter une série de remontrances venant de E. Jones, qui put lui objecter sa faible connaissance du sujet. Nous ne pouvons toutefois oublier ses mérites en matière de psychologie des névroses, même si nous repoussons ses prétentions[41].

20 On trouve les prodromes des jugements de Freud sur l'« esprit français » dans une lettre que Freud adresse à la sœur de sa fiancée, Minna Bernays, au début de son séjour à Paris, lettre dans laquelle il livre la vue d'ensemble qu'il a acquise de la ville :

> Cette ville et ses habitants n'ont vraiment rien qui me rassure, les gens m'ont tout l'air d'appartenir à une tout autre espèce que nous, je les crois tous possédés par mille démons et les entends crier « À la lanterne ! », et « À bas Un tel » au lieu de « Monsieur » et « Voilà *L'Écho de Paris* ». Je crois qu'ils ignorent pudeur et peur ; les femmes, comme les hommes, se pressent autour des nudités comme autour des cadavres de la Morgue ou des horribles affiches dans les rues, annonçant un nouveau roman dans tel ou tel journal [...]. C'est le peuple des épidémies psychiques, des convulsions historiques de masse et il n'a pas changé depuis le temps de *Notre-Dame de Paris* de Victor Hugo[42].

21 On reconnaît ces motifs inversés dans l'avant-propos du premier numéro de la revue *L'Évolution psychiatrique* (1925), qui posait que « l'importance des faits que [la psychanalyse] a révélés et la fécondité [...] dont elle a fait preuve jusqu'ici, impos[ai]ent

à notre esprit français de sincérité et de mesure l'obligation de son contrôle pratique ». Cependant ce contrôle ne saurait se faire sans que « la Théorie et surtout la Technique de la Psychanalyse » ne soient adaptées « autant que possible à l'esprit de notre race[43] ». Le contrôle pratique et l'esprit de la race avaient été associés peu avant, entre autres, chez Hesnard qui écrivait que la psychanalyse ne pourrait séduire que « ceux qui auront le courage et la probité scientifique de l'expérimenter par *eux-mêmes* et de l'adapter à l'esprit de notre race[44] ». Adapter la psychanalyse à « l'esprit français » pouvait aussi vouloir dire y trouver des raisons de la rejeter, comme le faisait Edmond Jaloux qui affirmait que si les médecins français n'avaient pas jugé la psychanalyse nécessaire en ce pays, c'était qu'« il y a peu de refoulés en France où la tolérance générale laisse aux êtres une relative liberté d'action, et crée rarement autour des manifestations sexuelles cette atmosphère d'angoisse et de contrainte, qui est si sensible dans les cas étudiés par Freud ou par Havelock Ellis[45] ». L'argument de l'écart national, voire racial, irréductible, entre le germanisme romantique, dans lequel la pensée freudienne baignait, et « l'esprit français » dit géométrique, rationnel, essentiellement contraire aux prétendus excès de cette théorie est un leitmotiv de la réception des idées freudiennes en France[46]. La rivalité universitaire et scientifique entre les Allemands et les Français depuis la deuxième moitié du XIXe siècle et surtout après 1870, une rivalité que la Première Guerre mondiale a exacerbée, a certainement joué son rôle dans la réception des idées freudiennes en France. Quoiqu'il en soit, Freud se dépeignait aisément en chercheur isolé confronté à un milieu foncièrement réfractaire à ses idées, non seulement en France, mais à l'intérieur même du mouvement psychanalytique. On ne peut donc reprocher aux historiens de la psychanalyse de s'être focalisés sur le climat d'hostilité qui l'entourait[47].

## Les premiers travaux de Freud

22 Les premiers travaux de Freud ont été contemporains des développements de la psychologie expérimentale et comparée, dont la première chaire en France a été instituée au Collège de France en 1888, ainsi que de l'essor de la psychologie physiologique et des neurosciences, dans divers établissements et laboratoires, dont le Collège de France, alors que « la science freudienne » prenait une autre voie[48]. Neurologue de formation, Freud a abandonné ses recherches en neurologie dès la fin du XIXe siècle, n'en a conservé que des conceptions imagées, et a affirmé que l'écart qui séparait la psychanalyse et les postulats de la psychologie était irréductible. De même, les neurologues ont accueilli et accueillent encore avec une grande réserve la théorie freudienne de l'inconscient défini à partir du refoulement, comme l'ont montré deux interventions lors du colloque, et cela malgré les rapprochements entre les neurosciences et la psychanalyse qu'il a été possible de faire, et qui avaient fait l'objet d'une rencontre scientifique au Collège de France en 2008[49]. Rappelons que c'est en 1896, dans un article en français publié dans la *Revue neurologique*, « L'hérédité et l'étiologie des névroses », que Freud a décrit pour la première fois son approche en tant que « psycho-analyse[50] ». Il avait précédemment travaillé au laboratoire de physiologie d'Ernst Brücke, puis dans le laboratoire d'anatomie cérébrale de Theodor Meynert à Vienne. Peu après ses séjours à Paris et à Nancy (1889), les travaux en neuropathologie infantile de Freud ont suscité de la curiosité en France dans le milieu psychiatrique, et

ont fait l'objet d'une première thèse en 1893[51], au moment où le jeune Valéry commençait à s'intéresser à la psychophysiologie générale[52].

23 Ce n'est pas avec Théodule Ribot, le premier titulaire de la chaire de Psychologie expérimentale et comparée (1888-1901), qu'une première confrontation d'idées a eu lieu, mais avec Janet, successeur de Ribot en 1902. Bien que Freud ne renvoie directement que très peu aux travaux de Janet, et surtout pour reconnaître son apport, l'inimitié supposée ou réelle entre Freud et Janet structure la première réception de Freud en France. Nous montrons, dans le chapitre consacré à Janet, qu'il est possible de reprendre à nouveaux frais la querelle de priorité qui oppose les deux personnages par le biais des enseignements de Janet au Collège de France sur l'histoire des méthodes thérapeutiques en 1919. Janet y insiste sur l'aspect clinique de la psychanalyse et atténue la coupure qu'elle représente, en l'intégrant de manière non polémique à une histoire continue des techniques thérapeutiques.

24 En plus de puiser dans les travaux de Janet, et avant lui, dans ceux de Charcot ou d'Hippolyte Bernheim sur la suggestion, Freud a lu les écrits d'autres professeurs du Collège, notamment à l'époque de la rédaction de la *Traumdeutung*, bien qu'il ne précise pas leur appartenance au Collège en les citant. Il a été notamment un fervent lecteur de Maury, dont les écrits sur ses propres rêves servent de point de référence pour l'étude du problème du passage du temps dans le rêve et dans l'inconscient. Andreas Mayer revient ici sur l'œuvre de Maury et la met en relation avec une autre source importante mais plus méconnue du livre sur le rêve de Freud, Herbert Silberer, dont Freud cite quatre ouvrages dans *L'Interprétation du rêve*, notamment une méthode pour provoquer des hallucinations[53]. Freud a aussi glané des idées chez le marquis Léon d'Hervey de Saint-Denys, professeur de Langues et littératures chinoises et tartare-manchoues (1874-1892), autre « savant rêveur[54] » du Collège avec Maury, et auteur d'une célèbre méthode sur *Les Rêves et les moyens de les diriger* (1867), bien que le rêve n'ait pas été le sujet officiel de l'enseignement des deux professeurs.

## L'entre-deux-guerres

25 La chronique annuelle d'Alain de Mijolla confirme qu'une première diffusion quelque peu étouffée des idées freudiennes dans le milieu médical et psychiatrique a précédé la vogue des concepts et des catégories freudiennes dans la philosophie, la psychologie, la littérature, les avant-gardes artistiques, le cinéma, la culture générale et la langue courante, à partir des années 1920, dans le Paris des « années folles[55] ». C'est après la Première Guerre mondiale, que la psychanalyse s'est répandue en France à la manière d'une mode, ou, selon ses détracteurs, à la manière d'une « épidémie mentale[56] », dans un climat réfractaire à la pensée de langue allemande. L'engouement a été favorisé par la parution des premières traductions françaises des écrits freudiens à partir des années 1920, après qu'une première traduction eut paru dans la revue italienne *Scientia* en 1913 et dans la *Revue de Genève* en 1920[57]. C'est pendant cette période qu'est fondée la Société de Psychanalyse de Paris en 1926, rattachée à l'Association Psychanalytique Internationale (IPA), créée par Freud en 1910 à Londres, dans l'esprit de la Société psychanalytique de Vienne, créée en 1908[58].

26 En publiant *Cinq leçons sur la psychanalyse* en 1909, Freud avait commencé à offrir une vue d'ensemble de la psychanalyse. En 1924, paraît le « Petit abrégé de psychanalyse » commandé par un éditeur américain pour un volume sur le XXe siècle siècle intitulé

*These Eventful Years. The Twentieth Century in the Making, as Told by Many of its Makers*[59]. Après la traduction des « premiers exposés » généraux de sa théorie en France rédigés par Freud lui-même et destinés à un large public, les chapitres, articles et revues sur la psychanalyse se multiplient à partir des années 1920.

27 En 1924, un numéro spécial de la revue mensuelle de littérature franco-belge *Le Disque vert* est consacré à « Freud et la psychanalyse ». Trente-six auteurs se prononcent sur la théorie freudienne, et, certains, comme Jacques Rivière, en font l'éloge[60]. Les jugements sont circonspects, mais ils ne sont pas tous hostiles. Menée par l'équipe de rédaction d'une revue littéraire, l'enquête visait à mesurer l'impact des idées freudiennes dans les milieux littéraires, médicaux et psychiatriques. Elle offre un répertoire représentatif des thèmes de la réception positive et négative de Freud ou du « freudisme », thèmes qui avaient commencé à apparaître dans d'autres publications et qui furent ensuite repris. Les attitudes envers la psychanalyse vont de l'admiration à une approbation réservée, mais elles ne sont jamais aussi violentes que celle de Léon Daudet, qui affirmait, en 1922, que c'était « l'évolutionnisme de Darwin et la sélection sexuelle » qui avaient « amené les doctrinaires du transformisme à n'admettre plus, comme levier biologique, que l'impulsion sexuelle ». Daudet suggérait que « les étonnantes absurdités freudiennes [...] dont la vogue [était] déjà commencée en France » au moment où il écrivait, était « la dérivation naturelle, et comme la pourriture, des explications transformistes appliquées à l'espèce humaine[61] ». Bien que la psychanalyse ait été décrite comme « science nouvelle[62] », certains contributeurs du *Disque vert* pensent que « beaucoup de personnes en parlent et très peu la connaissent[63] », d'autres s'interrogent sur l'influence de la psychanalyse sur les œuvres littéraires. On avance que « le premier mérite des écrivains qui useront de la psychanalyse sera de ne jamais rappeler Freud[64] », car les théories de Freud recèlent des « choses ingénieuses », mais le plus grand danger est d'encombrer les œuvres avec des théories[65]. D'ailleurs, à l'inverse, Freud a eu le mérite d'introduire « dans la science les procédés psychologiques du roman, des mémoires et des confesseurs[66] », affirme le poète Henri Michaux. Déjà, on dit, comme Rivière, que la psychanalyse suggère une attitude de « défiance envers le moi[67] ». En France, qui plus est, la psychanalyse ne peut avoir qu'une action limitée, car une « généreuse passion de confidences [...] prévient volontiers toute audace analytique[68] ». Les médecins psychiatres qui ont contribué au volume (Hesnard, Henri Claude, Claparède, René Allendy, Laforgue, Jean Vinchon) insistent sur la nécessité de soumettre la psychanalyse au contrôle clinique, et sur la valeur thérapeutique plutôt que théorique de la psychanalyse[69].

28 C'est également en 1924 que le professeur de Psychologie expérimentale à la Sorbonne, ami de Janet, Georges Dumas, inclut un long chapitre sur la psychanalyse dans son influent *Traité de psychologie*[70], avant que ne paraisse, l'année suivante, le premier numéro de la revue *L'Évolution psychiatrique. Psychanalyse-Psychologie clinique*, dirigée par Hesnard et Laforgue. L'« Histoire du mouvement psychanalytique en France », que le premier numéro de la revue présente, dans la veine de la « Contribution » de Freud, se terminait ainsi : « Nulle époque n'est [...] mieux choisie que celle que nous vivons pour accueillir avec loyauté et soumettre à la critique de l'esprit latin de mesure, les vues profondes, incertaines, mais géniales du Professeur *Sigm. Freud*, le premier auteur d'une Psychologie universelle fondée sur l'affectivité[71] ». La fin de la décennie des années 1920 a vu les critiques de la psychanalyse se multiplier, telle celle de Charles Blondel[72] ou, celle, plus influente, du philosophe marxiste Georges Politzer, dont l'évaluation de la psychanalyse dans *Critique des fondements de la psychologie*, publié en 1928[73], a eu des

répercussions sur plus d'un lecteur et sur toute une époque, comme Frédéric Worms le montre dans son étude croisée de Bergson et de Freud.

## Les partages de l'œuvre freudienne

29 Dans *Critique des fondements de la psychologie*, publié un an avant son pamphlet retentissant contre Henri Bergson[74], Politzer distinguait la psychanalyse de la psychologie classique, en accentuant le fait que la première s'intéresse aux actes individuels alors que la deuxième se limite à l'étude des faits généraux. Bâtissant sa démonstration sur l'exemple du rêve, Politzer visait ainsi à faire de la psychanalyse la science du concret qu'elle pouvait être, à condition d'être débarrassée des préjugés qui l'enveloppent, puisqu'elle fonde sa « compréhension des faits psychologiques » sur le « sujet[75] ». Selon Politzer, la psychanalyse était ainsi « une science de la première personne[76] », car Freud a visé, dans ses analyses du rêve par exemple, le « *moi de la vie quotidienne* », le rêve étant conçu comme « un segment de la vie de l'individu particulier[77] », ou de la « vie individuelle concrète[78] ».

30 Or, si Freud a permis de découvrir des faits restés inaccessibles par la psychologie classique et a fondé une psychologie concrète, celle-ci est compromise par les explications théoriques et les spéculations dont Freud est également l'auteur et où la psychanalyse « s'abîme dans l'abstraction[79] ». Il faut donc départager, au sein même de la psychanalyse, ce qui ressort de l'attitude concrète de ce qui n'en ressort pas[80]. C'est lorsque Freud cherche à expliquer les faits nouveaux qu'il a découverts qu'il est contraint de produire des explications théoriques, qui le poussent à recourir à l' *inconscient*, qui dès lors « apparaît précisément au moment où devraient apparaître les hypothèses adéquates à la psychologie concrète, et il s'ensuit que l'inconscient [...] loin d'être une découverte vraiment intéressante de la psychanalyse, ne fait en réalité qu'indiquer son impuissance théorique[81] ». G. Politzer en vient à constater « que la psychanalyse présente une dualité essentielle » entre le concret et l'abstrait[82], et nous invite à séparer le bon grain de l'ivraie du corpus freudien.

31 L'auteur de la *Critique des fondements de la psychologie* a précédé de peu le philosophe Roland Dalbiez, dont le livre *La Méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, publié en 1936, recommandait de dissocier, comme son titre l'indique, la clinique des explications théoriques[83]. Dalbiez ne se réclamait pas de la psychologie concrète, néanmoins, il distinguait le « procédé nouveau d'exploration de l'inconscient », lequel « permet d'atteindre à des certitudes aussi solides que celles obtenues dans toutes les autres disciplines se proposant de rattacher un fait concret à un autre fait concret[84] », des explications et des spéculations qui relèvent d'une « attitude de scientisme exclusif et de matérialisme mécanistique genre Libre-Pensée 1880[85] ». Selon Pichon, Dalbiez a fait de la psychanalyse « un acquêt solide, réel et durable en psychologie[86] » en mettant en doute ses « schémas explicatifs » (telle la tripartition du psychisme en inconscient ou « conscience virtuelle[87] », préconscient et conscient, ou en instances telles que le Ça, le Moi et le Surmoi) et ses « appareils idéologiques[88] », notamment la sexualité, le terme contesté de libido ou la définition du plaisir comme détente[89]. Dalbiez célèbre la méthode associative freudienne, dans laquelle « le nouveau a été de demander aux faits psychiques le secret de leur causation particulière, individuelle », ce qu'il appelle leur « expression psychique[90] ». Pichon voyait ainsi dans la psychanalyse une « méthode admirable » et un « génial enrichissement de la pratique psychologique », tout en

disant qu'on était libre « de n'accepter que ce que l'on veut[91] » dans la doctrine du freudisme, autre manière d'inviter à la « dissociation critique[92] ».

32 Les dernières lignes de *Freud dans la société d'après-guerre* (1946) de Hesnard reprenaient les découpages de Politzer et de Dalbiez, qui ont orienté la réception de Freud par les philosophes français, notamment les phénoménologues. Celle-ci est compatible avec l'approche freudienne de l'expérience individuelle, disait-il, à condition de savoir « élaguer ». Hesnard prescrivait aux disciples de Freud « de tenter de continuer son œuvre géniale, en donnant à la théorie psychanalytique le moyen d'exprimer la vérité féconde qui y est contenue, mais sous une forme progressivement élaguée des naïvetés métaphoriques de la pensée causale[93] ».

## Lectures sélectives de Freud

33 Les études rassemblées dans ce volume montrent que Freud a retenu l'attention des professeurs du Collège dans la mesure où il leur a été possible, comme à leurs contemporains hors du Collège, de proposer des lectures sélectives de son œuvre, afin de ne conserver que tel ou tel aspect jugé plus recevable que d'autres. Dans son étude sur le « voisinage compliqué » entre Freud et Valéry, William Marx démontre ainsi que, selon Valéry, c'est entre les valeurs thérapeutique et scientifique de la psychanalyse qu'il fallait faire une distinction, car « les méthodes et les principes » étaient également problématiques selon lui. Valéry s'était donné pour objet la « conscience » et non l'« inconscient », ce qui ne l'a pas empêché de concevoir un « Système » se rapprochant des idées freudiennes, malgré les critiques soutenues de Freud qu'il a faites dans ses cahiers à partir de 1925. Valéry se révèle avoir été un lecteur attentif de Freud, lequel a été en quelque sorte un interlocuteur, fût-ce livresque, décisif pour le poète, malgré les dissensions explicites que Marx met en évidence.

34 Les rapports de Mauss à Freud sont tout aussi ambigus, comme le suggère ici Bruno Karsenti, qui propose une relecture maussienne de *Totem et tabou* (1913), dans le but de faire ressortir la manière dont Mauss se rapproche malgré lui de la conceptualisation freudienne de l'acte. Karsenti vise à accentuer la modernité des conceptions qui se dégagent du livre de Freud, que Mauss avait décrié à l'époque de sa parution. Mauss estimait, dans une conférence faite en 1924 à la Société française de sociologie, et contrairement à ce que l'on aurait pu attendre d'un professeur de sociologie, que ce n'était pas la théorie de la culture de Freud qui devait retenir notre attention, mais la manière qu'a eue Freud de concevoir les faits mentaux, en particulier « l'acte ». Il proposait ainsi un découpage de l'œuvre adapté à ses travaux qui ont subverti la division habituelle entre application, théorie et clinique.

35 Merleau-Ponty, quant à lui, a mis en avant l'affectivité dans les enseignements qu'il a donnés entre 1952 et 1961 au Collège, en s'éloignant de la philosophie d'Edmund Husserl et en se rapprochant de Freud, comme Thamy Ayouch le montre ci-dessous. C'est un approfondissement de la lecture de l'œuvre freudienne qui a permis à Merleau-Ponty de fonder sa « philosophie de la chaire ». La place centrale qu'occupe la psychanalyse freudienne dans l'œuvre du philosophe repose en partie sur la critique développée par Hesnard, selon laquelle il faut débarrasser la psychanalyse de ses restes de scientisme, de ses interprétations causalistes, pour l'apparenter plutôt à ce que Ayouch appelle une « phénoménologie de l'affectivité » (rappelons que Merleau-Ponty a préfacé l'un des ouvrages de Hesnard, *L'Œuvre de Freud et son importance pour le monde*

*moderne*, en y reprenant, la critique du scientisme formulé par Hesnard lui-même[94]). L'étude de Ayouch suggère que Merleau-Ponty a en partie renoué avec les premiers lecteurs français de Freud, du moins lorsque ceux-ci se félicitaient de « l'importance » accordée à « l'affectivité dans les manifestations humaines[95] ».

## La Deuxième Guerre mondiale et après…

36 La Deuxième Guerre mondiale marque une coupure dans la réception de Freud en France ; sans avoir été interdite entre 1940 et 1944, la psychanalyse n'a été pratiquée que clandestinement[96]. Le titre des deux derniers volumes de la trilogie d'Alain de Mijolla, *La France et Freud*, signale la diminution de la référence à Freud et à ses écrits au cours de la « pénible renaissance » du mouvement dans l'après-guerre, de 1946 à 1953, renaissance conduite, entre autres, par la psychanalyste Marie Bonaparte[97]. Freud est alors relayé par ses disciples, qui poursuivent la structuration institutionnelle de la psychanalyse, après l'avoir fait entrer à l'université, grâce, entre autres, à la nomination de Daniel Lagache à l'Université de Strasbourg, puis en 1947, à la Sorbonne dans une chaire de psychologie générale, contre Ignace Meyerson. Ce dernier posait alors les bases de la psychologie historique, discipline qui a marqué Vernant, et dont Frédéric Fruteau de Laclos montre l'importance à cette époque. Lagache est connu pour avoir défendu le rapprochement entre la psychologie, la psychanalyse et la phénoménologie, et ses cours ont été suivis notamment par Foucault, l'un des premiers étudiants à obtenir la licence de psychologie créée en 1947 sous l'impulsion de Lagache[98]. Par son approche critique de la psychologie et de la psychanalyse, et fort de sa formation de psychologue, Foucault semble avoir obéi aux premiers lecteurs de Freud qui recommandaient, pour juger de la psychanalyse, d'en faire soi-même l'expérience, ou du moins (c'est son cas), de connaître l'œuvre freudienne. Car contrairement à l'idée que Foucault n'aurait traité la psychanalyse que comme un phénomène surtout culturel, comme un « repère de pensée […] dans une histoire qui serait celle […] des relations entre la subjectivité et la vérité », plutôt qu'à travers des œuvres précises de Freud, les manuscrits préparatoires à ses cours au Collège de France montrent qu'il a pris des notes très précises lors de sa lecture de Freud. Il n'empêche que le rapport de Foucault à la psychanalyse est marqué par une « ambivalence structurale », perceptible dans les énoncés contradictoires que Foucault accumule autour de Freud. Il affirme à la fois que la psychanalyse ressort du positivisme et du psychologisme, et qu'elle ne peut pas entièrement se réduire à eux. Frédéric Gros traque cette ambivalence notamment dans les brouillons de ses cours au Collège, en montrant la manière dont Foucault saute systématiquement les citations de Freud au moment de la présentation orale de ses enseignements, alors qu'elles se trouvent bel et bien dans les brouillons. Que tirer de ces omissions ? Peut-on en déduire la place qu'occupe Freud dans l'œuvre de Foucault ? Celui-ci, un temps promoteur de la « fin de l'homme », pourrait-il avoir trouvé certains motifs de cette « fin » chez Freud ?

37 Après la guerre, des antagonismes ont très vite divisé le monde psychanalytique, en même temps que se sont intensifiés les échanges réciproques entre le discours psychanalytique et les sciences humaines. En 1953, s'est produite la première d'une série de scissions, qui a fait éclater la Société psychanalytique de Paris et a eu pour conséquence la création de la Société française de psychanalyse (Groupe d'études et de recherches freudiennes), notamment par Lagache, Juliette Boutonnier, et Françoise

Dolto. Selon ce nouveau groupe de psychanalystes, la doctrine freudienne est une « étape décisive de l'évolution des sciences humaines », et c'est sans doute cette idée qui motive l'organisation de cycles de conférences pour favoriser les échanges entre l'analyse et « les champs limitrophes de l'analyse », cycles auxquels participent Lévi-Strauss, Merleau-Ponty et Robert Minder, professeur de Langues et littératures d'origine germanique (1957-1973) au Collège de France[99]. C'est dans ce contexte de ruptures et de dissensions, que la figure du psychiatre et psychanalyste Jacques Lacan, présent dans l'entre-deux-guerres et qui se joint d'abord aux dissidents de la Société psychanalytique de Paris, prend son essor en même temps que se construisent les divers groupes psychanalytiques français, jusqu'à ce que Lacan fonde, en 1964, l'École freudienne, qui sera elle-même dissoute en 1980, peu de temps avant la mort du psychanalyste en 1981[100].

38 La question soulevée dans les contributions réunies dans ce volume concernait « Freud » et non pas « Lacan » au Collège de France. Bien que celui-ci ait dominé le champ de la psychanalyse à partir des années 1960 en présentant ses travaux sous la célèbre rubrique du « retour à Freud », on ne saurait pour autant réduire la psychanalyse à cette seule figure. Pendant la période d'après-guerre, le nombre de psychanalystes aux lignes de pensée divergentes s'est accru, et des disciples de Freud se sont imposés dans des activités cliniques diverses. Néanmoins, l'interprétation de Freud par Lacan a coïncidé avec la montée du « structuralisme » et des débats critiques auxquels la psychanalyse a été associée[101]. La figure de Lacan est omniprésente, et brouille l'enquête sur la présence de « Freud au Collège ». En faisant référence à la « psychanalyse », on a souvent voulu parler de Lacan plutôt que de Freud.

39 Sans nous engager plus avant dans l'histoire du mouvement lacanien, que certains de ses contemporains au Collège de France ont connue, on peut l'illustrer de manière anecdotique, grâce au documentaire sur le Collège de France produit en 1993 pour France 3 par le réalisateur Marcel Bluwal. Celui-ci interroge le mathématicien Alain Connes, professeur d'Analyse et géométrie (1984-2017), sur la place des mathématiques dans la pensée contemporaine, en faisant allusion aux débats sur le structuralisme et l'histoire. Alain Connes répond ainsi :

> Ce qui est assez frappant, c'est que, je pense au début des années 1970 [...] certaines disciplines ont eu tendance à utiliser les mathématiques comme une arme, une arme psychologique contre les autres, et que dès qu'on formulait des choses en langage mathématique, à ce moment-là, on avait une espèce de possibilité d'arrogance par rapport à d'autres disciplines. On a vu ça aussi en psychanalyse, vous savez, on a vu des psychanalystes utiliser le langage mathématique pour bluffer leurs audiences [...] ce genre d'épiphénomène ne dure pas, quand quelque chose a du contenu, ça peut durer, quand quelque chose n'a pas de contenu, et c'est le cas bien sûr, lorsqu'on utilise des mots pour faire peur aux autres, pour avoir un ascendant psychologique sur les autres, il est bien évident que ça ne peut pas durer. [...] On a vu par exemple Lacan, dire dans un de ses séminaires que Don Juan était compact, et expliquer pourquoi, en disant que de tout recouvrement ouvert on peut extraire un recouvrement fini[102].

40 Si l'ubiquité de Lacan dans le champ psychanalytique complique et enrichit l'étude de « Freud au Collège », c'est en partie parce que le psychanalyste a élaboré son « retour à Freud » en s'inspirant notamment de professeurs du Collège, tout comme Freud s'était inspiré de Maury et du marquis d'Hervey de Saint-Denys, avant de nourrir les réflexions de Valéry ou de Foucault. Ainsi, certains professeurs ont été liés de près aux travaux de Lacan, tel Benveniste, qui a écrit, en 1956, la première étude linguistique

importante sur la place du langage dans la théorie freudienne[103]. Ces réflexions sur le langage chez Freud sont centrales dans l'œuvre et la biographie de Benveniste, car le dialogue avec Freud, autour de sa théorie du rêve, sous-tend notamment l'élaboration par le linguiste des concepts de subjectivité, d'intersubjectivité, de « discours » et de « signifiance », comme le montre Julia Kristeva ci-dessous. Cela n'est pas allé sans que Benveniste ne débatte avec les idées et la pratique lacaniennes sur le langage et l'analyse, même si Lacan a puisé, avec d'autres, dans les mêmes fonds freudiens et linguistiques que Benveniste pour les élaborer.

41 Le « retour à Freud » de Lacan ne s'est pas seulement appuyé sur la linguistique générale à une époque où l'on observe un « tournant linguistique » dans plus d'une discipline des sciences humaines et sociales, dont l'anthropologie structurale. Pendant les années 1950, Lacan s'est inspiré de l'anthropologie structurale naissante de Lévi-Strauss, nommé à la chaire d'Anthropologie structurale au Collège en 1959, après une tentative infructueuse en 1950[104]. Il n'empêche que Lévi-Strauss a eu un rapport ambigu aux idées freudiennes, qui ont eu leur utilité au début de sa carrière, idées envers lesquelles le professeur s'est montré parfois ensuite réfractaire. Lévi-Strauss a retenu de la psychanalyse sa curiosité pour les « structures cachées et inconscientes », et il a partagé ses centres d'intérêt pendant les années 1940 et 1950, en se penchant sur l'interdit de l'inceste ou les mythes. Quels déplacements Lévi-Strauss a-t-il imposé à la pensée freudienne ? Dans son étude, Boris Wiseman montre comment Lévi-Strauss a fait de l'inconscient freudien un « inconscient structural » ou « combinatoire », mais que pour ce faire, il s'est tourné, entre autres, vers la théorie mathématique des groupes. La question se pose de savoir s'il faut encore continuer à parler d'inconscient freudien pour comprendre les positions de l'anthropologie structurale sur les règles logiques qui régissent les échanges matrimoniaux selon l'anthropologue, ou encore, c'est le deuxième exemple traité ci-dessous, pour déchiffrer les peintures faciales caduveo conduites par Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques* (1955[105]).

42 L'omniprésence de Lacan a occulté d'autres courants qui ont alimenté la philosophie et les sciences sociales, et qui sont perceptibles dans la critique du fixisme en psychanalyse que Vernant a formulée. Celui-ci a été mû par la « psychologie historique, objective, comparée[106] » de Meyerson, premier traducteur français de la *Traumdeutung*[107], et dont l'approche objective de l'intériorité à partir des conduites, des actes et des œuvres a inspiré Vernant. Ce dernier a conservé des acquis de la psychologie, et a inscrit son travail sous la rubrique d'une anthropologie de la Grèce antique, en écho et en opposition à « l'effacement de l'homme » proposé par Foucault. Sa démarche a visé à « inciter » les psychanalystes « à historiciser leur pratique[108] », pour sauvegarder l'historicité de l'homme intérieur. C'est ce que montre Frédéric Fruteau de Laclos dans son étude sur l'importance de la psychologie historique dans les travaux du titulaire de la chaire d'Études comparées des religions antiques. La psychologie historique se présente alors comme une discipline latente, compte tenu de son faible rayonnement par rapport à celui de la psychanalyse.

## Méthode des contributions

43 Les auteurs de ce volume se sont attachés aux enseignements des professeurs, plutôt qu'aux procédures de nomination et à la littérature administrative du Collège de France, car Freud et la psychanalyse ne figurent que très rarement dans les documents

relatifs à la sélection des chaires dans le domaine de la psychologie, de la neurophysiologie et des neurosciences. Il n'est mentionné à notre connaissance que deux fois : le plus récemment dans le « Rapport sur le projet de création d'une chaire de Neuropsychologie du développement », rédigé par Yves Laporte, professeur de Neurophysiologie (1972-1991) et Administrateur (1980-1991), daté du 24 novembre 1974, en faveur de Julian de Ajuriaguerra, qui est élu à la chaire le 16 mars 1975 et qui l'a occupée jusqu'en 1981[109]. Laporte rappelle l'impulsion de la psychologie expérimentale et comparée au Collège, donnée par Ribot, et l'infléchissement souhaitable des études psychologiques, « jusqu'alors trop confondues avec des études philosophiques », par Janet, infléchissement qui « témoignait de la tendance de la philosophie contemporaine à s'allier aux sciences biologiques ». Il y détaille aussi les « deux origines » de la neuropsychologie. La première « qui remonte à l'époque où l'essentiel des connaissances organiques sur l'homme venait du milieu médical, est cette sémiologie neurologique et psychopathologique où l'École française peut se glorifier de noms célèbres comme ceux de Déjérine, Pierre-Marie, André-Thomas, Broca, Babinski ». Freud entre en jeu lorsqu'il est question de la seconde origine, c'est-à-dire de « la psychophysiologie, qui doit tant à Henri Piéron [Physiologie des sensations, 1923-1951], et avec laquelle elle aurait pu se confondre, si cette dernière ne s'était davantage orientée vers les bases organiques du comportement et beaucoup moins vers les interactions entre l'être humain et son environnement que les grands systèmes de Freud, Pavlov, Wallon et Piaget s'efforcent d'expliquer ». Le tableau que Laporte dresse de la psychologie n'est pas spécifique au Collège, et présente l'émergence de la neuropsychologie comme ayant été le fait de professeurs et acteurs dispersés dans plusieurs établissements d'enseignement supérieur et médical. Freud y apparaît comme l'auteur d'un « grand système » sans plus de détails.

44 La deuxième référence à Freud est plus précise et plus immédiate. Elle est relative à la proposition de chaire d'Analyse psychologique du langage, rédigée par Édouard Le Roy, lequel a été le suppléant, entre 1914-1916, puis le successeur de Bergson à la chaire de Philosophie moderne (1921-1940) et qui avait défendu la chaire de Poétique en la même année 1937. Elle est proposée pour Édouard Pichon, dont on a vu l'importance pour la réception des idées freudiennes, fût-ce à travers une attitude critique. Le rapport de Le Roy a pour concurrent un rapport de Paul Pelliot, professeur de Langue, histoire et archéologie de l'Asie centrale (1911-1945), en faveur du « rétablissement d'une chaire de Grammaire comparée » pour Benveniste[110], qui a déjà été suppléant d'Antoine Meillet, titulaire de la chaire de Grammaire comparée (1906-1936), en 1934-1935 et 1935-1936. Quel que soit l'élu, la future chaire de grammaire comparée compterait pour la réception des idées freudiennes, par la nomination d'un pur linguiste ou d'un médecin devenu linguiste et dont l'œuvre « se rapporte à la Psychanalyse », comme l'affirme Le Roy. Le choix d'un projet d'enseignement de la linguistique aussi bien défini que celui de Benveniste n'a donc pas écarté complètement la psychanalyse. Alors que le rapport de Pelliot se concentrait sur les réalisations en linguistique de Benveniste, celui de Le Roy présentait une sorte d'archéologie du « mouvement d'orientation [de la linguistique] vers la psychologie », qu'il faisait remonter à Michel Bréal et Meillet, titulaires de la chaire de Grammaire comparée de 1866 à 1905 et de 1906 à 1936 respectivement. Cette orientation consistait à faire de la « linguistique humaine », par analogie avec la « géographie humaine[111] », au moyen de l'étude du « psychisme latent » et de la « manière d'inconscient, ou mieux de sous-conscient » que la nouvelle discipline proposée s'appliquerait à déceler pour « retrouver dans les

formes du langage naissant directement saisies au vif la genèse de la logique ». Enfin, en écho à l'article de Pichon sur Dalbiez que nous avons cité plus haut, Le Roy décrit Pichon comme ayant contribué « à faire admettre la distinction nécessaire [...] entre la méthode et la doctrine », afin de mener « une exploration positive de l'inconscient », qui devient ici étonnamment un argument en faveur d'un travail positif sur le langage[112].

## Le Collège comme « préparation »

45 Le rapport de Laporte montre bien que la présence physique et conceptuelle de Freud au Collège nous renvoie à plusieurs lignes de développement des savoirs, dont certaines au Collège même, sans parler de la formation du mouvement psychanalytique lui-même, et de l'histoire mondiale au XXe siècle. Or, en rapprochant Freud et le Collège, les auteurs de ce volume n'ont fait que commencer à mettre en parallèle des chronologies, à l'exemple de l'étude sur Bergson et Freud de Frédéric Worms incluse dans ce volume. L'auteur attire l'attention sur l'importance qu'il y a à considérer ensemble les critiques du « bergsonisme » et du « freudisme », qui nous mènent « au cœur des problèmes de notre présent » sur la nécessité de repenser la vie. Pour les générations de philosophes, dont Merleau-Ponty, Lévi-Strauss et Foucault au Collège, mais également pour d'autres tels Lacan et Ricœur, avance Worms, la réception de Freud a été « le moyen d'opérer une rupture avec Bergson[113] », en particulier avec son vitalisme. C'est en revenant sur ce partage du biologique et du sens, qui ont été associés respectivement à Bergson et à Freud, dans la veine de Politzer, qu'il sera possible de revoir les liens entre la psychologie et la neurologie. L'intervention d'Alain Berthoz, titulaire de la chaire de Physiologie de la perception et de l'action (1993-2010), met en pratique cette mise en commun des acquis disciplinaires et conceptuels, dans une étude des mouvements corporels, qui s'inspire notamment de Merleau-Ponty. Il reste que cette juxtaposition des disciplines ne supprime pas les divergences, qui semblent parfois irréductibles entre les domaines de savoir auxquels se rattachent les auteurs de ce volume et que l'analyse du rapport à Freud vient exacerber. Cela est sensible autour de la scientificité de la psychanalyse : elle ne répond pas aux exigences de la science expérimentale, selon les professeurs de sciences du vivant qui ont participé au colloque, et cela malgré les homonymies (par exemple le terme d'« inhibition », thème directeur dans plusieurs interventions, ou celui d'action), que Monique David-Ménard a relevées, dans la synthèse qu'elle présente de la table ronde qui avait clos le colloque. David-Ménard invite à interroger la nature de l'écart entre les sciences du vivant, les sciences sociales et la psychanalyse. Le Collège joue ici ainsi le rôle d'une « préparation », pour employer le vocabulaire chimique imagé cher à Freud, qui nous permet de réexaminer la présence de Freud chez certains savants, non pas seulement au moyen d'études individuelles de leurs œuvres, mais également sous l'angle de ce regroupement particulier de savants et de disciplines aux présupposés parfois conflictuels que le Collège de France constitue.

46 Les études recueillies ici n'épuisent évidemment pas le sujet. D'autres professeurs du Collège que ceux traités ici se sont intéressés à Freud et à la psychanalyse, pour les critiquer ou non, ou pour en adopter les concepts, souvent par le biais de ses interprètes français, notamment Lacan, omniprésent dans le contexte de l'après-guerre. Dans le domaine de la psychologie, on peut citer Henri Wallon, Psychologie et

éducation de l'enfance (1937-1949, cours suspendu en 1941-1944), dont le rapport à Freud nécessiterait d'être approfondi. En tant que directeur du tome VIII de *L'Encyclopédie française* sur *La Vie mentale*, celui-ci sollicita Lacan pour l'écriture d'un article sur *La Famille*[114]. Dans une introduction à l'article, rédigée à l'occasion de sa réédition en 1993, il apparaît que la médiation de Lacan a pu détacher Freud des sciences de la vie et donc des sciences expérimentales favorisées au Collège[115]. Pour le vérifier, cependant, il serait nécessaire de se tourner vers d'autres professeurs du Collège dans le champ de la psychologie, et d'interroger l'importance de la psychanalyse chez Piéron et chez de Ajuriaguerra, comme Laporte nous invitait à le faire. On pourrait également se pencher sur l'œuvre de René Huyghe, professeur de Psychologie des arts plastiques (1951-1976), ou celle de Jean Hyppolite, professeur d'Histoire de la pensée philosophique (1963-1968), qui prononçait en 1950, quelques années avant d'être nommé au Collège, une conférence sur Freud à l'Université de Londres, et qui, à la même époque, était intervenu dans le séminaire de Lacan pour livrer une analyse marquante du texte de Freud « Sur la dénégation[116] ». On retrouve chez Hyppolite un « contraste évident entre le langage positiviste de Freud [...] et le caractère de la recherche et de la découverte », clivage qui se rapproche des thèses de Politzer et de Dalbiez. Le « langage positiviste » renvoie à l'énergétique freudienne et « la recherche et la découverte » à l'herméneutique, car Hyppolite, tout comme Paul Ricœur, a accentué l'oscillation de Freud entre l'énergétisme et le sens. Il pensait que l'énergétisme était une sorte d'erreur ou de « costume » positiviste[117]. On ne peut pas, en conclusion, ne pas mentionner Roland Barthes, professeur de Sémiologie littéraire (1976-1980), dont la leçon inaugurale témoigne sinon d'un engagement, du moins d'un dialogue avec la psychanalyse. Celui-ci est manifeste non seulement dans les références directes, mais également à travers l'appropriation de concepts analytiques, qui sont récurrents dans toute la leçon, mais particulièrement dans l'avant-dernière section, où les mots « fantasme » et « fantasmatique » figurent 8 fois en 28 lignes. Barthes fait d'abord référence à la notion de réel comme « l'*impossible* » de Lacan, au réel comme « objet de désir » de la littérature, à la psychanalyse comme « science même du désir » qui « ne peut manquer de mourir un jour[118] ». Il affirme, à la fin de la leçon, que l'on doit « accepter de toujours placer » le fantasme à l'origine d'un enseignement, même si l'idée d'un « enseignement fantasmatique » peut heurter une institution comme le Collège, « si libre soit-elle ». La référence au fantasme se déplace ensuite vers l'histoire, qui, dit-il, « a un rapport continu au fantasme », via le corps humain, dont Michelet avait fait le « lieu fantasmatique par excellence ». Cela amène Barthes à dire que c'est toute la science « qui peut [...] naître du fantasme » et que le professeur doit, qu'il le dise ou non, partir de là à chaque « voyage[119] » que constituent ses projets annuels d'enseignements. On peut se reporter, entre autres, au *Roland Barthes par Roland Barthes* (1975), où l'écrivain affirmait que « son rapport à la psychanalyse n'est pas scrupuleux (sans qu'il puisse pourtant se prévaloir d'aucune contestation, d'aucun refus). C'est un rapport *indécis* ». Ou encore, sur la psychanalyse et la psychologie : « pour que la psychanalyse puisse parler, il faut qu'elle puisse s'emparer d'un discours autre. [...] Ce discours distant [...] c'est ici, par plaques, le discours psychologique », affirmations qui suffisent à nous convaincre que Barthes n'a pas été indifférent à la psychanalyse, et l'a même analysée selon des catégories qu'il réservait au langage (son caractère totalitaire[120]).

47 Les contributions présentées dans le volume permettent d'éclairer la réception de la psychanalyse en France, non pas selon la catégorie temporelle d'une chronique

annuelle, comme l'a proposé Alain de Mijolla, mais sous l'angle d'un échantillon de professeurs et de disciplines réunies dans ce haut lieu de la recherche épris de nouvelles sciences qu'est le Collège, et où se sont retrouvés de nombreux critiques influents de Freud. Il nous reste à élargir l'échantillonnage, et, devant l'ampleur de l'enquête à souligner que *Freud au Collège de France* ne fait qu'ouvrir des pistes de recherche.

---

## NOTES

**1.** Angelo Hesnard, « L'Opinion scientifique française et la psychanalyse », *Le Disque vert*, « Freud et la psychanalyse », Numéro spécial, 1924, p. 5-19, ici p. 6 et p. 11.
**2.** Henri-René Lenormand, « L'Inconscient dans la littérature dramatique », *Le Disque vert*, *op. cit.*, p. 70-76, ici p. 73.
**3.** *Ibid.*
**4.** A. Hesnard, « L'Opinion scientifique française et la psychanalyse », *op. cit.*, p. 19.
**5.** *Ibid.*, p. 11.
**6.** Préface d'Édouard Claparède, *Cinq leçons sur la psychanalyse* (1909), trad. Yves Le Lay, Paris, Payot, 1923, cité dans Madeleine Cavé, *L'Œuvre paradoxale de Freud*, Paris, Jouve, 1943, p. 70. Une première traduction intitulée « Origine et développement de la psychanalyse » et également présentée par Claparède, avait été publiée dans trois numéros successifs de *La Revue de Genève,* n° 6, 1920, p. 846-864 et p. 865-875, 1921, p. 80-87 et p. 195-220. Voir Jean-Michel Quinodoz, « L'influence des traductions de Freud sur la pensée psychanalytique française », *L'Année psychanalytique internationale*, vol. 1, 2011, p. 29-53. Le premier texte de Freud jamais traduit en français est « L'Intérêt de la psychanalyse », trad. W. Horn, *Scientia* (*Rivista di Scienza*), vol. XIV, n° 31 et n° 32, VII^e^, 1913, p. 240-350 et p. 369-384. Voir Sigmund Freud, *L'Intérêt de la psychanalyse pour les autres sciences* (1913), trad. et éd. P.-L. Assoun, Paris, Retz, coll. « Les Classiques des sciences humaines », 1988.
**7.** M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63^e^ année, n° 3, 1969, p. 73-104, ici p. 17. Paul Ricœur regroupe Marx, Nietzsche et Freud sous la rubrique des « maîtres du soupçon ». Ils ont jeté le doute sur la conscience, ils sont des « exégètes de l'homme moderne » qui ont inventé un « art d'interpréter » dans Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations* (1969), Paris, Gallimard, coll. « Points », 2013, p. 210.
**8.** Toutes les interventions du colloque sont accessibles sur le site du Collège de France, sur la page d'Antoine Compagnon – onglets Recherche – « Passage des disciplines » – « Freud au Collège de France », notamment celles d'Alain Prochiantz, « Les bases neurales de l'individuation », de Jean-Pierre Changeux, « L'Homme neuronal, trente ans après », et de Claudine Haroche, « La psychologie collective : Maurice Halbwachs », qui ne sont pas incluses dans ce volume.
**9.** Ce volume inaugure la collection « Passage des disciplines », dirigée par Antoine Compagnon, et dans celle-ci, une série de quatre volumes s'intéressant à la réception des idées d'un « fondateur de discursivité » dans les divers domaines d'enseignement du Collège de France : Freud (2018), Darwin (2019), Einstein (2019) et Durkheim (2020).
**10.** Marc Fumaroli, professeur de Rhétorique et société en Europe, XVI^e^ - XVII^e^ siècles, de 1987 à 2002, souligne le « merveilleux » dans lequel plonge l'origine du Collège, celui de la « Renaissance des bonnes lettres en France », qui fait partie des légendes qui ont une origine savante et qui ont

été « propagées par l'écrit et l'imprimé » (« Préface », André Tuilier (dir.), *Histoire du Collège de France. I La création 1530-1560*, Paris, Fayard, 2006, p. i-xvii, ici p. i-ii.

**11.** Sur les remous politiques et intellectuels que la création, en 1892, d'une chaire d'Histoire générale des sciences pour Pierre Laffitte a entraînés, voir Annie Petit, « L'Héritage du positivisme dans la création de la chaire d'Histoire des sciences », *Revue d'histoire des sciences*, t. 48, n° 4, 1995, p. 521-556, ici p. 535. Cette chaire a continué à faire débat à la mort de Laffitte, lors de la sélection d'un successeur. Grégoire Wyrouboff (Histoire générale des sciences, 1903-1913) a été nommé contre huit autres candidats, dont Paul Tannery, malgré le fait que c'est ce dernier qui avait obtenu le plus grand nombre de voix. Pour l'analyse de cette élection, qui a fait scandale, Annie Petit s'appuie sur Harry W. Paul, « Scholarship and Ideology. The Chair of the general history of science at the Collège de France, 1892-1913 », *Isis*, LXVII, 1976, p. 376-397. Voir Christophe Charle, « Le Collège de France », dans Nora Pierre (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t. 2-III, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. des Histoires », 1986, p. 388-422, ici p. 422.

**12.** Sur la création de la chaire de Ranvier, voir note 17 ci-dessous.

**13.** Voir l'état successif des statuts dans la collection numérisée « Règlements du Collège de France », accessible sur Salamandre, le portail des Archives du Collège de France. Pour leur dernière rénovation, voir le « Décret n° 2014-838 du 24 juillet 2014 relatif au Collège de France » : www.legifrance.gouv.fr.

**14.** Sur le Collège virtuel, voir Antoine Compagnon, Pierre Corvol, John Scheid, *Le Collège de France. Cinq siècles de libre recherche*, Paris, Gallimard/Collège de France, 2015, p. 54-56. Sur la création de la chaire de sociologie au Collège, voir le rapport de Charles Andler, Langues et littératures d'origine germanique (1926-1933), « Proposition pour la création d'une chaire de sociologie au Collège de France », dans Marcel Fournier, « L'Élection de Marcel Mauss au Collège de France », *Genèses*, n° 22, p. 160-165, ici p. 163-165, Le rapport est accessible dans la collection numérisée « Rapport de présentation » des Archives du Collège de France, 2 AP 13. La sociologie avait figuré dans l'intitulé de la chaire d'Alfred Le Châtelier « Sociologie et sociographie musulmanes » (1902-1925), créée avec le concours du gouvernement d'Algérie. Une chaire de sociologie pour Émile Durkheim avait été proposée par Henri Bergson à l'Assemblée du 15 janvier 1905, lors d'un vote pour la transformation de la chaire de Philosophie grecque et latine, qui a été finalement été transformée en chaire d'Histoire et antiquités nationales pour Camille Jullian (1905-1930), Archives du Collège de France, 4 AP 340.

**15.** Voir Léon Donnat, « Chaire d'évolution des êtres organisés en Sorbonne », dans *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, III^e^ série, t. 11, 1888, p. 510-512 DOI : 10.3406/bmsap.1888.5388. C'est Édouard Lockroy, ministre de l'Instruction publique et des beaux-arts (3 avril 1888-22 février 1889) qui a entériné cette création, le 4 juillet 1888.

**16.** « Psychanalyse et critique », dans Albert Thibaudet, *Réflexions sur la littérature*, A. Compagnon et Christophe Pradeau (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2007, p. 518-534, ici p. 520. Le critique affirme ensuite : « Elle mène loin à condition d'en sortir un peu », p. 534.

**17.** En 1868, Ranvier a été nommé préparateur de médecine pour Claude Bernard, titulaire de la chaire de Médecine de 1855 à 1878, puis titulaire de la chaire d'Anatomie générale le 19 août 1875, à partir du 1^er^ janvier 1876. Il précisait ainsi les circonstances de la création de sa chaire : « Il y a bien des années que M. Claude Bernard développe ces principes [ceux de l'histologie expérimentale], et les personnes qui, comme moi, suivent son enseignement depuis vingt ans, n'ont pas été surprises de voir notre maître proposer à M. le ministre de l'Instruction publique [Henri-Alexandre Wallon, ministre de l'Instruction publique, des cultes et des Beaux-arts (10 mars 1875-9 mars 1876)] la création d'une chaire d'anatomie générale au Collège de France. M. Claude Bernard [...] jouit aujourd'hui d'une influence telle que ses propositions, toujours dictées par l'intérêt de la science, sont toujours acceptées. Après avoir créé une chaire d'anatomie générale au Collège de France, M. le ministre a bien voulu me la confier. » Extrait de la « Leçon d'ouverture du cours d'anatomie générale », 10 octobre 1876, dans Alain Berthoz (dir.),

*Leçons sur le corps, le cerveau et l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 227-236, p. 228. Le laboratoire d'histologie, rattaché à la chaire de médecine expérimentale, a été créé par un arrêté du 21 octobre 1872, et dépend de l'École pratique des hautes études. Ranvier en a été le directeur adjoint avant sa nomination au Collège. Une note au ministre datée du 11 août 1875, non signée, sur papier entête de la Direction de l'enseignement supérieur confirme que le projet de chaire a été soumis « sur les instances de M. Claude Bernard », Dossier de carrière de Louis Ranvier, AN F/17/22177/A « Carrière au Collège de France ». Voir le *Rapport sur l'École pratique des hautes études*, Année 1885-1886, p. 90-92, qui détaille les travaux du Laboratoire d'histologie du Collège de France, au moment de la visite de Freud au laboratoire : https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1885_num_1_1_19017.

**18.** Freud mentionne en terminant que « le Professeur Ranvier, du Collège de France, eut la bonté de [lui] montrer ses belles préparations de cellules nerveuses et de névroglie ». « Compte rendu de mon voyage d'études à Paris et à Berlin entrepris grâce à la bourse de voyage octroyée par l'Université de Vienne à l'occasion de son jubilé. Octobre 1885-Fin mars 1886 » (1886), dans S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. I : 1886-1893, Jean Laplanche, André Bourguignon, Pierre Cotet (dir.), Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2015, p. 13-23, ici p. 23.

**19.** Plus précisément au *Kinder-krankeninstitut* à Vienne. Voir, entre autres, André Bolzinger, *La Réception de Freud en France avant 1900*, Paris, L'Harmattan, coll. « Psychanalyse et civilisation », 1999, p. 45 et Andreas Mayer, *Sigmund Freud zur Einführung*, Hambourg, Junius, 2016, p. 40-41.

**20.** S. Freud, « Eine neue Methode zum Studium des Faserverlaufs im Centralnervensystem », Separat-Abzug aus *Archiv für Anatomie und Physiologie. Anatomische Abtheilung*, Leipzig, 1884.

**21.** « À Martha », 10 février 1886 dans *Sigmund Freud. Correspondance 1873-1939* (1966), Ernst Freud (dir.), trad. Anne Berman, Paris, Gallimard, 1979, p. 220. Josef Paneth (1857-1890), physiologiste, était un ami viennois de Freud, qui raconte que, lors du même dîner, « il y avait le sculpteur de la statue de Claude Bernard qui venait d'être inaugurée », *op. cit.*, p. 219. La statue d'Eugène Guillaume, professeur d'Esthétique et histoire de l'art de 1882 à 1905 au Collège de France a été inaugurée le 8 février 1886, et on peut lire le compte rendu de la cérémonie dans un article du *Temps* : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k230934f/f2.item.zoom.

**22.** L'affiche du programme des cours du premier semestre 1885-1886 indique que c'est Louis-Charles Malassez, remplaçant de Ranvier, qui a traité du « Sang, de la lymphe et des voies circulatoires » au moment du séjour de Freud à Paris. Archives du Collège de France, 4 AFF 323 décembre 1885.

**23.** Voir A. Compagnon, *Le cas Bernard Faÿ : du Collège de France à l'indignité nationale*, Paris, Gallimard, coll. « La Suite des temps », 2009. L'ouvrage traite des liens que Faÿ (professeur de Civilisation américaine au Collège [1932, révoqué en 1945]) a entretenus notamment avec les cercles littéraires modernistes dans les premières décennies du XXe siècle, avec le gouvernement de Vichy, ainsi qu'avec d'autres institutions telles que les universités américaines dans l'entre-deux-guerres, puis la Bibliothèque nationale, dont il fut l'administrateur général sous l'Occupation.

**24.** Voir Brigitte Chamak, « Un scientifique sous l'Occupation : le cas d'Antoine Lacassagne », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 57, 2004, n° 1, p. 101-133 ; Denis Toutenu, « Freud, une photo inédite : la consultation du Pr Lacassagne à Londres le 26 février 1939 », *Revue française de psychanalyse*, vol. 26, n° 4, 2002, DOI : 10.3917/rfp.664.1318. Sur l'arrivée de Freud à Londres et sur la visite de Lacassagne, voir S. Freud, *Chronique la plus brève : carnets intimes 1929-1939*, Michael Molnar (dir.), trad. P. Di Mascio *et al.*, Paris, Albin-Michel, 1992, p. 257.

**25.** Voir Liste Otto, p. 13, pour les ouvrages de Freud (la liste est consultable à l'adresse suivante : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8626072f/f1.image).

**26.** Edmond Faral a occupé la chaire de Littérature latine du Moyen Âge de 1925 à 1954, et le poste d'administrateur de 1937 à 1955.

**27.** Édouard Pichon, « De Freud à Dalbiez », *Revue française de psychanalyse*, t. 9, n° 4, p. 559-588, ici p. 559.

**28.** Voir le tableau de Rafael Mandressi qui montre que certains des titulaires de chaires de médecine étaient médecins du roi entre 1542 et 1731, « Chaires d'ancien régime et ancien régime des chaires. La médecine au Collège royal », dans *La Politique des chaires*, W. Feuerhahn (dir.), Paris, Collège de France/Les Belles Lettres, coll. « Docet omnia », 2017, p. 53-75, ici p. 72-75. Les applications de la science expérimentale issues du Collège sont trop nombreuses pour être énumérées, mentionnons deux exemples retentissants : les travaux sur le mouvement humain d'Étienne-Jules Marey, professeur d'Histoire naturelle des corps organisés de 1869 à 1904, qui ont nourri le développement du cinéma, et ceux de mécanique animale d'Étienne Œmichen, professeur d'Aérolocomotion mécanique et biologique (1939-1955), qui ont permis celui de l'hélicoptère.

**29.** A. Hesnard, « L'Opinion scientifique française et la psychanalyse », *op. cit.*, p. 10.

**30.** É. Pichon, « De l'extension légitime du domaine de la psychanalyse », *L'Évolution psychiatrique. Psychanalyse-Psychologie clinique*, Paris, Payot, 1927, p. 218.

**31.** Ainsi, « les médecins – neurologues et psychiâtres (sic) – n'ont abordé l'étude et le contrôle des idées de *Freud* qu'avec une visible répugnance, et, comme contraints par l'opinion publique », alors que les philosophes, les psychologues et le grand public littéraire a accueilli la psychanalyse avec « une sympathie [...] sincère », « Aperçu historique du mouvement psychanalytique en France », *L'Évolution psychiatrique*, 1925, p. 11-26, ici p. 11.

**32.** Alain de Mijolla, *Freud et la France : 1885-1945*, Paris, PUF, 2010, p. 112. En 1913, « la plupart des commentateurs français décrivent des aspects parcellaires des propositions de Freud », *ibid.*, p. 144.

**33.** *Ibid.*, p. 3.

**34.** *Ibid.*, p. 7.

**35.** Yvette Conry, *L'Introduction du darwinisme en France au XIXe siècle*, Paris, Vrin, 1974.

**36.** C'est la dissociation entre les travaux de neurologie de Freud et son œuvre ultérieure de psychanalyse qui explique, selon A. Bolzinger, que les premiers lecteurs de Freud en France, disciples de Charcot, aient été négligés, *La Réception de Freud en France avant 1900*, *op. cit.*, p. 10-11.

**37.** « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique » (1914), dans S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XII : 1913-1914, J. Laplanche (dir.), trad. P. Cotet, René Lainé, Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2005, p. 247-315, ici p. 250.

**38.** Alphonse Maeder, « Contributions à la psychologie de la vie quotidienne, Oublis – confusions – lapsus », *Archives de psychologie*, VI, 1907, p. 149-152.

**39.** René Morichau-Beauchant, professeur à la Faculté de médecine de Poitiers, auteur de l'article « Le "rapport affectif" dans la cure des psychonévroses », *Gazette des hôpitaux*, 1911, n° 84, p. 1845-1849. Voir Christian Hoffmann, « La résistance française à la découverte freudienne. Une lettre de Morichau-Beauchant à Sigmund Freud », *Topique*, n° 115, vol. 2, 2011, p. 13-15 DOI 10.3917/top.115.0013.

**40.** Voir Emmanuel Régis et A. Hesnard, *La Psychoanalyse des névroses et des psychoses : ses applications médicales et extra-médicales*, Paris, F. Alcan, 1914. Le livre reprend les articles d'abord publiés dans *L'Encéphale*, en avril-mai 1913, sous le titre « La doctrine de Freud et de son école », p. 376-378, et en juin 1913, p. 537-564. Dans une lettre à Karl Abraham, datée du 2 janvier 1912, Freud écrit : « Aujourd'hui j'ai reçu une lettre d'un élève de Régis, à Bordeaux, qui, de la part de ce dernier, et au nom de la psychiatrie française, présente des excuses pour le dédain dans lequel la psychanalyse a été tenue jusqu'à présent ». Le 14 janvier 1912, à Ernest Jones, il précise qu'il s'agit des « excuses de la nation française », cité dans « Hesnard, Angelo Louis Marie », A. de Mijolla (dir.), *Dictionnaire international de la psychanalyse*, Paris, Hachette, coll. « Grand Pluriel », 2013, p. 774-775.

**41.** « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique », *op. cit.*, p. 276-277.

**42.** « À Minna Bernays », 3 décembre 1885, dans *Sigmund Freud. Correspondance 1873-1939*, *op. cit.*, p. 200-201, ici p. 200.
**43.** « Avant-propos », *L'Évolution psychiatrique*, 1925, p. 8.
**44.** A. Hesnard, « L'Opinion scientifique française et la psychanalyse », *op. cit.*, p. 18, cité dans A. de Mijolla, *op. cit.*, p. 275. L'idée, exprimée par Y. Le Lay dans une lettre à l'éditeur Franz Hellens, que « si la psychanalyse est restée ignorée du public français, c'est qu'elle parle trop de sexualité » est également très répandue, *Le Disque vert*, *op. cit.*, p. 194.
**45.** Edmond Jaloux, « Observations sur la psychanalyse », *Le Disque vert*, *op. cit.*, p. 28-37, ici p. 30.
**46.** A. de Mijolla, *Freud et la France*, *op. cit.*, p. 144.
**47.** Le sous-titre de l'ouvrage d'Élisabeth Roudinesco est représentatif de cette approche : *Histoire de la psychanalyse en France. La Bataille de cent ans* (1982), 2 vols., Paris, Seuil, 1986.
**48.** Voir Annick Ohayon, *Psychologie et psychanalyse en France. L'impossible rencontre 1919-1969*, Paris, La Découverte, 2006. A. Oyahon, « Psychanalyse et sciences humaines dans les années 1950, débats ouverts, débats clos », dans *Cahiers de l'Herne, Freud*, n° 110, Paris, L'Herne, 2015, p. 323.
**49.** Pierre Magistretti, François Ansermet, *Neurosciences et psychanalyse*, Paris, Collège de France/ Odile Jacob, 2010 ; Claude Debru et Jean-Gaël Barbara (dir.), *L'Essor des neurosciences : France, 1945-1975*, Paris, Hermann, 2008.
**50.** S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. III : 1894-1899, J. Laplanche (dir.), Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2005, p. 107-120, ici p. 118.
**51.** Thèse d'Émile Rosenthal soutenue à Lyon datée du 23 décembre 1892, dédiée à « Monsieur le Docteur Freud, *Privatdocent* à Vienne », éditée chez J.-B. Baillière en 1893 : *Contribution à l'étude des diplégies cérébrales de l'enfance*. Rosenthal se présente comme un élève de Freud, car il a effectué un stage au *Kinder-krankeninstitut* de Kassowitz, dans Bolzinger, *op. cit.*, p. 14 ; p. 21).
**52.** Voir la contribution de William Marx ci-dessous.
**53.** Voir S. Freud, *L'Interprétation du rêve* (1900), dans S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. IV : 1899-1900, trad. Janine Altounian *et al.*, Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2003.
**54.** Jacqueline Carroy, *Nuits savantes : une histoire des rêves*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, p. 13, et chap. 3 : « Le théâtre des contradictions d'Alfred Maury », p. 79-115.
**55.** Voir A. Ohayon, *op. cit.*, p. 60 *sq*. La pensée freudienne constitue « a climate of opinion under whom we conduct our different lives », affirmait W. H. Auden, dans son hommage à Freud intitulé *In Memory of Sigmund Freud* (1939), cité dans Andreas Mayer, *Sigmund Freud zur Einführung*, *op. cit.*, p. 10.
**56.** A. Hesnard, *Le Disque vert*, *op. cit.*, p. 6.
**57.** Voir note 6 ci-dessus.
**58.** La vogue des idées freudiennes battait son plein lorsque Albert Einstein est venu au Collège en 1922, invité par Paul Langevin, professeur de Physique générale et expérimentale de 1909 à 1946.
**59.** *These Eventful Years. The Twentieth Century in the Making, as Told by Many of Its Makers; Being the Dramatic Story of All that Has Happened Throughout the World During the Most Momentous Period in All History*, vol. 2, London, New York, Encyclopedia Britannica, 1924, volume auquel ont contribué, parmi 85 autres auteurs, Marie Curie sur le radium et Léon Bourgeois sur la Ligue des nations.
**60.** *Le Disque vert*, Paris-Bruxelles, 2e année, 3e série, 1924 (1re année : 1922).
**61.** Léon Daudet, *Le Stupide XIXe siècle. Exposé des inanités meurtrières qui se sont abattues sur la France depuis 130 ans*, *1789-1919*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1922, p. 238.
**62.** H.-R. Lenormand, *op. cit.*, p. 70-71.
**63.** Le psychiatre Henri Claude cité dans René Laforgue, « Les causes psychologiques des résistances qui s'opposent à la diffusion de la psychanalyse », *Le Disque vert*, *op. cit.*, p. 96.
**64.** Jean Hytier, « Psychanalyse et technique littéraire », *Le Disque vert*, *op. cit.*, p. 119-128, ici p. 123.

**65.** Valéry Larbaud, « Freud et la littérature », *Le Disque vert*, *op. cit.*, p. 109-111, ici p. 111.
**66.** Henri Michaux, « Réflexions qui ne sont pas étrangères à Freud », *Le Disque vert*, *op. cit.*, p. 149-151, ici p. 151.
**67.** J. Rivière cité dans André Desson, « La psychanalyse, caractère général de la poésie et de la psychologie d'aujourd'hui », *Le Disque vert*, *op. cit.*, p. 152-162, ici p. 155.
**68.** Lettre de Georges Duhamel à Franz Hellens, 10 mai 1924, *Le Disque vert*, *op. cit.*, p. 199.
**69.** A. Hesnard, *op. cit.*, p. 11.
**70.** Georges Dumas, « La psychologie pathologique et la psycho-analyse », *Traité de psychologie*, t. II, Paris, F. Alcan, p. 1020-1064.
**71.** « Aperçu historique du mouvement psychanalytique en France », *L'Évolution psychiatrique*, 1925, p. 11-26, ici p. 26.
**72.** Charles Blondel, *La Psychanalyse* (1924), Paris, L'Harmattan, 2014. Voir Georges Politzer, « Le mythe de l'antipsychanalyse » (1925), dans G. Politzer, *Contre Bergson et quelques autres. Écrits philosophiques 1924-1939*, Roger Bruyeron (dir.), Paris, Flammarion, coll. « Champs/Essais », 2013, p. 275-306. Selon Politzer, Blondel juge la psychanalyse sans la connaître, ce qui est un argument récurrent chez les défenseurs de la psychanalyse, car pour « juger la psychanalyse, comme tout mouvement en général, il faut l'avoir vécu, il faut posséder un stock d'expériences personnelles » (p. 298). Contre les attaques de Blondel, Politzer célèbre en la psychanalyse le fait qu'elle soit « l'étude de *l'homme inconvenant* », parce qu'elle a su dégager la psychologie de « l'étreinte des idées morales et religieuses » (p. 303). Le grief principal de Politzer envers l'antipsychanalyse est que « *les adversaires radicaux de Freud* [tel Blondel] *ne sont en possession d'aucune vérité scientifique qui puisse justifier leur attitude* » (p. 306).
**73.** G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie* (1928), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003.
**74.** *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* est publié sous le pseudonyme François Arouet (1929), dans G. Politzer, *Contre Bergson et quelques autres. Écrits philosophiques 1924-1939*, *op. cit.*, p. 127-244. Voir « Le parallèle Freud-Bergson » ci-dessous.
**75.** *Ibid.*, p. 41.
**76.** *Ibid.*, p. 43.
**77.** *Ibid.*, p. 53-54.
**78.** *Ibid.*, p. 146.
**79.** *Ibid.*, p. 136.
**80.** *Ibid.*, p. 111.
**81.** *Ibid.*, p. 192.
**82.** *Ibid.*, p. 209.
**83.** Roland Dalbiez, *La Méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936.
**84.** *Ibid.*, p. 394, cité dans Cavé, *L'Œuvre paradoxale de Freud*, *op. cit.*, p. 8.
**85.** É. Pichon, « De Freud à Dalbiez », *op. cit.*, p. 586.
**86.** *Ibid.*, p. 588.
**87.** *Ibid.*, p. 579.
**88.** *Ibid.*, p. 566.
**89.** *Ibid.*
**90.** *Ibid.*, p. 588. L'analyse de Dalbiez du *sens* et du *symbole* a inspiré le philosophe Paul Ricœur dans son analyse de la tension entre le sens et la force dans l'herméneutique freudienne. Voir *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 1965. Pichon célèbre en Dalbiez et sa critique de la psychanalyse, un représentant du mouvement néo-thomiste qui a su mettre à profit les conceptions doctrinales de cette école pour l'étude de la psychanalyse et ainsi faire « connaître un des visages du catholicisme d'aujourd'hui », en renvoyant à son analyse de l'aspect moral de la théorie des névroses et de la thérapeutique freudienne, « De Freud à Dalbiez », *op. cit.*, p. 588.

**91.** É. Pichon, « De l'extension légitime du domaine de la psychanalyse », *op. cit.*, p. 8.
**92.** É. Pichon, « De Freud à Dalbiez », *op. cit.*, p. 588.
**93.** A. Hesnard, *Freud dans la société d'après-guerre*, Genève, Éditions du Mont-Blanc, 1946, p. 167.
**94.** Maurice Merleau-Ponty, Préface à *L'Œuvre et l'esprit de Freud*, dans *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Verdier, coll. « Philosophie », 2000, p. 276-284.
**95.** É. Pichon, « De l'extension légitime du domaine de la psychanalyse », *op. cit.*, 1927, p. 223.
**96.** A. Ohayon, *op. cit.*, p. 242-249.
**97.** A. de Mijolla, *La France et Freud. 1946-1953 : Une pénible renaissance*, t. I, Paris, PUF, 2012 et *La France et Freud. 1954-1964. D'une scission à l'autre*, t. 2, Paris, PUF, 2012.
**98.** Le texte programmatique de la leçon inaugurale de Daniel Lagache s'intitule *L'Unité de la psychologie. Psychologie expérimentale et psychologie clinique*, Paris, PUF, coll. « Bibl. de philosophie contemporaine », 1949. Voir A. Ohayon, *op. cit.*, p. 254, et sur Foucault, *op. cit.*, p. 392.
**99.** Comme l'indique la liste des conférenciers énumérés dans un rapport adressé à l'Association psychanalytique internationale : « A. Minder, professeur au Collège de France » [mais il s'agit sans aucun doute de Robert Minder, cité par A. de Mijolla, *La France et Freud*, t. II, *op. cit.*, p. 187]. Le rapporteur (Serge Leclaire) souligne que la SFP « s'est assurée, depuis sa fondation, la plus large audience dans les milieux universitaires et scientifiques : Collège de France, École normale supérieure, École pratique des hautes études, cliniques universitaires de neuropsychiatrie », en référence aux professeurs mentionnés ci-dessus, *ibid.*, p. 190-191.
**100.** Voir A. de Mijolla, *La France et Freud*, t. I, *op. cit.*, et *La France et Freud*, t. 2, *op. cit.*
**101.** Voir A. Ohayon, *Psychologie et psychanalyse en France*, *op. cit.*, p. 384-387, sur le colloque international organisé par la SFP, qui s'est tenu à Royaumont en 1958 sur le thème « Perspectives structurales », où s'opposent Lagache et Lacan autour de la notion de structure en psychanalyse, que nous mentionnons ici, notamment parce qu'on y voit Lacan se réclamer de Lévi-Strauss, entre autres éléments de son intervention.
**102.** Marcel Bluwal, « Le Collège de France dans le siècle », INA, 17 août 1993, 1 h 18 min 37 s, ici 13 min 12 s-14 min 29 s.
**103.** Émile Benveniste, « Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne » (1956) dans *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. des sciences humaines », 1966, p. 75-87.
**104.** Rappelons la parution des *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, coll. « Bibl. de philosophie contemporaine », 1949.
**105.** Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.
**106.** Voir la contribution de Frédéric Fruteau de Laclos ci-dessous.
**107.** S. Freud, *La Science des rêves*, tr. I. Meyerson, Paris, F. Alcan, 1926.
**108.** *Ibid.*
**109.** Voir Yves Laporte, « Rapport sur le projet de création d'une chaire de neuropsychologie du développement », Archives du Collège de France, 4 AP 641, pièce i, p. 3-4.
**110.** « Rapport en faveur d'une chaire d'Analyse psychologique du langage » par Édouard Le Roy (1937), Archives du Collège de France, 4 AP 477 ; « Rapport en faveur d'une chaire de Poétique » par É. Le Roy (1937), Archives du Collège de France, 4 AP 478 ; « Rapport pour le rétablissement d'une chaire de Grammaire comparée » par Paul Pelliot (1937), Archives de Collège de France, 14 CDF 46-a9.
**111.** Une chaire de fondation de Géographie humaine, financée par le mécène Albert Kahn, a été créée le 22 juillet 1912 (date de l'arrêté) pour Jean Brunhes, qui l'a occupée jusqu'en 1930. Voir le dossier Jean Brunhes, Archives du Collège de France, 16 CDF 53 et sur la chaire, le dossier 14 CDF 33-c.
**112.** La proposition de chaire de grammaire comparée est votée avec 24 voix contre 8 voix pour la chaire d'Analyse psychologique du langage (4 bulletins marqués d'une croix, 1 bulletin nul).

Archives du Collège de France, Assemblées des professeurs. Registres des délibérations, 2 AP 14, p. 5-8, ici p. 5.

**113.** Voir « Le parallèle Bergson/Freud » ci-dessous.

**114.** J. Lacan, « La Famille : les complexes familiaux », dans *L'Encyclopédie française*, « La Vie mentale », vol. 8, Lucien Febvre et Henri Wallon (dir.), Paris, Société de gestion de l'Encyclopédie française, 1938.

**115.** Voir Élisabeth Roudinesco et Peter Schöttler (« Lucien Febvre à la rencontre de Jacques Lacan, Paris, 1937 », *Genèses. Sciences sociales et histoire*, « L'Identification », P. Schöttler (dir.), n° 13, 1993, p. 139-150. DOI : 10.3406/genes.1993.1204), qui soulignent que ce texte est « la première grande appropriation philosophique de Freud détachée de tout substrat biologique. Et c'est l'enseignement combiné d'Alexandre Kojève, d'Alexandre Koyré et de Henri Wallon, qui permet à Lacan d'interpréter l'œuvre freudienne dans le sens d'une phénoménologie, d'un hégélianisme, avec pour enjeu central la différenciation entre le *moi*, le *je* et *l'autre*, conduisant à l'élaboration d'une théorie de l'imaginaire », p. 139 et p. 144.

**116.** Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1971, p. 385-396. Le « Commentaire » est l'un des quatre textes du livre sur « psychanalyse et philosophie » de la section intitulée « Freud ».

**117.** J. Hyppolite, « Psychanalyse et philosophie », cité dans Paul-Laurent Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne* (1981), Paris, Payot, coll. « Science de l'homme », 1990, p. 22-24.

**118.** Roland Barthes, *Leçon*, Paris, Seuil, 1978, p. 22 ; p. 23 et p. 29. R. Barthes, *Leçon*, Paris, Seuil, 1978, p. 22 ; p. 23 ; p. 29.

**119.** *Ibid*., p. 43-44.

**120.** *Roland Barthes par Roland Barthes*, dans *Roland Barthes. Œuvres complètes*, t. III, 1974-1980, Éric Marty (dir.), Paris, Seuil, 1995, p. 79-250, p. 209-210. Voir, entre autres textes critiques, É. Marty, « Barthes et le discours clinique : Lecture de *S/Z* », *Essaim*, n° 15, 2005/2, p. 83-100.DOI 10.3917/ess.015.0083. Marty rappelle la « position polémique de Barthes à l'égard de l'idéologie psychanalytique qu'il épingle derrière ce qu'il appelle "les figures de système" », c'est-à-dire « ce qui intègre à leur propre code, à leur propre langue, les résistances à ce code ou à cette langue, et appartiennent donc, comme c'est le cas du marxisme ou du jansénisme, à un type de discursivité dont la forme est totalitaire » (p. 83-84).

---

# AUTEURS

## ANTOINE COMPAGNON

Antoine COMPAGNON est professeur au Collège de France, titulaire de la chaire de Littérature française moderne et contemporaine depuis 2006, et professeur à l'université Columbia (New York). Il est historien de la littérature française, romancier et critique, auteur notamment du *Démon de la théorie* (Seuil, 1998), des *Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes* (Gallimard, 2005), *Baudelaire l'irréductible* (Flammarion, 2014), *Les Chiffonniers de Paris* (Gallimard, 2017).

## CÉLINE SURPRENANT

Céline SURPRENANT est chercheur associée à la chaire de Littérature française moderne et contemporaine, et membre de l'USR « République des Savoirs ». Docteur en Études françaises de l'Université de Sussex (Royaume-Uni), où elle y a été maître de conférence puis professeur

(Senior Lecturer) de 1996 à 2010, elle a publié notamment *Freud's Mass Psychology* (Palgrave Macmillan, 2003), et *Freud : A Guide for the Perplexed* (Continuum, 2008). Elle a collaboré à *Le Collège de France. Cinq siècles de libre recherche*, de Antoine Compagnon, Pierre Corvol et John Scheid (Gallimard, 2015), et, depuis 2012, coordonne « Passage des disciplines : Histoire globale du Collège de France, XIXe-XXe siècle » dirigé par Antoine Compagnon, au Collège de France.

# La station freudienne au Collège de France

## L'épistémologie freudienne en germe

**Paul-Laurent Assoun**

1 C'est une bonne idée de saisir ce moment du Collège de France en lui même, dans le trajet de Freud lors de son grand voyage parisien de 1885. Cette « autre visite » n'a pas suffisamment attiré l'attention, éclipsée qu'elle a été par celle qui, au même moment, porte ses pas vers la Salpêtrière, le royaume de Jean-Baptiste Charcot. Sans être ignoré des spécialistes du trajet freudien, du moins n'a-t-elle pas été examinée de façon spécifique. Il était donc utile et pertinent de la considérer comme un « motif » détaché, qu'il s'agit de réévaluer non seulement à titre documentaire, mais pour contribuer à l'investigation du trajet freudien. Qui se souvient d'ailleurs, en passant devant l'édifice du Collège de France, que le créateur de la psychanalyse en a un jour franchi le seuil ? Mais quel seuil franchissait-il du même coup, du même pas, dans son propre cheminement ?

2 Sur son trajet, qu'il se représente volontiers en termes de « destin » (« j'ai un destin à remplir »), il *fait station*, sans doute pas fortuitement, au Collège. La station est le fait de s'arrêter, un temps plus ou moins long, lors d'un déplacement ou d'un voyage. Arrêt, halte, pause où l'on se fixe un moment. Dans le voyage freudien, la station prend naturellement un sens spatio-temporel, mais aussi logique. À une station, on descend, on y reprend son souffle ou l'on y fait séjour, avant de repartir et de reprendre sa course. Le but est ici de saisir la signification de ce passage. N'est-il qu'une transition ou un moment qui *fait sens* dans son parcours parisien ?

3 Il ne faut pas perdre de vue que c'est en 1870 – soit quinze avant que Freud ne le découvre – que le Collège royal, puis impérial, créé trois siècles et demi plus tôt, prend l'appellation « Collège de France », devenant une institution proprement nationale. C'est aussi le moment où cette institution, vouée à la transmission directe de la recherche, prend tout son relief par rapport au grand mouvement scientifique contemporain. Et c'est enfin le moment où Freud débute sa formation médicale (1873),

qui aura abouti en 1885, lorsque ses pas le porteront vers ce lieu, qu'il sait fleuron français des humanités.

## Le seuil et l'institution

4 Le Collège n'est pas seulement un établissement prestigieux, c'est une sorte de petite république des lettres et des sciences, une ville du savoir dans la Ville (Paris), en plein Quartier latin. La Salpêtrière, c'est un autre quartier et un tout autre univers, non du discours, mais du réel clinique… On peut donc imaginer ce que ce médecin de fraîche date, *privat-docent*, boursier, nommé Sigmund Freud, pouvait ressentir en franchissant le seuil du Collège, alors qu'il est encore « demandeur » de perspectives, pour un destin de créateur qui ne s'est pas encore noué mais qu'il a sur les talons. Tant Freud est, au dire de Jacques Lacan, celui qui, nouvel Actéon, déchaîne derrière lui les chiens de la vérité…

5 Là où il y a seuil, il y a franchissement : je souhaiterais donc rechercher l'événement symbolique – et épistémologique – que représente un tel passage. Son « Rubicon[1] », Freud le franchira proprement une décennie plus tard, vers 1895, avec l'apparition des mots « psychanalyse » et « métapsychologie » et l'affirmation de sa vocation propre. Le voyage à Paris en constitue pourtant le prologue, et l'enjeu est de solder la contribution de la « visite » au Collège de France dans ce « pré-franchissement ». On connaît l'ambivalence de Freud envers le voyage comme tel, accompagné d'une aura phobique, qu'il mit en rapport avec son roman familial et la figure de la mère. Ce grand voyageur de la psyché a une vocation plutôt sédentaire : le temps qu'il mettra pour trouver son chemin vers Rome, en 1901 seulement, et sa mésaventure face à l'Acropole d'Athènes sont bien connus. Mais cette fois, le voilà au cœur de la capitale de la France.

## Le voyageur et son ombre

6 Cela suppose donc d'examiner les contacts qui se sont noués en cette occasion collégiale, un par un, en ce temple parisien du savoir, mais aussi et surtout de tenter de montrer la cohérence de ces divers « contacts » – apparemment hétérogènes – à la lueur du projet de Freud et de sa subjectivité de découvreur en train d'éclore à elle-même. Freud est dès alors d'autant plus en quête de référents qu'il se sent sous la contrainte d'une « chose » qu'il lui faut mettre à jour. C'est un conquistador – selon les termes de la fameuse lettre à Fließ au seuil du XXe siècle, alors qu'il achève sa préhistoire[2]. Or un conquistador a d'autant plus besoin de boussole qu'il est condamné à creuser seul son sillon sur la *terra incognita* de son Amérique et qu'il lui est essentiel de ne pas « perdre la boussole ».

7 La bonne démarche nous semble donc être de détailler de nouveau ces contacts, cas par cas, en soulignant notamment les éléments susceptibles de servir d'« indices » de la signification de ces rencontres. Car prendre contact n'est pas faire rencontre. Il faut aborder ce contact plus que comme une visite, justement comme une *station* dans un trajet, dont il faut débrouiller la part du hasard et de la nécessité sous-jacente. Il importe d'examiner ce qui s'y est passé *de facto*, pour dégager ce qui s'y passe souterrainement *de jure*, entendons ce qui s'inscrit dans une certaine nécessité interne, ce à quoi il faut faire droit dans le trajet freudien. Ayant proposé dans un ouvrage paru

en 1981, l'expression d'« épistémologie freudienne[3] » – et pas seulement « psychanalytique » –, je voudrais envisager la cohérence de l'apport divers du Collège, de Louis Ranvier à Alfred Maury. Car après tout, à part le fait d'être enseignants au Collège, il y a un monde entre Freud et ces chercheurs solitaires. C'est le visiteur Freud qui tisse ponctuellement leurs liens, avec un sens déjà sûr de ce qui est dès alors important et de ce qui peut lui servir pour se frayer son chemin vers l'objet qu'il veut mettre au jour, en un avenir personnel qu'il pressent puisqu'il le tient et qu'il l'a aux trousses…

8 Pour supporter la solitude du transfert fondamental sur sa « chose », le créateur Freud a besoin de *transferts transitionnels* en quelque sorte – à côté du transfert majeur sur l'ami Fließ. C'est ainsi qu'on peut leur donner relief. Ces rencontres une fois détaillées, avec l'avidité du Freud de l'époque à nourrir son trajet unique de l'apport des autres, de ces quelques noms propres, fût-ce à mille lieux de ses propres préoccupations, il s'agira d'en traduire la répercussion, en faisant droit à l'apport du Collège de France. Pour reprendre la métaphore nietzschéenne, le voyageur nommé Freud est accompagné de son ombre[4], de son double qui pressent son destin, Surmoi qui lui ordonne de faire feu de tout bois, ou du moins, du meilleur qu'il repère en fonction de sa potentialité à faire flamber son objet, avec l'esprit d'un Ambroise Paré qui brûle le mobilier pour « faire le ménage » dans le savoir ambiant, image qu'il lui est arrivé d'évoquer comme une espèce d'engagement sacrificiel dans sa tâche. Il ne faudra pourtant pas perdre de vue ce que ses interlocuteurs du Collège de France auront méconnu ou entrevu.

9 Le visiteur Freud qui arrive à Paris en 1885 est un médecin, diplômé depuis trois ans seulement, qui commence à prendre cette autre direction qui le définira comme chercheur. C'est le disciple de Charcot qui arrive, ou du moins son émule, Charcot auquel il rendra hommage à sa mort en 1893. Son « maître » est à la Salpêtrière, c'est au Collège de France qu'il trouvera plutôt des *passeurs* utiles. À la Salpêtrière, dans le service de Charcot, officie un maître unique, au Collège, un collège de professeurs, précisément.

## La trilogie collégiale

### Ranvier ou le geste de monstration

10 Il faut donc marcher dans les pas de Freud sur le chemin du Collège de France, qui le mènent particulièrement vers Louis Ranvier. L'événement est autrement discret que celui qui l'attire puissamment vers la Salpêtrière, et qui est de portée historique. Reste que c'est bien le deuxième lieu de son « tropisme » parisien.

11 Ranvier – est-il besoin de le formuler ? – n'aura pas pesé autant que Charcot sur le destin freudien, mais ce n'est pas un hasard si Freud tient à le rencontrer. Louis-Antoine Ranvier (1885-1922) est au Collège de France depuis 1867, il n'est rien moins que le successeur de Claude Bernard, dont il avait commencé par être l'assistant[5]. On voit d'emblée le symbole de l'événement : le futur créateur de la psychanalyse à la rencontre de la « méthode expérimentale ». « Je ne suis pas un expérimentateur », dira Freud en 1900 dans ce fameux auto-portrait en négations (il n'est pas non plus un savant, un penseur, parce qu'il est d'abord un « découvreur[6] »). Mais il est clair que le conquistador en gestation n'a pas, en 1885-1886, oublié sa formation en anatomie, acquise à l'Université de Vienne.

12 Dans une lettre tardive qu'on lui a beaucoup reprochée, il a constaté que les apports cliniques de la psychanalyse n'étaient pas destinés à se trouver expérimentalement établis. Constat que l'on a pris pour un aveu, et qui a été triomphalement recueilli des contempteurs de la prétention psychanalytique à la scientificité. Ce n'est pas une façon de se défausser par rapport à l'idéal de la science qui demeure intangible à ses yeux, sauf à rappeler la loi de l'unicité du « cas[7] » corrélative de celle du sujet. Mais en 1885 c'est bien un disciple éminent de l'auteur de l'*Introduction à la médecine expérimentale*, parue tout juste vingt ans auparavant, que Freud vient consulter, lui qui a lui-même commencé par l'observation au microscope des cellules nerveuses d'anguilles.

13 C'est le titulaire de la chaire d'anatomie générale, chaire que Ranvier occupe depuis 1875, qu'il vient visiter. C'est aussi le créateur des *Archives d'anatomie microscopique*. C'est bien en effet l'initiateur de la microscopie optique, et le futur créateur de la psychanalyse a fait ses débuts derrière un microscope (avant de tourner son attention vers le symptôme inconscient, qu'il visera avec une précision « microscopique », en quêtant « l'enveloppe formelle », justement après s'être « fait l'œil » sur la structure anatomique). Enfin, ses travaux touchent à l'anatomie neuronale, dont on sait l'importance pour l'auteur de l'« Esquisse (Entwurf) » ou « Projet de psychologie scientifique à l'usage des neurologues », ourdi une décennie plus tard, au cours de ses va-et-vient avec l'ami Fließ[8].

14 Un précieux document de cette rencontre est le « Compte rendu de mon voyage d'études à Paris et à Berlin » publié par Freud en 1886. La mention de Ranvier est certes lapidaire, en contraste avec la longue évocation de « Maître Charcot », mais révélatrice : « il me reste encore à mentionner que Monsieur le Professeur Ranvier, du Collège de France, eut la bonté de me montrer ses belles préparations de cellules nerveuses et de névroglie[9] ».

15 Une phrase unique et sobre, mais qui contient l'évocation d'un geste symbolique et concret : entre l'homme du Collège de France et le médecin viennois, il y aura eu ce geste de *monstration.* Cela révèle bien Ranvier, l'homme de la technique scopique, passionné d'histologie nerveuse. Exposer le meilleur de ses observations du moment au voyageur viennois traduit une forme de générosité, autant qu'une complicité scientifique aperçue à cette occasion, soit donner à voir à qui de droit, partage collégial aussi bien de la jouissance scopique. Ils auront partagé en quelque sorte, en ce bref moment, le même microscope, mais aussi une esthétique de la « préparation » cellulaire... Freud cherche le visionnaire à cette époque, la vue imprenable que Charcot donne du monde clinique, mais aussi celle qu'un Ranvier lui fournit, espèce de « vue imprenable » sur le corps neuronal.

16 C'est bien la position anatomo-pathologique qui est en cause, faisant droit au regard, « en en mettant plein les yeux », et Charcot lui-même a éminemment contribué à cette discipline avant de rencontrer l'hystérie. Il ne faut pas négliger la passion personnelle précoce de Charcot pour le dessin, qui éclaire l'observation de Freud dans l'hommage funèbre de 1893, selon laquelle l'on ne pouvait de toute la journée s'ôter de l'esprit l'image clinique que maître Charcot avait fait surgir et qui trouvera son prolongement dans sa passion pour les représentations picturales de l'hystérie et la photographie naissante, avec Duchenne de Boulogne[10].

17 Freud forgera son modèle neuronal une dizaine d'années plus tard, en sorte que sa collecte semble passer par le « laboratoire » du Collège de France, plus que par le discours : qui sait quelle sera la résonance ultérieure de ce déploiement des

« préparations » de cellules nerveuses ? Quand il parlera de « ses » neurones et des connexions synaptiques, qui sait quel rôle le « beau » spectacle « névroglique » aura joué ? La « névroglie » – littéralement la « glue nerveuse » (du grec *gloios)* désigne le tissu ou ensemble de cellules de soutien du système nerveux, autrement dit, le tissu interstitiel du système nerveux situé entre les neurones (cellules nerveuses), déterminant par son rôle dans les échanges entre le sang et le milieu cérébral. Sans doute ce contact scopique aura-t-il accéléré son désir d'explorer cette cartographie. Il se trouve que ce laboratoire était sis au Collège de France, qui s'est donc trouvé le lieu de ce spectacle, sinon de cette révélation[11]. Espèce de scène primitive d'une passion neurologique qui aura duré deux décennies. S'il ne s'agit pas d'en surestimer l'importance dans la biographie intellectuelle de Freud, la scène n'en est pas moins saisissante et elle aura permis à Freud de prendre date pour sa propre exploration de l' *espace neuronal*, puis *psychique*. Freud aurait trouvé dans cette salle du Collège de France un encouragement et comme une autorisation de progresser dans cette direction.

18 Ranvier aura aussi été un intermédiaire avec Virchow[12], qui établit le principe cardinal de la pathologie cellulaire, plaçant l'origine des maladies dans des altérations des cellules du corps (davantage, notons le, que dans la « microbiologie » ascendante, sur laquelle le même Virchow se montrait réticent).

19 On peut donc parler d'un effet de transmission, au double titre (1) de confirmer la filiation de Freud à la médecine neurologique de son temps – au moment où il sait qu'il doit faire son deuil d'obtenir un poste de professeur en ce domaine, dans le sillage de son maître Brücke ; (2) d'asseoir son « Projet de psychologie scientifique » de 1895 sur une certaine légitimité scientifique : lien avec la « proto-métapsychologie » freudienne, parallèlement à son essai sur la conception des aphasies de 1891 et à ses travaux sur la cocaïne[13]. Ranvier lui aura donné le signal qu'il peut y aller. Pointons donc le premier axe à interroger : le *lien entre la spatialité et la topique de l'appareil psychique.*

## Maury, le pionnier d'une psychologie du rêve

20 Mais voici qu'une seconde porte ouvre sur Maury. Le nom d'Alfred Maury est cité une vingtaine de fois dans *L'Interprétation du rêve*, du premier chapitre sur l'historique des théories des rêves jusqu'au dernier sur la psychologie des processus du rêve. Deux ouvrages de Maury intéressent Freud : *Le Sommeil et les rêves*, publié en 1861 et cité d'après la 4e édition de 1878, mais aussi, *Nouvelles observations sur les analogies des phénomènes de rêve et de l'aliénation mentale* paru en 1853.

21 Maury apparaît d'abord dans le chapitre historique sur « la littérature scientifique sur les problèmes du rêve », lorsque Freud le gratifie d'avoir mis le rêve en rapport avec le vécu de veille, et repéré les « restes diurnes ». Maury est aussi l'auteur de l'expression « images hypnagogiques », celles qui se forment aux confins du sommeil ; il est donc un théoricien et un clinicien du *seuil*, comme en témoigne son aperçu de l'excitation sensorielle interne[14].

22 Mais c'est aussi et surtout celui qui a perçu quelque chose du rapport du rêve au vécu d'enfance, et ainsi entrevu l'enracinement subjectif de la production onirique. Au plan méthodologique, Maury mentionne ses propres rêves, ce qui est aussi essentiel chez Freud, qui allègue ses rêves, engageant sa personne dans son acte de *Traumdeuter*. Maury n'est certes pas le premier à avoir traité son propre matériel, mais comme il prétend aussi à la scientificité, il ouvre de ce fait la voie à ce que Freud présentera

quelques décennies plus tard. Ce qui était antérieurement un geste d'« amateur », celui du rêveur narrant ses rêves, devient de Maury à Freud une décision épistémique.

23 Voici donc les passages de Maury qui ont frappé Freud, lequel soulignait « la valeur de toutes ces remarques perspicaces pour une psychologie de la vie de rêve » : « En rêve l'homme se révèle tout entier à soi-même dans sa nudité et sa misère natives [...] il *devient le jouet de toutes les passions* contre lesquelles, à l'état de veille, la conscience, le sentiment de l'honneur, la crainte nous défendent[15] » (nous soulignons). Ce n'est rien moins que la *dimension passionnelle* du rêve qui est ici formulée. De plus c'est « l'homme instinctif qui se révèle » : « l'homme revient pour ainsi dire à l'état de nature quand il rêve[16] ». Bref, le rêve *met à nu* le sujet.

24 On comprend que le nom de Maury se détache nettement de cet historique, lequel a coûté à Freud, qui n'est pas loin de le considérer comme une corvée. Il faut se souvenir, en retrouvant le nom de Maury dans la prolixe bibliographie de la *Traumdeutung*, que Freud a rencontré l'auteur, qu'il le connaît de vue et a dialogué avec lui quinze ans plus tôt. Maury détonne dans ce laborieux inventaire, dans la mesure où, figure vivante, il a vu la portée psychologique de l'acte onirique et dégagé son lien à ce qu'il appelle sommairement, il est vrai, « la vie instinctive ». Le fait que Freud aille le voir en personne, sur son lieu d'étude, quelque quatre décennies après la parution des contributions sur le rêve de ce précurseur, matérialise ce statut privilégié. Complicité entre *Traumdeuter*...

25 Mais c'est naturellement aussi ce qui permet de mesurer la distance qui le sépare de Freud. D'une part, il manque naturellement à Maury rien moins que la méta-psychologie des processus inconscients, pour reconnaître le rêve comme formation psychique inconsciente. D'autre part, il lui manque une « doctrine pulsionnelle » (*Trieblehre*) qui permette d'aller bien au-delà de la « vie instinctive », soit le travail psychique sur la pulsion et la dimension « psychosexuelle ». Cela éclaire la remarque critique de Freud envers Maury, selon laquelle ce dernier gâche en quelque sorte ses observations par ailleurs pertinentes, en réduisant la vie instinctive à « l'automatisme psychologique », type de notion faussement explicative.

26 En 1885, est-il besoin de le rappeler, Freud est encore lui-même loin d'avoir élaboré sa théorie du rêve. Mais, après ce qui vient d'être dit, peut-être ne l'est-il pas tant que cela, puisqu'il va voir Maury, et sa visite montre que quinze ans avant la parution de son *opus magnum*, il mesure l'importance du savant. Cet événement nous amène à faire remonter dans le temps la genèse de l'interprétation des rêves freudienne[17].

## Un rapport en absence

27 Voilà pour les présents en chair et en os. Mais il faut placer dans ce décor l'absent, ou plutôt le non encore présent, soit Pierre Janet. Le chassé-croisé entre Janet et Freud autour du Collège de France résume cette espèce de rendez-vous manqué entre eux, alors même qu'ils « tournent » autour de questions « affines » et qu'il est arrivé à Freud d'avancer ses idées sur l'hystérie en en accélérant la publication, de peur que Janet ne conclue avant lui. Janet quant à lui suggère un « vol » de ses idées à la Salpêtrière.

28 De son côté, en 1911, Freud montre, concernant le cas de la cécité hystérique[18], que la solution de Janet, aboutissement de celle de l'école française post-charcotienne, est insuffisante. En 1917, Freud récuse Janet, les notions de réduction de la conscience, de dissociation, de défaillance de la « synthèse psychologique » et de l'asthénie,

confirmant selon lui l'insuffisance de cette représentation, qui n'en est pas moins un moment historique important des théories de l'hystérie.

29 Certes, en 1885, Janet n'est pas encore au Collège de France, qu'il illustrera bien plus tard. C'est ailleurs qu'ils se croiseront (ou se rateront !). Ils sont inscrits l'un et l'autre au premier Congrès international d'hypnotisme expérimental et thérapeutique, qui se tenait en août 1889 à l'Hôtel Dieu de Paris. En revanche, Freud était absent au Congrès international de médecine à Londres quelques années plus tard, en août 1913. C'est à cette occasion que Pierre Janet, contrarié par le fait que Freud et ses disciples n'aient pas reconnu leur dette envers lui, procède à une démolition en règle de la psychanalyse.

### Freud et le trio du Collège

30 Voilà donc la « question de confiance » de l'histoire. Y a-t-il une unité sous-jacente des influences issues du Collège de France, un fil rouge qui relierait souterrainement Ranvier et Maury ? Sauf à y ajouter le nom de Janet, qui occupa la chaire de psychologie de 1902 à 1934, comme successeur de Théodule Ribot, et dont l'enseignement continu sur ces trente années au Collège constitue l'un des plus systématiques de la discipline. Il ne faut pas oublier que lors d'un séjour à Paris en 1902-1903, Carl G. Jung, alors jeune psychiatre, avait assisté aux cours de Janet au Collège de France, sur les traces de Freud une vingtaine d'années auparavant, avant même sa rencontre avec le créateur de la psychanalyse.

31 La question se pose différemment au regard de Janet, pour lequel Freud, au-delà de ses emprunts, ressent une antipathie personnelle, que symbolise son refus de recevoir Janet lorsqu'il se présente à son domicile viennois, à la fin de sa vie, pour avoir émis l'idée, vipérine aux yeux de Freud, que la psychanalyse ne pouvait surgir que dans un climat aussi licencieux que celui de Vienne. Ce « coup bas » annule aux yeux de Freud l'estime pour l'homme, au-delà de l'intérêt scientifique pour l'œuvre. Janet trouvera hébergement au Collège, tandis que Freud devient le créateur de la psychanalyse. Deux destins disjoints aux croisements tendus.

## L'arrière-scène du voyage : enjeux épistemologiques

32 Le Collège est pour Freud un lieu d'interlocution. Du point de vue freudien, Maury sert à l'interprétation des rêves, Ranvier à la neuro-anatomie, comme Janet à la cécité hystérique, c'est du coup par coup en quelque sorte. Reste que cela pose la question de savoir ce que le *style* de l'école française, dont le Collège est l'un des carrefours prestigieux, a apporté au creuset de la « chose freudienne ». Ce n'est pas un hasard si ces chercheurs-là se retrouvent en ce lieu.

33 De cette trilogie, de l'histologiste (Ranvier), de l'onirologue, archéologue, historien, érudit (Maury), et du psychologue (Janet) – ce qui récapitule bien la triple potentialité que Freud forge lui-même, quelle inspiration se dégage ?

### D'une topicité à l'autre

34 Dans le premier axe, Freud est polarisé sur une théorie de la *spatialité,* dont il trouve les coordonnées dans ce grand courant qui a sa branche viennoise – avec Ernst Brücke – et

sa branche française – Ranvier et les autres. Brücke veut dire « pont », et, comme Freud le souligne, cela n'aura été rien moins que son « pont » vers la science. On peut ajouter que Ranvier aura été l'un de ses « ponts » avec l'histologie.

35 Le passage à la topique suppose la dématérialisation de l'espace histologique, afin de dessiner les fictions de l'appareil psychique[19]. Mais c'est justement, pour le dire d'un mot, parce qu'il aura commencé par poser l'espace organique qu'il aura pu le « désubstantialiser ». « *Où* cela se passe-t-il ? » C'est une question que Freud se pose tout au long de son trajet d'investigation psychanalytique.

36 Cela laissera des traces dans la dimension topique de la théorie métapsychologique de l'appareil psychique. Mais au-delà, dans la psyché comme « quelque chose d'étendu » – c'est là l'un des derniers aphorismes de Freud, auquel on doit ajouter que, sur ce point, Freud avoue qu'il « n'en sait rien » (1938).

37 Le va-et-vient du futur créateur de la psychanalyse, de cette fabrique de poudre à canon devenue Hôpital général qu'est la Salpêtrière au Collège de France, double création du pouvoir royal puis de l'État, symbolise cette union de la théorie à la praxis, de l'exigence de vérité du logos au réel clinique, bref du Logos et de l'Anankè, seules divinités auxquelles il adhère[20].

## Freud, professeur au Collège de France ? Une filiation secrète de « penseurs-par-soi-même »

38 Je concluerai par une remarque qui touche à un point plus crypté, mais qui pourrait former l'enjeu secret de cette question de la rencontre entre le créateur de la psychanalyse et ces représentants du Collège de France.

39 Le trentenaire qui se rend au Collège deviendra au début du siècle suivant professeur ordinaire de l'Université de Vienne. Freud est bien, comme on le dirait aujourd'hui, un enseignant-chercheur. Or, au Collège, ce sont de vrais enseignants qu'il trouve, et pas de simples « formateurs », ce sont ce que l'on appelle des maîtres, en anatomie et en psychologie en l'occurrence. Or, Freud, il faut le souligner, est, outre un clinicien et un chercheur, un *Lehrer*, le producteur d'une *Lehre*, qui ne veut pas dire seulement « doctrine », mais aussi et peut-être surtout « enseignement théorique[21] ». Dans la tradition germanique, les deux sont inséparables : la doctrine s'engendre de la parole de transmission, *parole instituante*. Le Pr. Dr. Freud prononcera ses *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, qui témoignent de cet art de la *Vorlesung*. Il ne l'est pas encore en 1885, mais est destiné à le devenir, la psychanalyse s'engendrant solidairement du réel clinique et de la parole de transmission. Chez Freud, la reconnaissance académique ne fait pas perdre de vue le conquistador, ce qui, dans le domaine intellectuel, a pour nom « penseur-par-soi-même », « sanguin dans l'effort », mais aussi « critique dans l'examen des résultats ».

40 Cela n'est pas étranger à « l'esprit » du Collège de France, c'est même « affine » à celui-ci. Dire que le créateur de la psychanalyse aurait eu sa place au Collège de France est sans doute une hyperbole et une fantaisie historique, mais c'est une façon de signifier l'extraordinaire art de l'exposé freudien, qui, même s'il ne passe pas par le modèle académique français, n'est pas sans affinité avec lui. Là où l'université classique donne la priorité à l'encadrement académique d'un savoir capitalisé, le Collège présente dès

l'origine ce que l'on peut appeler des *singularités enseignantes*, exposant sur le vif un *work in progress*. Ce que l'on retrouve *mutatis mutandis* chez Freud.

41 On pense peu au fait que ses grandes *Leçons* de 1916-1917 sont contemporaines de l'enseignement de Janet. À titre de curiosité, au moment même, en 1916-1917, où Freud parle de la psychanalyse à l'Université de Vienne, Janet parle des « degrés de l'activation des tendances » et l'année suivante des « degrés de l'activité psychologique[22] ». On voit la différence, voire le gouffre qui sépare les problématiques mais aussi le parallélisme contrasté de leurs enseignements.

## Une dissidence d'excellence

42 Plus encore qu'un chercheur, le créateur de la « chose psychanalytique » est ce que l'on appelle en allemand un *Selbstdenker*, un « penseur-par-soi-même » et qui est de plus ouvert à la tradition de l'*Aufklärung*, du *Sapere aude* (« Ose savoir »), ouvert à l'esprit public. Ce qui suppose de lui ou d'elle une position originale – de « dissidence d'excellence » – par rapport à la tradition universitaire « classique », quoiqu'il ait intègré l'habitus discursif de l'université. Or, c'est l'un des traits de l'enseignement au Collège de France de rendre possible la rencontre de quiconque avec un chercheur distingué, ouvrant les voies d'une pensée originale au sens fort, offerte à qui veut. Tout le trajet freudien atteste la détermination à tracer sa voie sans céder sur son désir propre. *Autodidasker* au sens fort, héritier dissident, cherchant des « mots nouveaux pour des choses neuves[23] ». Souci d'une parole à la première personne et de la transmission d'un *work in progress*. N'est-ce pas une affinité à la fois profonde et secrète de ce privat-docent viennois, encore modeste, avec les sommités parisiennes ?

43 De la reconstitution précédente, il se dégage que Freud savait donc bien ce qu'il faisait, en inscrivant la visite au Collège de France à son programme de propédeutique. Il irait donc dans cette institution séculaire, « prendre de la graine », pour faire pousser ce savoir neuf…

---

## NOTES

**1.** Paul-Laurent Assoun, « L'infranchissable Rubicon. Le sujet de l'inhibition », dans Christiane Lacôte-Destribats, Gérard Pommier (dir.), « Inhibition », *La Clinique lacanienne*, n° 26, Toulouse, Éditions Erès, 2015, p. 29-52.

**2.** Lettre à Fließ, 1er décembre 1900, dans Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fließ. 1887-1904*, Jeffrey M. Masson (dir.), trad. Françoise Kahn et François Robert, Paris, PUF, coll. « Bibl. de psychanalyse », 2006.

**3.** P.-L. Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne* (1981), Paris, Payot, coll. « Science de l'homme », 1990.

**4.** Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain* (1878), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1987.

**5.** Voir « Lettre du ministre de l'instruction annonçant à Claude Bernard que la direction du laboratoire d'histologie est confiée à M. Ranvier (11 septembre 1875) », Archives du Collège de France, 16 CDF 29.

**6.** S. Freud, « Autoprésentation » (1925), dans S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XVII : 1923-1925, Jean Laplanche, André Bourguignon, Pierre Cotet (dir.), trad. J. Altounian *et al.*, Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 1992, p. 55-122.
**7.** P.-L. Assoun, « L'exemple comme la chose même. Le cas et son sujet », dans *Écrire le cas. Psychologie clinique*, nouvelle série, n° 44, 2017, p. 86-98
**8.** S. Freud, « Projet d'une psychologie » (1895), dans S. Freud, *Lettres à Wilhelm Fließ. 1887-1904*, Jeffrey M. Masson (dir.), trad. Françoise Kahn et François Robert, Paris, PUF, coll. « Bibl. de psychanalyse », 2006, p. 593-693.
**9.** S. Freud, « Compte rendu de mon voyage d'études à Paris et à Berlin entrepris grâce à la bourse de voyage octroyée par l'Université de Vienne à l'occasion de son jubilé. Octobre 1885-Fin mars 1886 » (1886), dans S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. I : 1886-1893, Jean Laplanche, André Bourguignon, Pierre Cotet (dir.), Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2015, p. 13-23, ici p. 23.
**10.** Voir Duchenne de Boulogne, *Mécanisme de la physionomie humaine ou Analyse électro-physiologique de ses différents modes d'expression*, Paris, Asselin, 1862.
**11.** Voir le *Rapport sur l'École pratique des hautes études*, Année 1885-1886, p. 90-92, qui détaille les travaux du Laboratoire d'histologie du Collège de France, au moment de la visite de Freud au laboratoire : https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1885_num_1_1_19017
**12.** Rudolf Karl Ludwig Virchow (1821-1902), médecin pathologiste allemand, professeur à Berlin, établit ce principe cardinal en 1858, soit à la naissance de Freud.
**13.** Voir l'annexe à P.-L. Assoun, « Psychanalyse et addiction », dans Éric-Pierre Toubiana (dir.), *Addictologie clinique*, 2e éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2015, p. 7-121
**14.** P.-L. Assoun, *L'Excitation et ses destins inconscients. Court traité psychanalytique de l'excitation*, Paris, PUF, 2013.
**15.** S. Freud, *L'Interprétation du rêve* (1900), dans S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. IV : 1899-1900, Jean Laplanche, André Bourguignon, Pierre Cotet (dir.), trad. J. Altounian et al., Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2003, p. 105.
**16.** *Ibid.*
**17.** Voir à l'article « Interprétation des rêves », la rubrique « Genèse », dans P.-L. Assoun, *Dictionnaire des œuvres psychanalytiques*, Paris, PUF, coll. « Grands dictionnaires », 2009.
**18.** S. Freud, « Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique » (1910), dans S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. X : 1909-1910, Jean Laplanche, André Bourguignon, Pierre Cotet (dir.), Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 1993, p. 179-186.
**19.** Sur cette dimension, voir P.-L. Assoun, *Introduction à la métapsychologie freudienne*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1993.
**20.** P.-L. Assoun, *L'Entendement freudien. Logos et Anankè*, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 1984.
**21.** Sur ce point voir notre introduction dans P.-L. Assoun, *Le Regard et la voix. Leçons de psychanalyse*, Paris, Economica, 2e éd., coll. « Psychanalyse », 2013.
**22.** Voir Pierre Janet, *Leçons au Collège de France (1895-1934)*, Paris, L'Harmattan, coll. « Encyclopédie psychologique », 2004.
**23.** Voir P.-L. Assoun, *Freud et Nietzsche*, 5e éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2018.

# AUTEUR

## PAUL-LAURENT ASSOUN

Paul-Laurent ASSOUN, est professeur à l'université Paris Diderot, psychanalyste, agrégé de philosophie. Ancien directeur de l'UFR Sciences Humaines Cliniques (1997-2007), il dirige l'axe d'anthropologie psychanalytique et de théorie clinique du corps au sein de l'École doctorale « Recherches en psychanalyse et psychopathologie ». A publié une quarantaine d'ouvrages dont *Freud la philosophie et les philosophes* (PUF, 1976 ; coll. « Quadrige », 1995), *Introduction à l'épistémologie freudienne* (Payot, 1981, 2e éd. 1990), *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la culture* (Armand Colin, 1993, 2e éd. 2008), *Introduction à la métapsychologie freudienne* (PUF, 1993), *Corps et symptôme*, Economica, 1997, 2e éd. 2014), ainsi que le Dictionnaire des œuvres psychanalytiques (PUF, 2009)

# Les sciences des rêves et la *Traumdeutung* freudienne

**Andreas Mayer**

1 La *Traumdeutung*, premier grand œuvre de Freud, est généralement considéré comme le texte fondateur de la psychanalyse. Sa théorie du rêve comme *Wunscherfüllung* – « accomplissement », « satisfaction » ou « réalisation » de désir, selon la traduction que l'on adopte – est aussi célèbre et connue que la nouvelle conception du psychisme et la méthode d'interprétation sur lesquelles elle repose. Or, il y a aussi une histoire beaucoup moins connue, celle des lieux, genres et pratiques d'interprétation, où le rêve figure comme l'objet troublant et récalcitrant d'une science de l'homme. Au XIXe siècle, des savants issus de domaines divers s'emparent des rêves en inventant des démarches et dispositifs qui préfigurent le travail de Freud, tout en se distinguant de celui-ci. Ces savants, s'intéressant aux activités de l'esprit pendant le sommeil, s'attachent à faire des observations ou des expériences sur eux-mêmes pour comprendre ce qu'on a appelé en France, dans le sillage des idéologues et notamment de Pierre-Jean-Georges Cabanis, les « rapports entre le physique et le moral[1] ».

2 Si l'activité onirique s'avère troublante pour les hommes de lettres, c'est surtout par le rapprochement entre le rêve et la folie, mais aussi au vu de l'analogie avec d'autres états exceptionnels comme le somnambulisme ou les états hypnotiques, dont l'exploration marque les débuts de la psychologie expérimentale en France à partir des années 1870. Contrairement à ces phénomènes extraordinaires, qui sont aussi étudiés en clinique ou au laboratoire et qui mobilisent des appareillages techniques et bon nombre de témoins (le cas le plus célèbre étant le programme expérimental de Jean-Martin Charcot sur le grand hypnotisme qui faisait usage des appareils d'enregistrement graphique du physiologiste Étienne-Jules Marey[2]), les observations sur les rêves se font plutôt dans l'intimité du cabinet, ou même de la chambre, et sont publiées sous forme de récits. Les savants de cette première science des rêves se vouent à l'auto-expérience, en relatant leurs observations solitaires en détail, et en raisonnant pour l'essentiel à partir de leur propre cas. Force est de constater que le passage à une recherche collective est lent et ne connaîtra son essor que beaucoup plus tard au XXe siècle, avec ce qu'on appelle les *dream* et *sleep scientists*.

3 Afin de comprendre les relations entre l'interprétation freudienne des rêves et ces démarches savantes dans toute leur complexité, il convient d'abandonner les approches se bornant à faire défiler les « précurseurs » de Freud et à recenser les « influences », approches qui ne visent qu'à réduire l'originalité de la théorie freudienne du rêve[3]. Les remarques suivantes s'inscrivent dans la lignée d'une « *histoire* collective » de l'*Interprétation du rêve*, qui articule une génétique des textes, nourrie par les questionnements d'une histoire de la lecture et de ses pratiques, à une sociologie du mouvement psychanalytique[4]. Le texte de la *Traumdeutung* témoigne d'une histoire compliquée et sinueuse, qui engage plusieurs acteurs (lecteurs, critiques ou patients) de façon souvent conflictuelle, histoire dont les traces n'ont pour la plupart pas été effacées dans les huit éditions successives de l'ouvrage. Une des spécificités du livre est d'avoir joué un rôle considérable dans la constitution de la psychanalyse en tant que mouvement épistémique, social et thérapeutique, mais aussi d'avoir été à son tour profondément marqué et transformé par la genèse conflictuelle de ce mouvement. C'est cette dynamique qui distingue la *Traumdeutung* de ce qui la précède, mais aussi de ce qui se produira par la suite au sein du champ hétérogène que l'on peut désigner comme les « sciences des rêves » – et non pas *La Science des rêves*, titre de la toute première traduction française de l'ouvrage de Freud due à Ignace Meyerson et parue en 1926[5].

## L'émergence d'un nouveau régime d'auto-observation : deux rêveurs savants au Collège de France

4 Parmi les savants qui se sont efforcés de faire du rêve l'objet d'une science, on trouve deux professeurs qui ont enseigné au Collège de France. Le premier est Alfred Maury, qui a occupé la chaire d'Histoire et de morale de 1862 à 1892, un érudit éclectique qui s'est intéressé à de nombreux sujets (l'histoire des religions et des croyances de l'Antiquité au Moyen Âge, mais aussi l'histoire de la géographie et de l'archéologie) et le second, le marquis Léon d'Hervey de Saint-Denys, spécialiste de la Chine, mais aussi traducteur, et qui fut élu à la chaire de Langue et littérature chinoises et tartares mandchoues en 1874, qu'il occupa jusqu'en 1892. C'est l'ouvrage de Maury, *Le Sommeil et les rêves : études psychologiques sur ces phénomènes et les divers états qui s'y rattachent, suivies de Recherches sur le développement de l'instinct et de l'intelligence dans leurs rapports avec le phénomène du sommeil* (1861), qui est devenu une référence classique, alors que l'ouvrage d'Hervey de Saint-Denys, *Les Rêves et les moyens de les diriger. Observations pratiques*, publié sous l'anonymat et vite épuisé, a été à l'époque surtout connu par les critiques que son collègue du Collège lui avait adressées dans la quatrième et dernière édition de son livre de 1878.

5 Alors que Maury défendait la thèse d'un « machinisme mental » (pour employer son expression), favorisant ainsi une explication neurophysiologique de l'activité psychique pendant le sommeil et assimilant celle-ci aux phénomènes pathologiques (selon lui, le rêve n'est pas une illusion, mais une hallucination[6]), le marquis d'Hervey de Saint-Denys soutenait au contraire que la volonté et l'intelligence travaillent en songe de la même façon qu'à l'état de veille, c'est-à-dire sans être diminuées ou troublées. D'un côté, donc, on trouve une théorisation physiologique aux accents déterministes, de l'autre, une collection « d'observations pratiques » suggérant une conception résolument volontariste du fonctionnement de l'esprit. Je me borne à une telle schématisation sans entrer dans une discussion plus détaillée de ces divergences sur le

plan théorique[7]. Il s'agit plutôt ici de mettre l'accent sur un autre point, commun aux deux auteurs, qui ressort de façon plus saillante dans les travaux de Maury, à savoir, leur régime d'observation et les métaphores cognitives qu'ils ont employées pour désigner l'activité de l'esprit pendant le sommeil.

6 Ce régime d'observation se met en place dès les premières publications que Maury consacre aux « hallucinations hypnagogiques ou des erreurs des sens dans l'état intermédiaire entre la veille et le sommeil » qu'il publie dans les *Annales médico-psychologiques* en 1848[8]. Pour en saisir les traits principaux, il suffit de consulter le premier chapitre du *Sommeil et les rêves*, où la méthode est exposée de façon très concise. Le premier point, essentiel, est que l'observation doit se faire dans l'espace habituel où le rêve se produit, à savoir dans un lit ou dans un fauteuil ; elle repose donc sur un ensemble relativement stable d'habitudes, un régime de sommeil régulier. L'irrégularité des phénomènes psychiques se mesure en quelque sorte par rapport aux altérations introduites dans ce régime : « le moindre écart dans mon régime, le plus léger changement dans mes habitudes, fait naître en moi des rêves ou des hallucinations hypnagogiques en désaccord complet avec ceux de ma vie de tous les jours. J'ai donc presque constamment en main la mesure des effets produits par des causes qu'il m'est possible d'apprécier[9]. » Il y a donc, comme condition première, la stabilité et la régularité du sommeil, un ensemble de « techniques du corps » (au sens maussien[10]), à la fois physiologique et culturel, sur lesquels repose le dispositif d'observation. Celui-ci est simple et se compose de deux éléments : un cahier où l'observateur note à la fois les « dispositions » dans lequel son corps se trouvait avant et après le sommeil et les « détails » du rêve dont il se souvient – car il s'agit d'articuler ces « dispositions » ou « circonstances » du corps du rêveur avec les détails du contenu. L'autre élément, tout aussi crucial, est la présence d'une deuxième personne éveillée se trouvant auprès du rêveur pour l'observer afin de compléter ses auto-observations. Cette présence est indispensable : d'un part, pour rapporter les « faits psychologiques » qui se manifestent chez le rêveur à son insu : « les mots qu'on prononce, assoupi ou dans un rêve agité », les gestes et les attitudes qui accompagnent le songe ; d'autre part, le « concours de cette seconde personne » est nécessaire parce que celle-ci doit réveiller Maury à des moments précis par sa « main complaisante », selon des indications données au début de l'expérience. Elle sera d'ailleurs chargée, dans une autre série d'expériences, de produire mécaniquement certaines sensations sur le corps de Maury, afin de provoquer des images ou scènes oniriques correspondantes.

7 Cette description du dispositif est suivie par un autre passage au ton très différent, où Maury s'adresse à ses lecteurs en se justifiant de devoir les mettre « dans le secret de [s]es faiblesses et de [s]es défauts ». Si le rêve n'est pas qu'une illusion, mais plutôt une hallucination, il se rapproche de l'aliénation mentale, des états seconds, de l'ivresse, de l'extase ou de la possession, offrant ainsi un sombre spectacle de l'intelligence humaine, qui se montre ici « en déshabillé » quand elle est dépourvue de « ce vêtement d'apparat que l'on appelle la raison, et cette contenance quelque peu fatigante que l'on nomme la conscience[11] ». Ce sont assurément des passages qui font penser à Freud, au vu de la rhétorique de l'aveu et du dévoilement que l'on retrouve aussi dans la *Traumdeutung* (comme chez d'autres auteurs, dans la littérature médicale de l'époque[12]). Or, il convient d'insister sur le fait que, sur le plan théorique, les continuités s'avèrent plutôt trompeuses et qu'on aurait tort de voir dans la « conscience insciente d'elle-même », évoquée par Maury, une première formulation de l'inconscient freudien.

8 Le retour automatique et troublant dans le rêve des souvenirs d'enfance, avec toutes ses marques de superstition que l'on trouve dans les récits de Maury, n'est pas conçu en termes d'un « désir refoulé », mais en termes d'un retrait ou d'une faiblesse de la volonté et de l'intelligence. Le projet d'une « psychologie expérimentale » du rêve s'articule chez Maury notamment à ses études sur la croyance et la superstition. En 1860, il publie *La Magie et l'astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Âge ou, Étude sur les superstitions païennes qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours.* Maury y fait le constat selon lequel, à l'époque de la science triomphante, des formes contemporaines de la magie et de la divination ont persisté comme autant de phénomènes superstitieux : « la crédulité paraît être une maladie incurable de l'esprit humain, et quelque vigoureuse que semble notre constitution mentale, elle est exposée à des maux passagers, à des défaillances dont je crois saisir autour de nous d'alarmants symptômes. Les illusions de la magie ne se sont pas totalement évanouies, et pour le comprendre il faut [...] étudier les circonstances et les phénomènes qui les ont entretenues et propagées[13] ». Et s'il est un phénomène qui préside à toute cette « magie pathologique » qui s'est perpétuée à travers les âges, c'est bien le rêve qui, « tout ordinaire qu'il soit », a alimenté, selon Maury, « des croyances superstitieuses et des craintes puériles[14] ». À l'évidence, le régime d'auto-observation onirique naît ici d'un positivisme inquiet, un positivisme sans perspective optimiste ou progressiste faisant état de la fragilité et faiblesse de la constitution humaine[15].

## L'auto-analyse freudienne : reconfiguration du régime d'auto-observation

9 Quels ont été les rapports entre cette première tentative de faire du rêve un objet de savoir avec l'approche que Freud développe dans sa *Traumdeutung* ? Et comment s'articulent entre eux, dans la méthode psychanalytique, la science positive et les éléments d'une divination ? Pour répondre à ces questions, il faut revenir sur histoire de l'auto-analyse freudienne.

10 Quand nous parlons de « l'auto-analyse » freudienne, il est nécessaire de distinguer plusieurs niveaux, qui apparaissent selon les sources respectives. Il y a premièrement la correspondance entre Freud et son ami Wilhelm Fließ, qui permet à certains égards de suivre l'élaboration de ce que Freud appelle lui-même « son auto-analyse » (1897-1900[16]) ; ensuite, il y a les publications de Freud où le terme « auto-analyse » est rarement utilisé (comme dans le deuxième chapitre de la première édition de la *Traumdeutung*[17]) et, cela, dans un sens purement technique et impersonnel (et donc au pluriel) ; finalement, il y a ce que l'on a appelé de façon critique, le mythe de l'auto-analyse, créé à partir des années 1950 par Ernest Jones, le premier biographe de Freud, où celui-ci est présenté comme le découvreur de l'inconscient[18].

11 Force est de constater que l'auto-analyse en tant que méthode renoue avec des pratiques et des récits d'auto-observation que l'on trouve chez Maury et chez d'autres auteurs. La méthode repose tout d'abord sur la notation détaillée du rêve, approche qui est fusionnée, de façon inédite et plutôt incongrue, avec un deuxième ensemble de techniques, à savoir les techniques d'associations développées dans le traitement des névroses (notamment dans les *Études sur l'hystérie* rédigées en collaboration avec Josef Breuer[19]). Le troisième élément, qui entre en jeu, est, à n'en pas douter, le plus surprenant : il s'agit des techniques anciennes tirées de la *Oneirocritica*, la « clef des

songes » d'Artémidore de Daldis, qui date du IIe siècle de notre ère, techniques qui individualisent et particularisent l'acte d'interprétation selon la personnalité du rêveur.

12 Dans ce contexte, il convient d'insister sur la double inscription du livre, que le titre allemand indique assez bien. Car en choisissant d'intituler son livre, qui paraît chez un éditeur sérieux, *Die Traumdeutung*, Freud évoque à dessein les clefs des songes, un genre remontant à l'Antiquité, et se situant à l'opposé de la science positive du XIXe siècle. Contrairement à un auteur comme Maury ou d'autres savants (on pourrait citer l'helléniste Théodore Gomperz, l'ami et le traducteur de John Stuart Mill, ou encore le jeune Henri Piéron[20], qui s'intéressait aux phénomènes oniriques avant d'entamer ses études physiologiques sur le sommeil), l'oniromancie comporte plus qu'un intérêt simplement historique, apte à renseigner les psychologues modernes sur les « croyances » erronées des anciens[21].

13 L'originalité de la *Traumdeutung* se trouve dans la conception inédite, qui fait du livre une sorte de dispositif à faire rêver ses lecteurs – idéalement avec lui, contre lui et finalement sans lui – une conception qui a donné lieu à un processus complexe de réécriture et de transformation du texte de la *Traumdeutung* pendant une trentaine d'années. Le rêveur visé par Freud est avant tout un lecteur qui s'exerce dans l'auto-analyse de ses propres rêves en relation permanente avec un modèle présenté (et représenté) par l'auteur lui-même. Il est donc idéalement censé rêver avec, contre, et sans Freud, dans un processus de formation qui mobilise des procédés d'écriture et de lecture. Les germes de cette configuration se trouvent dans la correspondance de Freud avec Fließ, qui reçoit et juge les récits de rêves freudiens, devenant ainsi le premier lecteur et le premier censeur du livre s'écrivant. Une des conséquences de cette censure est que les récits et les interprétations de ses propres rêves que Freud présente dans la *Traumdeutung* sont incomplets. Cette dynamique opérée par le dispositif sophistiqué qu'est le texte de la *Traumdeutung* se compliquera pourtant d'une édition à l'autre, face aux multiples réponses, voire, face aux objections de ses lecteurs. C'est ce qui explique la présence de nombreux ajouts, coupures et remaniements profonds, qui proviendront progressivement d'autres auteurs au risque de faire disparaître le caractère exemplaire du modèle de l'auto-analyste Freud.

14 La position de Freud vis-à-vis de la question de l'écriture dans le processus de l'analyse s'est pourtant affinée entre 1896, année où il commence à s'intéresser à l'analyse des rêves, et 1911, lorsqu'il entame la publication de ses « écrits techniques », c'est-à-dire les textes qui devaient tenir lieu de manuel, qui ne sera d'ailleurs jamais rédigé. Pendant la première décade, pratiquer la psychanalyse est par définition interpréter ses rêves en rapport avec un « Autre » et ce processus (que Freud nomme l'auto-analyse) se fait par écrit. Mais en 1911, Freud réagit à son disciple Wilhelm Stekel, un des premiers psychanalystes et auteur à grand succès, qui avait énoncé la règle selon laquelle le patient est prié de noter les rêves qui lui surviennent au début de la cure. Ces rêves sont censés exprimer sans déguisement le conflit psychique majeur au fondement d'une névrose, précisément parce qu'ils se produisent avant que la cure ne commence et avant que la dynamique du « transfert » ne s'établisse. Le patient remet ses écrits oniriques au psychanalyste et lui fournit ainsi un matériel « objectif[22] ».

15 Dans son premier texte technique consacré au « maniement de l'interprétation des rêves en psychanalyse[23] », qui est dans une large mesure une réponse à Stekel, Freud déclare que demander aux analysants de fixer leurs rêves par écrit est un précepte

superflu. Car l'inconscient des patients est rusé : il se sert d'un tel conseil pour « perturber le sommeil » et la cure. Ce qui est un jeu ici ce sont deux conceptions différentes de la théorie du rêve (car visiblement Stekel n'adhère pas à l'idée fondamentale de Freud, selon laquelle le rêve est toujours un déguisement), de la méthode (Stekel préconise une méthode plutôt criminologique : suivre les traces et ainsi trouver le complexe) et de l'objectivité (les rêves écrits avant la cure seraient donc des « données » à l'état brut et constitueraient des preuves pour l'expert sachant les déchiffrer, alors que pour Freud le rêve est toujours déjà le résultat d'un processus transférentiel – il est adressé à un autre).

16 Dans ces mêmes années, le mouvement s'organise et s'internationalise, et ce processus a laissé des traces sur l'histoire du texte de la *Traumdeutung*. Ainsi, les grandes transformations du livre, pendant la deuxième période de son histoire mouvementée (1909-1918), sont étroitement liées aux tensions grandissantes entre les sociétés psychanalytiques de Vienne et de Zurich. Alors que les Suisses poussent Freud à remanier le texte dans le sens d'une épistémologie cohérente afin de le détacher de l'autobiographie de son auteur, la visée de Stekel est de simplifier l'interprétation psychanalytique du rêve en la transformant en une nouvelle clef des songes. En 1911, Stekel publie *Die Sprache des Traumes*[24] [*Le Langage du rêve*], un livre qui reprend la théorie freudienne en réduisant largement la méthode d'interprétation à l'usage d'un dictionnaire virtuel des symboles oniriques, et qui entre directement en rivalité avec la *Traumdeutung*. Stekel s'inspire de la littérature des clefs des songes, notamment, et comme Freud, de celle d'Artémidore, redécouverte par les philologues du XIXe siècle, pour proposer des interprétations abrégées, faisant état d'une symbolique fixe. À l'évidence, dans un tel contexte, l'auto-analyse risque de perdre ses droits.

## Saisir le « travail du rêve » sur le vif : l'auto-symbolique de Herbert Silberer

17 Au moment de ce retour aux clefs des songes antiques, d'autres membres du mouvement psychanalytique pratiquent un retour aux techniques de l'auto-observation dans la veine de Maury pour trancher sur la question de l'interprétation. C'est le cas du philosophe Herbert Silberer (1882-1923), aujourd'hui largement oublié, surtout en France, où ses travaux n'ont jamais été traduits. Or, l'importance de Silberer transparaît dans la « Théorie de la symbolique » d'Ernest Jones parue en 1916, où le philosophe figure comme le plus important représentant de « l'école postfreudienne » et le seul qui ait fourni « une contribution positive à la théorie de la symbolique[25] ».

18 Silberer n'est pas encore membre de la Wiener Psychoanalytische Vereinigung lorsqu'il attire l'attention des psychanalystes sur lui, suite à la publication d'un texte de C. G. Jung dans le *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* en 1909[26]. Il y présente une « approche expérimentale » pour isoler la transposition des pensées en images, qui a lieu en permanence dans le rêve, et la rendre accessible à l'« observation immédiate et exacte ». Silberer recourt surtout au régime d'observation de Maury, mais avec la différence notable qu'il semble avoir fait l'économie de la seconde personne au cours de ses auto-observations. La scène de ses expériences est un divan, sur lequel il somnole l'après-midi, en s'astreignant à la résolution d'un problème philosophique. Silberer développe sa méthode en essayant d'imposer un effort intellectuel conscient à la fatigue qui l'envahit, plus précisément, à l'impuissance

intellectuelle résultant de cette fatigue. Au cours de la lutte entre veille et sommeil (l'« état hypnagogique »), il note l'émergence d'une image qui lui figure sa situation présente sur le mode symbolique : « Je demande un renseignement à un secrétaire bougon qui, penché sur son bureau, ne se laisse pas distraire par mes demandes insistantes. Se redressant à demi, il me regarde d'un air furieux et décourageant[27]. »

19 Le combat, qui se joue sur le divan entre l'élément passif qu'est la fatigue, soustrait au pouvoir de la volonté, et l'élément actif qu'est l'effort de pensée, engendre, selon Silberer, « le phénomène "autosymbolique" [...] phénomène hallucinatoire caractérisé par le fait qu'il produit en quelque sorte "automatiquement" un symbole adéquat à ce qui est pensé (ou ressenti) à l'instant concerné[28] ». Cette technique consistant à permettre l'observation et le contrôle de la transformation des pensées en images n'a d'abord aucune autre ambition que celle de confirmer les développements de Freud sur la « prise en compte de la figurabilité » dans le chapitre VI de la *Traumdeutung* et de rendre ainsi « saisissable » un des mécanismes à l'œuvre dans le travail du rêve[29].

20 À la simple confirmation vient néanmoins s'ajouter une nouvelle catégorisation de ces phénomènes oniriques « auto-symboliques », qui subdivise en trois le processus de la création symbolique : en phénomènes matériels, fonctionnels et somatiques. À côté des phénomènes matériels, qu'il définit comme une représentation symbolique de contenus de pensée (par exemple d'un concept ou d'un groupe de représentations), Silberer prête ensuite une attention quasi exclusive aux phénomènes dits fonctionnels, dans lesquels « est reproduit l'état ou la productivité de la conscience de celui qui réfléchit ». Les symboles apparaissant ici ne représentent ni un contenu, ni l'état somatique de l'observateur, mais la façon dont « la conscience fonctionne », avant tout pour ce qui se rapporte aux « éléments émotionnels » prévalant dans son psychisme[30].

21 Le double mouvement qui se manifeste dans cette lecture apparaît comme une répétition du processus auto-analytique de Freud au cours de la rédaction de la *Traumdeutung*, où l'on observe, en arrière-fond, le retour de la figure de l'auto-observateur inquiet représenté par Maury. Parallèlement aux auto-observations qui se rapportent à des problèmes philosophiques généraux, c'est la lecture du livre dans sa première version qui permet à Silberer de marquer une différence dans cette répétition et de trouver quelque chose de nouveau : avec son « interprétation fonctionnelle » des rêves de Freud, il peut rendre lisibles – en suivant le modèle de ses auto-observations – les correspondances étroites entre les rêves de l'auto-analyste et sa théorie. Pour ce faire, il reprend le « rêve révolutionnaire » de la *Traumdeutung*, dans lequel le rêveur, à un moment donné, est obligé de passer devant sa logeuse, qui juge finalement qu'il est « autorisé à passer là », et le laisse s'échapper par l'escalier[31]. Dans son interprétation, Freud utilise la même expression : il serait impossible de donner une « résolution aussi fouillée » de ce fragment de rêve « et ce eu égard à la censure. Je m'y mettais en effet à la place d'un haut personnage de cette époque révolutionnaire [...] et je crois que *je ne serais pas autorisé à passer ici* la censure[32] ».

22 Et Silberer de se demander :

> De quelle « censure » peut-il bien s'agir ? Vraisemblablement de la censure du livre. Mais il y a aussi, on le sait, la « censure du rêve ». Relevons donc le double sens ! De même que l'auteur Freud, qui tient compte de la censure du livre, ne peut prendre le risque de fournir une solution détaillée de la scène du rêve, mais doit se contenter d'allusions, le rêveur Freud, soumis à la censure du rêve, ne peut non plus faire parvenir sous sa vraie forme à la conscience la pensée latente du rêve ou le

désir qui cherche à s'exprimer, mais doit l'arranger et le déguiser : c'est à ce moment-là seulement que la censure du rêve juge qu'il est « autorisé à passer[33] ».

23 Dans l'interprétation fonctionnelle de Silberer, non seulement la censure du rêve est personnifiée par la logeuse, mais la descente par l'escalier est également interprétée comme une représentation symbolique de la descente de l'« échelle psychique » : « La descente correspond sans doute à la "voie de la régression" que doit emprunter le désir du rêve pour parvenir à la perception en tant qu'image hallucinatoire[34] ».

24 Notons que Silberer est un des premiers psychanalystes à donner publiquement une interprétation « complète » de rêves de Freud. En poursuivant ainsi l'interprétation du rêve, dont l'auto-analyste n'avait publié qu'un fragment, il ne se contente pas de lier plus étroitement les exemples de rêve contenus dans le livre aux métaphores utilisées dans les parties théoriques. Il établit également avec la théorie freudienne du rêve une relation favorablement accueillie par son auteur, puisque les chapitres V et VI des 3e et 4e éditions de la *Traumdeutung* le citent abondamment et de façon très positive[35]. Et les premiers psychanalystes suisses, notamment Jung et Bleuler, se réfèrent aux travaux de Silberer parce qu'ils reposent sur une auto-observation systématique, faisant valoir l'absence de toute interprétation sexuelle dans la plupart de ses écrits. Son « auto-symbolique », qui apparaît comme une pure traduction de problèmes théoriques du rêveur pratiquant l'auto-observation, s'inscrit en faux, selon eux, à la symbolique sexuelle de Stekel, dont on critique l'arbitraire.

25 Dans le contexte conflictuel qui mènera en 1914 à la scission définitive entre les écoles de Vienne et de Zurich, Silberer est le seul Viennois à se rapprocher de Jung dans sa quête pour trouver des personnifications et des archétypes de l'inconscient dans les récits de la mythologie et des religions[36]. Cette orientation devient évidente avec ses publications consacrées aux rapports entre la mantique et la psychanalyse et notamment avec l'ouvrage *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (1914), où Silberer interprète les pratiques de l'alchimie en termes d'un processus psychologique d'individuation[37]. Dans la quatrième édition de la *Traumdeutung* et dans « Pour introduire le narcissisme » (1914), Freud se livre à une discussion critique des contributions de Silberer en cherchant à tracer une frontière par rapport à la tendance qui s'était déjà manifestée auparavant chez d'autres lecteurs exercés à l'auto-observation. Il se démarque ainsi de l'insistance sur la situation *actuelle* du rêveur, sur le « complexe » qui le préoccupe au moment du rêve et semble s'exprimer directement dans les symboles oniriques. Avec l'interprétation fonctionnelle, les Suisses, mais aussi beaucoup de psychanalystes viennois, pensaient trouver un indice sûr de l'état psychique prédominant chez le patient à tout moment du traitement. Freud rejette ces tentatives d'y rechercher le fondement épistémologique de la technique psychanalytique. Selon lui, l'observation du phénomène fonctionnel ne nous renseigne pas objectivement sur un *état* psychique en soi, mais uniquement sur l'effet de l'observation elle-même, conçu dans les termes de sa théorie de l'appareil psychique, comme partie d'une *instance* psychique.

26 C'est ainsi que Freud rend hommage à Silberer en remarquant que, dans ses travaux, « il a[vait] mis en évidence la participation de l'auto-observation – au sens du délire d'observation paranoïaque – à la formation du rêve. Cette participation est inconstante ; si je l'ai négligée, c'est vraisemblablement qu'elle ne joue pas un grand rôle dans mes propres rêves ; chez les personnes douées pour la philosophie et habituées à l'introspection, cette participation peut devenir très nette[38] ». Ainsi, tout en

reconnaissant le phénomène, Freud en restreint l'universalité réclamée par Silberer : les philosophes ont beau être d'excellents observateurs, mais cela ne dit rien sur le degré de véracité de leurs observations. Ce que l'auto-observateur peut rendre lisible n'est pas un indice universellement valable des processus qui se déroulent dans le psychisme, mais uniquement l'éveil subit de l'attention du censeur du rêve qui fournit sa contribution au « contenu du rêve » : « maintenant il est trop somnolent pour penser » – « maintenant il se réveille ». Là où le philosophe croit s'observer lui-même (et dire *je*), c'est déjà un *il* qui parle, et c'est – le censeur[39].

27 En guise de conclusion, on pourrait donc dire qu'à partir d'un certain moment, l'auto-observation telle qu'elle a été assimilée par l'auto-analyse freudienne, mais aussi reconfigurée par elle, perd ses droits. Au moment où la *Traumdeutung* devient un livre de combat, *Le Sommeil et les rêves* de Maury apparaît aux chercheurs s'intéressant au rêve en tant que phénomène psychophysiologique comme un ouvrage classique, c'est-à-dire, comme un texte qui peut servir de référence, mais qui n'est plus lu et dont la diversité et la spécificité se sont estompées ; l'ouvrage de Freud, dans sa forme définitive, aura, comme on le sait, le même sort. Mais on peut revisiter ces textes, pour s'interroger sur cette aventure qu'a été la nouvelle « Science des rêves » proposée il y a plus d'un siècle – et rappeler que l'auto-analyse n'a pas été une pure fabrication mythographique, comme certains le souhaiteraient, mais qu'elle est plutôt à considérer comme l'un des procédés essentiels qui a engendré une nouvelle science de l'intime.

---

## NOTES

**1.** Voir Jacqueline Carroy, *Nuits savantes. Une histoire des rêves (1800-1945)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012 ; Tony James, *Dream, Creativity, and Madness in Nineteenth-Century France*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

**2.** Voir Chap. 1, dans Andreas Mayer, *Sites of the Unconscious. Hypnosis and the Emergence of Psychoanalysis*, Chicago/London, Chicago Univ. Press, 2013.

**3.** Voir A. Mayer, « Écrire l'histoire de la psychanalyse : le problème du contexte », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 30, 2017, p. 71-91.

**4.** Lydia Marinelli et A. Mayer, *Rêver avec Freud. L'histoire collective de l'*Interprétation du rêve (2002), trad. D. Tassel, Paris, Aubier, coll. « Psychanalyse », 2009.

**5.** Voir Sigmund Freud, *La Science des rêves,* trad. Ignace Meyerson, Paris, F. Alcan, 1926. Ce titre est certes discutable, mais il avait eu l'aval de l'auteur puisqu'il traduisait bien l'une de ses exigences majeures, à savoir de faire science. Depuis, on a adopté la traduction *L'Interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, rév. Denise Berger, Paris, PUF, 1967 ; S. Freud, *L'Interprétation du rêve* (1900), dans S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. IV : 1899-1900, Jean Laplanche, André Bourguignon, Pierre Cotet (dir.), trad. J. Altounian et al., Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2003 ; *L'Interprétation du rêve,* trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Seuil, coll. « Essais », 2010. Je me réfèrerai désormais à cette traduction au moyen de l'abréviation *IR*, suivie du numéro de page.

**6.** Alfred Maury, *Le Sommeil et les rêves : études psychologiques sur ces phénomènes et les divers états qui s'y rattachent suivies de Recherches sur le développement de l'instinct et de l'intelligence dans leurs rapports avec le phénomène du sommeil* (1861), Paris, F. Alcan, 1878, p. 20.
**7.** Voir J. Carroy, *Nuits savantes*, *op. cit.* et T. James, *Dream, Creativity, and Madness in Nineteenth-Century France*, *op. cit.*
**8.** A. Maury, « Des hallucinations hypnagogiques ou des erreurs des sens dans l'état intermédiaire entre la veille et le sommeil », *Annales médico-psychologiques*, 1re série, I, 1848, p. 26-40.
**9.** A. Maury, *Le Sommeil et les rêves*, *op. cit.*, p. 3-4.
**10.** Marcel Mauss, « Les techniques du corps » (1934), *Sociologie et Anthropologie*, Claude Lévi-Strauss (éd.), Paris, PUF, coll. « Bibl. de sociologie contemporaine », 1950, p. 365-86.
**11.** A. Maury, *Le Sommeil et les rêves, op. cit.*, p. 5.
**12.** Voir A. Mayer, « Introspective Hypnotism and Freud's Self-Analysis. Procedures of Self-Observation in Clinical Practice », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 5, 2001, p. 171-196 ; A. Mayer, *Sites of the Unconscious*, *op. cit.*, p. 173-182.
**13.** A. Maury, *La Magie et l'astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Âge ou, Étude sur les superstitions païennes qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours*, Paris, Didier, 1860, p. 224.
**14.** *Ibid.*, p. 229.
**15.** Voir Nathalie Richard, « Le "merveilleux réel" : Maury et l'histoire des aberrations de l'esprit humain », dans N. Richard et J. Carroy (dir.), *Alfred Maury, érudit et rêveur. Les sciences de l'homme au milieu du XIXe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, p. 73-88.
**16.** Jeffrey M. Masson (dir.), Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fließ. 1887-1904*, trad. Françoise Kahn et François Robert, Paris, PUF, coll. « Bibl. de psychanalyse », 2006.
**17.** *IR*, p. 143.
**18.** Ernest Jones, *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, t. I, Paris, PUF, coll. « Bibl. de psychanalyse », 2e éd., 1973, p. 351.
**19.** Josef Breuer et S. Freud, *Études sur l'hystérie*, trad. Anne Berman, Paris, PUF, 1967.
**20.** Henri Piéron se lance dans sa jeunesse, avec le psychologue roumain Nicolas Vaschide, dans une recherche sur les rêves, qu'il abandonne ensuite pour se consacrer à des études expérimentales sur le sommeil (cf. H. Piéron et N. Vaschide, *La Psychologie du rêve au point de vue médical*, Paris, Baillière, 1902, H. Piéron, *Le Problème physiologique du sommeil*, Paris, Masson, 1913). Directeur du laboratoire de psychologie de la Sorbonne à partir de 1912, il défendra par la suite une définition behavioriste de la psychologie. De 1923 à 1951, il est titulaire d'une chaire de Physiologie des sensations au Collège de France. Voir Archives du Collège de France, Professeurs. Dossiers personnels. Henri Piéron 16 CDF 339.
**21.** Voir A. Mayer, « La *Traumdeutung*, clef des songes du XXe siècle ? Freud, Artemidore et les avatars de la symbolique onirique », dans J. Carroy et Juliette Lancel (dir.), *Clefs des songes et sciences des rêves*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 157-181.
**22.** Voir L. Marinelli et A. Mayer, *Rêver avec Freud*, *op. cit.*, p. 85-98.
**23.** S. Freud, « Le maniement de l'interprétation des rêves en psychanalyse » (1911), dans S. Freud, *De la technique psychanalytique*, trad. A. Berman, PUF, coll. « Bibl. de psychanalyse et de psychologie clinique », 1953, p. 43-49, ici p. 48.
**24.** Wilhelm Stekel, *Die Sprache des Traumes. Eine Darstellung der Symbolik und Deutung des Traumes in ihren Beziehungen zur kranken und gesunden Seele für Ärzte und Psychologen,* Wiesbaden, Bergmann, 1911.
**25.** E. Jones, « Die Theorie der Symbolik » (1916), dans E. Jones, *Die Theorie der Symbolik und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main, Ullstein, 1987, p. 84.
**26.** Herbert Silberer, « Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations-Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten », *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 1, 1909, p. 513-525.
**27.** *Ibid.*, p. 514.

**28.** *Ibid.*
**29.** En 1909, Freud estimait que « son affaire est bonne et rend saisissable une partie du travail du rêve » [ma traduction], Lettre de S. Freud à C. G. Jung, 19 juillet 1909, dans S. Freud, et C. G. Jung, *Briefwechsel*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1974, p. 267.
**30.** *Ibid.*, p. 517.
**31.** *IR*, p. 250.
**32.** *Ibid.*, p. 254.
**33.** H. Silberer, « Phantasie und Mythos », *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 2, 1910, p. 555.
**34.** *Ibid.*, p. 556.
**35.** S. Freud, *Die Traumdeutung*, Wien-Leipzig, Deuticke, 3e éd., 1911, p. 35 ; 4e éd., 1914, p. 256.
**36.** Cf. notamment C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, Leipzig-Wien, Franz Deuticke, 1912.
**37.** H. Silberer, « Mantik und Psychoanalyse », *Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie*, 2, 1912, p. 78-83 ; *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik,* Wien, Heller, 1914. C'est autour de 1910 que Silberer se lance dans des expériences avec un médium, Léa, dont il publie les résultats dans ses « Lekanomantische Versuche », *Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie*, 2, 1912, p. 383-401 ; p. 438-450 ; p. 518-530 ; p. 566-587.
**38.** S. Freud, « Pour introduire le narcissisme » (1914), dans S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XII : 1913-1914, J. Laplanche, A. Bourguignon, P. Cotet (dir.), trad. J. Altounian *et al.*, Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2006, p. 240.
**39.** *Ibid.* ; *IR*, p. 548.

---

## AUTEUR


### ANDREAS MAYER

Andreas MAYER est directeur de recherche (CNRS) au Centre Alexandre Koyré et enseigne à l'EHESS. Il est historien et sociologue des sciences et a notamment publié *Sigmund Freud* (Junius, 2016), *Wissenschaft vom Gehen. Die Erforschung der Bewegung im 19. Jahrhundert* (S. Fischer, 2013, trad. anglaise à paraître 2019), *Sites of the Unconscious. Hypnosis and the Emergence of the Psychoanalytic Setting* (Univ. Chicago Press, [2002] 2013), et (avec Lydia Marinelli), *Rêver avec Freud. L'histoire collective de « L'interprétation du rêve »* (Aubier-Flammarion, [2002] 2009).

# Le parallèle Bergson/Freud

Frédéric Worms

1 Je tenterai de résumer avec l'image du parallèle la relation entre Bergson et Freud, deux auteurs strictement contemporains, mais sans contact direct. Ce parallèle historique nous semble aujourd'hui évident, entre Bergson, qui a enseigné ici même, et Freud, qui tout en étant passé ici, ne l'y a jamais croisé. Pour comprendre ce parallèle, il est utile de commencer par s'intéresser au décalage historique qui nous en sépare. Car si cette image semble aujourd'hui pertinente pour éclairer la relation entre Freud et Bergson, cela n'a pas été le cas durant le siècle qui nous sépare de Freud et de Bergson, à travers la réception qu'en ont faite les auteurs dont il est question par ailleurs.

2 Le premier point qu'il importe de soulever, c'est que pour la génération de Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Lévi-Strauss, Jacques Lacan et Paul Ricœur, puis pour celle de Michel Foucault, il n'y avait pas de parallèle entre Bergson et Freud. Tout au contraire, la réception de Freud par la philosophie française des années 1930 et le moment qui suivit – à partir de la fin des années 1930 jusqu'aux années 1970 – est l'un des éléments qui, bien loin de prolonger et d'approfondir une relation, a permis la rupture avec Bergson. Loin de percevoir Bergson et Freud comme des contemporains, deux générations de philosophes français ont au contraire considéré la réception de la pensée de Freud comme le moyen d'opérer une rupture avec la philosophie de Bergson et de concevoir une nouvelle pensée, sous le signe des philosophies de l'existence et du langage, voire de la structure, contre la philosophie dont Bergson était le symbole.

3 À la suite du premier livre de philosophie commentant la pensée de Freud en France, celui de Georges Politzer, publié à la fin des années 1920, *Critique des fondements de la psychologie*[1], toute une génération a vu dans la psychanalyse une conception de l'esprit humain qui s'arrache à la biologie et à la vie pour le replacer, pour replacer l'expérience humaine, l'expérience de l'esprit humain, sur le terrain du sens et bientôt de l'existence. Selon cette lecture inaugurée par Politzer, et que toute une génération de philosophes allait reprendre, de Merleau-Ponty jusqu'à Ricœur, en passant par Lacan et Sartre, l'inconscient freudien n'avait rien à voir avec le vivant et la biologie, mais était ce qui allait nous permettre de nous en délivrer. Dans le concept d'inconscient, Politzer invitait à distinguer deux aspects fondamentaux, l'un qu'il fallait garder, et l'autre qu'il fallait absolument rejeter.

4 Ce qu'il fallait rejeter de l'inconscient, c'était une conception réaliste, chosiste, à la troisième personne, ancrant la psychologie et la psychanalyse dans une biologie, et selon laquelle la psychologie humaine fait partie du monde physique, comme une réalité parmi d'autres, alors que l'expérience psychologique concrète, selon le mot de Politzer, est une expérience vécue à la première personne. Celle-ci ne se découvre que dans un sens global, un récit faisant sens, et la partie inconsciente de cette expérience doit émerger à travers l'interprétation d'un discours, et non pas par le retour à une chose cachée derrière ce discours. De manière très rigoureuse, Politzer partageait ainsi la psychanalyse entre une partie périmée, celle qui relevait de la biologie, de l'inconscient conçu comme chose, et une autre, ouverte sur l'avenir, qui renvoyait à l'expérience psychologique concrète, à celle d'un sujet se découvrant dans un langage, à la première personne. Ce langage lui montre une partie inconnue de lui, mais qu'il ne peut découvrir qu'à travers l'interprétation d'un discours et non pas en référence à une force ou à une chose. Enfin, selon Politzer et toute la génération qui suivra, il faut débarrasser Freud de ce qui le rattache encore, de manière anecdotique, à la tradition dans laquelle Bergson, pour sa part, serait complètement pris. C'est-à-dire qu'il faut détacher Freud d'une philosophie de la vie, voire d'un vitalisme qui réduit la conscience à une force et l'inconscient à une autre force, et qui ne comprend pas le passage réel du monde des choses, du monde des forces, au monde à la première personne de la subjectivité et de l'existence.

5 La vie n'est pas une chose, mais une signification, à chaque fois individuelle et unique, elle est ce qui advient à un tel, de sa naissance jusqu'à sa mort, et non pas ce qui le lie à l'ensemble des êtres vivants en général. L'explication d'un rêve ou d'un phénomène individuel quel qu'il soit n'est pas à chercher dans des forces en général mais dans des événements singuliers, dont la psychanalyse nous permettrait de découvrir le lien caché, celui qui relie par exemple une scène d'enfance et un rêve actuel, lien perceptible non pas à travers une grille causale, mais à travers un sens individuel. Cela est vrai aussi bien chez Lacan, dès ses premiers articles, et ensuite de façon plus radicale encore dans la psychanalyse coupée de la médecine vitaliste et soudée à une interprétation du langage qu'il développera, que chez Sartre, qui reproduit et qui prolonge la critique politzérienne de l'inconscient biologique avec la psychanalyse existentielle, ou encore que chez Ricœur et chez Merleau-Ponty, lesquels, repartent à divers titres des idées de Politzer pour aborder Freud. Dans la dernière partie de *L'Être et le Néant*[2], Sartre est même allé jusqu'à proposer une psychanalyse sans l'inconscient, conçue à partir du retour à une liberté comme sens caché d'une existence, à un projet et non pas à un déterminisme. C'est donc bien une rupture avec Bergson, avec tout ce qu'il peut représenter, dont Freud est le signe, et dont un certain retour à Freud doit être le moyen.

6 Il y a donc là un paradoxe historique très profond, puisque Bergson et Freud sont deux contemporains stricts, dont le parallèle, pour reprendre cette image, s'impose néanmoins à nous aujourd'hui. Ils sont en effet nés et morts à trois ans de distance, leurs œuvres ont suivi un cours absolument parallèle. Ils se trouvent pourtant historiquement dissociés dans la réception qui est faite d'eux en France. Bien loin d'être perçus comme des contemporains, ils le sont à travers une rupture, qu'il faut dépasser pour les retrouver aujourd'hui comme des contemporains, dépassement qui sera, en un sens, l'objet de mon propos.

7 On pourrait dire qu'il en est de même pour Bergson et Edmund Husserl, le fondateur de la phénoménologie, qui sont eux aussi des stricts contemporains : leurs problèmes philosophiques sont strictement parallèles, et là encore, il y a une absence de contact direct qui justifie doublement l'image de la parallèle, une courbe absolument symétrique et en même temps une absence de contact qui fait partie de la définition même du rapport de ces auteurs entre eux. La réception de la pensée de Husserl, celle de la phénoménologie, bien loin d'avoir été faite, du moins en France, en parallèle avec l'héritage de Bergson, a plutôt été l'un des instruments de la rupture. Ainsi, le parallèle entre Bergson et Freud, de même qu'entre Bergson et Husserl (qui n'est pas notre objet aujourd'hui), est plutôt caché, masqué par l'histoire, qu'évident depuis toujours, et historiquement donné comme un fait incontestable. C'est seulement aujourd'hui qu'il faut y revenir comme l'on reviendrait à une évidence historique, ce que je ferai maintenant.

8 Mais avant d'arriver à ce deuxième temps, soulignons qu'il ne s'agit pas simplement de chercher à dépasser ce décalage historique. Car celui-ci n'a pas fait que nous éloigner du parallèle entre Bergson et Freud, qui, tout comme le parallèle Husserl-Bergson et celui entre certains écrivains et savants, tels Proust et Poincaré, est historiquement fondamental et définit une époque. Ce décalage nous en donne également la clé. Ainsi, ce que nous aura appris ce petit détour historique, c'est qu'il importe d'adopter une autre lecture du rapport profond entre Bergson et Freud, rapport qui rejoint les problèmes contemporains de la philosophie de la vie et de l'esprit aujourd'hui d'une manière paradoxale mais néanmoins nécessaire.

9 Ce que la rupture historique des années 1930 en France nous oblige à faire, ce n'est pas seulement un retour à un parallèle historique factuel, mais aussi un examen du problème philosophique qui a motivé cette rupture elle-même. Était-il légitime de couper le sens de la vie humaine de sa nature biologique et vitale, était-il légitime de couper les deux aspects de la psychanalyse l'un de l'autre, de séparer la psychanalyse comme recherche de significations de la psychanalyse comme revendication d'un rapport avec la vie, et les soubassements les plus matériels de cette vie ? Était-il légitime d'opérer cette coupure, qui a quand même retranché de la psychanalyse, les philosophies de l'existence, la question de la vie et du cerveau en particulier, et de considérer que, de même que la question de la vie serait absente chez Freud, ou en tout cas écartée de la psychanalyse, la question du sens serait inversement absente chez Bergson ? Dans le dernier temps de cet exposé, il s'agira de comprendre comment, cent ans après ces ruptures historiques, qui ont eu des effets majeurs, nous pouvons retrouver chez Freud et chez Bergson, à la fois la vie et le sens. Comment tirer des leçons de ce rapport à la vie et à la signification pour la pensée contemporaine, y compris peut-être en ce qui concerne la relation entre neurologie et psychologie. Si nous revenons aujourd'hui à ce parallèle, ce n'est pas seulement pour le retrouver dans les années 1930, de manière factuelle comme une évidence historique masquée, mais aussi pour le retrouver théoriquement comme un problème philosophique central. L'horizon le plus important de cet exposé est de comprendre comment dépasser la rupture avec Bergson au nom de Freud, mais aussi la rupture entre Bergson et Freud, afin de se replacer au cœur du problème philosophique le plus important de notre époque.

10 Il y a donc un double retour à effectuer et, avant d'essayer de comprendre l'importance du lien entre Bergson et Freud aujourd'hui et de donner un autre sens à l'image du

parallèle, encore faut-il tout de même revenir sur le parallèle historique. Celui-ci nous apparaît enfin, rétrospectivement, depuis environ une dizaine d'années, c'est-à-dire depuis qu'on étudie de nouveau ce moment, notamment autour de 1900. Je rappellerai simplement un certain nombre de faits chronologiques qui nous semblent saisissants aujourd'hui, en indiquant d'abord que l'enjeu n'est pas de réduire ce parallèle à une succession de problèmes communs, pourtant fascinants par leur rencontre constante. Cette succession de problèmes communs s'étend sur plus de quarante ans de temps historique, sans qu'il y ait eu de rencontre effective, ou même apparemment théorique, entre Bergson et Freud.

11 En rappelant ces quelques dates, mon but sera justement de dépasser ce premier niveau qui nous frappe aujourd'hui, mais qu'il faut commencer par rappeler pour être tout à fait clair.

12 Le premier parallèle frappant se situe dans les années 1890, peu après la publication par Bergson d'un premier livre, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889)[3]. Freud publie ses premières études sur le cerveau, notamment sur l'aphasie en 1891, puis le « Projet d'une psychologie scientifique » en 1895[4], alors que paraît en 1896 le livre où Bergson se confronte au cerveau sous le titre de *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*[5], livre qui rencontre des critiques légitimes sur un plan, peut-être moins sur un autre – j'y reviendrai dans un instant. S'appuyant notamment sur le phénomène de l'aphasie pris comme phénomène singulièrement important, Bergson essaie dans cet ouvrage de distinguer deux aspects de l'esprit humain, l'un qui, selon lui, serait entièrement localisable dans le cerveau, l'autre qui ne le serait pas. Mais à travers le phénomène de l'aphasie, Bergson et Freud se confrontent tous deux à la neurologie, qu'ils quitteront d'ailleurs tous les deux. Mais je reviendrai sur l'enjeu profond de ce point commun dans un instant.

13 Ce parallèle nous donne la clé de toute la suite, c'est-à-dire que les dés semblent alors jetés puisque l'un et l'autre critiqueront la neurologie ou la science du cerveau, l'abandonneront, mais selon deux plans, pour garder l'image du parallèle, dans deux ordres radicalement incommunicables. Bergson semble quitter la neurologie pour une interrogation proprement métaphysique, avec la revendication d'un dualisme métaphysique, c'est-à-dire la différence entre deux types de mémoire ou deux fonctionnements pouvant lui être imputés, et qui lui permet de renouveler la distinction du corps et de l'esprit d'une manière métaphysique. Quant à Freud, il quitte la neurologie, mais pour la psychologie. Pourquoi ? Parce que ce qui lui apparaît dans le cerveau, c'est une opposition dynamique entre deux forces opposées, d'une part, la force de rapport à la vie dans son extériorité, qu'il appellera plus tard le principe de réalité, et, d'autre part, une force interne, qui vise, malgré la réalité, à se décharger, à trouver sa satisfaction, qui deviendra plus tard, le principe de plaisir. Freud étudiera ensuite cette dualité non plus dans le cerveau, mais dans les manifestations mentales prises pour elles-mêmes, et donc dans ce que l'on pourrait appeler la psychologie.

14 On pourrait dire que les dés sont jetés, premier élément de rencontre, mais point de départ, parallèle entre des lignes incommunicables, car le métaphysicien et le psychologue revendiquent l'abandon de la neurologie sans quitter le matérialisme. Cette ligne de confrontation est évidemment centrale. L'opposition entre Bergson et Freud, de leur vivant, et non pas rétrospectivement pour Merleau-Ponty, Sartre et d'autres, ce n'est pas l'opposition du sens et de la vie, c'est vraiment l'opposition apparente et irréductible de la métaphysique et de la psychologie.

15 Le point de confrontation suivant sur lequel je reviendrai en conclusion, car c'est celui qui nous importe le plus ici, est l'année 1900. En 1900, Freud publie l'*Interprétation du rêve*[6] et Bergson entre au Collège de France, et il publie également un livre, apparemment secondaire et mineur, *Le Rire. Essai sur la signification du comique*, mais qui est un des points de contact concrets avec Freud. Dans son livre de 1905, *Le Mot d'esprit et sa relation avec l'inconscient*[7], Freud cite et conteste l'interprétation de Bergson, précisément parce que ce dernier aurait réduit le rire au comique (ce que Bergson a fait délibérément, n'entendant pas traiter de tous les aspects du rire), mais surtout parce qu'il n'aurait vu dans le phénomène du rire qu'une fonction biologique et sociale, en quelque sorte anonyme, une sorte de force objective, alors qu'il s'agit aussi d'un principe de plaisir subjectif et de la recherche d'une satisfaction réprimée dans le phénomène du mot d'esprit comme dans le rêve, et les autres manifestations de l'inconscient.

16 Ce point de contact sur le rire se double d'un autre sur le rêve (ce sont les seuls effectifs dans les deux œuvres). Un an après la *Traumdeutung*, Bergson publie sa conférence sur le rêve, où il ajoute une brève note sur Freud et ses disciples, de même qu'il ajoutera, dans la bibliographie du *Rire*, dans une énième édition, une référence au *Mot d'esprit*, mais sans pour cela répondre à Freud, dont il sait pourtant, s'il l'a lu, et il n'est pas sûr qu'il l'ait lu, qu'il avait critiqué son explication du comique[8].

17 Deuxième étape : un certain nombre de problèmes psychologiques communs, qui montrent bien que la relation est complexe et qu'on ne peut pas forcément réduire la thèse de Bergson à une métaphysique abstraite. Bergson repart lui aussi de problèmes psychologiques qui semblent relever de l'époque – le rire, le rêve, et le troisième, qu'il faut absolument citer malgré tout, le problème du souvenir du présent (selon l'expression de Bergson), le sentiment de déjà vu, qui est l'expression traditionnelle, ou la fausse reconnaissance, l'inquiétante étrangeté. C'est-à-dire, ce phénomène par lequel nous prenons un événement présent comme ayant déjà eu lieu, et dont, étrangement, Bergson et Freud s'occupent au même moment de façon frappante, évidemment différente, mais parallèle, et toujours aussi sidérante.

18 Si l'on continue la progression chronologique, on sera frappé par une rencontre à distance sur la question de la guerre, d'ailleurs traitée rétrospectivement et de façon très concrètement parallèle. Chargé de mission aux États-Unis pendant la Première Guerre mondiale, Bergson rencontre le président Wilson, il est fasciné par lui. Dans son livre sur *Les Deux Sources de la morale et de la religion*[9], il fera du président Wilson le héros de la morale ouverte, qu'il cherche à instituer à travers la Société des Nations, contre la morale close qui, dans le repli national et guerrier, a été au principe de la guerre.

19 Dans son livre sur le président Wilson, que Bergson a bien connu, et le colonel Bullitt[10], Freud fait au contraire du président un dangereux idéaliste, dont les pulsions d'amour ne font que redoubler les dangers guerriers. Aujourd'hui encore, son interprétation de la politique internationale, du cosmopolitisme et d'une paix mondiale s'oppose à celle de Bergson. Entre l'un qui y voit le signe de l'aspiration prolongeant le christianisme et la morale républicaine vers une paix universelle, et l'autre qui y voit un symptôme de plus du refoulement de la réalité guerrière de l'homme, que seules les institutions politiques et la connaissance scientifique sont à même de brider, nous sommes encore partagés. Les interprétations freudienne et bergsonienne de la politique mondiale sont encore la boussole de notre temps. Dites-moi si vous êtes wilsono-bergsonien ou freudo-réaliste… En politique française, il est possible de dire qu'un tel est plutôt

freudien, plutôt bergsonien, sans le savoir, mais de façon très concrète. On trouve là encore cette opposition entre métaphysique et psychologie.

20 Voilà un point auquel il faudrait consacrer tout un travail, l'interprétation par Freud et par Bergson du président Wilson, de sa psychologie. Il faut enfin ajouter deux points de contact dans ce parallèle, qui peut paraître superficiel, mais qui reste tout aussi frappant.

21 Le parallèle suivant porte apparemment sur la métaphysique, mais on a tendance à l'écarter. Je le prendrai très au sérieux dans la troisième partie de mon exposé. En 1907, Bergson publie *L'Évolution créatrice*, où il semble avoir coupé avec la science, livre que beaucoup de scientifiques ont pris comme un point de rupture radical[11]. Je n'entrerai pas ici dans la question de savoir s'il y a encore un lien concret avec la biologie dans cet ouvrage. Le seul point de contact dans l'œuvre de Freud avec la métaphysique bergsonienne de la vie sont les spéculations métaphysiques de Freud sur la vie et la mort, que l'on trouve notamment dans le grand texte de 1920, intitulé *Au-delà du principe de plaisir*[12]. Dans cet écrit, l'opposition entre la vie et la mort par laquelle Freud admet non seulement un principe de réalité objective, mais aussi une force intérieure et négative allant vers le plaisir et vers le déplaisir, est une opposition plus sombre, parce que la réalité, c'est l'extérieur, alors que la pulsion de mort est intérieure au désir. J'essaierai de montrer tout à l'heure qu'effectivement, cette dualité, qui le mène à une spéculation métaphysique saisissante, est ce qui le rapproche en profondeur de Bergson.

22 Je citerai encore deux derniers parallèles, l'un philosophique, et l'autre biographico-politique. L'avant-dernier, c'est la rencontre du problème de la religion. À la fin comme au début des années 1930, l'un et l'autre appliquent leur psychologie et leur métaphysique à l'interprétation du phénomène religieux, chez Freud dans deux textes, *L'Avenir d'une illusion* et *Malaise dans la culture*[13], et, chez Bergson, dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*. Là encore la distance infranchissable semble à son comble puisque, face à un même diagnostic sur l'existence d'une pulsion de mort ou de guerre, l'un oppose une aspiration mystique se ressourçant dans le principe de la vie, et l'autre, une connaissance scientifique, le travail de la culture, celui de la science, seuls capables de lutter contre cette pulsion destructrice.

23 Le dernier élément commun, c'est leur fin. Certes leurs parcours biographiques ont été on ne peut plus dissymétriques, Bergson chargé d'honneur, y compris dans cette maison, grand-croix de la Légion d'honneur, lauréat du Prix Nobel, membre de l'Académie française, Freud ayant eu du mal à atteindre une reconnaissance institutionnelle. Au seuil et au début de la Seconde Guerre mondiale, ils sont cependant tous les deux ramenés par la guerre et par la persécution à la même destitution, pourrait-on dire. Freud est obligé de quitter Vienne pour s'exiler à Londres. Bergson, lui, refuse le statut d'aryen d'honneur ; le régime de Vichy est bien embarrassé par son cas, puisqu'il a côtoyé le maréchal Pétain à l'Académie française et que l'un de ses disciples, Jacques Chevalier, est ministre de l'Éducation. Le régime se trouve ainsi face – non pas à une contradiction, ce serait trop gentil – mais à une forme de culpabilité et à une faute historique.

24 Deux savants ayant tous les deux jusqu'au bout maintenu une revendication radicale de vérité, de recherche scientifique, ont croisé pendant près de cinquante ans des problèmes étroitement liés, avec des divergences apparemment irréductibles. L'un a quitté le terrain de la science apparemment pour celui de la métaphysique, l'autre, ne

quittant à ses yeux jamais le terrain de la science, a prétendu ouvrir un nouveau chemin à la science, celui de la psychanalyse. Celle-ci s'appuyait certes selon lui sur la même revendication d'objectivité que la science, mais en cherchant, comme l'a dit Politzer, le sens individuel de l'expérience et non pas les fondements communs de la vie ou de la psychobiologie. Ils ont traversé l'un et l'autre les événements majeurs du XXe siècle, la Première Guerre mondiale, les espoirs du XXe siècle – on sait que Freud a triché sur la date de la *Traumdeutung*, puisqu'il l'a achevée en 1899 – et les deux ruptures de la Première Guerre mondiale et du début de la Seconde. Parallèle saisissant, qui a sa grandeur et qu'il ne faut pas oublier de rappeler.

25 On aurait tort cependant de s'en tenir à un parallèle comme succession de dates et d'enjeux communs, qui dessinent quelque chose comme un paysage, qu'on pourrait en partie trouver suffisant pour constituer un moment historique et théorique. En réalité, il faut aller plus loin. Le point le plus important consiste non pas dans ce parallèle en surface, mais dans le problème commun qui anime ces deux œuvres, qui fait qu'on doit dépasser leur séparation manifeste, et concevoir quelque chose de très profondément commun entre leurs parcours, concevoir le parallèle Bergson-Freud cette fois-ci presque au sens géographique, comme s'il y avait une ligne, le parallèle Bergson-Freud, qui serait une des lignes de notre mappemonde à laquelle on peut et on doit revenir aujourd'hui.

26 Quel est leur problème commun, qui l'est peut-être à toute cette époque ? On retrouve ce problème dans l'étude du cerveau que Freud et Bergson mènent dans les années 1890. C'est celui de voir dans la vie biologique non pas une unité simple ou une fonction, une force unique, comme le voyait encore leur maître, Schopenhauer, dont Bergson et Freud sont des grands lecteurs à travers Théodule Ribot, qui enseigna ici même, mais une double force. Car la vie est divisée de l'intérieur et le sens de la vie individuelle, dans sa version cérébrale comme psychologique, est lié à ce dédoublement vital, qui se traduit dans une expérience psychologique et dans des spéculations métaphysiques. Dans leur opposition même, ils ne donnent pas le même sens surtout à cet autre versant de la vie et de l'esprit humain. Toute la pensée de Bergson et de Freud résulte du fait que la vie ne se réduit pas à une contrainte objective, qui refoulerait des choses dans l'oubli, dans l'inconscient, et qui serait appuyée sur ce que Marcel Gauchet a appelé l'inconscient cérébral uniquement pour des raisons pragmatiques, mais se rapporte aussi à une autre force subjective. Celle-ci se traduit chez Bergson par la temporalité de la vie individuelle, et chez Freud par des désirs individuels, cette recherche du plaisir, fondée aussi sur la sexualité, irréductible à la fonction pratique de la survie[14].

27 Ce dédoublement permet de trouver dans la vie, non seulement un fait objectif unique, mais aussi un dédoublement qui donne sens aux vies individuelles, qui définit des histoires individuelles, et une polarité vitale irréductible entre lesquelles Freud et Bergson ont cherché à circuler. C'est ce qui expliquerait qu'il y a de la métaphysique chez Freud, comme il y a encore de la psychologie chez Bergson.

28 La dualité freudienne ultime entre la pulsion de vie et la pulsion de mort est peut-être la saisie de l'irréductibilité dans le vivant entre le refus de la mort et la poursuite de la vie, dualité que Freud a eu le génie, qu'on le veuille ou non, de mettre non seulement à l'extérieur, mais à l'intérieur du vivant – la mort n'est pas seulement un adversaire externe pour le sujet vivant mais aussi interne, la fatigue de vivre nous obligeant à désirer mourir et la vie étant aussi une résistance à cette pulsion interne. La

métaphysique de Freud se situe dans le prolongement de sa polarité, je dirais, critique sur le vivant, qui n'est pas si éloignée que cela de la pensée d'autres vitalistes critiques, comme celle de Georges Canguilhem. De même, inversement, le dualisme bergsonien, bien sûr, doit être fondamentalement critiqué dans son ambition spiritualiste, explicative du vivant. Mais dans la traduction psychologique qu'il en donne, qui n'est pas celle de Freud, qui est beaucoup plus proche de celle de Paul Janet, dans son explication de la vie psychique individuelle, comme étant elle aussi déchirée entre la force pragmatique de ce qui est vital et une vie individuelle qui se traduit par des créations et non pas par des symptômes, par des avancées et non pas par de la souffrance, il fournit une polarité complémentaire de celle de Freud.

29 Ce dont nous avons besoin aujourd'hui, ce n'est pas de revenir à la métaphysique de Bergson, ou à une sorte de dogmatisme auquel la psychanalyse a pu donner le prétexte, mais ce n'est pas non plus de revenir à une psychanalyse purement signifiante, linguistique, structurale, coupée du vivant. C'est plutôt de retrouver dans le vivant, y compris dans le cerveau, une polarité critique entre la vie et la mort, entre la vie en général et la vie individuelle, entre la création et la destruction. Il nous faut retrouver une polarité vitale, qui est aussi une normativité morale et historique, dans la neurobiologie d'aujourd'hui et dans des sciences cognitives qui ne sont pas coupées de ces enjeux vitaux et mortels, et qui traversent elles aussi tous les domaines de la science et de la culture, plutôt que d'être de simples savoirs objectifs. C'est pourquoi je dirais que le parallèle Bergson-Freud, ce n'est pas seulement l'image de deux courbes sans contact, c'est aussi cette ligne historique sur la mappemonde de notre siècle.

---

## NOTES

**1.** Georges Politzer, *Critique des fondements de la psychologie* (1928), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003.

**2.** Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

**3.** Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Frédéric Worms (dir.), Arnaud Bouaniche (éd.), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013. Le parallèle avec Husserl se situe même avant les années 1890 ; deux jeunes auteurs d'une trentaine d'années publient des thèses au fond très proches à bien des égards sur le même problème de l'espace et du temps. Voir Edmund Husserl, *Philosophie de l'arithmétique. Recherches psychologiques et logiques* (1891), trad. Jacques English, Paris, PUF, coll. « Épithémée », 1972.

**4.** Sigmund Freud, « Projet d'une psychologie » (1895), dans S. Freud, *Lettres à Wilhelm Fließ. 1887-1904*, Jeffrey M. Masson (dir.), trad. Françoise Kahn et François Robert, Paris, PUF, coll. « Bibl. de psychanalyse », 2006, p. 593-693.

**5.** H. Bergson, *Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), F. Worms (dir.), Camille Riquier (éd.), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012.

**6.** S. Freud, *L'Interprétation du rêve* (1900), dans S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. IV : 1899-1900, Jean Laplanche, André Bourguignon, Pierre Cotet (dir.), trad. J. Altounian *et al.*, Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2003.

**7.** S. Freud, *Le Mot d'esprit et sa relation avec l'inconscient* (1905), trad. Denis Messier, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1992.
**8.** H. Bergson, *Le Rire. Essai sur la signification du comique* (1900), F. Worms (dir.), Guillaume Silbertin (éd.), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012.
**9.** H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), F. Worms (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Quadrige », 2013.
**10.** S. Freud et William C. Bullitt, *Le Président Thomas Woodrow Wilson : portrait psychologique* (1966) trad. Marie Tadié, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite bibl. Payot : classiques », 2016.
**11.** H. Bergson, *L'Évolution créatrice* (1907), F. Worms (dir.), Arnaud François (éd.), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013.
**12.** S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), dans S. Freud. *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XV 1916-1920, J. Laplanche, A. Bourguignon, P. Cotet (dir.), trad. J. Altounian *et al.*, Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2002.
**13.** S. Freud, *L'Avenir d'une illusion* (1927), *Malaise dans la culture* (1930), dans S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XVIII : 1926-1930, J. Laplanche, A. Bourguignon, P. Cotet (dir.), trad. J. Altounian *et al.*, Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2015, p. 141-197 ; p. 245-333.
**14.** Marcel Gauchet, *L'Inconscient cérébral*, Paris, Seuil, coll. « La Librairie du XXIe siècle », 1992.

---

# AUTEUR

## FRÉDÉRIC WORMS

Frédéric WORMS est professeur de philosophie à l'ENS (Paris), Directeur-adjoint Lettres de l'ENS et du Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine (CIEPFC), membre du Comité consultatif national d'éthique. Ses travaux portent sur l'œuvre de Bergson : il est rédacteur des *Annales bergsoniennes*, et responsable de l'édition critique de Bergson aux PUF. Il est l'auteur notamment de *Bergson ou les deux sens de la vie : étude inédite* (PUF, 2004), *La Philosophie en France au XXe siècle - Moments* (Gallimard, 2009), *Revivre : éprouver nos blessures et nos ressources* (Flammarion, 2015), *Les Maladies chroniques de la démocratie* (Desclée de Brouwer, 2017).

# Pierre Janet : le « Freud français »

Céline Surprenant

1 Il existe une asymétrie criante dans la fortune critique de Pierre Janet et celle de Sigmund Freud. L'œuvre volumineuse de Janet est peu connue alors que la pensée freudienne, qui a marqué profondément les idées et la culture du XX^e siècle, forme désormais un cadre de vie conceptuel commun. Peut-on en dire autant de la pensée de Pierre Janet ? S'il n'a pas associé son nom à un mouvement, il a néanmoins contribué à l'essor de la psychologie clinique et développé une influente psychologie des conduites. Il est l'auteur de deux thèses, l'une soutenue à la Faculté des lettres de Paris en 1889 intitulée *L'Automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de la vie mentale*[1], dans laquelle il innovait en ayant recours à la « méthode expérimentale » en philosophie, et l'autre de médecine, l'*État mental des hystériques* (1893[2]), élaborée au laboratoire de Charcot à la Salpêtrière, dont il avait été nommé directeur en 1890. Janet s'est intéressé à l'hypnose, à la suite de Charcot, qui lui avait permis de démontrer que l'hystérie a des causes psychiques (fonctionnelles) et non pas seulement organiques (ou physiologiques[3]). Il décrivait son travail en 1889 comme un « essai de psychologie expérimentale et objective », qui porte sur l'étude des actes, des gestes et du langage lorsque ces activités prennent des « formes anormales[4] », car, dans la veine notamment de Claude Bernard, d'Hippolyte Taine et de Théodule Ribot, il pensait que « la maladie présente à l'observation d'admirables expériences toutes faites et permet de comprendre les lois de l'état normal[5] ». Il parlait d'une « psychologie objective » dans le sens également où le chercheur se consacre à « l'observation des autres hommes et des animaux, ou l'étude du système nerveux » plutôt qu'à l'observation de soi au moyen de l'introspection, une orientation qui se précisera avec le temps, et qu'il a pu trouver chez Paul Janet[6].

2 Après avoir été suppléant de Ribot à la chaire de Psychologie expérimentale et comparée au Collège de France à partir de 1895, il fut nommé professeur à cette chaire en 1902, grâce au soutien d'Henri Bergson, et l'occupa jusqu'en 1934[7]. Son enseignement s'est donc étendu sur près de quarante ans, c'est-à-dire pendant la période d'institutionnalisation de la psychologie clinique, qu'il a contribué à fonder, au moment de « l'implantation » de la psychanalyse en France, et du développement des neurosciences, notamment au Collège de France. Il a exercé la psychologie dans les

hôpitaux et dans un cabinet privé (où il a traité des écrivains tels que Raymond Roussel[8]).

3 Le nom de Janet est aujourd'hui surtout connu en raison d'une querelle qui le rattache à Freud, querelle qui a pour épisode central le XVIIe Congrès international de médecine de Londres de 1913 (section psychiatrie), où Janet a présenté un rapport sur « La Psycho-Analyse ». Pour certains historiens, l'intervention de Janet est le « manifeste historique le plus complet de l'anti-freudisme scientifique "à la française"[9] », parce qu'elle condenserait tout ce qu'on a pu penser de négatif sur la théorie freudienne en France pendant la période d'avant-guerre, en particulier, l'idée selon laquelle Freud aurait emprunté toutes ses idées à Janet. L'éditeur de la *Standard Edition* des œuvres complètes de Freud, James Strachey, y a aussi mis du sien en affirmant que Janet s'était distingué au Congrès « by making an absurdly ignorant and unfair attack on Freud and psycho-analysis[10] », et Freud lui-même écrivait, dans sa « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique », publiée en 1914, dans le contexte d'une autre polémique, puisqu'il s'agit alors de consolider le mouvement qui vient d'être ébranlé par les dissidences de Carl G. Jung et d'Alfred Adler : « À Paris même, semble encore régner la conviction, que Janet exprima si éloquemment au Congrès de Londres de 1913, selon laquelle tout ce que la psychanalyse a de bon répète, à quelques modifications près, les vues janetiennes, tout le surplus étant mauvais[11]. » On a dit que c'est parce que Freud gardait rancune envers l'attitude de Janet à ce Congrès qu'il a refusé de le recevoir à Vienne en 1937. À ma connaissance, cependant, la question de savoir s'ils se sont rencontrés n'est toujours pas éclaircie, malgré les nombreux scénarios de rencontres et de refus de rencontres possibles.

4 La biographie de ces deux contemporains se recoupe par endroits[12]. Ils ont notamment tous les deux travaillé avec Charcot, Janet en tant que directeur du laboratoire de la Salpêtrière et étudiant en médecine, Freud en tant que boursier de l'université de Vienne, puis traducteur de Charcot. Jung, qui a été un proche collaborateur de Freud avant de s'en éloigner en 1914, a suivi les cours de Janet, notamment en 1902-1903. Par ailleurs, Janet a fait plusieurs conférences en Amérique du Nord (et du Sud), tout comme Freud qui, avec ses collègues Jung, Sándor Ferenczi, Ernest Jones, et Abraham A. Brill, avait été invité en 1909 à présenter la « psycho-analyse » à l'université Clark aux États-Unis, où il a rencontré James J. Putnam, professeur de neuropathologie à l'université de Harvard, défenseur de la psychanalyse en Amérique, et dont Janet a aussi été proche. L'essor de la psychologie et de la psychanalyse aux États-Unis a pu servir de relais entre les deux savants.

5 Freud et Janet se citent réciproquement et ces renvois ne sont pas toujours hostiles[13]. Freud affirme sans réserve, par exemple, justement lors de sa conférence aux États-Unis, peut-être sous l'influence de Putnam, que ce n'est pas Charcot, mais Janet « qui, le premier tenta de pénétrer plus profondément dans les processus psychiques de l'hystérie », et que Breuer et lui, avaient suivi « son exemple » dans leur recherche sur les mécanismes de ce phénomène[14]. Janet non plus n'hésite pas à dire plusieurs fois que les travaux de l'École de Vienne ont été fructueux. L'un des premiers articles de Janet est même publié consécutivement à un article de Freud en français dans les *Archives de neurologie* en 1893, et Janet y renvoie aux travaux de Freud et de Breuer. De son côté, Freud a parfois invoqué Janet, de manière ponctuelle, comme s'il poursuivait un dialogue intérieur avec lui. Par exemple, dans « Formulations sur les deux principes de l'advenir psychique » (1911), Freud mentionne en commençant le concept de « fonction

du réel » de Janet, à qui il ne peut pas avoir échappé que le résultat et la cause de chaque névrose sont d'entraîner le patient hors de la réalité. Pourquoi cette précision en tout début d'ouvrage ? Le débat avec Janet reste en tout cas implicite et l'image du conflit, que l'histoire a retenue, doit être tempérée[15].

6 Ce qui m'intéressera ici est de mieux comprendre la pensée de Janet sur Freud, au-delà de la polémique. Lorsque celui-ci publie le Rapport dans le *Journal de Psychologie normale et pathologique* en 1914, il remarque qu'il serait injuste de ne discuter d'une discipline que par le biais de la critique[16]. Par la suite, Janet a repris le « Rapport sur la psychanalyse » quelque peu modifié dans un recueil publié en 1919, *Les Médications psychologiques. Études historiques psychologiques et cliniques sur les méthodes de la psychothérapie*[17]. Le livre, dont la parution avait été retardée par la guerre, regroupe des conférences faites entre 1904 et 1906 en Amérique, ainsi qu'une série de leçons données au Collège de France en 1907-1908. C'est pour Janet l'occasion de situer, je cite, « l'ensemble des études qui s'est développé en Autriche d'abord et plus tard en Amérique sous le nom de "Psycho-Analyse" de M. Freud dans l'histoire des doctrines médicales, de la psychologie et même de la philosophie[18] ».

7 C'est lorsqu'il situe la doctrine et la méthode freudiennes dans l'évolution de la psychothérapie que l'appréciation de la psychanalyse par Janet a le plus grand intérêt et la plus grande portée, car cela met en évidence l'idée de transformation des sciences et des savoirs qui sous-tend l'histoire de la psychologie que pratique Janet. Celui-ci était convaincu que l'étude des origines de la psychologie « préparait son éclosion[19] », et il a proposé des éléments d'histoire de la psychologie dans plusieurs de ses écrits, dont *Les Médications psychologiques*. En rééditant son rapport sur la psycho-analyse dans cet ouvrage, il intègre la psychanalyse dans une large fresque, où elle ne constitue qu'une étape parmi d'autres de l'évolution des méthodes de traitement. Elle suscite peut-être des critiques sévères, mais elle a tout autant sa place sous la rubrique « les traitements par la liquidation morale » que les autres méthodes sous les rubriques de « traitement par isolement » ou « par le repos », par exemple.

8 En présentant le rapport sur la psycho-analyse dans ce contexte historique, Janet a accentué l'affirmation selon laquelle Freud n'aurait pas tant plagié qu'il n'aurait exagéré ses idées. Loin d'être un simple artifice de rhétorique, comme le pense Ernest Jones, l'un des répondants au Congrès de 1913 et disciple de Freud, qui accuse à son tour Janet de « grosses exagérations[20] », la catégorie d'exagération touche aux distinctions essentielles que Janet a établies entre son traitement des « maladies de la personnalité » et celui de Freud. Ces distinctions se sont concrétisées dans la psychologie de la conduite qu'il a ensuite élaborée et synthétisée, notamment dans le Tome VIII de *L'Encyclopédie française* sur la vie mentale, édité en 1938 par Lucien Febvre et Henri Wallon, titulaires respectivement d'une chaire d'Histoire de la civilisation moderne au Collège de France (1933-1949) et d'une chaire de Psychologie et éducation de l'enfance (1937-1949)[21].

9 L'exagération opère dans les principes fondamentaux de Freud, dont Janet veut se distancier sans les rejeter entièrement : car l'exagération n'est pas seulement une erreur de jugement de l'école freudienne envers ses recherches ; elle est avant tout un type de transformation. Or, l'idée de transformation entre en jeu dans la méthode de traitement de Janet elle-même : il s'agit, entre autres moyens de guérison, de remplacer les idées fixes et tristes par d'autres moins douloureuses. De même donc que Janet intègre à son traitement le remplacement d'une idée fixe, douloureuse par une autre

qui ne fait pas souffrir, de même il avance que les diverses pratiques de « traitement moral » se sont transformées, pour une large part, en changeant de noms. Il faut donc comprendre et juger l'appréciation que Janet porte sur Freud à l'aune de ces notions de transformation disciplinaire, qui se développe dans le contexte du Collège de France, contexte sur lequel je reviendrai en conclusion.

## Histoire de la psychologie expérimentale

10 En faisant de la psychanalyse un élément dans l'évolution de la psychothérapie, Janet a accentué la continuité entre ses travaux et ceux de l'école de Vienne, qui a accepté « toutes [ses] conceptions essentielles [...] sans modification ». Ces auteurs, dit Janet, « appelaient "psycho-analyse" ce que j'appelais "analyse psychologique", ils nommaient "complexus" ce que j'avais nommé "système psychologique" [...] "catharsis" ce que je désignais comme une dissociation des idées fixes ou comme une "désinfection morale[22]" ». Janet a ainsi aiguisé le contraste entre les deux conceptions de l'histoire des disciplines qui sépare sa méthode de celle de Freud : les pratiques les plus anciennes ne disparaissent jamais tout à fait, tout au plus elles changent de nom, changements dont Janet dit qu'ils sont sans importance[23]. La psychologie est le fruit d'une longue histoire qui procède par remplacement d'un terme par un autre. La psychanalyse selon Freud a entraîné une coupure ; elle a porté à l'orgueil humain un coup aussi marquant que ceux qui lui ont été infligés par Copernic et par Darwin (même si Freud se reconnaît des précurseurs parmi les poètes et les écrivains et dans la mythologie).

11 Tout autre est la vision de Janet, qui plaide au contraire pour la continuité. On trouve au début de l'histoire de la psychologie expérimentale, selon lui (et d'autres avec lui), le magnétisme animal et le spiritisme. Le psychologue s'indigne ainsi contre le « scepticisme dédaigneux » à propos du magnétisme animal, car « le mouvement qui a provoqué la fondation d'une cinquantaine de journaux différents en Europe [...] est trop général et trop persistant pour être dû à une simple plaisanterie locale et passagère[24] ». Il semble, écrit Janet, « avoir joué le rôle d'intermédiaire entre les traitements religieux et magiques et les thérapeutiques psychologiques[25] ». Après la mort de Charcot, par exemple, l'hypnotisme et la suggestion ont connu une décadence, mais « le traitement moral », c'est-à-dire le traitement de maladies psychiques plutôt qu'organiques, n'a pas disparu pour autant. Non seulement Janet ne craignait pas l'influence du spiritisme, qui avait inquiété les pionniers de la discipline tels Charcot et Ribot[26] au moment de fonder les premières sociétés de psychologie, mais il avertissait ses premiers auditeurs (en 1895) qu'il s'appuierait, outre sur les médecins aliénistes, sur des auteurs en apparence peu recommandables, « tout ce groupe de magnétiseurs français, des spirites, des hypnotiseurs parmi lesquels se trouvent tant d'observateurs vraiment remarquables », ou les « véritables précurseurs de la psychologie expérimentale[27] », pour lesquels il disait avoir eu « beaucoup de sympathie[28] ». Ce sont eux qui l'avaient conduit à s'intéresser à la « Christian Science » américaine, au phénomène de la croyance religieuse et au mysticisme, recherches qu'il a poursuivies jusqu'à ses derniers travaux notamment dans un manuscrit inédit sur la croyance[29]. Il fallait éviter, selon lui, de se moquer de l'état des sciences antérieures, car « toute science [doit] passer par une période de superstition bizarre : l'astronomie et la chimie ont commencé par être l'astrologie et l'alchimie[30] ».

12 Une autre source de la psychologie expérimentale est la psychologie philosophique, notamment « les travaux des Maine de Biran, des Jouffroy, des Mill, des Spencer, des Taine », dont Janet dit « qu'ils n'ont pas écrit leurs travaux de la même manière que nous avec de beaux graphiques, mais [qu'] ils ont observé admirablement[31] ». Cette allusion aux « beaux graphiques », que Janet avait lui-même utilisés au début de sa carrière, renvoie à sa critique de la « psychologie de laboratoire », qui semble au premier abord rompre la continuité dans l'histoire de la psychologie expérimentale qui lui est chère. On aurait tort de croire que « la psychologie ne serait née qu'avec l'appareil enregistreur et les horloges chronométriques[32] ». Il ne s'y oppose pas pour autant en bloc.

13 Cette observation nous renvoie notamment au concurrent de Janet au Collège, Alfred Binet, éminent représentant de la psychologie de laboratoire, qu'Étienne Jules Marey, professeur d'Histoire naturelle des corps organisés (1869-1904), avait défendu, en accentuant le côté expérimental de ses travaux lors de l'assemblée du 19 janvier 1902 :

> L'enseignement de M. Binet au Collège de France aurait un double mérite ; d'abord il serait général, il s'étendrait à la psychologie entière, et en second lieu, il se ferait avec un caractère hautement expérimental, il serait présenté avec les méthodes des sciences naturelles, avec des observations et des appareils, bref sous une forme réellement scientifique[33].

14 Il y a eu en 1904 une autre tentative pour faire entrer Alfred Binet au Collège à une chaire de Sciences de l'éducation (soutenue par Félix Henneguy et Albert Réville, professeurs d'Embryogénie comparée [1900-1928] et d'Histoire des religions [1880-1906] respectivement). Sans entrer dans les détails de ces débats, ni de celui des relations Binet-Janet, limitons-nous à souligner que leurs travaux reposent sur deux conceptions de la science expérimentale, dont la différence apparaît dans le rapport de Bergson sur Janet présenté à l'assemblée de 1902. Bergson y disait que les « procédés d'expérimentation nouveaux » employés par Janet visaient à permettre aux « états subconscients » de « s'enregistrer eux-mêmes », c'est-à-dire, « à même les actes ou les conduites des patients[34] ». Cela s'accordait avec l'observation que Janet avait faite de Léonie dans les années 1880.

## « La Psycho-analyse de Freud » (1913) et (1919)

15 Dans la première des trois parties du rapport sur la Psycho-analyse[35], Janet commence par présenter un bilan des travaux de Charcot sur le problème des souvenirs traumatiques dans les névroses, dont la psychanalyse était « brillamment sortie[36] ». Janet met en doute la nouveauté du point de vue apporté par la psychanalyse, en renvoyant à ses premiers travaux sur les souvenirs traumatiques eux aussi sortis de chez Charcot. Dans *L'Automatisme psychologique*, Janet maintenait en effet, à la suite de Ribot, l'idée que la personnalité ou le moi, s'établit grâce à une synthèse de sensations et de perceptions. Chez les hystériques, cette synthèse ne se faisant pas complètement, celles-ci sont « désagrégées » ou « dissociées » de la conscience. Les hystériques sont prédisposées (héréditairement) à ces défauts de synthèse, que Janet décrit comme un rétrécissement du champ de la conscience. Dans des expériences de somnambulisme, il arrive qu'elles ne perçoivent pas les sensations provenant par exemple du bout des doigts ou des lèvres, comme si ceux-ci étaient anesthésiés[37]. Cette faiblesse « a pour effet de laisser des perceptions former une autre conscience[38] », qui agit à l'insu de la

première personnalité[39], comme une « volonté étrangère[40] ». L'expérimentateur cherche alors à établir un rapport, que Janet nomme « l'électivité », entre lui et ce « personnage subconscient[41] », et cela, par divers moyens, dont l'écriture automatique que Janet appréciait particulièrement. Des « idées fixes » peuvent aussi se « désagréger » et être la source d'une névrose, en existant « à part dans une seconde pensée, séparée de la première », par « dissociation[42] », ignorées du sujet. Guérir, c'est faire tenir dans « une seule et même conscience » les phénomènes psychologiques[43], c'est-à-dire élargir la conscience, par exemple, par le rappel de souvenirs traumatiques, plutôt que de laisser les hystériques souffrir d'une conscience « trop petite », que Freud, en faisant référence à la théorie de Janet, illustre en la comparant à une femme « sortie pour faire des achats » qui ne réussirait pas à porter la « foule de cartons et de paquets » avec « ses deux bras et ses dix doigts[44] ». Est présupposée l'idée que la vie morale, tout comme la science, « exige des esprits complets[45] ».

16 La condamnation de la psychanalyse devient plus nette dans la troisième partie du rapport, où Janet conteste l'étiologie sexuelle des névroses. Il s'appuie pour cela sur une définition réductrice de la notion de sexualité chez Freud, qui renvoie non pas à des fonctions, dit-il, mais à « des souvenirs traumatiques relatifs à des aventures sexuelles[46] » accentuant l'aspect romanesque de ces histoires de cas, que Freud avait lui aussi souligné. Ce qui pose problème, pour Janet, c'est d'avoir affirmé que l'on trouve « de tels souvenirs chez *tous* les névropathes sans exception », sans lesquels il n'y a pas de névrose[47]. « Dans tous les cas où M. Freud dit : "*tous* les malades" l'analyse psychologique ordinaire dit : "*quelques* malades, un grand nombre de malades[48]" ». Dans la réception du Rapport de Janet, l'accent a été mis sur l'accusation de pansexualité, pour en déduire que Janet refusait l'étiologie sexuelle. Pourtant, l'écart entre le diagnostic de l'école freudienne et celui de Janet n'est pas si grand, car Janet accepte l'étiologie sexuelle « dans les trois quarts des cas » ; et il affirmera en 1923 que la psychanalyse a eu le mérite d'ouvrir la voie à une psychologie de la sexualité. Ce qui pose problème à ses yeux, c'est la généralisation *en général*, et non pas la généralisation de la sexualité.

## Exagérations

17 Lorsqu'il reprend le Rapport dans *Les Médications psychologiques* en 1919, Janet précise l'idée que la psychanalyse a « singulièrement exagér[é] et déform[é] » ses premiers travaux sur les souvenirs traumatiques[49]. Il développe ce reproche sous une nouvelle rubrique intitulée « Les exagérations systématiques de la psychanalyse ». Son intention n'était pas que critique car il pensait que ces dernières avaient été bénéfiques pour « les recherches psychiatriques » et pour créer « un grand mouvement dans les idées[50] ». Qui plus est, elles sont destinées à être oubliées, pour ne laisser subsister que les aspects positifs de la psychanalyse[51].

18 Néanmoins l'exagération nous amène à la différence essentielle entre les travaux de Janet et ceux de Freud. Exagérer renvoie d'abord au fait que Freud a donné une « importance excessive » aux phénomènes de la « subconscience[52] », c'est-à-dire qu'il a donné « une importance très grande [aux recherches sur les souvenirs traumatiques] qu'elles ne méritaient peut-être pas[53] ». Janet déplore ce qu'il appelle la « trop belle destinée » de ses idées[54]. Sous le reproche d'exagération, il reproche à Freud « d'avoir pris comme point de départ sans les critiquer [ses] premières études sur l'existence et

les caractères des phénomènes subconscients chez les hystériques[55] », alors qu'elles « auraient eu besoin de confirmation et de critique ». La « *désinfection mentale par la dissociation des souvenirs traumatiques* » n'avait pas vocation à s'imposer comme une thérapie distincte[56]. Tout au plus, elle pouvait aider à faire « mieux comprendre le sujet » afin de « mieux diriger son traitement moral[57] », qui pouvait consister à faire oublier les souvenirs traumatiques. Car non seulement Janet minimise le rôle des réminiscences, mais il pense aussi que « ce serait une découverte précieuse pour la psychiatrie que celle qui nous permettrait de créer l'oubli à volonté », de guérir « par la destruction des souvenirs[58] ».

19 Donner une importance excessive à la subconscience, c'est, en d'autres mots, s'adonner à la « la généralisation illimitée », et non pas à la « constatation précise », en élaborant prématurément une théorie loin des observations cliniques[59]. Janet vise ici le fait que Freud a fait de la subconscience « le principe de toutes les névroses, le deus ex machina auquel on fait appel pour tout expliquer[60] », alors que Janet n'avait employé le mot « subconscient » que dans un « sens purement clinique et un peu terre à terre » pour décrire des « maladies de la personnalité[61] ». La psychanalyse s'inscrit dans la continuité de la suggestion qui avait servi à tout expliquer. Hippolyte Bernheim en avait donné une définition tellement générale, selon laquelle tout énoncé était susceptible de devenir une suggestion[62], qu'elle n'expliquait plus rien. L'étiologie sexuelle n'est donc qu'un cas de généralisation dans cette théorie trop générale qu'est la psychanalyse. Contre les exagérations, Janet présente les nombreux facteurs qui peuvent causer la névrose : outre la suggestion, qu'il n'a pas exclue, l'émotion dépressive qui renvoie à des désordres d'adaptation à des situations inattendues où la force et la tension entrent en jeu, la fatigue, et l'épuisement[63]. De même en ce qui concerne la guérison : ne peut-on pas l'attribuer, par exemple, au fait que les patients sont contents « qu'on s'occupe d'eux », ou, étonnamment, qu'ils « éprouve[rai]ent un légitime orgueil à la pensée qu'ils collaborent avec un grand homme à la rénovation de la médecine[64] » ?

20 Le terme d'exagération, renvoie également en 1919, et de manière tout aussi capitale, au processus de refoulement lui-même, dans lequel on retrouve l'exagération : « l'exagération du refoulement cause l'exagération apparente de l'impulsion[65] ». Janet se rapproche de l'idée de résistance lorsqu'il dit que « [l]es malades se figurent avoir des passions énormes parce qu'ils dépensent contre elles des efforts énormes[66] ». Qui plus est, tout est ramené au refoulement : les auteurs de l'école de Vienne sont « arrivés à l'idée que [les symptômes] constatés dans les névroses étaient [...] déformés, maquillés par une réaction du sujet, par un "refoulement" et qu'il fallait toujours découvrir au-dessous de ces apparences une réminiscence traumatique[67] ». Dans cette conception, « l'essentiel des troubles nerveux est cette transformation, cette dissimulation qui met un phénomène à la place d'un autre[68] », grâce au refoulement : « le désir, qui n'ose pas se montrer tel qu'il est même à nos propres yeux, s'exagère » c'est-à-dire qu'il « prend un aspect physique à la place de l'aspect moral », « il devient en apparence un trouble pathologique[69] », qu'il faut analyser au moyen de l'interprétation symbolique, car, dit Janet, dans la théorie freudienne « un événement mental peut toujours [...] être considéré comme le symbole d'un autre[70] ».

21 Janet avait souligné dès le début que sa science s'arrêtait là où « la base solide des observations et de l'expérience [paraissait] se dérober[71] ». C'est dans cet esprit qu'il affirmait, contre les exagérations dans le double sens que j'ai présenté, l'importance de

« maintenir [la subconscience dans son rôle] » étant donné qu'un « phénomène psychologique, qui est toujours [...] une certaine conduite du sujet, doit toujours pouvoir être constaté par l'observateur[72] ». Cela ne veut pas dire qu'il faille exclure les phénomènes « séparés de la conscience normale du sujet », qui se manifestent dans le somnambulisme, l'écriture automatique, les mouvements, ou les paroles, et qui peuvent être utiles. « Ce qu'il faut éviter, dit Janet, c'est la subconscience que l'on ne voit jamais et que l'on se borne à construire à sa fantaisie[73] », c'est-à-dire, selon lui, à interpréter symboliquement.

22 Il y a cependant une notion que Janet retient, c'est celle de « décharge », qui fait apparaître ce qui distingue les modèles respectifs à partir desquels Freud et Janet élaborent leur conception du psychisme et de l'action.

23 Dans *Les Médications psychologiques*, Janet abordait l'idée freudienne de « décharge » qu'il trouvait intéressante, et qu'il cherchait à situer par rapport à ses propres enseignements sur la force et la tension psychologiques (c'est-à-dire, la puissance et la durée des actes, d'une part, et leur degré d'activation et leur degré hiérarchique, d'autre part). Janet avait classifié les conduites par rapport à la « hiérarchie des fonctions psychiques[74] » ou des tendances, dont il a fait le fil directeur de ses travaux, c'est-à-dire selon des niveaux de complexité qui vont de l'automatisme, conduite inférieure, à la conduite expérimentale et rationnelle, conduite supérieure.

24 Cette discussion sur la « décharge », de la « charge d'affect », que le traitement doit faciliter selon Freud et ses disciples, et sur l'insertion de la psycho-analyse dans l'évolution des méthodes dites « d'économies psychologiques » illustre bien la manière dont Janet s'est situé sur le plan des actes. Car même dans les analogies qu'il choisit pour expliquer les faits psychologiques économiques, tels que la faiblesse et la dépression, il se situe sur le plan des actes, alors que Freud a construit des « édifices théoriques » abstraits en puisant dans les sciences naturelles et physiques, sur lesquels les concepts reposent, concepts au moyen desquels on trouve un sens symbolique aux symptômes. Alors que Freud parle de « décharge », et de l'abréaction, ou la libération de quantités affectives, à partir du modèle de la thermodynamique, la description de Janet se place d'emblée dans le monde, en l'occurrence le monde de l'économie domestique et commerciale ou industrielle, sous la rubrique des dépenses et des rentrées, ce qui lui fait dire que les névroses « ne sont au fond que diverses manières de faire faillite et de tomber dans la misère », même si le budget psychologique de chacun varie, et que « cette ruine » n'a donc pas le même point de départ chez tous[75]. Entre la description des conduites chez Janet et les analogies qu'il emploie pour les rendre concrètes, l'écart est minimal, alors que chez Freud, il est difficile de relier les symptômes, les concepts, et les modèles explicatifs les uns aux autres, et cette superposition de niveaux d'explication a ouvert la voie aux critiques.

25 En situant la psychanalyse dans l'évolution des psychothérapies, donc, Janet a mis en cause la position de surplomb qui s'est attachée à la psychanalyse au fur et à mesure qu'elle a étendu ses recherches et ses méthodes de traitement, des « nerveux », des hystériques, des névroses et psychoses, au rêve, aux menus troubles de la vie quotidienne, au *Witz*, à la biographie des grands artistes, à la religion, et à la civilisation. Janet pensait qu'elle était une de ces psychologies de médecin qui a pris un caractère de « grande métaphysiqu[e] » parce qu'elle prétendait expliquer « d'un seul coup l'histoire, la morale, les religions et les crises de nerfs[76] ». À l'inverse, la psychologie devait se limiter à « résumer la conduite et les attitudes des malades par

des termes précis et bien définis en rattachant tous les faits par un déterminisme aussi rigoureux que possible[77] ».

26 J'ai mentionné ci-dessus que Janet avait travaillé au laboratoire de la Salpêtrière jusqu'en 1910, c'est-à-dire après la mort de Charcot, dont l'influence avait commencé à s'estomper dès 1893[78]. Il faut ajouter qu'il s'est ensuite installé dans le laboratoire d'histologie de Jean Nageotte, dont il a soutenu la candidature en 1912, à la chaire d'Histologie comparée (1912-1937) au Collège de France[79]. C'est aussi en 1912, qu'Henri Piéron allait être nommé directeur du Laboratoire de psychologie physiologique de la Sorbonne, avant d'être nommé titulaire de la chaire de Psychologie des sensations en 1923, grâce entre autres au soutien de Janet (1923-1951). Janet insistait souvent sur le caractère provisoire des recherches en psychologie (tout comme Freud), recherches qui suivent « l'évolution psychologique ». Il soulignait, par exemple, que la psychologie n'avait pas encore la précision de l'histologie, et cela ne pouvait pas être anodin, car, de son côté, Jean Nageotte appelait aussi de ses vœux une psychologie qui viendrait compléter ses recherches en histologie. Bien que le crédit pour la chaire de Psychologie expérimentale et comparée ait été supprimé en 1934 suite à des réductions budgétaires, la psychologie a continué d'être représentée au Collège, par le « psychologue de laboratoire » Henri Piéron, et par Henri Wallon, dont je ne peux pas ici analyser les rapports avec Janet, tout comme je ne peux pas discuter l'orientation sociologique des travaux de Janet (qui l'ont fait collaborer à l'*Encyclopédie française*), orientation qui ne l'a pas empêché de soutenir le développement des chaires à laboratoire.

27 L'intervention de Janet en 1913 et sa réédition en 1919 n'ont pas concerné que Freud. Elles ont montré la conviction de Janet selon laquelle les travaux des savants, des historiens, et des philosophes devaient se rencontrer, et surtout selon laquelle

> les savants, pour accroître la rigueur de leurs assertions, s'attachent eux-mêmes à en limiter la portée, à en souligner et à en mesurer avec les expérimentateurs modernes le caractère approximatif, à en faire ressortir la dépendance vis-à-vis du temps propre de l'observateur, à en montrer la relation avec l'échelle de grandeur des quantités observées, et à conclure de là à l'impossibilité de l'affirmation d'une loi au-delà de certains degrés de grandeur ou de petitesse[80].

28 C'est ainsi en partie que Janet défendit, le 6 mars 1932, la création d'une chaire d'Histoire comparée des sciences et de la philosophie, qui n'a pas abouti (il avait présenté son ami mathématicien du Havre Gaston Milhaud lors de la succession de Pierre Laffitte en 1903, et soutenu une chaire de Psychologie pathologique appliquée à l'histoire des religions en 1912[81]). Cependant, sa description des travaux de l'historien des sciences auquel Janet pensait pour la chaire résume parfaitement l'attitude de Janet envers l'école de Vienne, qu'une simple « différence de degré », disait Janet, séparait de ses travaux, conformément à sa conception transformiste de l'histoire des disciplines.

---

## NOTES

**1.** Pierre Janet, *L'Automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de la vie mentale* (1889), Serge Nicolas (éd.), Paris, L'Harmattan, coll. « Encyclopédie

psychologique », 2005. Les références à ce texte seront désormais signalées par l'abréviation *AP*, suivie du numéro de page. Voir « Rapport de soutenance des thèses » de Pierre Janet, Archives du Collège de France, 16 CDF 203 pièce 2.

**2.** P. Janet, *État mental des hystériques. Les stigmates mentaux* (1893), vol. I, S. Nicolas (éd.), Paris, L'Harmattan, coll. « Encyclopédie psychologique », 2007.

**3.** Dans une lettre datée du 22 mai 1883, Fanny Janet (née Hummel), raconte à son fils Pierre, qui habite au Havre, une visite de Charcot chez la tante de Janet pour soigner sa cousine Thérèse : « Figure-toi, écrit-elle, que le père Olivain [*sic*] [Pierre Olivaint, 1816-1871, dominicain mort pendant la Commune], auquel on a fait une neuvaine qui ne refuse rien à Tante Marie a guéri Thérèse complètement par l'intermédiaire de M. Charcot », qui lui a ordonné de marcher. Il « a dit en sortant [...] n'est-ce pas que j'ai fait un miracle : c'est de l'hystérie, des crises nerveuses sans lésion ». Archives du Collège de France, Fonds Pierre Janet, « Correspondance », 55 CDF 13 pièce 1.

**4.** *AP*, p. 4.

**5.** « Il n'y a dans [la maladie] que l'exagération ou la diminution de certains phénomènes qui se trouvaient déjà dans [la santé] » (*AP*, p. 6). Voir *Névroses et idées fixes. Études expérimentales sur les troubles de la volonté, de l'attention, de la mémoire, sur les émotions, les idées obsédantes et leur traitement* (1898), 2 vols., vol. I, Paris, Masson, 1990, p. 514.

**6.** C'est ainsi que Paul Janet, oncle de Pierre et proche de Charcot, Ribot et Louis Liard, directeur de l'enseignement supérieur au ministère de l'Instruction publique de 1884 à 1902, définissait la psychologie objective dans un article écrit en faveur de la création d'une chaire de psychologie expérimentale au Collège de France, qui découlait de la philosophie éclectique (« Une chaire de psychologie expérimentale et comparée au Collège de France, *Revue des Deux Mondes*, vol. 86, 3e période, LVIIIe année, mars-avril 1888, p. 518-549, ici p. 523). Professeur de philosophie à la Sorbonne, Paul Janet a été candidat pour la 2e ligne, après Charles Lévêque, à la chaire de Philosophie grecque et latine au Collège de France en 1861. Voir Wolf Feuerhahn, « De la Sorbonne au Collège de France, enjeux du titre des chaires de Ribot », dans Jacqueline Carroy, W. Feuerhahn, Régine Plas, Thibaud Trochu (dir.), « Théodule Ribot », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 14, n° 4, 2016, p. 477-488.

**7.** Décret de mise à la retraite à partir du 30 juin 1934 daté du 14 juin 1934 (Archives du Collège de France 16 CDF 203). Le décret qui confère l'honorariat à Janet est daté du 14 février 1935.

**8.** Voir Raymond Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris, Lemerre, 1935, où Roussel donne des éléments de son traitement avec Pierre Janet.

**9.** Élisabeth Roudinesco, *La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France 1885-1939*, 2 tomes, t. I, Paris, Seuil, 1986, p. 252. En 1911, Freud avait lui-même présenté un rapport sur la psychanalyse intitulé « Sur la psychanalyse » (1913 [1911]), au 9e Australasian Medical Congress, dans S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XI : 1911-1913, Jean Laplanche, André Bourguignon, Pierre Cotet (dir.), trad. J. Altounian *et al.*, Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 1998.

**10.** « Editor's Introduction », *Studies on* Hysteria, dans *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 vols., James Strachey (dir.), London, Hogarth Press, 1953-1974, vol. 2, note 2, p. xii.

**11.** Freud poursuit : « Au même Congrès, Janet dut supporter une série de remontrances venant de E. Jones, qui put lui objecter sa faible connaissance du sujet », dans « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique » (1914), S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XII : 1913-1914, J. Laplanche, A. Bourguignon, P. Cotet (dir.), trad. J. Altounian *et al.*, Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2005, p. 247-315, ici p. 276.

**12.** Janet a commencé à s'intéresser à la psychologie pathologique alors qu'il était professeur de philosophie au Havre entre 1883 et 1889. Il y a étudié les phénomènes d'hypnose, de somnambulisme et de suggestion induits chez des hystériques. « Note sur quelques phénomènes

de somnambulisme » est l'une de ses premières publications dans ce domaine, parue dans le *Bulletin de la Société de psychologie physiologique*, 1, p. 24-32, fondé en 1885 par Charcot, Théodule Ribot, Paul Janet et Charles Richet. Henri Bergson, futur professeur au Collège, s'intéressait lui aussi à la même époque au sujet pour en étudier les « supercheries » dans « De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 11e année, vol. XXII, juillet à décembre 1886, p. 529-531.

**13.** Voir Claude-Marcel Prévost, *La Psycho-philosophie de Pierre Janet. Économies mentales et progrès humain*, Paris, Payot, coll. « Bibl. scientifique », 1973, p. 62-63.

**14.** S. Freud, « De la psychanalyse » (1909), *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. X : 1909-1910, J. Laplanche, A. Bourguignon, P. Cotet (dir.), trad. J. Altounian *et al.*, Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2009, p. 5-55, ici p. 18.

**15.** S. Freud,« Formulations sur les deux principes de l'advenir psychique » (1911), dans S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XI : 1911-1913, J. Laplanche, A. Bourguignon, P. Cotet (dir.), trad. J. Altounian *et al.*, Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2009, p. 13-21.

**16.** P. Janet, *La Psychanalyse de Freud* (1913), S. Nicolas (éd.), Paris, L'Harmattan, coll. « Encyclopédie philosophique », 2004. Les références à ce texte seront désormais signalées par l'abréviation *P*, suivie du numéro de page.

**17.** P. Janet, *Les Médications psychologiques* (1919), 3 vols., *L'Action morale, l'utilisation de l'automatisme*, vol. 1, 2007, Société Pierre Janet/Éditions du CNRS, 1986, p. 214 *sq*. Les références à ce texte seront désormais signalées par l'abréviation *MP*, suivie du numéro de volume et de page.

**18.** *MP*, vol. 1, p. 4.

**19.** *Ibid.*

**20.** E. Jones, « Professor Janet über Psychoanalyse », *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, vol. 4, 1916-1917, p. 34-43, ici p. 40.

**21.** P. Janet, « La psychologie de la conduite. L'action, élément psychologique essentiel », dans *L'Encyclopédie française*, « La Vie mentale », vol. 8, Lucien Febvre et Henri Wallon (dir.), Paris, Société de gestion de l'Encyclopédie française, 1938, p. 11-16.

**22.** *MP*, vol. 2, p. 216 ; voir C.-M. Prévost, *La Psycho-philosophie de Pierre Janet*, *op. cit.*, p. 158.

**23.** *P*, 82.

**24.** *Ibid.*, p. 386.

**25.** P. Janet, *La Médecine psychologique*, Paris, Flammarion, coll. « Bibl. de philosophie scientifique », 1923, p. 10.

**26.** Dans une « Histoire succincte des Congrès internationaux de psychologie », Henri Piéron, professeur de Physiologie des sensations au Collège de France (1923-1951), souligne que les psychologues et les spirites se sont partagé les premiers congrès de psychologie (*L'Année psychologique*, vol. 54, n° 2, 1954, p. 397-405, ici p. 401).

**27.** *AP*, p. 41.

**28.** « Leçon inaugurale. Résumé historique des études sur le sentiment de la personnalité » (1895), dans P. Janet, *Leçons au Collège de France (1895-1934)*, S. Nicolas (éd.), Paris, L'Harmattan, coll. « Encyclopédie psychologique », 2004, p. 33.

**29.** Voir le manuscrit inédit « Les croyances religieuses et psychologiques », Archives du Collège de France, Fonds Pierre Janet, 55 CDF 4.

**30.** *AP*, p. 376.

**31.** « Leçon inaugurale », *op.cit.*, p. 26. Janet relève ce détail : « Deleuze (*Mémoire sur la faculté de prévision avec des notes et des pièces justificatives*, 1836, p. 145) donne la liste des témoins qui signaient avec lui le compte rendu de certaines séances somnambuliques, et parmi ces signatures j'ai vu avec quelque plaisir celle de Maine de Biran. Vous voyez qu'il n'aurait pas été fâché de nous voir recourir à l'étude des maladies et des somnambules pour mieux comprendre la personnalité » (*ibid.*, p. 31-32).

**32.** *Ibid.*, p. 26.

**33.** Assemblée du 19 janvier 1902, Assemblées des professeurs, du 11 mars 1894 au 3 novembre 1902. Registres des délibérations, 2 AP 10, p. 190-191.
**34.** Assemblée du 19 janvier 1902, « Présentation des titres et travaux de Pierre Janet, candidat à la chaire de psychologie expérimentale et comparée », Archives du Collège de France, coll. numérisée « Rapports de présentation », 16 CDF 203, p. 1-5 ; p. 3-4.
**35.** P. Janet, *La Psychanalyse de Freud*, S. Nicolas (éd.), Paris, L'Harmattan, coll. « Encyclopédie psychologique », 2004. Le rapport comprend les parties suivantes : I. Les souvenirs traumatiques ; II. Le mécanisme pathologique du souvenir traumatique ; III. Les souvenirs traumatiques relatifs à la sexualité. Conclusion (la psychanalyse comme système philosophique). Les références à ce texte seront désormais signalées par l'abréviation *P*, suivie du numéro de page.
**36.** *P*, p. 50.
**37.** *AP*, p. 314.
**38.** *AP*, p. 364.
**39.** *AP*, p. 317.
**40.** *AP*, p. 322.
**41.** *AP*, p. 280-281.
**42.** *P*, p. 71.
**43.** *AP*, p. 342.
**44.** S. Freud, « De la psychanalyse » (1909), *op. cit.*, p. 18 ?
**45.** *AP*, p. 218.
**46.** *P*, p. 84.
**47.** *Ibid.*
**48.** *MP*, vol. 2, p. 235.
**49.** *MP*, vol. 1, p. 4.
**50.** *Ibid.*
**51.** *MP*, vol. 2, p. 268.
**52.** *Ibid.*, p. 252.
**53.** *Ibid.*, p. 215.
**54.** *Ibid.*, p. 282
**55.** *Ibid.*, p. 222.
**56.** *Ibid.*, p. 215.
**57.** *P*, p. 109.
**58.** *MP*, vol. 2, p. 286.
**59.** *Ibid.*, p. 235.
**60.** *Ibid.*, p. 282.
**61.** P. Janet, Rapport au VI^e^ Congrès International de Psychologie, Genève, 3-7 août 1909, p. 12-13.
**62.** *P*, p. 106 ; p. 67. « La suggestion [...] est en réalité un merveilleux agent thérapeutique ; mais, pour éviter les déceptions, il ne faut pas exagérer sa portée » (P. Janet, *Névroses et idées fixes I* (1898), Paris, F. Alcan, 1925, p. 477). Janet affirme également qu'il a fallu défendre la suggestion, suite aux excès dont elle a fait l'objet. Il pense qu'il « en sera de même de la recherche des réminiscences traumatiques : après avoir psycho-analysé tout le monde on ne voudra plus analyser personne » (*MP*, vol. 2, p. 268)
**63.** *P*, p. 75.
**64.** *P*, p. 108.
**65.** *MP*, vol. 2, p. 253.
**66.** *Ibid.*
**67.** *Ibid.*, p. 252.
**68.** *Ibid.*, p. 224.
**69.** *Ibid.*
**70.** *P*, p. 81.

**71.** *AP*, p. 346.
**72.** *MP*, vol. 2, p. 282. Voir P. Janet, *De l'Angoisse à l'extase. Étude sur les croyances et les sentiments*, 2 vols., vol. 1, Paris, F. Alcan, 1926, p. 203 ; p. 204-205 ; P. Janet et Fulgence Raymond, *Les Obsessions et la psychasthénie*, 2 vols., vol 1, Paris, F. Alcan, 1903, p. 477-488. Sur la « fonction du réel », voir Henri Ey, « Les hallucinations et les délires », *L'Évolution psychiatrique*, « Hommage à Pierre Janet », n° 3, 1950, p. 437-438.
**73.** *MP*, vol. 2, p. 282-283.
**74.** H. Ey, « Les hallucinations et les délires », *op. cit.*, p. 438. Voir Daniel Lagache, « Janet au Collège de France », *L'Évolution psychiatrique*, *op. cit.*, p. 411-418.
Cité dans Angelo Hesnard, « La Conception de la psychasthénie de Janet », *L'Évolution psychiatrique*, *op. cit.*, p. 391-404, ici p. 397.
**75.** *MP*, vol. 2, p. 303.
**76.** *P*, p. 112.
**77.** *P*, p. 113.
**78.** Voir entre autres, Pierre-Henri Castel, *La Querelle de l'hystérie. La formation du discours psychopathologique en France, 1881-1913*, Paris, PUF, coll. « Bibl. du Collège international de philosophie », 1998.
**79.** Voir le rapport de Janet sur Jean Nageotte, « Présentation des titres et travaux de J. Nageotte, candidat à la chaire d'Histologie » (1912), 2 p., Archives du Collège de France, coll. Numérisée « Rapport de présentation », 4 AP 382-1.
**80.** Voir P. Janet, « Rapport en faveur de la création d'une chaire d'Histoire comparée des sciences et de la philosophie » (1932), Archives du Collège de France, coll. numérisée « Rapport de présentation », 4 AP 452
**81.** Voir Assemblée du 14 janvier 1912, Archives du Collège de France, 4 AP 380.

---

## AUTEUR


### CÉLINE SURPRENANT

Céline SURPRENANT est chercheur associée à la chaire de Littérature française moderne et contemporaine (Antoine Compagnon), et membre de l'USR « République des Savoirs ». Docteur en Études françaises de l'Université de Sussex (Royaume-Uni), où elle a été maître de conférence puis professeur (Senior Lecturer) de 1996 à 2010, elle a publié notamment *Freud's Mass Psychology* (Palgrave Macmillan, 2003), et *Freud : A Guide for the Perplexed* (Continuum, 2008). Elle a collaboré à *Le Collège de France. Cinq siècles de libre recherche*, de AntoineCompagnon, Pierre Corvol et John Scheid (Gallimard, 2015), et, depuis 2012, coordonne « Passage des disciplines : Histoire globale du Collège de France, XIXe-XXe siècle » dirigé par Antoine Compagnon, au Collège de France.

# Paul Valéry, « le moins freudien des hommes » ?

William Marx

1 Dans une lettre de 1935, Paul Valéry s'avouait « le moins freudien des hommes[1] ». Un psychanalyste matois (ne le sont-ils pas tous ?) pourrait interpréter un tel aveu comme l'expression d'un déni. Une chose est en effet de se dire peu intéressé ou peu convaincu par les théories de Freud ; autre chose de se présenter comme l'ennemi absolu, plus que quiconque, des théories psychanalytiques. Il y a dans une telle formule l'expression d'un excès, qui semble déborder le champ de l'argument rationnel pour empiéter sur le terrain des affects. De là à parler d'une irritation d'ordre symptomatique, la tentation est grande. Mais symptomatique de quoi ? De quelle résistance ? Sans proposer ici une psychanalyse de Valéry, on se contentera de dire que la formule révèle un antagonisme de type concurrentiel : pour se proclamer « le moins freudien des hommes », il faut s'être frotté au freudisme et s'y être piqué. Il n'est pires ennemis que les plus proches voisins. Et c'est ce voisinage compliqué de Valéry et de Freud qu'on examinera ici sous trois angles successifs : d'abord, en rappelant quand et comment Valéry rencontra les théories de Freud ; ensuite, en exposant les objections adressées par Valéry à la théorie psychanalytique ; enfin, en examinant la place qu'occupe – ou plutôt que n'occupe pas – la théorie freudienne dans les cours de Valéry au Collège de France.

## Comment Valéry connut Freud

2 La connaissance que Valéry avait de Freud précéda de loin la popularisation de la psychanalyse dans le public français. Au milieu des années 1890, le jeune poète disciple de Mallarmé s'était lancé dans un travail de grande ampleur : il s'agissait d'élaborer une théorie psychophysiologique générale expliquant les interactions du corps avec l'esprit, ainsi que les rapports de ce complexe corps et esprit avec le monde qui l'entoure : C E M, dans le jargon alors inventé par Valéry (Corps Esprit Monde). Cette théorie nommée « Système » avec un grand S faisait la part belle aux schémas et aux formalisations mathématiques et recourait à tout un ensemble de concepts développés pour l'occasion : la distinction du formel et du significatif, le modèle réflexe ou

demande-réponse, les phases, les groupes, la self-variance, le moi invariant, entre autres.

3 Ce travail fut au cœur de l'entreprise des *Cahiers*, que Valéry commença à rédiger au même moment, patiemment, chaque matin, et qu'il poursuivit jusqu'à la fin de son existence. Valéry dédia certains de ces *Cahiers* à l'étude de problèmes psychologiques particuliers : le rêve, le langage, le couple formé par l'attente et la surprise. En 1905, il participa au prix Saintour mis au concours par l'Académie des sciences morales et politiques avec un mémoire sur le sujet imposé : l'attention. Bien qu'il n'ait pas obtenu les faveurs du jury, auquel participaient Henri Bergson et Théodule Ribot, la candidature de Valéry dit assez par elle-même le sérieux de son engagement dans les recherches de type psychologique, qui l'occupèrent activement jusqu'au début des années 1910. Même par la suite, il n'abandonna pas complètement le projet d'en tirer un ouvrage, et ces recherches ne cessèrent jamais d'alimenter de façon plus ou moins visible son œuvre d'inspiration la plus littéraire et, en particulier, toute sa poésie.

4 Si sa vie durant Valéry tint toujours à rester informé de l'actualité scientifique de son temps, en particulier dans les sciences physiques, mathématiques et psychologiques, ce fut encore plus le cas dans les années 1890 et 1900. Quoique dans les *Cahiers* mêmes il cite peu de noms, y figurent néanmoins ceux de psychologues comme William James, Henry Maudsley et Théodule Ribot. Il lit également de manière attentive les revues qui font état des recherches en cours. Ainsi de la *Revue de métaphysique et de morale*, qui publia en 1904 un article d'Henri Delacroix, « Sur la structure logique du rêve », offrant déjà un premier aperçu de la *Traumdeutung* de Freud [2]. Ainsi surtout de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, fondée par Ribot, où Nicolas Kostyleff donna en 1911 son article, « Freud et le problème des rêves[3] ».

5 Or, 1911, grande année freudienne dans le milieu scientifique français[4], c'est aussi l'année où paraît de façon posthume le livre de Nicolas Vaschide, *Le Sommeil et les Rêves*, dont un chapitre entier est consacré à « La théorie du rêve de Freud[5] ». Jeune prodige d'origine roumaine, Vaschide était le directeur adjoint du Laboratoire de psychologie pathologique à l'École pratique des hautes études, où il travaillait notamment avec Henri Piéron, non moins qu'une figure mondaine très recherchée des salons parisiens. Jusqu'à sa mort précoce en 1907, on le considérait comme l'un des plus brillants espoirs de la psychologie expérimentale : Freud le cite dans *Die Traumdeutung*, et Bergson cherchait à le faire venir au Collège de France[6]. Valéry connaissait personnellement Vaschide. Il le mentionne dans un cahier de 1905 : habituellement avare en anecdotes autobiographiques, Valéry y évoque brièvement les funérailles de José-Maria de Heredia en l'église Saint-Paul, où il était assis « à côté du docteur Vaschide qui [lui] chuchotait tout le temps ses impressions de psycho-physiologiste[7] ». Or, c'est en ces années-là que Vaschide rédigea le chapitre de sa thèse consacré à Freud : par son entremise, il était possible à quelqu'un comme Valéry, qui s'intéressait vivement à la question du rêve mais ne lisait pas l'allemand, d'obtenir un accès fiable à la théorie psychanalytique.

6 En 1916, le jeune André Breton entreprit également de convertir Valéry au freudisme et à sa théorie du lapsus, en vain[8]. C'était faire assaut contre un homme déjà prévenu, qui avait écrit deux ans plus tôt :

> Les termes : inconscient, subconscient, sont mauvais. Ce que l'on cherche à exprimer par là, c'est le système qui ne ressemble en rien à la pensée et qui *doit* précéder, donner naissance à la pensée par ses modifications.

> On pourrait dire que la pensée est la perception à notre échelle (ou point de vue) de ces modifications, si cette perception même n'était elle aussi, et du même coup, en cause[9].

7 Si l'utilisation du terme d'*inconscient* ne renvoie pas nécessairement à la théorie freudienne, la critique de ce terme n'en englobe pas moins une critique de la théorie psychanalytique, en ce que celle-ci présupposerait un en-dehors de la pensée consciente, alors qu'à cet hypothétique en-dehors nous ne pouvons avoir accès que par la pensée consciente elle-même. Il n'y a pour Valéry que de la conscience, mais une conscience dotée de régimes de fonctionnement différenciés.

## Valéry critique de Freud

8 Nous sommes ici déjà face à la divergence fondamentale entre la théorie de Valéry et celle de Freud : tandis que Freud propose essentiellement une théorie de l'inconscient, Valéry veut faire une théorie de la conscience (comment est-elle possible ? comment puis-je penser ? qu'est-ce qui me permet de me percevoir, de percevoir le monde qui m'entoure et de percevoir de plus une distinction entre le monde et moi[10] ?). C'est à la lumière de cette divergence fondamentale qu'on peut lire dans les *Cahiers* les nombreuses critiques explicites de la théorie freudienne. Elles se multiplient à partir de 1925, c'est-à-dire à partir des premières grandes traductions françaises de Freud. Les critiques sont de deux ordres : les unes concernent la méthodologie, les autres les principes.

9 Valéry objecte d'abord à Freud la difficulté insurmontable d'établir les faits sur lesquels il fonde sa théorie. L'objection s'adresse d'abord à l'ensemble de la psychologie :

> Ce qui fait défaut à la psychologie, ce sont les faits. Donnez-moi un rêve authentique et je vous ferai la théorie du rêve.
> Mais il n'y a pas de *rêve authentique*.
> La psychologie est un domaine dans lequel les observations sont du même ordre de grandeur que les erreurs d'observation[11].

10 Puis l'objection vise Freud spécifiquement :

> Ces théories de Freud reposent sur des *récits* d'un homme éveillé à un autre. Ces récits sont sans contrôle possible[12].

11 L'autre objection méthodologique concerne le caractère thérapeutique du travail de Freud :

> Si les théories de Freud ont une valeur thérapeutique, c'est une grande probabilité qu'elles n'ont point de valeur « scientifique[13] ».

12 Il est vrai qu'une guérison constatée ne constitue pas une preuve, puisque la guérison peut passer par des voies toutes différentes de celles que prétend emprunter le thérapeute. Toutefois, à lire ces objections de méthode, leur faiblesse saute aux yeux. Si une guérison ne prouve rien à elle seule, plusieurs forment en revanche un faisceau de preuves moins facilement réfutable ; et que ne dirait-on pas, *a contrario*, si la psychanalyse freudienne n'avait aucune efficacité thérapeutique ? Bref, on ne peut tirer argument de son éventuelle utilité médicale contre sa valeur scientifique : ce serait pousser le paradoxe un peu trop loin.

13 Quant à la difficulté d'établir les faits sur lesquels la théorie freudienne est fondée, elle est réelle, puisque tout récit de rêve est sujet à caution. Mais cela n'empêche pas Valéry d'établir sa propre théorie du rêve à partir des récits de rêve qu'il reproduit dans ses

*Cahiers* : l'objection ne semble donc pas valoir pour lui-même. Par ailleurs, s'il est vraisemblable que les récits de rêve sont en partie inventés *a posteriori*, cela, d'un point de vue freudien, ne leur enlève pas toute pertinence. Car pourquoi tel récit est-il choisi plutôt que tel autre ? En tant que symptôme, un faux récit est peut-être autant significatif qu'un vrai.

14 Ces critiques méthodologiques relèvent donc d'une certaine mauvaise foi, signe d'une résistance de Valéry à la théorie freudienne, et cette résistance s'explique par des divergences de principe. Il y a certes ici une répugnance instinctive, comme lorsqu'en 1926 Valéry met sur le même plan le « freudisme » avec le « bergsonisme » et la résurgence des « mysticismes », comme trois symptômes d'une « poussée actuelle d'inspirationnisme » visant à « en finir avec le 18e » siècle[14] : concernant Freud, qui cherche à libérer l'homme de ses démons et se pose en héritier direct de l'*Aufklärung*, la formule ne va pas sans manifester une injustice et une méconnaissance profondes. Quelques mois plus tard, sous le titre « Freud », c'est la « symbolique du rêve » qui est attaquée :

> Les théories de Freud répugnent à ma raison, qui voudrait que dans les rêves les idées des choses les plus *insignifiantes* dans la veille jouent un rôle égal à celui joué par les choses qui ont ému ou émouvraient le plus[15].

15 On peut d'abord s'étonner de l'objection, dans la mesure où Freud aussi constate dans le rêve un « renversement des valeurs psychiques » (*Umwertung der psychischen Wertigkeiten*), produit par la fonction de « déplacement propre au rêve » (*Traumverschiebung*[16]) : pour Freud comme pour Valéry, l'importance fonctionnelle des éléments du rêve ne correspond pas à celle qu'auraient ces mêmes éléments dans la vie éveillée. La répugnance de Valéry repose en fait sur une autre objection, qui consiste à considérer le rêve non pas sous l'angle de la signification, à l'instar de Freud, mais comme le jeu purement formel d'une conscience instantanée non soumise à la contrainte de l'attention, et à laquelle libre cours est laissé :

> Il y a des siècles que je m'occupe du rêve. Depuis, vinrent les thèses de Freud et Cie, qui sont toutes différentes – puisque c'est la possibilité et les caractères intrinsèques du phénomène qui m'intéressent ; et eux, sa signification, son rapport à l'histoire du sujet – de quoi je ne me soucie pas[17].

16 Valéry ne partage pas avec Freud son souci de l'individuation, son étude de la formation du sujet en tant qu'individu. Dans la lettre citée au début, où il se dit « le moins freudien des hommes », il revendique cette généralité en s'opposant de ce point de vue à Marcel Proust :

> J'oublie les événements en tant qu'ils auraient pu être ceux d'un autre individu. Je n'ai pas de souvenirs d'enfance. En somme, le passé est pour moi aboli dans sa structure chronologique et *narrable*. J'ai le sentiment invincible que ce serait perdre mon temps que de retrouver le temps perdu...[18]

17 « Je n'ai pas de souvenir d'enfance » : laissons aux psychanalystes le soin de tirer de cet aveu leurs propres conclusions sur la névrose valéryenne. Il faut entendre pour Valéry autre chose, à savoir que le souvenir d'enfance relève trop de l'accidentel et de l'interchangeable. Le sujet qui intéresse Valéry, et en lequel il aime à se retirer comme en un réduit inaccessible, se situe en deçà de cette possibilité du souvenir : ce qui compte pour lui, c'est le moi indépendant de ces accidents biographiques, c'est la faculté d'action et de jouissance, et non pas les conditions concrètes toujours variables – et banales dans cette variabilité même – de cette action et de cette jouissance. Ce qui

fait le singulier dans un homme n'est pas important[19]. M. Teste ne disait pas autre chose :

> L'esprit ne doit pas s'occuper des personnes ;
> *De personis non curandum*[20].

18 Capitale est ici la différence avec Freud. Le rêve constitue pour Valéry le lieu idéal d'un fonctionnement psychique pur et délié. Entre 1898 et 1902, il travaille au poème en prose d'un rêve qui se poursuivrait indéfiniment, sur un mode associationniste, sans contact avec le réel, description d'un esprit abandonné à son seul pouvoir et à même de jouir enfin du libre jeu de ses facultés. Laissé inachevée, cette prose s'intitule *Agathe*. Or, elle met en scène un esprit non pas amoindri par le rêve, mais au pouvoir de variation et de mutation pour ainsi dire démultiplié, parce que libéré des freins que lui impose la veille. Pour Valéry, la veille est faite d'éléments de rêve que l'attention ne cesse de vouloir contrarier, tandis que le rêve rend visible au contraire cette faculté fondamentale de l'esprit qu'est la « self-variance », à savoir sa mutabilité permanente. S'il y a quelque chose de mystérieux finalement, ce n'est pas le rêve, qui est essentiellement simple, pour n'être que « du mental pur[21] », mais la veille, qui se révèle comme un état infiniment plus complexe : « La veille est l'état en quoi le rêve n'est que partie[22]. » Tandis que pour expliquer le rêve Freud le rapporte à la veille, Valéry parcourt le chemin inverse : il rend compte des processus mis en œuvre dans la veille en rapportant celle-ci au rêve[23].

19 Ces chemins opposés ne s'en croisent pas moins. On constate deux points de jonction. Un premier, essentiel, concerne le langage : pour Valéry comme pour Freud, le rêve travaille d'abord sur des mots. Valéry note ainsi en 1914 un rêve qui substitue à un parc réel, qu'il connaît bien (le parc Monceau),

> un tout autre jardin, mais dont la *description, si on l'écrivait, serait voisine de celle du vrai parc*.
> Le rêve travaille généralement comme cela. Il est donc, de ce côté, une traduction d'un texte, dont le sens originel est différent d'elle. Mais le texte convient assez aux deux.
> Moi qui rêve suis à moi éveillé dans le rapport d'un lecteur à un auteur. Un même texte nous est commun.
> Le *texte* dans le rêve est plus ou moins brouillé[24].

20 On voit ainsi Valéry se rapprocher non seulement de Freud, mais également de Jacques Lacan, par la place qu'il accorde au langage dans la fabrication du rêve.

21 L'autre point de rencontre entre Freud et Valéry concerne le refoulement – ou plutôt, chez Valéry, la difficulté du refoulement. Ainsi ce rêve de 1914, qui manifeste la difficulté de faire affleurer un désir à la conscience :

> Rêve. J'étais ce que je veux être et je mourais de gêne[25].

22 Ou bien encore, toujours en 1914, ce souhait indicible qu'il ne peut réprimer :

> Je forme naturellement un souhait affreux.
> Je sens qu'un certain événement atroce à quelqu'un me ferait plaisir.
> [...]
> Et aussi, suivant *ma* coutume, je regarde tout ce noir désir comme si je l'acceptais et comme un fait advenu en moi, un phénomène, un point rouge sur mon corps. Je le force à se préciser, à se parler. Je le formule distinctement ; j'y ajoute ses résonances réflexes, les ombres de crainte, de honte, de réversibilité ; les réponses secondes de ces réponses, – cette analyse même qui s'écrit ici[26].

23 L'analyse ici proposée se rapproche de celles qu'essaie Freud sur lui-même dans ses propres écrits. À la même époque, Valéry ne commence-t-il pas à rédiger *La Jeune Parque*, qui conte le réveil d'une femme aux prises avec le souvenir confus d'un rêve indicible, qu'elle tente d'éclaircir ? Autant de points de rencontre intellectuelle, ou autant de points de friction, qui n'aboutissent cependant à aucune rencontre personnelle : Valéry passe par Vienne en 1926 et 1932, mais ne parvient pas à voir Freud. « Je ne verrai pas Freud. On ne le voit pas[27] », écrit-il à une amie en 1932.

## Freud dans les cours de poïétique

24 Cette science authentique des rêves dont rêve Valéry, cette connaissance intime du fonctionnement de l'esprit, jamais il n'en donna de formulation plus complète que dans les cours qu'il professa au Collège de France depuis 1937 jusqu'à sa mort, en 1945, sur la chaire de « poétique » créée spécialement pour lui – une poétique que Valéry orthographie volontiers « poïétique », pour revenir au sens étymologique du terme : il s'agit d'étudier le *poïein*, c'est-à-dire la « production des *Œuvres de l'Esprit*[28] ».

25 Les premières années du cours observent ce *poïein* au niveau de l'individu, en montrant notamment comment ces œuvres de l'esprit émanent de productions spontanées de la sensibilité qui sont ensuite organisées, canalisées, composées, par tout un « travail mental » conscient, exigeant « l'intervention de coordinations complexes », « autant de moyens dirigés contre l'*instant*, c'est-à-dire contre la précarité, l'incohérence, la dispersion, l'insuffisance des simples "produits de sensibilité"[29] » ; Valéry étudie également dans ce cours la façon dont les œuvres agissent elles-mêmes sur ceux qui les reçoivent, ainsi que la question du « langage intérieur », qu'il envisage, d'une part, comme expression de « la vie psychique » dans « la diversité de ses phases, de sa dissipation ou de ses tensions » et, d'autre part, comme outil « pour la connaissance de soi et pour le développement de la "self-consciousness"[30] ». À partir de 1941-1942, le champ s'élargit, et c'est « la relation de l'Univers de l'Esprit avec l'Univers Social[31] » qui devient l'objet du cours, ébauche d'une sociologie générale de la production intellectuelle et artistique. C'est dire assez combien ces cours du jeudi brassent l'ensemble des réflexions élaborées par Valéry dans les *Cahiers* depuis les années 1890. Jamais en vérité Valéry ne fut si proche de proposer le « Système » complet auquel il rêvait depuis sa jeunesse.

26 Il ne faut donc pas s'étonner si la théorie psychanalytique occupe dans ces cours une place aussi réduite et marginale que dans le reste des réflexions de Valéry. Pour autant qu'on en puisse juger à partir des notes de cours qui nous sont parvenues, Freud même n'est jamais cité directement, à la différence des *Cahiers*. On ne trouve qu'une référence, assez critique, comme toujours, à la notion d'« inconscient », accompagnée de cette seule question, qu'on peut comprendre comme une objection : « Quelle est la couleur d'une rose dans les ténèbres[32] ? » Ce qui revient plus souvent, toujours pour être critiqué, c'est le terme de *subconscient*, lequel n'est pas d'origine freudienne et n'est utilisé, selon Valéry, que pour masquer notre incapacité à comprendre l'origine de nos productions intellectuelles :

> On pourrait donc dire que le Subconscient est le nom de l'effet de contraste entre le résultat, la trouvaille, la lueur ou la lumière, et le MOI qui s'en reconnaît le bénéficiaire indigne[33].

27 Le subconscient ne serait donc que le nom commode que l'on donne à une énigme sans l'expliquer en rien, pour masquer son ignorance, de même que les médecins de Molière croyaient avoir tout compris du pouvoir des substances somnifères quand ils en avaient attribué la cause à une mystérieuse « vertu dormitive » : ils ne faisaient en réalité que se payer de mots.

28 Dans une leçon de mars 1938, Valéry explique que « l'essentiel est de ne pas mettre un petit homme, un lutin subtil dans l'ombre de notre cerveau, un quelqu'un qui fait pour nous ce que nous ne savons pas faire[34] ». On retrouve ainsi dans le cours du Collège de France les mêmes critiques, fondamentalement, qui émaillaient déjà les *Cahiers*, concernant les difficultés de l'observation du moi par le moi [35] ou la faiblesse du « vocabulaire de psychisme » et du « jargon psychiatrique[36] ».

29 En fait, bien que Valéry élabore sa réflexion sans Freud, loin de Freud, plutôt que contre lui, son « Système » n'est pas sans rapport avec la théorie freudienne. Le cours du Collège de France propose en effet ce qu'on pourrait nommer une *topique* valéryenne qui, sans coïncider avec la topique freudienne, lui est en quelque sorte parallèle. L'éros y apparaît, non pas en tant que source des affects, mais en tant que modèle du fonctionnement psychique en jeu dans l'activité créatrice :

POÉTIQUE

> La généralisation du cycle Érôs donne le schème le plus complet de l'activité poïétique, de ses conditions, de ses phases, de son caractère d'écart du fonctionnement continuel ; du « formel », du « significatif », de « l'accidentel » qu'elle comporte ; de la division du travail (mâle et femelle) auteur et patient ; de leur distinction profonde ; du rôle et des interventions du sensitif, de l'affectif et du psychisme[37].

30 Comme Valéry se méfie de la notion d'*inconscient*, il invente celle d'« implexe » pour désigner de façon générale la « capacité de possibilités de productions spontanées[38] ». À la différence de l'inconscient, l'implexe n'est pas une entité ou une instance dans le psychisme : il n'est que la description d'une propriété de ce psychisme. Il y a un implexe lié à la mémoire, de même qu'un « implexe du langage[39] » et un autre lié au jeu naturel de la sensibilité, qui tous fonctionnent de façon réflexe :

> Il y a donc DEUX implexes : l'un naturel ; l'autre appris.
> LE SECOND est « mémoire » : ici, possibilités illimitées, pas de relations intrinsèques.
> [...] En somme, les implexes du premier genre [couleurs antagonistes, production du point de rencontre de deux droites données, reconstruction d'un tout dont la partie est donnée, etc.] sont assimilables à des réflexes (non seulement moteurs)[40].

31 L'implexe définit ainsi ce que Valéry nomme « moi de l'instant[41] », « moi de la sensibilité » ou même parfois « non-moi », pour le distinguer du moi qui exerce un contrôle sur ces produits spontanés de la sensibilité :

> le témoin unique qui définit la sensibilité est comme très loin du personnage que nous croyons être.
> Il est ce que peut être un *instant* : la *durée-sensibilité* est trop brève pour qu'elle contienne toutes nos prétentions, toutes nos qualités, tous nos pouvoirs.
> Le MOI de la sensibilité est sans mémoire, ni opérations : il est purement fonctionnel et expédient. [...]
> (Je suppose (gratuitement, d'ailleurs) que, dans le rêve, le MOI de l'Instant seul est possible [...][42]).

32 On le voit : avec son caractère d'indépendance par rapport au temps, ce « moi de la sensibilité » retrouve certains des traits spécifiques du Ça freudien, comme premier mode d'expression psychique des produits de l'organisation somatique[43].

33 Ce qui intéresse au premier chef Valéry dans le processus poïétique, c'est la façon dont le faire conscient de l'artiste utilise ces produits pour donner une œuvre extérieure :

> (E C M)
> Faire (conscient) implique tous les étages de mécanismes inconscients dont l'intermédiaire permet qu'une « idée » passe dans l'*acte d'effet extérieur*...[44]

34 Le moi de l'artiste et du poète utilise à cet effet des « étouffoirs », qui bloquent les « résonances » des implexes, les empêchant de s'enchaîner les uns aux autres de manière automatique comme ils le font dans le rêve[45] : le produit de la sensibilité devient ainsi utilisable et objectivable ; il se transforme en matériau. Mais un tel processus n'est pas dans son principe de caractère personnel ; il relève de la méthode ; la biographie n'a pas à entrer en ligne de compte :

> De la Biographie. C'est l'*auteur nominal*. L'*auteur* est le responsable extérieur comme le propriétaire d'un animal est responsable des accidents causés par sa vache.
> Si nous pensons véritablement son opération, Racine n'est plus Racine, Archimède, etc. Nous concevons un *écart* de l'état de Racine pendant lequel Racine oublie qu'il est Racine et ne pourrait s'en souvenir sans cesser d'opérer[46].

35 Valéry proposait ainsi au Collège de France le principe d'une « histoire approfondie de la littérature », qui « pourrait même se faire sans que le nom d'un écrivain y fût prononcé[47] ». L'on mesure mieux par là l'écart du projet valéryen avec celui de Freud. Quand, pour expliquer Léonard, Freud prend le parti de remonter à un souvenir d'enfance, Valéry, dans son *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* (1895), se contente d'imaginer l'homme capable de produire les œuvres que nous connaissons sous le nom de Léonard[48]. L'essentiel du processus de création, ce qui le rend vraiment précieux et qui fait que pour nous Léonard est vraiment Léonard, ne résulte pas selon Valéry d'une expérience biographique propre à l'artiste ; le traumatisme de l'enfance n'est qu'un accident, qui aurait pu être tout autre sans rien changer fondamentalement à l'œuvre du maître. Ce qui fait que Léonard est Léonard et Racine Racine, c'est la mise en œuvre de processus mentaux d'appropriation, de combinaison, de transformation, de composition des produits de la sensibilité, quels qu'ils soient, internes ou externes, et cette mise en œuvre dépend d'une machine intellectuelle au fonctionnement impersonnel, qui seule mérite qu'on s'y arrête. Là est la vraie difficulté, là est le vrai mystère, si mystère il y a. Même les effets de personnalité à l'intérieur de l'œuvre, ce que dans les poèmes Valéry nomme « la Voix », à laquelle il accorde tant d'importance dans sa poétique la plus personnelle, ce qui fait que nous entendons dans un poème un timbre particulier que l'on ne peut confondre avec nul autre, cela est le produit d'un effet travaillé par le poète, et non pas d'une communication directe entre son intimité et celle du lecteur[49].

*

36 Pour conclure, Valéry est-il donc, comme il l'affirme, « le moins freudien des hommes » ? S'il l'est, c'est peut-être parce que Freud lui-même est également très peu valéryen – c'est-à-dire que ses problématiques ne sont pas celles de Valéry. Il cherche à mettre en lumière la constitution du sujet, et d'un sujet doté d'une histoire personnelle, inassimilable à toute autre. Valéry, au contraire, s'intéresse à un sujet littéralement

sans histoire, un sujet en deçà du sujet, et reste fasciné non par le caché, mais par le fonctionnement visible, et paradoxalement d'autant plus difficile à distinguer, de la machine intellectuelle consciente ; il veut établir un système des opérations de la pensée.

37 Les deux démarches apparaissent finalement moins contradictoires que complémentaires, y compris sur le plan de la forme : quand Freud n'eut de cesse de vouloir clore sa théorie sur elle-même comme un tout harmonieux et cohérent, le système de Valéry n'a, quant à lui, jamais été achevé, jusqu'à partir dans des directions parfois opposées, avec des formulations difficilement réconciliables entre elles. C'est là sa faiblesse comme sa force : cette exploration des mécanismes de la pensée se présente aussi comme une remarquable invitation à penser, à penser avec, à penser au-delà, à penser contre. C'est pourquoi, si Valéry eut des lecteurs attentifs, au Collège de France notamment, avec Merleau-Ponty, il ne fit jamais école et ne chercha jamais à avoir des disciples. En cela aussi il fut « le moins freudien des hommes ».

38 En réalité, la science des rêves dont rêve Valéry s'achève et s'accomplit en une autre science qu'on pourrait appeler également la science du rêve, mais du rêve éveillé, du rêve organisé, cultivé, développé, architecturé. Cette science porte un autre nom, le nom même de la chaire qu'occupe Valéry au Collège de France : c'est la poïétique – ou la poésie. Car la poésie n'est autre, pour Valéry, que l'art qu'a le poète d'utiliser ses propres impulsions oniriques pour forger à partir de ce matériau, par un travail conscient, méthodique et ordonné, un objet de langage impersonnel, le poème. Mais cet objet de langage ne se contente pas d'exploiter les ressources du rêve de l'auteur – rêve entendu, au sens large, comme l'ensemble des produits de la sensibilité et des implexes. L'objet de langage créé par le poète, le poème, sera capable à son tour de porter le lecteur à un état proprement onirique, un état de contemplation hypnotique, par la grâce de l'échange infiniment répété entre un son et un sens merveilleusement adaptés l'un à l'autre. La poésie est véritablement créatrice de rêve, et c'est la science où Valéry est passé maître.

---

## NOTES

**1.** Paul Valéry, lettre du 19 janvier 1935 à Germaine Pavel, dans *Lettres à quelques-uns* (1952), Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1997, p. 225.

**2.** Henri Delacroix, « Sur la structure logique du rêve », *Revue de métaphysique et de morale*, 1904, p. 921-934. Les références à Freud figurent p. 924-925.

**3.** Nicolas Kostyleff, « Freud et le problème des rêves : contribution à l'étude objective de la pensée », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 36e année, vol. 72, 1911, p. 491-522. En 1911, Kostyleff publie d'autres articles sur Freud : « Freud et le traitement moral des névroses (contribution à l'étude objective de la pensée) », *Journal de psychologie normale et pathologique*, VIII, 1911, p. 135-146 et 246-257 ; « Les derniers travaux de Freud et le problème de l'hystérie », *Archives internationales de neurologie*, I, 7e série, XXXIII, janvier 1911, nº 1, p. 17-24, et février 1911, nº 2, p. 75-86.

**4.** Voir Alain de Mijolla, *Freud et la France : 1885-1945*, Paris, PUF, 2010.

**5.** Nicolas Vaschide, *Le Sommeil et les Rêves* (posth., 1911), Jacques Chazaud (éd.), Paris, L'Harmattan, coll. « Psychanalyse et civilisations », 2010, p. 175-196.
**6.** Voir Michel Huteau, « Un météore de la psychologie française : Nicolas Vaschide (1874-1907) », *Bulletin de psychologie*, nº 494, 2008/2, p. 173-199.
**7.** P. Valéry, *Cahiers* (éd. abrégée par la suite en *C*), Paris, CNRS Éditions, 1957-1962, vol. III, p. 663. La scène a lieu le vendredi 6 octobre 1905.
**8.** André Breton, « Situation du surréalisme entre les deux guerres. Discours aux étudiants français de l'université de Yale, 10 décembre 1942 », dans *La Clé des champs* (1953), *Œuvres*, Marguerite Bonnet (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1999, t. III, p. 717-718.
**9.** P. Valéry, *C*, V, 503 (1914).
**10.** Voir Atsuo Morimoto, *De la psychologie à la poïétique, l'Imaginaire et la genèse du sujet : Paul Valéry*, Caen, Lettres modernes Minard, coll. « La Thésothèque », 2009, p. 181.
**11.** *C*, V, 489 (1914).
**12.** *C*, XVII, 697 (1934).
**13.** *C*, XI, 476 (1926).
**14.** *C*, XI, 447 (1926). Il s'agit de la première occurrence du nom de Freud dans les *Cahiers*.
**15.** *C*, XI, 621 (1926).
**16.** S. Freud, *Über den Traum* (1901), dans S. Freud, *Gesammelte Werke*, t. II/III (1942), Anna Freud (éd.), Francfort, Fischer Taschenbuch Verlag, 3e éd., 1999, p. 667. Nous modifions la traduction française à laquelle avait accès Valéry, celle d'Hélène Legros, *Le Rêve et son interprétation* (1925), Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1985, p. 52-53.
**17.** *C*, XIX, 456 (1936).
**18.** P. Valéry, lettre à G. Pavel, *loc. cit.*, p. 224-225.
**19.** Voir P. Valéry, *Œuvres* 1957-1960, II (abrégées par la suite en *Œ*), Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », p. 39 (« Extraits du log-book de monsieur Teste ») : « Aimer, haïr – *paraissent* à moi des hasards. » Goûts et dégoûts sont « purement accidentels ».
**20.** *Œ*, II, 70 (« Quelques pensées de M. Teste »).
**21.** *C*, XI, 625 (1925).
**22.** *Ibid.*, voir aussi *C*, V, 405 ; VI, 849-850 ; XI, 622, 626-627.
**23.** Cette complémentarité de l'approche freudienne et de l'approche réflexologique propre à Valéry a été bien notée par Marcel Gauchet, *L'Inconscient cérébral*, Paris, Seuil, coll. « La Librairie du XXIe siècle », 1992, p. 179-182. Gauchet consacre par ailleurs un chapitre entier à la théorie psychologique de Valéry (p. 153-170).
**24.** *C*, V, 404 (1914).
**25.** *Ibid.*
**26.** *C*, V, 370 (1914).
**27.** P. Valéry, lettre à Véra Bour, 19 mai 1932, Bibliothèque Doucet, MS 8542-32 ; citée par Michel Jarrety, *Paul Valéry*, Paris, Fayard, 2008, p. 837 (voir aussi p. 655).
**28.** *Annuaire du Collège de France*, 1937-1938, p. 140.
**29.** *Ibid.*, p. 142.
**30.** *Ibid.*, 1940-1941, p. 117-118.
**31.** *Ibid.*, 1941-1942, p. 116.
**32.** NAF 19092 (1940-1941), f. 135. Voir aussi NAF 19097 (1937-1938), f. 8 : « Subconscient. [...] *N'y voit qu'aveugle*. Peut-être ici une étrange comparaison : Le À-TÂTONS dans l'ombre mentale. »
**33.** NAF 19088 (1937-1938), f. 98 (leçon 17 de 1937-1938).
**34.** NAF 19088, f. 99. Sur l'origine de cette image du « petit homme », qu'on retrouve ailleurs chez Valéry, voir A. Morimoto, *op. cit.*, p. 40-44.
**35.** NAF 19096 (1937-1938), f. 11, 16 (5e leçon).
**36.** NAF 19100 (cahier de brouillon 5-19 janvier 1940), f. 9.
**37.** NAF 19090 (1937-1938), f. 190.

**38.** NAF 19089 (1937-1938), f. 115. Voir aussi f. 114 : « L'IMPLEXE en général est le nom que je donne à toutes les formes de retour, ou réponses qui peuvent se produire à partir d'un état donné sous le coup d'une excitation ou événement donné. Exemple : un souvenir, un mouvement simple (c'est-à-dire qui n'exige pas une modification préalable de mécanisme, un *montage*). Mais les modifications possibles ou montages eux-mêmes sont aussi des implexes d'ordre supérieur, ou plutôt les supposent. »
**39.** NAF 19088, f. 81.
**40.** NAF 19088, f. 80.
**41.** NAF 19088, f. 84 : « L'Implexe sera le Possible, ou l'un des possibles du Moi de l'instant. Il est l'Avenir immédiat de l'Événement. Mais il y a plusieurs avenirs, ou plusieurs implexes de chaque événement. / Ces avenirs sont des produits ; tout avenir est un produit de sensibilité. »
**42.** NAF 19088, f. 85 (leçons 16-17 de 1937-1938).
**43.** Voir Première partie, chapitre 1, S. Freud, *Abriß der Psychoanalyse* (1938), dans S. Freud, *Gesammelte Werke*, *Schriften aus dem Nachlaß 1892-1938*, t. XVII (1941), A. Freud (éd.), Francfort, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, p. 63-138, ici p. 67-69.
**44.** NAF 19096, f. 5.
**45.** NAF 19090, f. 320 : « La connaissance n'est ce qu'elle est, ne nous semble représenter le *monde*, c'est-à-dire un système indépendant de NOUS – que parce que sa nature esthésique nous échappe – parce que les *implexes* (ou développements propres des sensations) ne se produisent pas, ou sont négligeables. Parce qu'il n'y a pas résonances, – et que les étouffoirs jouent, en général, leur rôle. Ceci est bien remarquable. / D'ailleurs, que de choses surmontées, résolues [*autre lecture possible :* résorbées], négligées, que d'ignorance nous est essentielle ! / La sensibilité joue de ce côté un rôle extraordinaire. Elle masque ce qui ne doit pas agir. »
**46.** NAF 19096, f. 2 vº.
**47.** P. Valéry, « L'Enseignement de la poétique au Collège de France » (1937), *Œ*, I, p. 1439.
**48.** Sur les *Léonard* de Freud et de Valéry, voir W. Marx, « Il "mistero" Leonardo : Valéry e Freud tra occultismo e razionalismo », dans Romano Nanni et Antonietta Sanna, (dir.), *Leonardo da Vinci : interpretazioni e rifrazioni tra Giambattista Venturi e Paul Valéry*, Florence, Olschki, 2012, p. 169-183.
**49.** NAF 19093 (19041-19042), f. 174. Sur la poétique de la voix chez Valéry, voir William Marx, « Les deux poétiques de Valéry », dans W. Marx (dir.), *Paul Valéry et l'idée de littérature*, 8 avril 2011, www.fabula.org/colloques/document1426.php.

---

## AUTEUR


### WILLIAM MARX

William MARX est professeur de littératures comparées à l'université Paris Ouest Nanterre La Défense. Membre honoraire de l'Institut universitaire de France, ancien *fellow* du Wissenschaftskolleg zu Berlin, il a été responsable de l'équipe Valéry de l'ITEM (ENS-CNRS) de 2007 à 2014. Il a publié notamment *Naissance de la critique moderne. La littérature selon Eliot et Valéry* (Artois Presses Université, 2002), *L'Adieu à la littérature* (Éd. de Minuit, 2005), *Vie du lettré* (Éd. de Minuit, 2009, prix Montyon de l'Académie française), *Le Tombeau d'Œdipe. Pour une tragédie sans tragique* (Éd. de Minuit, 2012) et *La Haine de la littérature* (Éd. de Minuit, 2015). Il a enfin dirigé l'édition du tome XIII et dernier des *Cahiers 1894-1914* de Paul Valéry (Gallimard, 2016).

# Émile Benveniste (1902-1976) avec Freud (1856-1939)

Julia Kristeva

1 Émile Benveniste fut un savant austère, un très grand connaisseur des langues anciennes, expert en grammaire comparée, autorité en linguistique générale. Il connaissait le sanskrit, le hittite, le tokharien, l'indien, l'iranien, le grec, le latin, toutes les langues indo-européennes, et à la cinquantaine passée, il s'était plongé dans les langues amérindiennes. Pourtant son œuvre, d'une audace impressionnante, tout en retenue et d'une modestie apparente, demeure relativement méconnue et peu visible de nos jours.

2 En 1956, il écrit – serait-ce invité par Jacques Lacan ? – une étude qui fera date : « Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne », repris dans le tome premier de ses *Problèmes de linguistique générale*[1]. À ma connaissance, c'est le premier travail linguistique sérieux consacré au langage dans la théorie freudienne, et peut-être le seul, mis à part les analyses plus tardives et plus personnelles de Jean-Claude Milner et de moi-même.

3 Benveniste constate que la psychanalyse « semble se distinguer de toute autre discipline » : « elle opère sur ce que le sujet lui dit », afin d'« expliciter » un « autre discours, celui du complexe enseveli dans l'inconscient[2] ». La « motivation » – ce que nous appelons le « transfert/*Übertragung* » – tiendrait ici la place de la causalité. La « cause » ainsi comprise provoque « l'émergence [...] régressive » de « souvenirs et, dans le discours du patient, de la donnée de fait autour de laquelle s'ordonnera désormais l'exégèse psychanalytique du processus morbide[3] ». En discussion avec Lacan et un article de Freud « Sur le sens opposé des mots originaires[4] » (1910), Benveniste prend en compte la « symbolique inconsciente » (les « processus primaires » selon Freud, métaphore et métonymie). Mais, pour lui, ces « procédés stylistiques » du discours sont « infra et supra-linguistiques » : du *style* plutôt que de la *langue*, par la création duquel la « subjectivité » se manifeste dans la « matière commune » du discours, et « à sa manière, s'y délivre[5] ».

4 Tout au long de ce débat feutré, Benveniste souligne en somme que la parole recherchée et accomplie sur le divan n'est pas une « langue », dans laquelle le linguiste décèle une « structure socialisée » ; ni même un « discours », au sens où chaque locuteur dans l'acte du dialogue (allocution) y « ajoute un dessin nouveau et strictement personnel » : « il y a antinomie chez le sujet entre le discours et la langue[6] ». Plus radicalement, insiste-t-il en lecteur attentif de Freud, « pour l'analyste l'antinomie s'établit à un plan différent et revêt un autre sens. Il doit être attentif au contenu du discours, mais non moins et surtout aux déchirures du discours ». « Déchirures », « nouveau contenu », « symbolisme spécifique »... En définitive, l'analyste prendrait le « discours » comme le truchement d'un autre « langage », qui renvoie aux « structures profondes du psychisme[7] ». Loin d'assimiler l'inconscient au « signifiant » de la langue, c'est un « autre langage », une « translinguistique », dira-t-il plus tard, que le linguiste entend dans le geste freudien. Une ouverture, en somme, à travers la langue, à d'autres modalités de « signifier », à repérer dans les « déchirures » des codes de communication, lesquels « n'expriment que ce qu'il est possible d'exprimer », des « catégorisations qui créent des relations d'objets », mais non les « défaillances et les « jeux » qui amplifient l'« univers de la subjectivité », « instante et élusive[8] ». Pas d'« homologie » donc entre la « langue » (catégorielle) et le « rêve » (qui se contente de transformer), Benveniste invite cependant à poursuivre l'audace de Freud qui « a jeté la lumière sur une activité verbale telle qu'elle se révèle [...] quand le pouvoir de la censure est suspendu ». Et le linguiste d'aller plus loin vers Freud, par-delà le structuralisme régnant, vers la pulsion psychosomatique (mais pas réductible au langage), lorsqu'il introduit (dans le champ de la *signifiance* qu'exploreront la sémiologie et la *sémanalyse*) « toute la force anarchique entre ces formes de langage et la nature des associations qui se nouent dans le rêve, autre expression des associations inconscientes[9] ». Avant de rappeler que « certaines formes de poésie peuvent s'apparenter au rêve et suggérer le même mode de structuration, introduire dans les formes normatives du langage ce suspens du sens que le rêve projette dans nos activités. Mais alors c'est, paradoxalement, dans le surréalisme poétique, que Freud, au dire d'André Breton, ne comprenait pas, qu'il aurait pu trouver quelque chose de ce qu'il cherchait à tort dans le langage organisé[10] ». Et Benveniste de lire avec passion les textes d'Antonin Artaud (que j'avais apportés au colloque de Varsovie, fondateur de l'Association internationale de sémiologie, en 1968), avant de se pencher sur le style de... Baudelaire. Benveniste n'a pas écrit de textes poétiques, si ce n'est en 1924 (il y a 92 ans) une autoanalyse littéraire, poème en prose, sous le titre « L'Eau virile[11] ».

5 Quant à sa réflexion sur le langage chez Freud, elle n'est pas une parenthèse isolée de l'ensemble de l'œuvre encore méconnue de Benveniste. Je vous invite à la relire, mais en l'incluant aussi bien dans son trajet biographique, qui, nous le verrons, rend inévitable sa rencontre avec Freud, qu'en repérant l'évolution de sa linguistique générale et jusqu'aux *Dernières Leçons* sur l'écriture, où le dialogue avec Freud reste, à mon sens, sous-jacent aux nouveaux concepts que Benveniste introduit pour aborder la subjectivité dans la signifiance[12]. Voici donc, dans cette perspective, quelques stations révélatrices de son expérience vitale, et quelques étapes de sa « linguistique générale ».

6 Né à Alep en Syrie en 1902 au sein d'une famille juive et polyglotte, Ezra Benveniste émigre en France dès 1913 où il devient élève au « petit séminaire » de l'école rabbinique de France. Ses prédispositions exceptionnelles pour les langues attirent l'attention de Sylvain Lévi, professeur de Langue et littérature sanscrites (1894-1935) au

Collège de France, qui le présente au grand Antoine Meillet, professeur de Grammaire comparée (1906-1936) également au Collège (à moins que le lien ne soit fait par Salomon Reinach[13]). Ezra Benveniste intègre l'École pratique des hautes études (EPHE) en 1918, devient licencié ès lettres l'année suivante, obtient l'agrégation de grammaire en 1922, après quoi, pur produit de l'enseignement laïque de la République française, il est naturalisé en 1924 et choisit de se prénommer Émile. Durant ces années de formation, il noue des liens étroits avec de jeunes philosophes et linguistes, normaliens plus ou moins révoltés, libertaires, antimilitaristes, voire sympathisants communistes, et croise notamment les surréalistes. Il part en Inde en 1924 comme précepteur dans une famille de grands industriels, avant de remplir bon gré mal gré ses obligations militaires au Maroc en 1926. De retour en France, il devient l'élève d'Antoine Meillet, auquel il succède comme directeur d'études à la chaire de Grammaire comparée à l'EPHE, où il exerce une forte influence sur ses collègues. Il intègre le Collège de France en 1937, succédant au même Antoine Meillet à la chaire de Grammaire comparée. Il est fait prisonnier de guerre en 1940-1941, parvient à s'évader et se réfugie en Suisse, à Fribourg (où résident également Balthus, Alberto Giacometti, Pierre Emmanuel et Pierre-Jean Jouve), échappe ainsi aux persécutions nazies, mais son appartement est pillé. Son frère Henri est arrêté puis déporté à Auschwitz en 1942, où il meurt. Avec les plus grands noms de l'intelligentsia israélite (Benjamin Crémieux, Georges Friedman, Henri Lévy-Bruhl, etc.), il signe la lettre collective organisée par Marc Bloch, et adressée le 31 mars 1942 à l'Union générale des israélites de France (UGIF), pour attirer l'attention sur la politique de Vichy faisant des juifs une catégorie à part, prélude à la déportation[14]. Après la Libération, Benveniste reprend son enseignement à l'EPHE et au Collège de France, formant plusieurs générations d'étudiants, mène des enquêtes linguistiques « sur le terrain » en Iran, en Afghanistan puis en Alaska, et participe à de nombreux colloques internationaux de linguistique. Il devient membre de l'Institut (Académie des inscriptions et belles-lettres) en 1960, directeur de l'Institut d'études iraniennes en 1963, et président de l'Association internationale de sémiotique en 1969. Survenu le 6 décembre de cette même année, un accident cérébral le laisse handicapé sept ans durant, jusqu'à sa mort en 1976, et met un terme à sa carrière.

7 Cette biographie concise d'un « israélite agnostique », d'un Français nomade, est avant tout celle d'un homme qui fit du *langage* le *chemin* d'une vie, et nous transmit par son œuvre la pensée de cette expérience. *Oute légei, oute krýptei, alla semaínei*[15] : « La langue ne dit ni ne cache, elle se contente de signifier. » Ces paroles d'Héraclite, dont Benveniste fait sa devise, voire un style de penser et de vivre, résonnent en écho avec la conclusion que donne Freud lui-même dans son livre *L'Interprétation des rêves* (1900) : « Le rêve ne pense ni ne calcule ; d'une manière générale, il ne juge pas, il se contente de transformer[16] ». À moins qu'elle ne traduise l'imprononçable tétragramme YHWH : l'être identifié à ce qui est et sera, à la « signifiance ». Terme emprunté à la philosophie médiévale (*modi significandi*) et qui résume son ambition d'étudier le « pouvoir signifiant » dans les propriétés mêmes du langage.

8 Qu'est-ce donc que « signifier » ? La question métaphysique conduit Benveniste à la recherche d'une solution « matérielle » dans le fonctionnement même du langage : « ça signifie » est synonyme pour lui de « ça parle », et c'est donc sans le recours à quelque « réalité externe » ou « transcendantale », mais dans les « propriétés » du langage même, qu'il prospecte et analyse les possibilités de faire sens, spécifiques de cet « organisme signifiant » qu'est l'humanité parlante.

## La double signifiance

9 « *Nous posons quant à nous* [nous soulignons] que la nature essentielle de la langue, qui commande toutes les fonctions qu'elle peut assumer, est sa nature *signifiante*[17]. » La « signifiance » qui « informe » la langue ainsi posée est une propriété qui « transcende » « toute utilisation particulière ou générale », ou encore une « caractéristique que nous mettrons au premier plan : la langue signifie ».

10 Nous sommes le 2 décembre 1968, sept mois après le fameux Mai 68. Qu'entend-il par « singulier » ? Avec cette « idée neuve », souligne-t-il, « nous sommes jetés dans un problème majeur qui embrasse la linguistique et *au-delà* ». Si quelques précurseurs (John Locke, Ferdinand de Saussure et Charles Sanders Peirce) ont démontré que nous « vivons dans un univers de signes » dont la langue est le premier, suivi des signes d'écriture, de reconnaissance, de ralliement, etc.[18], Benveniste entend montrer comment c'est seulement l'*appareil formel* de la langue qui la rend capable non seulement de « *dénommer* » des objets et des situations, mais surtout de « *générer* » des *discours* aux significations originales, aussi individuelles que partageables dans les échanges avec autrui. Mieux même : comment, non content de s'*autogénérer*, l'organisme de la langue génère aussi d'autres *systèmes de signes* qui lui ressemblent ou augmentent ses capacités, mais dont il est le seul système signifiant capable de fournir une *interprétation*.

11 Dès le premier tome de son œuvre maîtresse, *Problèmes de linguistique générale* (1966), le théoricien propose une linguistique générale qui s'écarte de la linguistique structurale, mais aussi de la grammaire générative qui dominent le paysage linguistique de l'époque, et avance une linguistique du *discours* fondée sur l'*allocution* et le dialogue, ouvrant *l'énoncé* vers le processus d'*énonciation*, la *subjectivité* et l'*intersubjectivité*. Dans le sillage de la philosophie analytique (les énoncés performatifs), mais aussi de la psychanalyse freudienne, Benveniste conçoit la *subjectivité dans l'énonciation* comme un émetteur bien plus complexe que le sujet cartésien, car il l'élargit à l'« intentionnel » (emprunté à la phénoménologie existentielle) et qu'il l'associe avec la « motivation » (en fait, le transfert en psychanalyse). De surcroît, sans y paraître, il esquisse une ouverture vers le sujet de l'« inconscient ». Pas vraiment « structuré comme un langage », mais travaillé par une « force anarchique » (pulsionnelle ?) que le langage « refrène et sublime », bien que, par « déchirures », elle puisse introduire en lui un « nouveau contenu, celui de la motivation inconsciente, et un symbolisme spécifique », « quand le pouvoir de la censure est suspendu[19] ».

12 Une nouvelle dimension de la linguistique générale selon Benveniste se révèle cependant dans le second tome des *Problèmes de linguistique générale* publié en 1974. En discussion avec Saussure et sa conception des éléments distinctifs du système linguistique que sont les signes, Benveniste propose *deux types dans la signifiance* du langage : « le » *sémiotique* et « le » *sémantique*. Le *sémiotique* (de *semeion*, ou « signe », caractérisé par son lien « arbitraire » – résultat d'une convention sociale – entre « signifiant » et « signifié ») est un sens clos, générique, binaire, intralinguistique, systématisant et institutionnel, qui se définit par une relation de « paradigme » et de « substitution ». Le *sémantique* s'exprime dans la phrase qui articule le « signifié du signe », ou l'« intenté » (fréquente allusion à l'« intention » phénoménologique de Husserl, dont la pensée influence certains linguistes). La « force anarchique » et la

« déchirure » inhérente à la « motivation/transfert » semblent se résorber dans l'*intenté* et ouvrir un autre champ d'investigation sémiologique, dans lequel je me suis engagée avec ma thèse sur *La Révolution du langage poétique. Mallarmé et Lautréamont*[20].

13 Mais revenons à la double signifiance selon Benveniste : surimposé en double *sémiotique* (les signes), le *sémantique* se définit par une relation de « connexion » ou de « syntagme », où le « signe » (le *sémiotique*) devient « mot » par l'« activité du locuteur[21] ». Celle-ci met en action la *langue* dans la situation du *discours* adressé par la « première personne » (je) à la « deuxième personne » (tu), la troisième (il) se situant hors discours.

14 Cette conception *duelle* de la signifiance ouvre un nouveau champ de recherche. Benveniste insiste sur le dépassement de la notion saussurienne du signe et du langage comme système et souligne son importance, à la fois *intralinguistique* – ouvrir une nouvelle dimension de la signifiance, celle du discours (le sémantique), distincte de celle du signe (le sémiotique[22]) – et *translinguistique* – élaborer une métasémiotique des textes et des œuvres, sur la base de la sémantique de l'énonciation[23]. Il donne une idée plus précise des perspectives immenses qui s'ouvrent ainsi : « Nous sommes tout à fait au commencement d'une réflexion sur une propriété qui n'est pas encore définissable d'une manière intégrale » ; cette orientation qui traverse la linguistique « obligera à réorganiser l'appareil des sciences de l'homme[24] ».

15 Les *Dernières Leçons* de Benveniste poursuivent cette réflexion en s'*adossant* sur un nouveau continent, celui du langage poétique, comme en témoignent les notes manuscrites consacrées à *Baudelaire*[25], qui développent en les déplaçant des notions clés des *Dernières Leçons.*

16 Entre le second tome des *Problèmes de linguistique générale* et les manuscrits consacrés à la langue poétique, les *Dernières Leçons* se proposent dans un premier temps de démontrer que « signifier », qui constitue la « propriété initiale, essentielle et spécifique de la langue », ne s'enferme pas dans les unités signes (telles que le concevait Saussure), mais « transcende » les fonctions communicative et pragmatique de la langue ; et, dans un second temps, de spécifier les termes et les stratégies de cette « signifiance », en tant qu'elle est une « expérience » à proprement parler vitale (comme il l'avait annoncé dans le deuxième tome des *Problèmes de linguistique générale* : « Bien avant de servir à communiquer, le langage sert à *vivre*[26] »). Les résonances freudiennes sont perceptibles. En dessinant ainsi des strates de signifiance dans *l'énonciation* comme *processus* et *expérience* (et non système ou *structure*), Benveniste « prolonge » Saussure : en développant un « nouveau rapport », inexistant chez Saussure : le « rapport d'interprétation entre systèmes ». La langue, précisément – unique au sein de la diversité des systèmes signifiants en ceci qu'elle possède la capacité de s'auto- interpréter et d'interpréter les autres (musique, image, parenté) –, est « le système interprétant » : elle « fournit la base des relations permettant à l'interprété de se développer comme système ». La langue est, de ce point de vue, hiérarchiquement le premier des systèmes signifiants, qui entretiennent entre eux une relation d'*engendrement*[27]. On pense ici à l'interdépendance des instances psychiques dans les deux modèles de l'appareil psychique selon Freud.

## L'écriture : centre et relais

17 Mais c'est à l'écriture que Benveniste attribue le rôle de développer la « double signifiance : c'est *l'écriture*, sa capacité de « production » et d'« engendrement ». On se souvient que *l'écriture* est alors au centre de la création philosophique et littéraire en France[28]. Le linguiste ne s'y réfère pas explicitement, mais il construit son concept d'écriture dans le cadre de sa théorie générale de la signifiance de la langue.

18 L'« iconisation de la pensée » (Leçon 8) est la source d'une « expérience unique » du « locuteur avec lui-même » : ce dernier « prend conscience » que ce « n'est pas de la parole prononcée, du langage en action » que procède l'écriture, mais d'un *langage intérieur*, « global », « schématique », « non grammatical », « allusif », « rapide », « incohérent », « intelligible pour le parlant et pour lui seul », qui confronte celui-ci à la tâche considérable de réaliser une « opération de conversion de sa pensée » dans une forme intelligible à d'autres.

19 Cette hypothèse associant l'écriture au « langage intérieur », qui sera modifiée plus loin, renoue avec les interrogations antérieures de Benveniste sur la « force anarchique » de l'inconscient freudien[29]. Le « langage intérieur » que l'écriture cherche à « représenter » serait-il tributaire des « défaillances », « jeux », « libres divagations » dont Benveniste, lecteur de Freud et des surréalistes, découvrait l'origine dans l'inconscient ? Les notes concises des *Dernières Leçons* sur l'écriture rappellent l'œuvre antérieure du linguiste et complètent l'*intenté* phénoménologique qu'il insère dans le sémantique du discours par une « motivation » d'ordre inconscient. Le « langage intérieur » du parlant-écrivant ne se limiterait pas à la propositionnalité propre à l'ego transcendantal de la conscience et à son « intention », mais pourrait dessiner en creux, dans sa théorie de la subjectivité, une diversité d'espaces subjectifs : des typologies ou topologies des subjectivités dans l'engendrement de la signifiance. L'« expérience poétique » de Baudelaire, nous le verrons, confirme et précise cette avancée.

20 À la lumière des divers types d'écritures historiquement constituées (pictographique, cunéiforme, alphabétique, hiéroglyphique, etc.), qui révèlent et développent la double signifiance des langues, l'auteur soutient que l'écriture est non seulement *parallèle* à la langue (et aux types de langues), mais qu'elle la *prolonge*. L'iconisation déclenche et affine la formalisation de la langue de sorte que, progressivement, l'écriture se littéralise. « Elle sémiotise tout » : l'écriture est un système de signes qui « ressemble beaucoup plus au langage intérieur qu'à la chaîne du discours[30] ».

21 Une nouvelle caractéristique du « langage intérieur » se précise ici : le langage intérieur formulant le « mythe ». Et cette « narrativité intérieure », ce « train d'idées », telle une écriture de la « globalité », raconte une « histoire entière ». S'agit-il d'une sorte de « fiction » dont Husserl disait qu'elle constitue l'« élément vital de la phénoménologie » ? Ou est-ce une variante benvenistienne du « fantasme originaire » de Freud, qui se livre et se délivre en « associations libres » ? Ou encore s'agit-il de ces « enveloppes narratives » (bien plus que des « compétences syntaxiques ») que les cognitivistes supposent être les premières holophrases de l'enfant qui commence à parler ? Benveniste évoque succinctement cette piste de recherche pour revenir toujours à la linguistique générale et à la fonction de *signifier* qu'exerce le langage. « Tout comportement social », les relations de production et de reproduction comprises, ne préexiste pas au langage, mais « consiste dans sa détermination ». « Encerclant » ou « contenant » le référent, la langue « opère sur elle-même une

réduction » et se « sémiotise » elle-même : l'écriture étant le « relais » explicitant cette faculté. En somme, l'écriture explicite et renforce de façon définitive le caractère non instrumental et non utilitaire de la langue, laquelle, de ce fait et plus que jamais, n'est ni outil, ni communication, ni lettre morte, mais « organisme signifiant[31] », générateur et autogénérateur. L'acteur central de l'expérience analytique ?

22 Arrivé à ce point, Benveniste inverse l'hypothèse initiale au sujet de l'écriture. En tant qu'« opération » dans le « procès linguistique », l'écriture est « l'acte fondateur » qui a « transformé la figure des civilisations », « la révolution la plus profonde que l'humanité a connue[32] ». Cette particularité de l'écriture dans son rapport à la langue renforce aussi une ultime constatation : la langue et l'écriture « signifient exactement de la même manière ». L'écriture *transfère* la signifiance de l'ouïe à la vue, c'est une « parole dans une forme secondaire ». La parole étant la première, « l'écriture est une parole transférée ». « La main et la parole se tiennent dans l'invention de l'écriture », écrit Benveniste. Le rapport écriture/parole est l'équivalent du rapport parole entendue/parole énoncée. L'écriture se réapproprie la parole pour transmettre, communiquer, mais aussi reconnaître (c'est le sémiotique) et comprendre (c'est le sémantique). L'écriture est partie prenante à l'*interprétance* de la langue. Ce relais de la parole fixée dans un système de signes reste un système de la parole, à condition d'entendre cette dernière comme une signifiance susceptible d'engendrements ultérieurs d'autres systèmes de signes. Jusqu'aux supports numériques, tels les *blogs* et Twitter…

23 Ce n'est certainement pas un hasard si, au cœur de ce *work in progress* sur les modalités de la signifiance spécifique du langage, intervient un rappel du *Philèbe* de Platon : de *l'infini* et de la *limite*, du *nombre* qui organise le chaos en *dissociant* et en identifiant, du musicien et… du grammairien dont l'activité, en organisant le sémiotique du langage, serait… divine ? En intégrant ainsi la *Res divina* dans l'activité du langage et dans la connaissance de ses lois, il s'appuie sur Socrate. Auquel on pourrait ajouter le quatrième tome du Pentateuque, le livre des Nombres, ou la Kabbale qui construit du sens en dénombrant. Mais, plus que tout autre, c'est au quatrième Évangile, celui de Jean, que semble remonter cette signifiance duelle de la langue, englobant la représentation graphique (l'acte d'écrire et les variantes des écritures) ainsi que l'intersubjectivité et le référent : « Au commencement était la Parole. » À cette différence près que, sans « commencement », le « divin » se résorbe dans l'engendrement des « plis » (Leibniz) de la signifiance[33] : dans les éléments et catégories de ce « donné » qu'est le langage. Donné dont le linguiste ne cherche ni les conditions de « vérité », ni les infinies configurations translinguistiques, potentielles et à venir, mais dont il se contente d'« essayer de reconnaître les lois[34] ».

## Signifiance et expérience

24 Pris à son niveau « fondamental » (distingué des langues empiriques « contingentes »), l'*acte de signifier est irréductible à la communication et aux institutions*. Il ne transcende le « sens donné » que par l'« activité du locuteur mise au centre ». La notion d'« énonciation » comprise comme une « expérience » modifie considérablement l'objet de la signifiance et/ou du langage[35]. Loin d'abandonner le « signe », la *signifiance* inclut ce dernier dans le « discours » comme acte illocutoire intersubjectif qui transmet des « idées ». La signifiance est une organisation syntagmatique comprenant les divers

types de constructions syntaxiques, elle « contient » de ce fait le « référent » de la linguistique saussurienne : à la condition de l'enrichir par la « situation unique », l'« événement » de l'énonciation qui implique « un certain positionnement du locuteur ». C'est donc l'« expérience » du sujet de l'énonciation dans la situation intersubjective qui intéresse le linguiste, mais à travers l'« appareil formel » de l'« intenté ». Par le truchement de l'écriture, ces *Dernières Leçons* approfondissent l'« engendrement » de la signifiance en déplaçant l'expérience subjective d'un échange dialogique je/tu vers une topologie du sujet de l'énonciation qui déroge aussi bien à l' *ego cogito* de Descartes qu'à l'*ego* transcendantal husserlien.

25 Le sujet de l'énonciation lui-même devait se ressentir de cette mobilité. Dans ce paysage mouvant de la langue, et au regard de l'écriture qui a contribué à le faire apparaître, une réflexion sur l'*expérience* spécifique de l'écriture que représente le « langage poétique » s'imposait. De fait, Benveniste, en contrepoint de la lecture structuraliste des « Chats » de Baudelaire par Roman Jakobson et Claude Lévi-Strauss[36], et en écho aux indications des *Dernières Leçons*, aborde l'expérience littéraire dans ses notes manuscrites sur Baudelaire, de la même période (de 1967 à 1969).

26 D'emblée, Benveniste établit quelles sont les singularités de cette « translinguistique » : le message poétique, « tout à l'envers des propriétés de la communication[37] », parle une *émotion* que le langage « transmet » mais ne « décrit » pas[38]. De même, le *référent* du langage poétique est « à l'intérieur de l'expression », tandis que dans le langage usuel l'objet est hors langage. Il « procède du corps du poète », « ce sont des impressions musculaires », précise Benveniste. Le langage poétique, « sensitif », « ne s'adresse qu'aux entités qui participent à cette nouvelle communauté : l'âme du poète, Dieu/la nature, l'absente/la créature de souvenirs et de fiction ». Pourquoi Benveniste choisit-il Baudelaire pour illustrer son propos ? Parce que ce dernier opéra la « première fissure entre le langage poétique et le langage non poétique », tandis que chez Mallarmé cette rupture est déjà consommée[39].

27 Contemporaines des *Dernières Leçons*, ces notes sur l'expérience poétique de Baudelaire rejoignent les réflexions sur la « force anarchique » à l'œuvre dans l'inconscient et que la langue « refrène et sublime[40] ». Expression d'une « subjectivité instante et élusive qui forme la condition du dialogue », cette expérience participe de l'infra et du supralinguistique[41], ou plutôt du translinguistique[42]. Consacrée aux œuvres, la *translinguistique* sera basée sur le sémantique de l'énonciation.

## La linguistique est l'universalité

28 « La linguistique est l'universalité, mais le pauvre linguiste est écartelé dans l'univers », écrit Benveniste dans une lettre à Georges Redard[43]. Quand, peu avant sa mort, aphasique et seul, il me demande de le visiter, il griffonne sur mon chemisier, et finit par expliciter cette rencontre hypersensible en m'écrivant au stylo Bic sur une feuille volante, *THEO* – j'étais persuadée que la paralysie verbale n'avait pas détruit complètement son intelligence. Ce *THEO* avait un sens.

29 Aujourd'hui, en lisant ses derniers écrits au regard de son œuvre publiée, je ne prétends pas vous proposer une interprétation : *THEO* me restera à jamais énigmatique. J'esquisse seulement une lecture.

30 Les hasards de nos histoires personnelles respectives m'avaient mise sur sa route afin qu'il me rappelle, avant de s'éteindre, un message qu'il tenait à tracer dans un corps : « SIGNIFIANCE » qui enserre et interprète l'histoire.

31 Je vous remercie de votre écoute, et vous saurais gré d'ajouter votre propre chemin à ce carrefour, à cette écriture.

---

## NOTES

**1.** Émile Benveniste, « Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne » (1956) dans *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. des sciences humaines », 1966, p. 75-87.

**2.** *Ibid.*, p. 76.

**3.** *Ibid.*

**4.** Sigmund Freud, « Du sens opposé des mots originaires » (1910), dans Jean Laplanche, André Bourguignon, Pierre Cotet (dir.), S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. X : 1909-1910, Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2009, p. 165-176.

**5.** « Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne », *op. cit.*, p. 86-87.

**6.** *Ibid.*

**7.** *Ibid.*

**8.** *Ibid.*, p. 77-78.

**9.** *Ibid.*

**10.** *Ibid.*, p. 83.

**11.** En écho à Rainer Maria Rilke, cet aveu condensé et allusif exprime la nostalgie du jeune linguiste pour une mère quittée à l'âge de onze ans, et qui meurt sans qu'il l'ait revue lorsqu'il a dix-sept ans. Sensible à la « violence latente virile » qui l'attire sous les apparences « superficiellement féminines » d'un maternel vigoureux et « robuste comme un homme », Benveniste compose son autoportrait sous les traits des poètes (des célibataires ?), depuis Homère (le « Vieux de la mer ») jusqu'à Lautréamont (« Vieil Océan, ô grand célibataire ! »). Voir *Philosophies*, n° 1, 15 mars 1924, année de la parution du premier *Manifeste du surréalisme* (André Breton, *Manifeste du surréalisme. Poisson soluble*, Paris, Édition du Sagittaire, 1947).

**12.** É. Benveniste, *Dernières Leçons. Collège de France 1968 et 1969*, Jean-Claude Coquet et Irène Fenoglio (éd.), Paris, Éd. de l'EHESS/Gallimard/Seuil, 2012.

**13.** Voir Françoise Bader, « Sylvain Lévi. Du séminaire israélite (1883) à Rabindranath Tagore (1938) : autour d'Émile Benveniste », dans *Trois linguistes (trop) oubliés : Antoine Meillet, Sylvain Lévi, Ferdinand Brunot*, Claude Ravelet, Pierre Swiggers (dir.), *Anamnèse*, n° 5, 2009, p. 141-170.

**14.** Voir Marc Bloch, *L'Étrange défaite : témoignage écrit en 1940* (1946), Paris, Gallimard, coll. « Folio. Histoire », 1990, p. 314-319.

**15.** É. Benveniste, « La forme et le sens du langage », dans É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. des sciences humaines », 1974, p. 215-240, ici p. 229.

**16.** S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, trad. Ignace Meyerson, rév. Denise Berger, Paris, PUF, 1967, p. 432.

**17.** É. Benveniste, « Sémiologie de la langue », dans *Problèmes de linguistique générale*, t. II, *op. cit.*, p. 43-66,ici p. 60.

**18.** É. Benveniste, « Première leçon », dans É. Benveniste, *Dernières leçons*, *op. cit.*, p. 59-62, ici p. 61.
**19.** É. Benveniste, « Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne », *op. cit.*, p. 78.
**20.** Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du* XIXe *siècle : Lautréamont et Mallarmé*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 1974.
**21.** É. Benveniste, « La forme et le sens dans le langage », dans É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. II., *op. cit.*, p. 225.
**22.** C'est Antoine Culioli qui réalise ce projet dans sa « théorie des opérations énonciatives », en étudiant l'activité du langage à travers la diversité des langues nationales.
**23.** *Ibid.*, É. Benveniste, « Sémiologie de la langue », *op. cit.*, p. 66.
**24.** É. Benveniste, « La forme et le sens dans le langage », *op. cit.*, p. 238.
**25.** BnF, Pap. or, boîte DON 04.29, env. 6 à 22 ; Chloé Laplantine présente une transcription commentée de ce manuscrit dans Émile Benveniste, *Baudelaire*, Limoges, Lambert-Lucas, 2011.
**26.** É. Benveniste, « La forme et le sens dans le langage », *op. cit.*, p. 217.
**27.** É. Benveniste, « Leçon 5 », dans É. Benveniste, *Dernières leçons*, *op. cit.*, p. 77-80, ici p. 78.
**28.** Avec Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953 ; *Éléments de sémiologie*, Paris, Gonthier, 1965 ; Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967 ; *La Voix et le Phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, coll. « Épithémée », 1967, et dans le domaine littéraire, après le « nouveau roman », avec Philippe Sollers, publiés au Seuil, *Drame*, 1965 ; *Logiques*, 1968 ; *Nombres*, 1968, *L'Écriture et l'expérience des limites*, 1971.
**29.** É. Benveniste, « Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne », *op. cit.*, p. 78.
**30.** É. Benveniste, « Leçon 12 », dans É. Benveniste, *Dernières leçons*, *op. cit.*, p. 113-116, ici p. 114.
**31.** *Ibid.*, p. 115.
**32.** É. Benveniste, « Leçon 14 », dans É. Benveniste, *Dernières leçons*, *op. cit.*, p. 121-125, ici p. 115.
**33.** J. Kristeva, « L'engendrement de la formule », dans *Sèmeiôtikè, recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969, p. 290 : « La fonction numérique du signifiant ».
**34.** É. Benveniste, « La forme et le sens du langage », *op. cit.*, p. 238.
**35.** É. Benveniste, « Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne », *op. cit.*, p. 79 sq.
**36.** Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss, « Les Chats de Charles Baudelaire », *L'Homme*, vol. 2, n° 1, 1962, p. 5-21.
**37.** BnF, Pap. or. DON 04.29, env. 20, f° 204.
**38.** *Ibid.*, env. 12, f° 56.
**39.** *Ibid.*, env. 23, f° 358.
**40.** É. Benveniste, « Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne », *op. cit.*, p. 78.
**41.** *Ibid.*, p. 86.
**42.** É. Benveniste, « Sémiologie de la langue », *op. cit.*, p. 66.
**43.** Lettre d'Émile Benveniste du 17 octobre 1954, citée dans « Biobibliographie d'Émile Benveniste » par Georges Redard, dans É. Benveniste, *Dernières Leçons*, *op. cit.*, p. 152.

# AUTEUR

## JULIA KRISTEVA

Julia KRISTEVA est psychanalyste, titulaire et formateur à la Société Psychanalytique de Paris, professeur émérite à l'Université Paris Diderot, écrivain. Elle a publié de nombreux ouvrages, dont *Les nouvelles maladies de l'âme* (Fayard, 1993), *Pulsions du temps*, essai (Fayard, 2013), et *L'Horloge enchantée*, roman (Fayard, 2015). Elle a préfacé Émile Benveniste, *Dernières leçons. Collège de France (1968-1969)*, Jean-Claude Coquet et Irène Fenoglio (éd.) (Seuil, coll. « Hautes Études », 2012).

# Une lecture maussienne de *Totem et Tabou* est-elle possible ?

Bruno Karsenti

1 Il est une vérité de type *anthropologique* à laquelle Freud restera attaché jusqu'à la fin de sa vie, contre vents et marées, en dépit de la virulence des critiques venant d'éminents représentants de la discipline : cette « vérité anthropologique », c'est l'événement du meurtre du père par la bande de frères, sa réalité nécessairement présupposée dans l'évolution de l'espèce, présupposition qui tient au fait que cet événement a laissé des « traces indélébiles », dans le développement de l'humanité. Que ces « traces indélébiles » ne convainquent que les convaincus, que les sciences sociales concernées n'en fassent pas cas et n'y voient qu'une fiction, cela n'a pas fait vaciller la conviction du fondateur de la psychanalyse.

2 Prenons la mesure du rejet essuyé. Il est compréhensible si l'on considère la fragilité des données sur lesquelles la thèse était étayée, sa dépendance à l'égard d'une anthropologie d'inspiration frazérienne combinée à quelques fragments de darwinisme, son placage sommaire de l'ontogénèse sur la phylogénèse, et surtout sa reconstruction de la scène du meurtre et du repas totémique. Bref, tout converge pour qu'on ne voie dans *Totem et Tabou*[1] rien de plus qu'une « histoire comme ça » – a *just so story*, selon une célèbre formule d'Alfred Radcliffe-Brown[2].

3 Le jugement de Marcel Mauss, si ouvert soit-il aux croisements disciplinaires, ne fait pas à cet égard exception. Dans la fameuse conférence de 1924 à la Société française de psychologie consacrée aux « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », Freud est presque complètement absent[3]. La réception du freudisme par l'école française, du reste, passe surtout par l'usage qu'en faisaient les ethnologues – plus précisément William H. Rivers, véritable pionnier en la matière dans ses études sur les rêves dans les sociétés primitives. Mauss, qui venait de rédiger la notice nécrologique de Rivers pour la *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, ne manque pas de le souligner[4]. Mais précisément, la référence à Freud, qui émaille la conférence de 1924, retient l'attention : l'intérêt de la psychanalyse est reconnu non pas tant pour l'étiologie des névroses ou la mise en lumière du complexe d'Œdipe, mais, en accord avec ce qu'il lit chez Rivers, surtout en suivant les études de Raoul Mourgue

sur l'hallucination, pour la conceptualisation de la *psychose*, créditée de vues nouvelles sur l'articulation du social et du mental, et permettant notamment de dépasser l'approche en termes d'idée fixe héritée de Pierre Janet[5]. C'est cette notion, de fait, qu'on voit à l'œuvre dans quelques grandes études de Mauss sur l'effet physique de l'idée de mort, de 1926, et encore dans l'essai sur les techniques du corps de 1934[6]. Ce qu'on peut retenir de cela, c'est que Mauss évoque la psychanalyse en prenant une certaine distance avec Émile Durkheim, pour qui Janet, conjointement à Théodule Ribot, premier titulaire de la chaire de Psychologie expérimentale au Collège de France, de 1888 à 1901, demeurait l'appui majeur en psychologie. Mais, justement, Mauss ne prononce en 1924 cet éloge ciblé qu'en condamnant sans appel *Totem et Tabou* : « un de ces livres à système, à clef, dont il n'y a pas de raison qu'ils ne se multiplient pas sans fin[7] ». Bref, l'intérêt de la psychanalyse, s'il existe, n'est pas du côté de sa prétendue théorie de la culture, celle dont *Totem et Tabou* est, et reste le pilier. Cet intérêt existe, mais ailleurs, dans le domaine circonscrit des faits mentaux. Claude Lévi-Strauss, à la suite de Mauss, ne fera que confirmer et accentuer cette lecture sélective. Qu'il suffise de citer la conclusion des *Structures élémentaires de la parenté*, qui tranche entre le vivant le mort : « Dans un cas – le bon Freud – on remonte de l'expérience aux mythes et des mythes à la structure ; dans l'autre – le mauvais Freud, celui de *Totem et Tabou* –, on invente un mythe pour expliquer les faits : pour tout dire on procède comme le malade, au lieu de l'interpréter[8] ».

4 N'y a-t-il donc rien à retenir, lorsqu'on se place dans le sillage de l'école française de sociologie, de ce livre compromettant, d'un Freud devenu malade ou procédant comme ses malades ? Pour en juger, il faut d'abord s'entendre sur ce qui s'énonce vraiment dans sa thèse cardinale. En particulier, ce qui doit être repris, c'est d'abord l'usage *spécifique* que fait Freud des termes de totem et de tabou, la torsion qu'il leur imprime en les *important* dans son propre discours, c'est-à-dire avant tout en les *soudant* l'un à l'autre comme il l'a fait. Rappelons qu'au moment où il écrit, on est en plein âge d'or du totémisme, cette période d'engouement dont Lévi-Strauss a dressé après-coup le portrait à la fois imposant et désuet d'impasse scientifique d'époque. Durkheim avait apporté lui aussi sa contribution au dossier. Dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, il en était venu à proposer une interprétation sociale, ou sociologique, de ce qui était alors vu comme « religion première[9] ». Sa réfutation de James G. Frazer revenait à *dépsychologiser* le phénomène pour le rapporter à l'existence et à l'affirmation du groupe comme tel. Le point décisif en débat était alors l'articulation du totémisme et de l'animisme. Là surtout, Durkheim marquait son opposition à l'école anthropologique anglaise, de Robertson Smith et Edward B. Tylor à Frazer et à Andrew Lang : c'est du totémisme comme incarnation et fixation de forces sociales *sui generis* qu'il faut partir pour voir émerger l'idée d'âme, idée qui se détache donc en se décollant des choses et des êtres socialement valorisés. Bref, on ne doit pas aller de l'animisme au totémisme, mais prendre le chemin inverse. Tout se jouait dans l'interprétation de l'ethnographie australienne de Walter B. Spencer et Francis J. Gillen, ethnographie dont Frazer et Durkheim faisaient des lectures opposées. Et il semble, à première vue, que Freud s'en soit tenu au premier – qu'il ait confirmé Frazer plutôt que Durkheim. On verra que c'est loin d'être le cas, et que l'intérêt de l'interprétation freudienne tient dans le décalage introduit précisément sur cette question.

5 Quoi qu'il en soit, avec Mauss, on est déjà sur la pente déclinante du paradigme. C'est que pour Mauss le totémisme n'a plus rien d'une *clef* ouvrant toutes les serrures. Autrement dit, la critique qu'il assénait à Freud dans la conférence de 1924 ne

concernait pas que Freud, mais à certains égards Durkheim lui-même. Il n'est que de lire sa longue étude de 1908 sur « L'art et le mythe d'après Wundt[10] ». À l'axe de dérivation de Wilhelm Wundt, qui va de l'animisme au totémisme et au tabou, Mauss se refuse à substituer un axe contraire. Il ne le retourne pas, ne cherche pas une autre séquence. Son but, au contraire, est de développer une lecture synchronique et comparative qui permette de décrire les variations possibles du triangle que forment les trois termes : tabou, animisme, totémisme. C'est ce type d'approche, réticente à toute mise en séquence linéaire et évolutive – inspiration qu'on retrouve dans toute son œuvre – qui fait encore toute la modernité de Mauss pour nous.

6 Or la question que je voudrais poser est précisément la suivante : n'en va-t-il pas aussi, et pour la même raison, du livre le plus décrié de Freud ? N'y a-t-il pas une avancée et une actualité du même ordre dans la façon dont Freud nous introduit *simultanément*, sans dissocier les deux termes, mais au contraire en interrogeant avec obstination leur coappartenance, au totem et au tabou ? Qui plus est, ne trouve-t-on pas un indice de cette pertinence retrouvée de *Totem et Tabou* dans la façon dont il fait intervenir la question de l'animisme au cœur de sa démonstration, comme l'unique moyen pour ressaisir la relation intérieure du totem et du tabou, et le sens anthropologique que recèle cette relation ? C'est ce que je voudrais maintenant examiner en relisant avec un regard maussien ce monument de la psychanalyse.

7 *Totem et Tabou* soulève un problème de trace – de *Spur*. Mais cette trace n'est pas simple. On doit même admettre d'emblée, puisque Freud le stipule d'entrée de jeu, qu'elle est *double*. Elle est double, et elle est *déphasée*. Dans nos sociétés, les deux figures primitives du totem et du tabou n'ont pas disparu *également*, au même titre et au même degré. Le totémisme ne fait plus du tout sens pour nous, alors que le tabou existe toujours : on le retrouve logé au cœur de notre conscience morale, si du moins on la ramène à son noyau kantien *d'impératif catégorique*. Notre conscience morale fonctionne exactement comme fonctionnait le tabou : le désir et la crainte de l'infraction s'y concentrent en un même point obscur, la conscience morale n'étant que la perception de cette obscurité sous l'espèce du « catégorique », dont la formalité est le signe d'un rejet qui s'impose *par lui-même*, sans avoir à exhiber ses raisons – d'un interdit de franchir la ligne. Je ne m'attarde pas sur la perversion inouïe du kantisme qui se trouve impliquée dans cette reprise apparente : le commandement de la raison *pure* pratique n'est confirmé dans sa formalité qu'à raison de sa radicale impureté : du caractère pathologique (au sens kantien du mot), de *pathein* inscrutable, dérobé à notre regard conscient. Ce que je retiens seulement, c'est qu'avec notre morale, un processus de type tabou est toujours à l'œuvre, mais pour lequel le mot manque. Et là où le mot ne manquait pas, chez les primitifs, on avait un système social qui était à la fois nommé et opératoire, système social *totémique* que l'histoire de la civilisation a laissé derrière elle.

8 Que se passe-t-il alors lorsque l'ethnologie redécouvre les deux mots, et tente de les relier ? Dans ce cas, nous sommes placés devant cette interrogation déconcertante : nous sommes conduits à nous demander en quoi consiste notre *système social* s'il ne repose plus *que* sur une conscience morale et sur une description de lui-même comme système, qui sont toutes deux (conscience et système) innommées, pour lesquelles on n'a pas de mot ?

9 La logique des traces, on le sait, a en psychanalyse une rigueur implacable. Même pour les traces imperceptibles, même pour les phénomènes apparemment intraçables, il faut insister. Car à la limite, ce qui subsiste, c'est encore l'effet de la disparition du

phénomène – sa trace *perceptible*, ou reconstituable, à travers l'effort mobilisé pour produire son effacement. Admettons que la trace du tabou soit tangible, aisée à repérer, tandis que celle du totem ne l'est pas. C'est alors à la recherche de cette *seconde trace* qu'il faudra se lancer. Et en effet, toute l'audace du livre consistera en cela : une tentative pour découvrir de la seconde trace – laquelle implique la permanence et l'héritage phylogénétique de l'événement originaire, le meurtre du père. Si le meurtre originaire vaut encore culturellement pour nous – ce qui est bien l'hypothèse la plus étrange de l'ouvrage – c'est que la trace impalpable du totem se tient sous la trace tangible et assurée du tabou, et donc que la disparition complète du totémisme, mot et chose compris, laisse tout de même une trace, mais une trace d'un autre genre que la première.

10 De quel genre ? Reprenons le problème posé plus haut : si le mot de tabou, mais pas la chose, s'est effacé, c'est qu'il est arrivé quelque chose. Ce qui est arrivé avait trait à la forme et à l'intensité de l'ambivalence affective. Dans un système où les lois totémiques n'ont plus cours, le réseau des relations adéquat à l'ambivalence-tabou s'est considérablement élargi, et par là, s'est aussi considérablement *indéterminé*. C'est cela, au fond, qui est arrivé, à travers l'inscription du tabou au cœur de l'interdit moral. Nos jugements moraux s'exercent dans une pluralité indéterminée de relations – nous vivons *moralement*, nous vivons notre vie comme un tissage de relations morales – en transportant l'ambivalence-tabou sans la dire, elle qui n'est plus accrochée à certains types d'êtres, ces êtres que le système totémique, précisément, permettait de fixer et d'individuer.

11 Dès lors, la méthode d'enquête s'impose d'elle-même. Il faut partir de l'ambivalence *à son plus haut degré d'intensité*, de la coappartenance du totem et du tabou, pour voir de quoi elle est faite, si l'on veut comprendre ce qui nous est arrivé, nous qui reposons socialement et individuellement sur le seul fond obscur du catégorique. La fameuse hypothèse du meurtre découle au fond de cette exigence. Reconstituée à partir du meurtre du père de la horde (repérable chez James J. Atkinson, ou chez Darwin-Atkinson), l'ambivalence primitive, « de très haute intensité », se conçoit comme une première projection, une première liquidation du conflit psychique : la projection *du père mort sur l'animal*. Du coup, on comprend aussi ce que recouvre la disparition du totémisme : non pas simplement l'effacement de la segmentarité exogamique, mais l'élision de l'animal comme instance projective et comme aliment du repas sacrificiel en commun.

12 Et toutefois, si l'on s'en tient là, on manque encore l'essentiel. Car que veut dire « projeter », dans ce cas ? Ne risquons-nous pas de voir les primitifs à notre image, en leur attribuant ainsi un mécanisme projectif dont nous comprenons trop bien, dans les termes de notre conscience morale, la nature ? La trace tangible du tabou est utile, indispensable même, mais elle comporte un piège. Les motions de désirs contradictoires qui font l'ambivalence, le primitif les ressent-il *comme nous les ressentons* ? Et les ressentant comme il les ressent, comment les projette-t-il ?

13 Le coup de force ethnologique, et pas seulement psychanalytique, de Freud réside à mon sens ici. Sur ce point, je voudrais souligner qu'il ne déroge en rien au cahier des charges maussien énoncé dans la conférence de 1924 sur les « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie ». Car il se garde expressément, comme il le dit, de « psychologiser[11] » les primitifs – en l'occurrence, il se garde expressément de les considérer *à l'image des névrosés*, ces sujets très modernes qui vivent et déclinent à

leur manière les pathologies de la conscience morale. L'analogie de *Totem et Tabou* recèle un écart que ses contempteurs, jusqu'à Lévi-Strauss et son jugement que j'ai rappelé des *Structures élémentaires*, n'ont pas vu ou pas voulu voir. Si on lit avec attention, on s'aperçoit que c'est précisément ce que nous nommons *conscience* que Freud se refuse à exporter de façon incontrôlée, d'une aire culturelle à l'autre, tout au moins si nous ramenons la conscience à l'idée de « perception interne renforcée[12] ». C'est là précisément ce qu'il nous est interdit de postuler dans le cas primitif. Dans ce cas, il faudrait plutôt s'exercer à concevoir une intériorité où sentiments et pensées interviennent, non comme des processus endopsychiques, mais seulement comme des informations en termes de plaisirs et de déplaisirs provoqués par les stimuli affluant du dehors, et servant *comme tels* à représenter le monde extérieur[13]. L'ambivalence affective de haute intensité devient alors très étrange, et son portrait plus fécond qu'on ne pouvait le prédire. Elle emporte avec elle une autre configuration de l'intériorité que la nôtre, en même temps qu'une autre représentation de l'extériorité. Ou encore : la projection *primitive* est projection de sentiments et de pensées où l'intérieur, parce qu'il n'est perçu qu'en réaction à l'extérieur, et par conséquent *parce qu'il n'en est pas distingué comme perception interne, peut vraiment se projeter au dehors et constituer ce dehors en réalité*.

14 Voyons les choses d'un peu plus près : en somme, ce qu'on aborde à ce stade, ce n'est rien d'autre qu'un autre topos ethnologique majeur, qui vient compléter le triangle que j'ai rappelé. On adopte maintenant une perspective inédite sur la question controversée de *l'animisme*. Tout se passe à mon sens dans ce qui est le cœur du livre, le chapitre III, intitulé « Animisme, magie, toute-puissance des idées » – plutôt négligé des commentateurs sous prétexte qu'il n'y est que marginalement question du meurtre. Dans ce chapitre, l'animisme est reconduit à son ressort projectif essentiel, depuis les opérations magiques qui sont à son principe. Pas d'animisme sans magie, donc. Or si la magie est possible, ce n'est qu'à condition d'admettre une vision de l'acte à laquelle on n'est pas accoutumé. Sous quel aspect apparaît l'acte, cet acte même qui comparaîtra à la toute fin du livre, comme la résolution goethéenne de l'énigme ? L'acte, ressaisi à ce point d'affleurement magique, n'est pas tant une instance pratique mue par la volonté, que quelque chose qui se manifeste comme le *premier substitut du désir*. Ou encore : la magie repose sur une *surestimation de l'acte*. Expliquer cette surestimation, c'est alors dire ceci : la toute-puissance avérée dans la magie dénote que l'accent psychique s'est déplacé, du désir, sur l'acte censé le réaliser[14]. Il s'est transposé de la fin visée sur le moyen pour l'atteindre. En cela, l'acte magique est comme un *jeu* : un relais purement sensoriel de la satisfaction, qui consiste, non à faire semblant – l'enfant qui joue ne fait pas semblant, dit Freud – mais à faire *ressemblant*, c'est-à-dire à réaliser le désir *en tant qu'acte*.

15 L'animisme puise incontestablement à cette source magique, à la source du jeu et de la toute-puissance dans le jeu. Pour autant, il ne s'y résume pas. La projection animiste ne s'affirme que quand on dépasse la magie, et que prend sens le paradoxe de ce qu'on pourrait appeler une *toute-puissance relative* : le corps et l'esprit se séparent pour que des esprits prennent forme, âmes et démons auxquels l'individu prête, non ses désirs, mais bien *ses actes*, c'est-à-dire ses *substituts de désirs*, qu'il cherche à influencer de différentes manières.

16 Par là, le primitif animiste agit en quelque sorte sur lui-même, à travers ses actes, mais ses actes produits *hors de lui*, par d'autres êtres que lui. Si une telle projection a eu lieu,

c'est donc forcément qu'a eu lieu un certain renoncement, le lien intérieur de l'animisme au totémisme apparaissant ici avec évidence. Il faut supposer la mort du père pour que la projection animiste soit elle-même possible, et pour qu'on n'en reste pas à la toute-puissance magique. Le meurtre du père est le présupposé nécessaire si l'on veut comprendre le dépassement auquel procède l'animisme. C'est en ce sens qu'on peut dire que l'acte de tuer le père est un *acte d'avant tous les actes*. Il se situe au même niveau que l'acte magique, à ce stade où la toute-puissance ne s'est pas encore relativisée, c'est-à-dire où le primitif n'a pas encore renoncé. Mais il s'en distingue en ce qu'il déclenche la *restriction animiste*. Restriction qui ne conduit pas à une puissance moindre, mais à une toute-puissance exercée dans le moment même où elle est relativisée.

17 Notons que c'est ce qui autorise Freud à dire, de façon provocatrice, qu'avec l'animisme, l'espèce humaine a peut-être accompli *son plus grand progrès*. L'expression est très forte. Il n'y a pas de progrès plus grand que la première restriction. Par l'animisme, l'espèce a accédé au rang de *culture* primitive – pour parler comme Tylor – et donc, génériquement, de *culture* tout court. Mais elle y a accédé tout autrement que Tylor ou Frazer le croyaient. Elle y a accédé par un acte social de restriction dont on vient de voir le paradoxe. Par là, les primitifs ont élaboré le système social dans lequel leur *renoncement* puisse se vivre sur un mode qui nous est très difficilement compréhensible : ce système est un monde peuplé d'esprits qui, à la fois, *portent* la toute-puissance du primitif, *et la brident*. Voilà pourquoi et en quoi on a de l'ambivalence « de très haute intensité » : les impulsions cruelles, chez le primitif, peuvent se réaliser *dans les restrictions mêmes qu'il s'impose*, puisque c'est bien *sa* pensée, agie et par là satisfaite, qui s'érige face à lui, dans une réalité où il se retrouve, où il est présent d'une certaine manière, puisque ce sont encore et toujours ses actes *à lui* qui sont agis par un autre que lui. Restreint, dit Freud, il n'est pas pour autant *inhibé* : ses restrictions sont, par elles-mêmes et en tant qu'elles sont des actes qui se donnent comme l'étoffe de ses pensées, des compensations au renoncement qu'il a concédé[15].

18 Toute ambivalence, dit Freud, se ramène à la structure logique suivante : « un membre de l'opposition est inconscient et est tenu refoulé par l'autre qui s'impose par la contrainte[16] ». La contrainte, par conséquent, est consciemment perçue, que ce soit dans le tabou des primitifs, dans la névrose obsessionnelle ou dans l'impératif catégorique des modernes. Freud résume encore les choses ainsi : le courant positif des motions de désirs est inconscient, et le courant négatif qui les réprime est conscient[17]. Dans ces conditions, on peut dire que l'ambivalence est *à sa plus grande intensité* lorsque les deux courants trouvent, comme chez les primitifs, un point de coïncidence – lorsque le négatif et le positif se convertissent l'un dans l'autre et échangent leurs propriétés. Ce qu'on croit être une confusion est en fait une conversion qui a sa rigueur, une structuration d'un autre type. Et ce qui permet cela, c'est précisément cette structure de l'acte qu'on a décrite : la permanence de la toute-puissance des pensées, et donc le fait que l'instance répressive à quoi on a renoncé est un prolongement de nous-mêmes qui satisfait notre désir. À ce niveau, on peut aller jusqu'à dire que l'inconscient se manifeste *en tant que tel*, en tant qu'inconscient, dans la conscience elle-même. Tel est le paradoxe de cet acte étrange dont les primitifs sont les représentants.

19 Mais justement, il nous apparaît si étrange parce que nous n'en sommes plus là. En nous, l'ambivalence a un autre visage, elle a donné lieu à une autre création de substitution. Sous l'animal totémique imprégné d'esprit, le mort a grandi jusqu'à le

renverser. Ce qui se projette, ce n'est plus *que* l'instance pour laquelle nous avons renoncé – ce n'est plus *que* le père que nous avons tué. Le négatif agit, et il agit *sans nous*, pour nous réprimer. Gros de tout ce que nous lui avons cédé, il a conquis son indépendance *à nos dépens* – ce qui a pour conséquence essentielle que notre hostilité à son égard peut de moins en moins s'exprimer, c'est-à-dire qu'elle peut moins s'exprimer comme interdiction pourvoyeuse de satisfaction. Au bout de l'histoire, on se trouve en présence d'un dieu qui ne se nourrit que de notre tendresse, un dieu qui nous aime et que nous aimons, et à l'égard duquel nous pouvons d'autant moins adresser nos pulsions hostiles que l'amour est la force exclusive par laquelle il les réprime plus radicalement. Ce dieu n'est plus un esprit ou un démon. Il est, littéralement, Dieu-le-père, en trois mots qui s'enchaînent d'un même souffle, mort sans doute à cause de nous, mais d'autant plus puissant que le souvenir de sa mort s'est modifié dans l'inconscient jusqu'à nous empêcher radicalement de le haïr.

20 Dans ce système, l'animisme comme le totémisme passent au second plan. Une religion s'érige à distance de notre système social, puisqu'elle ne laisse plus subsister qu'une morale portée par chaque individu, en son for interne. Celle-ci repose pour partie sur les nécessités sociales reconnues (il y a du bénéfice mutuel à se respecter les uns les autres), et pour partie sur le sentiment de culpabilité et de repentir individuellement éprouvé[18]. Le repas en commun sacrificiel des primitifs – la fameuse hypothèse de Robertson Smith qui a tant fasciné Freud – est alors loin de nous. En tant que repas, il s'agissait encore d'une victoire sur le père tué. Il garantissait au groupe tout entier une satisfaction collective qui doit maintenant être retrouvée par chacun. Le complexe d'Œdipe est ce terrain individuellement reproduit dans lequel se décide le fait que chaque individu y arrive ou pas – et n'y arrivant pas, devient ou non névrosé, c'est-à-dire élabore, à un niveau civilisationnel avancé, des créations de substitution alternatives à celle que la civilisation a mise en place pour tous : une morale faite d'impératifs radicalement démagifiés, une religion où la foi, le *credo sed quia absurdum*, a remplacé la toute-puissance des pensées.

21 Revenons alors à Mauss et à l'école française de sociologie. Durkheim et Mauss avaient eux aussi beaucoup tiré de la lecture de Robertson Smith. L'ambivalence du sacré, thèse fondamentale du durkheimisme, y avait trouvé son principal appui. Et cependant, la critique du schème sacrificiel du repas était aussi un élément essentiel des recherches de Mauss sur le sacrifice – menées en collaboration avec Henri Hubert en 1899. La critique maussienne revenait à refuser au sacrifice communiel son statut d'origine ou de matrice, et du même coup, à récuser toute dissolution du rite dans le cadre général du totémisme. Au contraire, elle visait à faire du sacrifice un opérateur de circulation entre deux régions de l'expérience, entre deux mondes séparés *mais corrélés*, et n'existant qu'en relation l'un avec l'autre, lien établi justement par l'intermédiaire d'une victime et par l'intervention du sacrifiant. En accord avec les recherches parallèles de Robert Hertz, c'est à l'étude des polarisations structurant la vie sociale dans sa continuité que l'essai sur le sacrifice était ordonné. Dans cette mesure, on peut dire que le sacrifice aussi se laissait lire à l'intérieur d'un dispositif formel ouvrant à une comparaison réglée des différences entre systèmes religieux et moraux. Chez Freud, la critique est plus discrète, et Robertson Smith est célébré comme un grand découvreur. Mais le phénomène-limite qu'il a mis en lumière ne vaut que comme l'indice de ce que *nous ne pouvons pas produire*, et non pas de ce qui se serait conservé dans notre propre système.

22 Ainsi, il est impropre de dire que les primitifs seraient les premiers *coupables* de l'histoire humaine, déployée sur une ligne continue qui nous rattacherait à eux – et selon un schème univoque de la culpabilité. Le déphasage des traces délivre une tout autre leçon. Car pour que cette histoire se trace linéairement, il eût fallu, non qu'on puisse juger des actes des primitifs à l'aide de nos catégories, mais *qu'eux-mêmes eussent pu en juger* selon les leurs. Il eût fallu que leur pensée se détache de leurs actes comme la nôtre se détache de nos actes – ou encore, ce qui revient exactement au même, que leur inconscient se manifeste sur une autre scène que celle de leur conscience – et donc que leur répression ne corresponde *déjà plus* à leur satisfaction. Précisément, le dispositif sacrificiel limite de Robertson Smith permettait que ce ne soit pas le cas.

23 Mais c'était sans compter sur les nouvelles créations engendrées par la dynamique de l'ambivalence affective. C'était sans compter les *ressources du souvenir inconscient du père mort défaisant les esprits, animaux et démons où il s'était projeté*. C'est ainsi que le tabou, se modifiant sans rien perdre de son ambivalence constitutive, mais l'atténuant dans sa perception consciente – l'hostilité étant toujours plus activement réprimée – a fait tomber le totem. Et que, plutôt que de dire tabou, nous disons interdit moral.

24 J'espère vous l'avoir montré, il y a donc, dans *Totem et Tabou*, comme logé en lui, un dispositif comparatif extrêmement puissant, une production de la science moderne qui engage, au même titre que tout autre dispositif de science sociale, une auto-analyse des modernes. L'anthropologie maussienne, ou plutôt la socio-anthropologie maussienne, dans cette mesure, ne doit ou ne devrait pas le renier. Au plus près de nous, ce qu'on voit se détacher comme un changement d'orientation dans la triangulation totem-tabou-animisme, ce sont des religions, les nôtres, où il y a des *dieux-pères*, et où, à la substitution de l'animal au père tué par nous, succède une substitution du père restauré à l'animal vaincu par lui. Voilà ce que le déphasage des traces, bien interprété, permet de voir.

25 Et l'hypothèse du meurtre devient par là pleinement heuristique *en science sociale*. Au « nous », uni dans le meurtre, succède le collectif distribué d'une humanité qui se moralise en chacun de ses membres, sans victoire collective, mais avec des batailles individuelles partiellement gagnées ou perdues. Quant à celles qui sont perdues, on les appelle *névroses*. Et en elle, on voit mieux que dans les autres ressurgir des pratiques qui rappellent quelques traits – mais seulement quelques traits, et à certains égards inversés, puisque liés à une modification décisive du triangle – du fonctionnement primitif.

26 La lecture maussienne, inspirée de l'impératif maussien d'envisager les variations de rapports entre les termes esprits-totem-tabou plutôt que leur succession évolutive, j'aimerais pour finir la pousser jusqu'à interpréter les fameuses dernières pages de *Totem et Tabou*, à propos desquelles tant d'encre a coulé en psychanalyse. Cela me permettra de boucler la boucle, en quelque sorte, et de parler, non plus ethnologie ou anthropologie, mais psychanalyse.

27 On le sait, ou du moins tous les lecteurs attentifs de Freud le savent, le livre finit de façon énigmatique sur une réserve concédée par Freud. Celui-ci ne sait pas ce qu'il doit vraiment conclure. Et au fond, l'accent final du livre, lui aussi, semble se déplacer d'un désir sur un acte. Un acte cependant tout à fait conforme à nos manières de penser : un acte émanant d'une décision mûrement réfléchie qui sait ce qu'elle a de risqué, sinon d'impossible à fonder. Un acte justifié, en l'absence d'absolue certitude, qui tient dans cette assertion : « je suis d'avis », dit Freud, de poser « au commencement était

l'action[19] ». Assertion goethéenne. L'action et non pas le verbe, l'action et non pas la parole comme expression d'une pensée. L'acte du meurtre n'est pas un *mythe fondateur* que le psychanalyste aurait été amené à forger en articulant sa théorie des transformations psychiques dont les cultures procèdent, c'est un *événement* au sens strict. Mais le voir comme un acte est une décision de Freud.

28 En quoi cette décision n'est-elle pas immotivée ? Elle ne l'est pas pour autant que l'on juge des primitifs selon leurs catégories, et non selon les nôtres. Le raisonnement est alors le suivant : si nous consentons à appliquer au meurtre du père leur catégorie d'acte, et non la nôtre, alors non seulement nous pouvons, mais nous *devons* consentir à *ce qu'il ait bien eu lieu dans le passé de l'espèce*. On rejoint ici la thèse scandaleuse du livre, la « just so story », son côté « histoire comme ça ». Dans le système de coordonnées que Freud pense avoir reconstitué, ce que les premiers hommes ont pensé, ils l'ont fait. Or puisque cela même qu'on a conçu comme devant être leur premier acte, ils n'ont pas pu ne pas le penser, il est clair qu'ils n'ont pas pu non plus ne pas le faire.

29 Mais la réserve est-elle pour autant levée ? Le problème n'est pas qu'ils l'aient fait, mais que l'ayant fait, nous ayons part à ce même passé en faisant ce que nous faisons. Ce qui a disparu avec le totémisme, c'est précisément *ce genre d'acte* – c'est là le gouffre infranchissable. Toute la discussion sur l'animisme n'a rien fait d'autre que le montrer. Et pourtant, il y a bien une *trace du totémisme tout de même*, pour intangible qu'elle soit : cette trace, ce serait ce qu'on a vu être la variation majeure dans l'économie du triangle. C'est ce qu'on doit appeler notre *inversion* de l'animisme, qui s'exprime dans l'attribut dont nous parons *le fait de penser*, comme un acte qui se manifeste ailleurs que là où se trouve ce qu'on appelle des actes. Nous ne pensons plus l'animal, nous ne pensons plus le totem – ce qui veut dire que nous ne pensons plus ensemble sur un mode raccordé à l'action par le biais encore solide de la toute-puissance des pensées. Nos pensées ont admis un autre pôle d'attraction : *le père*, sur lequel notre puissance a *radicalement* cédé, sur lequel l'action n'a plus prise, comme ce pouvait encore être le cas dans le repas commun totémique. On doit alors décrire en quelque sorte les choses ainsi : en se retirant, le totémisme a libéré *la pensée* dans sa séparation d'avec la réalité, il l'a affranchie de la réalité. Et cet affranchissement est la seule trace, intangible par définition, qu'il a lui-même laissée, trace première sur laquelle ont pu se greffer les autres traces plus tangibles en provenance du tabou.

30 Cela, le névrosé, cet être très civilisé, nous le laisse percevoir, jusque dans son impuissance, ou plutôt dans la façon dont il cherche à convertir notre impuissance commune en un ersatz de puissance, qui vient cette fois buter sur la puissance inatteignable, non de l'animal totémique, mais du père restauré. Car pour lui, c'est la *pensée qui veut tenir lieu d'acte*, et non plus l'acte qui tient effectivement lieu de pensée. Et c'est ce qui peut autoriser Freud à dire qu'il agit *quand même*. Non parce qu'il tue le père comme les primitifs l'ont fait. Mais parce qu'il accomplit, dans sa solitude asociale, des actes qui nous rappellent que tous, sans exception, nous continuons à vouloir que la satisfaction de notre désir de meurtre trouve son débouché. Nos pensées, à ce titre, emportent bien des actes, bien qu'elles ne le soient pas, ou plus précisément *parce qu'* elles ne le sont pas. Tel est notre paradoxe de modernes, resitués que nous sommes dans ce triangle ethnologique, érigé en miroir de nous-mêmes, de l'animisme, du totémisme et du tabou.

## NOTES

**1.** Sigmund Freud, *Totem et Tabou* (1913), trad. Dominique Tassel, Clotilde Leguil (éd.), Paris, Seuil, coll. « Essais », 2010
**2.** Formule citée par Claude Lévi-Strauss dans *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962, p. 129.
**3.** Marcel Mauss, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », dans *Sociologie et anthropologie*, Georges Gurvitch (éd.), Paris, PUF, 1950, p. 294-295.
**4.** M. Mauss, *Œuvres*, t. 3, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le Sens commun », 1969, p. 465 *sq*.
**5.** Paul Janet, *L'Automatisme psychologique*, Paris, Alcan, 1889 ; Raoul Mourgue, *Études critique sur l'évolution des hallucinations vraies*, Thèse de médecine de la faculté de Paris, 1919.
**6.** M. Mauss, « Notion de techniques du corps », dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 365-386.
**7.** M. Mauss, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 293
**8.** Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (1947), Paris, La Haye, Mouton/ Maison des sciences de l'homme, 1967, p. 564.
**9.** Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, 1960, p. 132-136.
**10.** M. Mauss, *Œuvres*, t. 2, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le Sens commun », 1969, p. 195-227.
**11.** M. Mauss, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », *op. cit.*, p. 286.
**12.** S. Freud, *Totem et Tabou*, *op. cit.*, p. 142.
**13.** *Ibid.*
**14.** S. Freud, *Totem et Tabou*, *op. cit.*, p. 173.
**15.** S. Freud, *Totem et Tabou*, *op. cit.*, p. 194.
**16.** *Ibid.*, p. 148.
**17.** *Ibid.*, p. 151.
**18.** S. Freud, *Totem et Tabou*, *op. cit.*, p. 172
**19.** S. Freud, *Totem et Tabou*, *op. cit.*, p. 296.

## AUTEUR

### BRUNO KARSENTI

Bruno KARSENTI est directeur d'études (Philosophie) à l'École des hautes études en sciences sociales depuis 2006. Il étudie la tradition sociologique et anthropologique, et la place qu'elle occupe dans la formation de la pensée politique moderne. Il a publié notamment *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss* (PUF, 1997, 2e éd. 2011), *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud* (Le Cerf, 2012), *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes* (Gallimard, 2013).
Il a reçu en 2013, la médaille d'argent du CNRS pour l'ensemble de ses travaux.

# Lévi-Strauss, l'inconscient et les sciences humaines

Boris Wiseman

1 La nomination de Claude Lévi-Strauss au Collège de France en 1959 a représenté une étape importante dans la refondation de l'ethnologie française entreprise par l'inventeur de l'anthropologie structurale. Cela a été le moment de la reconnaissance officielle d'une vision neuve de l'anthropologie qui, à son tour, a fortement contribué à la réorganisation de tout le champ des sciences humaines qui a marqué le paysage intellectuel des années 1960. Michel Foucault a très bien saisi le rapport particulier d'une ethnologie modernisée à l'ensemble des disciplines avec lesquelles elle est entrée en rapport, dans le dernier chapitre des *Mots et les choses* (1966), où il compare anthropologie et psychanalyse et les présente toutes les deux comme des « contre-sciences » qui fournissent un principe « d'inquiétude » et de « mise en question » des savoirs établis[1]. Foucault imagine ces deux disciplines « traversant » le champ entier des savoirs sur l'homme. La visée première de cet exposé est de mieux cerner comment Lévi-Strauss se positionne par rapport à Freud et à la psychanalyse durant cette période de changement de paradigme. En effet, un des enjeux de la nouvelle vision de l'anthropologie, qui prenait alors forme, a été la redéfinition de la notion d'inconscient. Au-delà de ce regard sur un aspect de l'archéologie d'une discipline, nous essayerons, dans un deuxième temps, de dépasser le niveau des dires explicites de Lévi-Strauss, particulièrement sur la notion d'inconscient, pour montrer que certains de ses textes disent plus et autre chose sur l'inconscient qu'ils ne semblent dire. Cela sera l'occasion de voir que des idées freudiennes, qui ont été en apparences évacuées du discours de l'anthropologie structurale, continuent à influer sur les conceptions de Lévi-Strauss, fût-ce de manière cachée ou à l'insu de l'anthropologue.

## Lévi-Strauss lecteur de Freud : les années 1940 et 1950

2 La lecture proposée ici part du constat qu'il y a une ambivalence dans les rapports de Lévi-Strauss à Freud. L'anthropologue subit l'influence de la pensée freudienne, tout en

y étant largement réfractaire. Lévi-Strauss a fait l'histoire de sa découverte de Freud dans *Tristes Tropiques*[2]. Il a lu Freud au lycée, grâce au père d'un ami de classe, qui a été l'un des premiers traducteurs de Freud en français[3]. Nous sommes dans les années 1920-1930 et c'est le moment de la première diffusion des idées de Freud en France. Lévi-Strauss souligne que ce sont des concepts empruntés à la psychanalyse qui lui ont permis, au moment de ses études à l'université, de comprendre la stérilité des oppositions qui formaient le socle des enseignements délivrés, telle que celle entre pensée logique et prélogique. Freud lui a révélé que « ces oppositions n'étaient pas véritablement telles puisque ce sont précisément les conduites les plus affectives, les opérations les moins rationnelles, les manifestations déclarées prélogiques, qui sont en même temps les plus signifiantes[4] ». Freud a permis au jeune Lévi-Strauss de prendre ses distances avec les enseignements de la Sorbonne et une certaine pratique stérile de la philosophie. La lecture de Freud joue donc aussi un rôle dans le choix que fait Lévi-Strauss de l'anthropologie comme discipline de prédilection. Plus encore, elle l'aide à concevoir cette anthropologie sur le modèle désormais familier d'une plongée vers des structures « profondes ». Dans un passage célèbre de *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss évoque un souvenir de jeunesse, une promenade sur la causse languedocienne. Ayant découvert dans la roche deux ammonites avoisinantes aux formes inégalement compliquées, le promeneur se rend subitement compte que celles-ci se trouvent de part et d'autre d'une fêlure invisible qui sépare deux formations géologiques, l'une plus jeune que l'autre de quelques millénaires. Un paysage, qui semblait d'abord chaotique, acquiert subitement un sens, devient lisible, en même temps qu'une communication entre le présent et le passé, le sensible et l'intelligible, s'est établie. Racontée dans *Tristes Tropiques*, l'histoire de cette promenade devient une espèce d'allégorie du procès de la connaissance. Lévi-Strauss poursuit son récit par une comparaison entre les méthodes de la psychanalyse, du marxisme et de la géologie – ses « trois maîtresses » comme il les appelle[5]. Qu'ont-elles en commun ? Elles chercheraient chacune à sa manière à relier des réalités apparentes à des déterminismes sous-jacents, respectivement psychologiques, socio-économiques et physiques.

3 Dans le contexte de cette contribution, ce qui importe dans ce passage est que c'est la géologie, passion d'enfance de Lévi-Strauss, qui permet à l'ethnologue de rapprocher les deux autres disciplines[6]. C'est le modèle géologique qui permet à l'ethnologue d'extraire ce qu'il pense être les leçons pertinentes à la fois de la psychanalyse et du marxisme, et de désigner l'objet propre de l'anthropologie moderne : des structures cachées ou « inconscientes », qu'il faudra aller chercher dans les systèmes de parenté, les mythes, etc. Mais, en même temps, la métaphore géologique enlève discrètement au concept psychanalytique d'inconscient tout contenu propre, qu'il s'agisse de fantasmes, de désirs, ou d'idées refoulées. Cela est conforme à la transformation du concept que Lévi-Strauss avait proposé dans « L'Efficacité symbolique », où il comparait l'inconscient à un estomac qui ne fait que modifier des éléments qui lui arrivent d'ailleurs[7].

4 À cette modification explicite de la notion d'inconscient s'ajoute, très tôt, une mise en question de la capacité de la théorie psychanalytique à fournir des interprétations privilégiées de phénomènes psychiques. C'est ici par rapport au champ tout entier de la psychanalyse que Lévi-Strauss prend ses distances. Par exemple, dès l'année de sa nomination au Collège de France, Lévi-Strauss a consacré une partie de son cours aux théories du rêve présentes dans différentes sociétés, dont certaines tribus

amérindiennes. Démarche originale, il choisit de les comparer aux théories psychanalytiques du rêve. Qu'en conclut-il ? « La théorie psychanalytique du rêve [...] nous renseigne [...] moins sur la nature objective du rêve [...] que sur sa fonction particulière, dans des sociétés dont le problème essentiel est celui de la relation au groupe et non la relation au monde[8]. » Le geste esquissé ici est révélateur et typique de l'attitude de Lévi-Strauss envers la psychanalyse. La comparaison entre le proche et le lointain a non seulement pour but de faire comprendre des pratiques étrangères, mais aussi de saisir des aspects inaperçus de nos propres pratiques. Le comparatisme anthropologique sert à effectuer un renversement qui met à plat les différents savoirs, tels ceux sur le rêve, et il nous donne accès, non pas à une vérité qu'ils révèleraient, mais à la fonction sociologique ou idéologique de ces savoirs au sein d'un groupe donné. Un renversement de ce type est visible dès les premiers textes de Lévi-Strauss. « L'Efficacité symbolique », qui date de 1949[9], développait déjà, à partir de l'étude d'une thérapie ritualisée chez les Indiens Cuna, un parallèle entre rituel et psychanalyse. Si le chaman effectue une cure tout en paroles en mobilisant des mythes collectifs, affirme Lévi-Strauss, le psychanalyste, quant à lui, fait revivre à ses patients des récits personnels structurants qui ont un statut de mythe. Nous retrouvons ici l'idée de Foucault selon laquelle l'anthropologie a une place à part parmi les sciences humaines et sociales dans la mesure où elle permet de « contourner [...] les représentations que les hommes, dans une civilisation, peuvent se donner d'eux-mêmes[10] ». Cependant, lorsque Foucault développe cette idée dans *Les Mots et les choses*, c'est pour assimiler psychanalyse et anthropologie dans un *même* mouvement contestataire, alors que les rapports de Lévi-Strauss à la pensée freudienne, on l'aura compris, sont plus compliqués qu'il ne semble. C'est en creusant des écarts et en aménageant des déviations par rapport aux concepts psychanalytiques que Lévi-Strauss conçoit le champ de l'anthropologie structurale. Cela est patent dans son traitement de la question de l'interdit de l'inceste. Chez Freud, cet interdit, prenant sa source dans le complexe d'Œdipe, est lié à un principe structurant de la personnalité, qui oriente le désir et surdétermine les relations aux figures parentales et à l'objet aimé. Chez Lévi-Strauss, la prohibition de l'inceste devient le versant négatif d'une règle sociale positive, celle de l'exogamie, qui rend obligatoire le choix d'un partenaire dans des groupes autres que celui auquel on appartient. L'interdit de l'inceste est pour l'anthropologue ce qui met en branle tout le jeu des échanges matrimoniaux. Il est un principe fondateur du social que Lévi-Strauss place, non pas dans la psyché individuelle, mais à la jonction de la nature et de la culture. Il coïncide avec l'entrée des espèces biologiques dans le domaine de la règle sociale. C'est donc la transformation d'une notion psychanalytique qui ouvre le champ proprement anthropologique, celui de l'étude des structures élémentaires de la parenté, qui régissent les formes de l'échange des femmes. Partant, l'inconscient n'est plus à chercher dans l'homme, dans la psychologie des individus, ni même dans ses actes, mais dans des structures logiques universelles objectivées dans les produits de la culture : systèmes de parenté et d'échange, mythes et rites, systèmes de classification, etc. C'est ainsi que le plan d'un village Bororo, dont la disposition circulaire sert à distribuer les rôles sociaux, devient « un argumentaire à leur savoir [...] un schéma rendu patent par le plan du village[11] ».

5 Ce travail de déplacement des concepts psychanalytiques, qui sert à construire un nouveau champ disciplinaire, est effectué en partie dans la célèbre « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », où Lévi-Strauss assimile la culture au symbolique, et le symbolique à l'échange. Ces équivalences, qui donnent à une anthropologie modernisée

sa visée, permettent de renverser l'approche durkheimienne qui fournit une explication sociologique du symbolisme, alors que Lévi-Strauss cherche l'origine symbolique du social. Pour celui-ci, comme il l'affirme dès la dernière année de la guerre : « On ne peut pas expliquer le phénomène social, l'existence de l'état de culture lui-même est inintelligible, si le symbolisme n'est pas traité par la pensée sociologique comme une condition *a priori*[12] ». Dans ce même texte, où il pointe les contradictions de l'interprétation que fait Durkheim de l'origine des tatouages, il fait valoir que ceux-ci sont un produit de l'inconscient : « Les sociologues et psychologues modernes résolvent de tels problèmes en faisant appel à l'activité inconsciente de l'esprit[13] ». L'anthropologie structurale se révèle être ici une synthèse de Mauss et de Freud, de la théorie de l'échange et de celle de l'inconscient. Dès lors, l'inconscient n'est plus constitué de contenus refoulés, mais de la somme des opérations formelles permettant la construction d'un ordre social. Lévi-Strauss déplace la notion d'inconscient en l'extériorisant. Celui-ci n'est plus un inconscient personnel ou pulsionnel. Au-delà d'un théâtre des désirs non avoués, Lévi-Strauss nous fait voir un autre inconscient ancré dans ce qu'il appelle, la logique des qualités sensibles, logique sauvage et « adhérente », selon le mot de Claude Imbert, c'est-à-dire engluée dans les images du monde[14].

6 Cependant, même si Lévi-Strauss s'éloigne volontairement de notions freudiennes et conçoit différemment l'inconscient, qui devient un inconscient « structural », son rapport à Freud continue souvent à nourrir discrètement ses analyses, d'où ces passages où l'on peut voir comme la résurgence d'une ligne de pensée freudienne plus orthodoxe. Malgré la prise de distance, certains concepts psychanalytiques, tel celui de « censure », censé ne plus faire partie de la boîte à outils structuraliste, continuent à être opératoires. Un travail inconscient autre que structural se laisse alors entrevoir dans les travaux de Lévi-Strauss, comme j'essayerai de le montrer en me concentrant sur deux exemples en apparence dissociés, en fait étroitement reliés, celui de l'analyse d'un cas de parenté australienne, celui des Murngin, et l'interprétation des peintures faciales caduveo.

## Modèle et inconscient

7 Dans *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), Lévi-Strauss analyse la manière dont des règles de filiation, qui déterminent l'appartenance d'individus à certaines classes données, et des règles de mariage concourent à définir les mariages permis et les mariages prohibés. Il dévoile tout un champ, celui des structures élémentaires de la parenté, où des déterminismes cachés donnent une forme distincte aux cycles des échanges matrimoniaux, ce qui n'arrive pas avec les systèmes « complexes » propres aux sociétés à plus grande échelle, où ces échanges sont censés être plus libres. Il cherche à comprendre ces règles, entre autres en les formalisant, et à en dresser une sorte de tableau global, travail qui a exigé la construction par l'anthropologue de modèles, d'où les nombreux schémas aux allures de circuits informatiques qui émaillent ses analyses. Lévi-Strauss tente de saisir, par le biais de ces modèles, l'échiquier logique sur lequel chaque société joue sa partie, ou peut-être devrions-nous dire, les règles sous-jacentes au jeu du mariage. C'est ainsi qu'il en vient, par exemple, à différencier deux grands types d'échange, l'échange « restreint » ou « symétrique », dans lequel deux groupes sont tour à tour « donneur » et « receveur » de femmes (A donne à B qui rend à A), et l'échange « généralisé » ou « asymétrique », qui est un

modèle rotatif (A donne à B qui donne à C qui rend à A). Ses analyses procèdent d'un mouvement d'aller-retour entre l'élaboration théorique des modes de fonctionnement de systèmes de parenté et la mise à l'épreuve des modèles qu'il construit en vue des données ethnographiques. Son objectif est partout le même, montrer « qu'une logique interne dirige le travail inconscient de l'esprit humain, même dans ses créations longtemps considérées comme les plus arbitraires[15] ». L'inconscient, que Lévi-Strauss traque ici, est éminemment structural, c'est-à-dire combinatoire. Les règles de mariage et de filiation définissent des types de mariages possibles. Par exemple, dans le cas d'une société hypothétique à quatre classes pratiquant l'échange généralisé, il y a quatre types de mariages, du moins en théorie : celui d'un homme A avec une femme B ; d'un homme B avec une femme C ; d'un homme C avec une femme D ; d'un homme D avec une femme A. Les règles produisent des groupes de substitutions ou des permutations. Nous sommes fort éloignés d'un inconscient freudien. Le champ de l'inconscient correspondrait plutôt, ici, au virtuel. Il s'agit d'un système logique *englobant*, limitant les choix possibles selon certains mécanismes fondamentaux, dont Lévi-Strauss fait l'hypothèse qu'ils sont universellement sous-jacents[16]. D'où la possibilité, évoquée par Lévi-Strauss, de décrire des systèmes d'alliances concevables logiquement, mais auxquels ne correspond aucune société empirique. Ce n'est pas tant la linguistique qui semble être l'influence majeure à cet égard, comme on l'a souvent dit. L'inconscient chez Lévi-Strauss est un « espace » qui ressemble fort à celui de la théorie mathématique des groupes finis – la description mathématique de chaque règle du groupe étant aussi la description de l'ensemble des symétries d'une forme géométrique donnée (un groupe est un ensemble de transformations géométriques). Dans un entretien télévisé avec Bernard Pivot, Lévi-Strauss avait évoqué « la géométrie des relations sociales ». Il s'agissait là de plus qu'une métaphore[17].

8 Cependant, Lévi-Strauss s'est trouvé soudain confronté au cœur de son travail, à un système de mariage d'une complexité telle qu'il n'arrivait pas à en démêler les fils par les moyens habituels. Il s'agit du cas Murngin (aujourd'hui Yolngu) de la pointe nord de l'Australie, cas devenu célèbre. Lévi-Strauss fit appel au mathématicien André Weil, membre fondateur du groupe Bourbaki et connu, entre autres, pour son travail sur la théorie des groupes. À la demande de l'anthropologue, celui-ci rédige un appendice à la première partie des *Structures élémentaires*, dans lequel il traduit les données ethnologiques dans le langage de la théorie des groupes, créant ainsi un « passage » novateur entre deux disciplines[18]. Non sans difficulté, il est parvenu à montrer que le système inventé par les Murngin correspond à un groupe mathématique où deux permutations sont échangeables, groupe connu des mathématiciens dit « abélien ». Il a fallu, semble-t-il, l'algèbre moderne pour pénétrer la logique interne du système murngin, pour atteindre un certain inconscient structural.

9 Cependant, lorsqu'on y regarde de plus près et que l'on assemble les analyses de Weil et le commentaire qu'en fait Lévi-Strauss, on peut se demander si les opérations saisies par le modèle se limitent à un pur jeu combinatoire. Ce qui est frappant, ce sont les dysfonctionnements, les redondances, la gratuité même de certains aspects du système de parenté murngin. Des opérations « autres » semblent accompagner le développement du jeu combinatoire, opérations qui rappellent davantage la condensation ou le déplacement de la théorie du rêve de Freud que les mathématiques. Tout d'abord, le système de parenté prolifère, semble-t-il sans raison. Il comporte, en effet, un nombre important de sous-sections – huit en tout, réparties en deux

moitiés exogames : Yiritcha et Dua. D'autres sociétés limitrophes en possèdent le même nombre, mais les Murngin soumettent ces sous-sections non pas à une, mais à deux règles de mariage, dont Lévi-Strauss imagine qu'elles sont appliquées en alternance (les « permutations échangeables » de Weil). Ainsi, un homme de la sous-section ngarit peut épouser, dans la moitié opposée à la sienne, soit une femme de la sous-section balang (mariage de type « normal »), soit une femme de la sous-section buralang (mariage « optionnel »). Le résultat est une multiplication faramineuse du nombre de mariages possibles. De plus, cette double règle autorise deux parcours à travers les générations, ou plutôt, les mêle l'un à l'autre, dans une espèce d'arabesque. Loin des mathématiques, nous semblons être ici dans une espèce de création fantastique. De plus, du fait d'une extension peu commune dans le temps du cycle des échanges, ces huit sous-sections fonctionnent, en réalité, comme si elles n'étaient qu'au nombre de quatre. Le système est complexe, mais cette complexité est aussi en partie inutile.

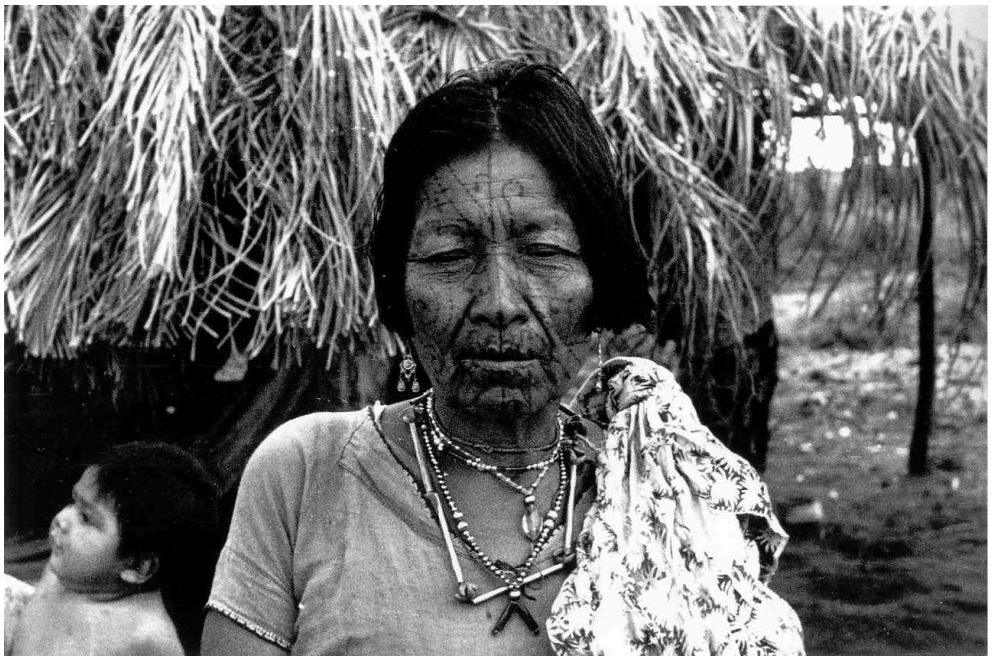
10 Les lignées murngin surprennent pour des raisons semblables. La plupart des sociétés avoisinantes se contentent de deux ou quatre lignées, alors que les Murngin en font fonctionner sept. L'extension du système est, selon Lévi-Strauss lui-même, « incompréhensible[19] ». Il s'agirait d'un système à quatre lignées qui a été prolongé par sa propre image réfléchie[20]. De même, les huit sous-sections seraient le fait du « dédoublement » d'un système à quatre sous-sections. Les deux parties de ce système dédoublé auraient ensuite été collées l'une à l'autre, la société murngin étant en fin de compte divisible en deux groupes pratiquant chacun de son côté l'échange restreint. D'où cette conséquence surprenante des calculs de Weil : mené à terme (au bout de sept générations), le cycle d'échange murngin aboutirait à une scission du groupe social – autrement dit, le système théorique conçu par les Murngin court à sa perte. C'est pourquoi Lévi-Strauss suggère qu'il en recouvre un autre. L'ensemble du système est clivé. Le système « explicite », qui présente l'image d'une société fonctionnant sur le modèle de l'échange restreint, cache un système « implicite » qui correspond, lui, à l'échange généralisé. Nous rencontrons ici une autre forme de dédoublement, non pas celui des règles de mariage ou des lignées, mais celui de la réalité et de l'illusion, de la pratique et de la représentation, du conscient et de l'inconscient. Le travail inconscient à l'œuvre ici rappelle l'élaboration secondaire de Freud, ce processus de révision du contenu du rêve dicté par les mécanismes de censure, et qui vise à cacher les absurdités ou les incohérences du rêve. Sans doute Lévi-Strauss parvient-il, *in fine*, à expliquer le clivage en système explicite et implicite comme étant le résultat d'une transformation d'un système primitif suite à une influence extérieure, nommément l'adoption par les Murngin de moitiés matrilatérales. Les Murngin auraient adapté un système d'échange asymétrique à un moule symétrique importé d'un autre groupe. Il s'agit là d'une hypothèse que Lévi-Strauss étaye au moyen d'une analyse formelle, qui saisit la genèse du système murngin *de l'intérieur*, maîtrise sa complexité en la présentant inductivement comme étant le résultat d'une série de transformations logiques. Mais ces opérations logiques dissimulent mal un modèle de type plus freudien, un envers du modèle formel où apparaissent des « forces » agissant sur le modèle et le déformant. Le cas limite murngin invite une lecture « symptomatique » des processus de déformation de la structure. Le choix de cette complexité extrême reste lui-même sans explication, puisqu'en principe d'autres combinatoires auraient pu être choisies et réalisées. Plus qu'à une combinatoire, le système murngin tel que décrit semble renvoyer à des mécanismes de défense du moi, transposés en une forme sociologique. Il nous invite à nous demander : de quelles pulsions les déformations du système sont-elles la trace[21] ?

11 Mon but ici n'est pas de défendre une approche anthropologique qui se rapprocherait de la psychanalyse, mais de dire que, dans la période de l'après-guerre, *Les Structures élémentaires de la parenté* étaient encore imprégnées de certaines idées freudiennes même si, par ailleurs, ce livre a eu en partie pour objectif de remplacer l'inconscient freudien par un autre type d'inconscient, par une sorte de kaléidoscope formel, qui produirait sans fin de nouveaux agencements de symboles. Cette ligne de pensée freudienne est décelable plus nettement encore dans les analyses des peintures faciales caduveo, que Lévi-Strauss a faites, quelques années plus tard, dans *Tristes Tropiques* (1955).

## Art et inconscient : les dessins caduveo

12 Cette forme de peinture corporelle a fasciné Lévi-Strauss, qui avait pu en voir plusieurs exemples lors de sa recherche sur le terrain au Brésil en 1935. Il avait alors photographié plusieurs femmes tatouées.

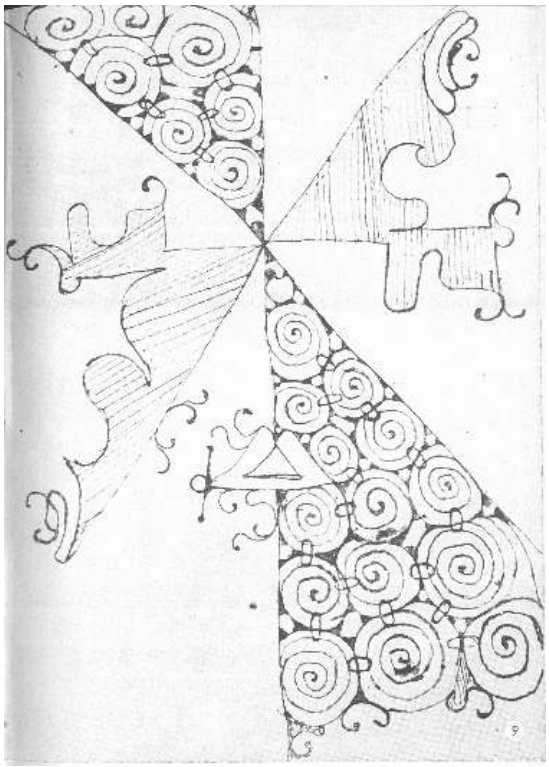
**Femme caduvéo au visage peint, 1935.**



© Claude Lévi-Strauss

13 Il avait également demandé aux artistes caduveo d'exécuter des dessins sur des feuilles de papier et avait ainsi collecté quelque 400 précieux motifs.

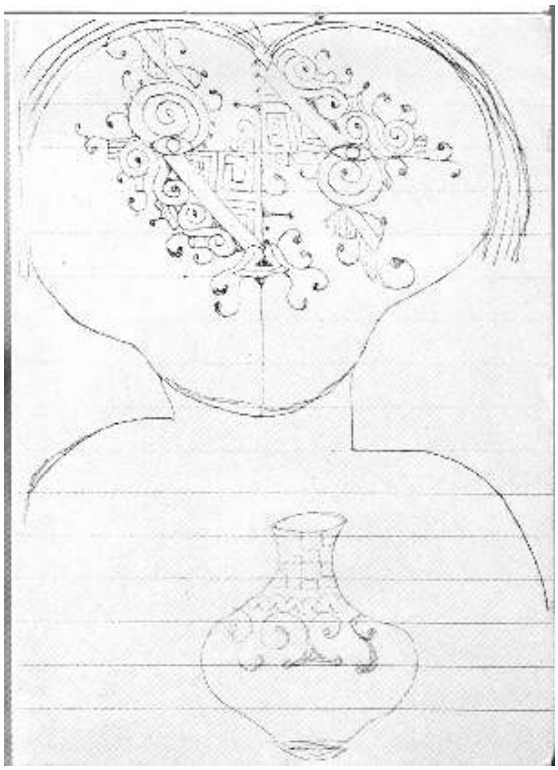
**Caduveo, motif de peinture faciale exécuté par une femme indigène sur une feuille de papier.**



Collection Claude Lévi-Strauss.
Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 280.

14 En 1942[22] il a écrit un premier essai sur ces dessins intitulé « Indian Cosmetics », qui renvoyait à « L'Éloge du maquillage[23] » de Charles Baudelaire. Lévi-Strauss est ensuite revenu sur ces dessins corporels en 1944-1945, pour proposer une lecture diffusionniste de leurs motifs[24]. Un dessin indigène lui avait permis de comprendre que la dessinatrice caduveo concevait le visage sur lequel elle peignait comme étant fait de deux profils collés l'un à l'autre.

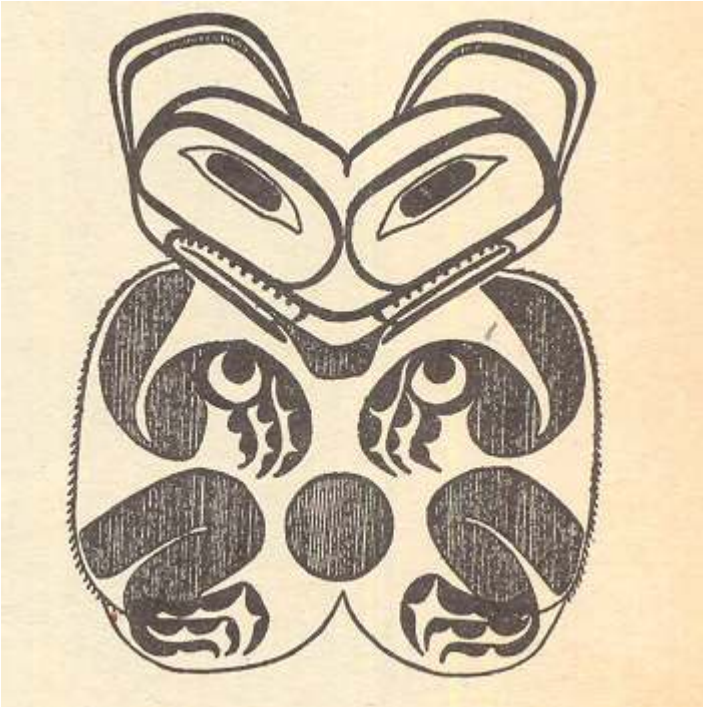
**Dessin par une femme caduveo, 1935.**



Collection Claude Lévi-Strauss.
Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, figure VIII.

15 Ainsi Lévi-Strauss a-t-il pu relier les peintures caduveo à un motif semblable, provenant de la côte nord-ouest de l'Amérique, qui avait été analysé par le célèbre anthropologue américain Franz Boas dans « Two bears meeting ».

**Tsimshian - penture sur une facade de maison représentant un ours.**



Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 275.

16 Une hypothèse en est ressortie sur le symbolisme des peintures faciales caduveo. Elles constitueraient un masque et seraient, en tant que telles, étroitement liées à la notion de personne dans cette société[25]. C'est la troisième et dernière analyse des peintures caduveo qui nous intéresse ici, celle que Lévi-Strauss a conduite en 1955 dans *Tristes Tropiques*.

17 Ce dernier travail semble fort éloigné de celui qui concerne le système de parenté murngin. Cependant, il tourne autour des mêmes questions : les motifs de la complexité semblent-ils gratuits ? Qu'en est-il du « dédoublement » de la représentation et de la tentative de concilier un principe asymétrique (en termes de parenté, l'échange généralisé) et un autre symétrique (échange restreint[26]) ? C'est dans ce jeu d'équilibre entre symétrie et asymétrie que nous allons retrouver Freud. Expliquons-nous.

18 À l'inverse de beaucoup d'autres types de peintures faciales qui répètent symétriquement le même décor sur les deux côtés du visage, la symétrie chez les Caduveo est « démentie » par un principe asymétrique. La symétrie s'établit habituellement par rapport à deux axes horizontaux et verticaux, qui découpent le visage en quatre secteurs triangulaires. Les triangles opposés ont un décor symétrique. Mais les Caduveo ont ajouté à ce décor un axe oblique qui relie la moitié gauche du front et le triangle contenant l'aile droite du nez et la joue droite. Celui-ci leur permet d'introduire une sorte de torsion supplémentaire dans le motif. Ainsi, dans le quartier supérieur gauche, la spirale se trouve sous l'axe oblique, alors que dans le quartier inférieur droit, il est au-dessus de cet axe. Comme pour le système de parenté murngin, la structure semble relever d'une « déformation », non seulement du motif symétrique, mais ici du visage lui-même : le dessin fait violence aux formes naturelles du visage, les déconstruit en quelque sorte, d'où un sadisme latent relevé dès 1942. Pourquoi cette

complexité supplémentaire qui donne au style des peintures caduveo un aspect baroque ?

19 Les Caduveo sont parmi les derniers représentants d'un ensemble de populations autrefois beaucoup plus grand, celui des Mbaya-Guaicuru. Ce que Lévi-Strauss observe, lors de son séjour chez eux, est une société rigidement attachée à une hiérarchie sociale, autrefois soutenue par l'esclavagisme, et obsédée par le souci du paraître et de l'étiquette. Cette société était divisée en trois castes, essentiellement repliées sur elles-mêmes, celle des nobles, celle des guerriers, et celle du peuple. L'endogamie des castes maintenait le groupe sous la menace de la division en empêchant le brassage des populations. En comparant les Caduveo à d'autres sociétés avoisinantes (les Guana, les Bororo), Lévi-Strauss se rendit compte que celles-ci possédaient la même division en trois castes, mais qu'elles la compensaient par une division supplémentaire en moitiés. Celle-ci dictait qu'un homme d'une moitié devait épouser une femme de l'autre. Ce système ne permettait pas de mélanger les castes, mais il fournissait au moins un référent identitaire commun, indépendant de l'appartenance à une caste et pouvant servir à la construction de l'unité du groupe. Ainsi, « l'asymétrie des classes se trouve [...] équilibrée par la symétrie des moitiés[27] ». Les dessins caduveo équilibrent aussi, nous l'avons vu, asymétrie et symétrie, d'où la proposition de Lévi-Strauss que ceux-ci traduiraient une structure sociale manquante, qu'ils transforment en un ensemble abstrait de formes. En ses propres termes :

> Tout se passe donc comme si, placés en face d'une contradiction de leur structure sociale, les Guana et les Bororo étaient parvenus à la résoudre [...] par des méthodes proprement sociologiques. [...] Cette solution a fait défaut aux [Caduveo], soit qu'ils l'aient ignorée (ce qui est improbable), soit plutôt qu'elle eût été incompatible avec leur fanatisme. [...] Mais ce remède qui leur a manqué sur le plan social, ou qu'ils se sont interdit d'envisager, ne pouvait quand même leur échapper complètement. De façon insidieuse, il a continué à les troubler. Et puisqu'ils ne pouvaient pas en prendre conscience et le vivre, ils se sont mis à le rêver. Non pas sous une forme directe qui se fût heurtée à leurs préjugés ; sous une forme transposée et en apparence inoffensive : dans leur art[28].

20 Les dessins auraient en quelque sorte la valeur d'une analyse sauvage d'une structure. Ils donneraient le schéma d'un type d'organisation sociale possible, comme le font les schémas de l'anthropologue ou le plan d'un village Bororo, au sujet duquel Lévi-Strauss dit qu'il est « organisé à la façon d'un dessin caduveo[29] ». Lévi-Strauss montre que les lacis, arabesques, et volutes, cachent leur sens réel. Ils sont la représentation voilée d'autre chose, d'une structure, mais d'une structure absente. Lévi-Strauss flèche ici la manifestation d'un certain inconscient, que l'on pourrait encore qualifier de « structural ». Cependant, le texte cité ci-dessus laisse aussi entendre que ces dessins ont une fonction, qui n'est pas moins inconsciente. Nous retrouvons ici Freud. Car l'art caduveo – cette technique de marquage du corps – est ici pleinement moyen de « défense ». Il permet une représentation acceptable de ce « remède » qui « de façon insidieuse » continuait à « troubler » les Caduveo. Au-delà de l'analyse d'une structure sociale manquante, les dessins ont fonction d'écran, ils servent à cacher les inégalités, c'est-à-dire la violence réelle qui est au cœur de l'ordre social caduveo. Il permet ainsi aux Caduveo de se maintenir dans leur « fanatisme ». Lévi-Strauss le dit, ces dessins sont « le phantasme » – le terme est de lui – « d'une société qui cherche, avec une passion inassouvie, le moyen d'exprimer symboliquement les institutions qu'elle pourrait avoir si ses intérêts et ses superstitions ne l'en empêchaient[30] ». Comme dans le cas du système de parenté murngin, les analyses de Lévi-Strauss nous laissent

comprendre qu'il ne suffit pas de saisir une structure de l'intérieur ou comme une représentation qui nous donnerait quelque chose à voir dans sa transparence. Encore faut-il essayer de l'insérer dans un jeu de forces et selon ses enjeux propres. Les dessins caduveo représentent quelque chose – une structure – mais ces représentations, prises ensemble, relèvent d'une nécessité qu'il convient aussi d'analyser, ce que le texte de Lévi-Strauss nous fait comprendre à mi-voix. Les tracés sur le corps des femmes créent un espace ou le « moi », dirait Freud, est à l'abri d'un savoir (ou d'un désir) qui menace son intégrité, un savoir qui porte sur les inégalités sociales et tout ce qu'elles impliquent de violences. Cette lecture laisse entrevoir les questions de genre soulevées par l'art caduveo, car les corps décorés sont des corps féminins, ce que Lévi-Strauss n'ignore pas. Il évoque d'ailleurs l'érotisme de cet art, y compris le trouble qu'il suscite chez lui. Dans « L'Efficacité symbolique », Lévi-Strauss avait aussi évoqué un corps féminin qui devenait une surface « inscrite », cette fois-ci par les chants d'un chaman-guérisseur, manipulant à distance sa patiente au moyen de mythes qui décrivaient une géographie affective du corps souffrant. Dans l'analyse des peintures caduveo comme représentation symbolique d'une institution manquante, les questions de genre restent hors du champ de vision de Lévi-Strauss, mais ses analyses permettent de comprendre qu'une violence sociale est projetée sur le corps féminin, en même temps que ce corps est transformé en une sorte d'écran, qui renvoie au groupe ses phantasmes collectifs. Pourquoi le corps des femmes devient-il ainsi la chose du groupe ? Une question qui nous ramène vers une considération de l'inconscient.

21 Dans ce qui précède, j'ai traité surtout des rapports de Lévi-Strauss à Freud pendant les années 1940 et 1950, depuis les débuts de l'anthropologie structurale jusqu'à l'entrée de Lévi-Strauss au Collège de France en 1959. J'ai essayé de montrer à la fois comment Lévi-Strauss avait cherché à s'écarter de Freud, geste essentiel pour la refondation de l'ethnologie française entreprise par lui, et de quelles manières il a malgré tout poursuivi une réflexion plus classiquement freudienne, en la transposant dans le domaine sociologique. Dans les travaux qui datent d'avant son arrivée au Collège de France, Lévi-Strauss dialogue explicitement avec la psychanalyse, tout en prenant ses distances avec elle. « La Sociologie française[31] » (1945), « Le Sorcier et sa magie[32] » (1949), « L'Efficacité symbolique » (1949), « La Sociologie française » (1947) et « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss[33] » (1950) sont tous marqués par ce double mouvement. Dans ce dernier texte, il exprime des doutes sur le parallèle qui a parfois été établi à l'époque entre l'état de possession d'un chaman et la névrose. Il esquisse alors une théorie sociologique des maladies mentales et nous renvoie à une « profonde étude » de Jacques Lacan, « L'Agressivité en psychanalyse » (1948), dont il se déclare proche. Il critique la psychanalyse, mais le dialogue reste ouvert. À ce titre, il est révélateur que « L'Efficacité symbolique » soit dédié à Raymond de Saussure (1894-1971), psychiatre et psychanalyste suisse (fils du célèbre linguiste), analysé par Freud, et l'un des fondateurs de la *Société psychanalytique de Paris*.

22 La nomination au Collège de France marque une transition. Lévi-Strauss se détourne de plus en plus de l'étude des faits de société, tels que la parenté, pour se consacrer à ses travaux sur la mythologie amérindienne, censée lui fournir un accès plus direct à l'étude des « enceintes mentales » (les *Mythologiques* sont publiés entre 1964 et 1971, alors qu'elles avaient été en partie mises en chantier à l'EPHE, où Lévi-Strauss enseignait avant 1959). Son travail sur les mythes a été l'occasion pour lui de prendre encore davantage ses distances par rapport à la psychanalyse, qu'il traite parfois avec

un brin d'humour, comme en témoigne le passage de *La Potière jalouse* (1985), où nous pouvons lire une version jivaro de *Totem et Tabou*[34]. En 1958 Lévi-Strauss avait déjà proposé de ne voir dans l'interprétation freudienne du mythe d'Œdipe qu'une simple variante de ce mythe, une transformation supplémentaire, cette fois-ci, selon une clef « psychosexuelle[35] ». Plutôt que de recourir à la psychanalyse pour interpréter les mythes, il fait valoir que les mythes nous permettent de comprendre comment fonctionne la psychanalyse. Mais ici aussi, une autre forme d'inconscient semble discrètement réclamer ses droits. L'approfondissement du travail sur les mythes débuté à l'EPHE s'accompagne d'une transformation de la conception qu'a Lévi-Strauss de son rôle en tant qu'observateur et analyste.

23 Dans le rapport proposant la création d'une chaire d'Anthropologie sociale qu'il présenta à l'Assemblée des professeurs du Collège de France le 30 novembre 1958, Maurice Merleau-Ponty identifia un des enjeux de sa proposition : la possibilité d'un nouveau type d'ouverture sur l'autre[36]. Il oppose le point de vue « en survol » de la sociologie à la lente pénétration de l'intérieur de l'anthropologie, qui requiert une véritable communication, laquelle implique la transformation à la fois de l'observateur et de l'observé. Dans le premier volume des *Mythologiques*, publié quelques années plus tard (1964), Lévi-Strauss allait donner une version plus radicale encore de la formule de Merleau-Ponty. Dans les termes de l'« Ouverture » du *Cru et le Cuit* : « Si le but dernier de l'anthropologie est de contribuer à une meilleure connaissance de la pensée objectivée, cela revient finalement au même que, dans ce livre, la pensée des indigènes sud-américains prenne forme sous l'opération de la mienne, ou la mienne sous l'opération de la leur[37] ». Par cette formule, Lévi-Strauss propose une approche de l'inconscient à travers une sorte de traduction interculturelle. Elle dit également en quoi les textes de Lévi-Strauss, au-delà de l'entreprise scientifique, brouillent les genres et engagent un travail sur soi, qui est à la fois moyen de connaissance, expérience esthétique et processus créatif à part entière. L'inconscient de l'anthropologue est devenu son laboratoire.

---

## NOTES

**1.** Michel Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. des sciences humaines », 1966, p. 385.

**2.** Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 59-65.

**3.** Il s'agit de Marcel Nathan, qui a traduit, avec Marie Bonaparte, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1930. Voir Vincent Debaene, dans Claude Lévi-Strauss, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », p. 1739.

**4.** *Ibid.*, p. 44.

**5.** *Ibid.*, p. 46.

**6.** Lévi-Strauss est très tôt convaincu que nombre des thèses de l'anthropologie seront confirmées un jour par les sciences exactes, et qu'il sera possible de fondre les lois de l'esprit dans celles de la nature. De manière plus générale, les sciences exactes sont pour Lévi-Strauss une espèce d'horizon de la pensée. Il laisse entendre que c'est en leur sein que le procès de la

connaissance s'accomplira un jour. Dans « L'Efficacité symbolique », Lévi-Strauss renvoie à Freud qui avait lui-même envisagé que la description psychologique des psychoses et des névroses disparaîtrait « devant une conception physiologique, ou même biochimique». Voir C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 222.

**7.** C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 224.

**8.** C. Lévi-Strauss, « L'Avenir de l'ethnologie : année 1959-1960 », dans *Paroles données*, Paris, Plon, 1984, p. 30-31.

**9.** C. Lévi-Strauss, « L'Efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*, t. 135, n° 1, 1949, p. 5-27. Repris dans *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 205-226.

**10.** *Ibid.*, p. 390.

**11.** C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 212.

**12.** C. Lévi-Strauss, « La Sociologie française », dans Georges Gurvitch et Wilbert E. Moore (dir.), *La Sociologie au XXe siècle*, t. 2, Paris, PUF, 1947, p. 513-545, ici p. 537.

**13.** *Ibid.*, p. 527.

**14.** Claude Imbert, *Lévi-Strauss. Le passage du Nord-Ouest*, Paris, Éd. de L'Herne, 2008, p. 44.

**15.** C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, coll. « Bibl. de philosophie contemporaine », 1949, p. 253.

**16.** *Ibid.*, p. 116.

**17.** Pour une présentation de l'application de la théorie des groupes à l'étude de la parenté, voir la conférence du 17 mars 2010 du mathématicien Michel Broué « Des lois du mariage à Bourbaki » : http://www.bnf.fr/fr/evenements_et_culture/anx_conferences_2010/a.c_100317_texte_mathematicien.html

**18.** Je tiens à remercier Olivier Wintenberger, professeur de mathématiques à l'université Pierre et Marie Curie, pour ses précieux éclairages du texte d'André Weil. À la demande du CNRS, A. Lentin a établi un « Rapport sur les applications des mathématiques aux sciences de l'homme », publié dans *Mathématiques et sciences humaines,* t. 86, 1984, p. 5-58. L'appendice de Weil y est décrit comme un « travail fondateur » (p. 23).

**19.** C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 225.

**20.** *Ibid.*

**21.** L'analyse de Weil révèle en fait que le système de parenté murngin est habité par un conflit entre deux principes difficilement conciliables, d'un côté, celui de brasser les populations, de créer un système qui mêle les personnes au maximum et qui maintient ainsi l'unité du groupe, de l'autre, celui de *clôturer* le cycle d'échanges de femmes, par le retour d'une femme au premier groupe donateur, principe qui se reflète dans la commutativité du système tel qu'il peut être décrit par un mathématicien (on peut toujours suivre le parcours des échanges en sens inverse). Partant, la division du système en une version « explicite » et une version « implicite » pourrait peut-être être interprétée comme une sorte de « formation de compromis », permettant de faire fonctionner ces deux principes en même temps.

**22.** Voir C. Lévi-Strauss, « Indian Cosmetics », *VVV*, n° 1, 1942, p. 33-35.

**23.** Voir Charles Baudelaire, « Le peintre de la vie moderne » (1863), dans C. Baudelaire, *Œuvres complètes*, Marcel A. Ruff (éd.), Paris, Seuil, coll. « L'Intégrale », 1968, p. 546-565, texte source de l'anthropologie structurale, dans lequel on trouve une idée qui allait devenir chère à Lévi-Strauss, celle de la transformation de la nature par la culture, ou chez Baudelaire, celle de la femme « naturelle » par les artifices du maquillage, en particulier, « Éloge du maquillage », p. 561-563.

**24.** C. Lévi-Strauss, « Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », *Renaissance* [Revue de l'École libre des hautes études de New York], vols. 2 et 3, 1944-1945, p. 168-186.

**25.** *Ibid.*, p. 288-290.

**26.** Lévi-Strauss applique à la parenté murngin, l'interprétation de la *split representation* (représentation dédoublée) faite par Boas dans *Primitive Art,* Instituttet for sammenlignende kulturforskning, série B, vol. VIII, Oslo, 1927, p. 223-224. Chez les Murngin comme pour tous ceux qui ont pratiqué la *split representation*, il s'agit de passer d'un système de représentation à trois dimensions à un autre à deux dimensions. Sur les Murngin, Lévi-Strauss conclut : « Tout s'est passé comme si l'esprit indigène avait vainement cherché à figurer simultanément une même structure dans l'espace à trois dimensions et sur le plan », *Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 219 (voir *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 285). L'analyse des peintures caduveo en fait un cas spécial de *split representation*.
**27.** C. Lévi-Strauss, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 182.
**28.** *Ibid.*, p. 183.
**29.** *Ibid.*
**30.** *Ibid.*, p. 183-84.
**31.** Dans « La Sociologie française », Lévi-Strauss affirme que, dans ses travaux récents [en 1947], Marcel Mauss « insiste sur la nécessité de coopération entre la sociologie d'une part et la psychanalyse et la théorie du symbolisme de l'autre », *op. cit.*, p. 537.
**32.** *Les Temps modernes*, 4e année, n° 41, 1949, p. 3-24.
**33.** Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. ix-lii.
**34.** C. Lévi-Strauss, *La Potière jalouse*, Paris, Plon, 1985, voir en particulier le chap. XIV.
**35.** C. Lévi-Strauss, « La structure des mythes », dans *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 227-256.
**36.** « Rapport pour la création d'une chaire d'Anthropologie sociale », présenté à l'Assemblée des professeurs du Collège de France le 30 novembre 1958. Reproduit dans *La Lettre du Collège de France*, novembre 2008 [Hors série pour le centenaire de Claude Lévi-Strauss]. Archives du Collège de France, CDF 4 AP 573-u.
**37.** C. Lévi-Strauss, *Mythologiques I. Le Cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 21.

---

## AUTEUR


### BORIS WISEMAN

Boris WISEMAN est Directeur de la Fondation Deutsch de la Meurthe à la Cité internationale universitaire de Paris, et professeur associé dans le département d'Anglais, et d'études germaniques et romanes à l'université de Copenhague. Il est l'auteur de *Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics* (CUP, 2007) ; a dirigé le *Cambridge Companion to Lévi-Strauss* et (avec Andréa Bontéa), « Claude Imbert in Perspective : Creation, Cognition and Modern Experience », *Paragraph* (2011), (avec Paul Anthony) *Chiasmus and Culture* (Berghahn Books, 2014). Il a été membre du Leverhulme International Network « Evaluating Methods of Aesthetic Inquiry across Disciplines » (2015-2018).

# Avec ou sans complexe ? Vernant, la psychanalyse et la psychologie historique

Frédéric Fruteau de Laclos

1 Comment faire pour rendre compte du rapport très singulier que Jean-Pierre Vernant, professeur au Collège de France de 1975 à 1984, entretint à l'égard de la psychanalyse, quand on n'est soi-même ni helléniste ni psychanalyste ? C'est en ces termes que l'ami de Vernant, l'indianiste Charles Malamoud, ouvrait une allocution déjà consacrée à Vernant et la psychanalyse[1]. Je dois confesser que je ne suis pas non plus le grand savant qu'est Monsieur Malamoud. Mais à quel titre alors suis-je invité à aborder un tel sujet ? J'interviendrai ici en tant que philosophe et historien de la psychologie. Cependant, Vernant n'est-il pas connu pour être un éminent anthropologue de la Grèce ancienne, la figure tutélaire de ce qu'on appelle parfois l'« École de Paris » ? Que vient donc faire la psychologie dans ces matières anthropologiques et psychanalytiques ?

## I. Un parcours compliqué

2 Pour le comprendre, il faut retracer brièvement le parcours de Vernant, ou plutôt remonter le cours d'une évolution et d'une carrière qui l'ont conduit jusqu'au Collège de France, où il occupa, à partir de 1975 et jusqu'en 1984, la chaire d'Études comparées des religions antiques. Cet intitulé a de quoi étonner, et cela doublement : ni l'anthropologie ni la Grèce n'y sont présentes. Que Vernant ait choisi d'élargir les perspectives au monde antique dans son entier, cela peut s'expliquer conjoncturellement : le Collège comptait déjà une spécialiste de la Grèce antique, en la personne de Jacqueline de Romilly. Elle avait présenté sa candidature en 1974, en même temps que Vernant la sienne, et elle l'avait emporté sur lui. La chaire occupée par de Romilly était explicitement et spécifiquement dédiée à la Grèce : « La Grèce et la formation de la pensée morale et politique » (1973-1984), tel était l'intitulé de cette chaire. Vernant, encouragé à représenter sa candidature dès l'année suivante, succéda finalement à un germaniste, Robert Minder, qui avait occupé la chaire de Langues et

littératures d'origine germanique (1957-1973). Il n'était certes pas question que son enseignement et sa recherche soient consacrés à l'Allemagne ; mais il n'était pas non plus raisonnable qu'il dispense des cours sur la formation de la pensée grecque ou sur les origines de la pensée grecque. Ces objets avaient, de fait, été au centre de ses travaux dans les années 1960. Mais s'il avait procédé ainsi, la chaire aurait très manifestement fait doublon avec celle de de Romilly. Aussi fut-il décidé que Vernant retenterait sa chance en s'inscrivant dans la lignée de Henri-Charles Puech, qui avait été détenteur au Collège d'une chaire d'Histoire des religions, de 1952 à 1972[2].

3 Ce qui intéressait Vernant depuis ses premiers travaux, je l'ai dit, c'était « La Formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque » ou encore « Les Origines de la philosophie[3] ». Agrégé de philosophie – concours auquel il fut reçu premier –, il avait enseigné au lycée avant d'obtenir en 1958 une direction d'études à la VIe section de l'École pratique des hautes études, sur une chaire de Pensée sociale et religieuse de la Grèce ancienne. Vernant se proposait de réinterroger historiquement le hiatus instauré par la philosophie elle-même lorsqu'elle s'est désolidarisée des manières de penser qui l'ont précédée : comment rendre raison du passage des formes archaïques du *muthos* aux formes positives du *logos* philosophique ? Faut-il ou non parler de « miracle grec » ? La transition dans la pensée grecque s'est-elle faite par paliers progressifs ou, au contraire, à travers une franche discontinuité ?

4 Il y a plusieurs façons d'aborder ces questions. La première, celle qui est le plus souvent pratiquée par les philosophes, consiste en une histoire philosophante de la philosophie, une reprise du questionnement platonicien de l'intérieur de la tradition inaugurée par le fondateur de l'Académie. Certains auteurs avaient certes essayé de bousculer un peu les choses, comme l'antiquisant Pierre-Maxime Schuhl, professeur à la Sorbonne à qui l'on doit un *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne* initialement publié en 1934 chez Alcan. Cette thèse avait frappé Vernant, qui s'y réfère à de très nombreuses reprises dans *Mythe et pensée chez les Grecs*. Pourtant, Schuhl ne compte pas parmi les maîtres directs de Vernant. Peut-être la tentative était-elle trop philosophante encore et pas assez historienne. Car l'intérêt de Vernant se portait sur la crise qui avait frappé les cités grecques au Ve siècle, et surtout sur la répercussion que cette crise avait eue sur une multiplicité de plans. Il faut s'arrêter sur cette notion de « plan », car elle est appelée à jouer un rôle déterminant. On a affaire avec elle à un concept véritablement opératoire, partout à l'œuvre sans avoir fait l'objet d'une thématisation particulière[4]. C'est que la philosophie ne représente qu'un plan parmi d'autres ; d'économique, la crise qui a frappé les cités grecques est devenue politique, sociale, culturelle, enfin religieuse et philosophique – à travers la naissance de la pensée philosophique même, qui s'est inventée dans un rapport tendu de reprise et de dépassement vis-à-vis de la pensée religieuse. Pour bien faire entendre ce parallélisme des plans, cette portée multivoque de la crise à travers relances et échos, propagations et contaminations d'un niveau à d'autres, Vernant se réfère à un concept hérité de Marcel Mauss, le concept de « fait social total » : l'unité totale de l'humain, aussi bien de l'homme grec que de n'importe quelle forme humaine de culture et de civilisation, tient à ce feuilletage de significations. Mais force est de constater que, au sein des plans ou des feuilles de la culture grecque, tous et toutes ne retiennent pas autant l'attention de Vernant. Sont privilégiés par lui les bouleversements ayant affecté les catégories mentales, ce que, reprenant les termes de son premier véritable maître Ignace Meyerson, Vernant appelle des « fonctions

psychologiques ». La mémoire et le temps, l'espace, le travail et la pensée technique, l'image et la personne sont quelques-unes de ces fonctions psychologiques. Il importe à Vernant de s'interroger sur le sens que de telles notions ou fonctions ont eu pour l'homme grec, sur l'évolution de ces catégories au Ve siècle et au-delà jusqu'à nous, et cela en se penchant sur les œuvres effectivement produites à cette époque, que ces œuvres relèvent de la poésie épique ou de la tragédie attique, de la philosophie platonicienne puis aristotélicienne, ou encore de ce qui reste des cités et des édifices antiques[5].

5 Voilà le point où je voulais en venir. Se fondant sur un matériau d'une grande richesse et d'une impressionnante diversité, Vernant a été guidé par des principes de psychologie, très exactement par les principes de la « psychologie historique, objective, comparée » d'Ignace Meyerson, rencontré à Toulouse pendant la Seconde Guerre mondiale. À croire que l'intériorité, que l'humanité, que l'essence de l'homme, se laissent appréhender par simple réflexion, les philosophes se sont engagés dans les pires divagations spéculatives. On ne comprendra quelque chose à l'esprit humain qu'à s'attacher aux produits *a posteriori* de la pensée. Ces produits sont des conduites, ce sont des actes, ce sont enfin et surtout des œuvres. C'est donc du dehors qu'on appréhendera l'esprit, dans les « objets » qu'il a lui-même formés ou forgés, objets de culture et de civilisation, qui sont à considérer comme autant d'objectivations du mental. D'où, aussi étrange que cela paraisse pour une psychologie, science de l'âme ou du sujet, la qualification accolée à la discipline : elle sera dite « objective ».

6 Mais qu'on ne s'y trompe pas : les œuvres ne sont qu'un point de départ. Il n'est pas question pour Meyerson de s'en tenir à elles, de réfuter l'existence d'un « homme intérieur » ou d'une intériorité de l'homme. De ce point de vue, la psychologie objective ne se rapporte pas aux œuvres comme le béhaviorisme aux comportements, en s'en tenant à eux (en l'occurrence à elles), puisqu'au contraire elle les dépasse en direction des fonctions psychologiques. Elle se sent dès lors beaucoup d'affinités avec l'entreprise de Pierre Janet, pour qui l'attachement aux actes a toujours eu pour fin la description de ce qui se passe en nous – chez Janet, la prise en considération de la variation de la quantité de forces ou des niveaux de tension de l'esprit[6]. On ne négligera pas pour autant la grande différence des résultats obtenus par Meyerson, Vernant et Janet au terme de l'induction du mental à partir des œuvres ou des actes. Car, une fois entré dans la machinerie du mental, la psychologie objective constate que *tout*, y compris les facultés et les catégories, est soumis à variation, et Meyerson regrette que Janet ait cru devoir appréhender partout et toujours le travail des mêmes tendances[7]. Ce n'est pas seulement que l'imagination diffère de la mémoire – cela va de soi –, mais c'est plutôt que l'imagination ou la mémoire, chacune pour son compte, ne cesse de différer d'elle-même : ce qu'un Grec appelle mémoire et ce qu'il appelle imagination, cela n'a rien à voir avec ce qu'un homme du Moyen Âge appréhende sous ce nom, et rien à voir non plus avec ce que nous, aujourd'hui, entendons par mémoire ou imagination. Autrement dit, si elle s'attache vraiment aux œuvres, la psychologie objective doit arriver à la conclusion que l'esprit est chose mouvante. Il n'y a aucune fixité du mental, l'homme intérieur est toujours pris dans le cours d'une évolution, dans l'élan de l'Histoire. Dès lors, la psychologie objective devra se reconnaître encore deux caractéristiques, qui entrent dans sa définition même : elle sera « comparative » et « historique ». Comparant les œuvres, en effet, elle ne pourra qu'être frappée par l'importance de la variabilité historique dans la constitution de l'outillage mental.

## II. Re-complexifier Œdipe

7 Vernant pouvait espérer que le travail accompli par Meyerson aurait porté un coup d'arrêt définitif à toutes les espèces de « fixisme » en psychologie. Mais il n'en a rien été : le « fixisme » renaît de ses cendres dans et par le mouvement psychanalytique. Tel est du moins le diagnostic que portent les représentants de la psychologie historique. Meyerson lui-même, premier traducteur de la *Traumdeutung* en français en 1926, s'est réjoui des réticences exprimées par la pensée française – médecine, psychologie et philosophie comprises – face au mouvement inauguré par Sigmund Freud[8]. Ainsi manifesta-t-il son soutien à la charge antipsychanalytique menée par son collègue le philosophe et psychologue Charles Blondel[9]. Sans doute Vernant a-t-il dans un premier temps estimé que, ces débats internes à l'histoire de la discipline psychologique, il ne lui revenait pas de les prendre en charge, lui qui avait décidé de s'attacher seulement à l'homme grec intérieur, en vue de mettre au jour le sens si particulier qu'avaient en Grèce ancienne les diverses fonctions psychologiques. Mais voilà qu'un psychanalyste français, Didier Anzieu, s'aventure sur son terrain : Anzieu s'est mis en tête de parler d' *Œdipe-Roi*, la pièce de Sophocle, pour montrer la justesse de l'interprétation freudienne des mythes grecs. L'article qui déclenchera l'ire vernantienne a pour titre « Œdipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes » ; il est publié en 1966 dans *Les Temps modernes*[10]. La réponse cinglante de Vernant, « Œdipe sans complexe », paraît dans la revue *Raison présente* en 1967[11].

8 L'analyse remarquable de clarté et d'efficacité, qu'on soit d'accord ou non avec ses conclusions, se déploie en trois temps. Le premier temps est celui de la position du problème et de l'opposition des méthodes. Le problème est que le psychanalyste se rapporte à la tragédie comme à une psychanalyse. Ce faisant, il se rend coupable d'un « cercle vicieux[12] » : la théorie freudienne trouve sa « confirmation » dans *Œdipe-Roi* de Sophocle, mais la pièce est elle-même lue, interprétée, à l'aune de la théorie des pulsions. Or, au lieu de postuler l'universalité de ses schémas topiques et de les projeter sur une pièce antique, le psychanalyste devrait s'employer à se situer historiquement tout en situant historiquement son objet. À une démarche si peu rigoureuse s'oppose la méthode de la psychologie historique. Celle-ci, loin de projeter des cadres d'analyse préexistants, part de l'œuvre, en l'occurrence des textes tragiques, et s'emploie à les rattacher à leur contexte historique. Elle est ainsi conduite à dévoiler une multiplicité de « dimensions » ou de « plans », saisis dans leur complexe nouage littéraire : l'analyse « linguistique, thématique, dramatique[13] » révèle au cœur de la tragédie une signification historique, sociale, mentale singulière ; elle fait apparaître en particulier une « tension » interne à la pensée grecque du Ve siècle. Se dégageant d'un arrière-plan religieux qui forme encore le fond de la légende héroïque, de nouvelles valeurs émergent qui tendent à représenter l'homme comme un agent plus ou moins autonome, comme un individu libre responsable de ses actes. Ainsi le héros tragique se situe-t-il constamment entre deux « plans » : « bourgeois d'Athènes au milieu de ses concitoyens[14] », il évolue dans un monde humain sur lequel continue de planer la présence des dieux.

9 La difficulté est que le psychanalyste, notamment Anzieu dans son article de 1966, ne veut rien entendre de cette complexité, lui qui procède par simplifications successives, de toute la mythologie à une légende, de toute la tragédie à une pièce, de cette pièce à

un de ses éléments, de cet élément à un rêve. Il faut donc s'engager dans une série de « dé-simplifications » successives, de « re-complexifications » progressives. Vernant s'y emploie en abordant pour commencer – c'est le deuxième temps de sa critique – l'interprétation psychanalytique générale des mythes. Je ne vais pas entrer dans le détail des analyses. L'important est qu'il y ait des détails, qui témoignent pour l'essentielle variabilité des structures, relative elle-même à l'essentielle évolution des fonctions. D'abord, la castration d'Ouranos n'a pas le « caractère proto-œdipien éclatant » que lui reconnaît Anzieu[15]. Ensuite, si la virginité d'Athéna est préservée, cela tient, non au désir inconscient de son père Zeus, mais à son statut de guerrière. Enfin, confondre l'attachement familial d'Antigone pour son frère Polynice avec un désir sexuel, c'est aller à l'encontre de la psychologie grecque. Dans tous ces cas, le psychanalyste prend ses rêves pour des réalités, loin que la psychanalyse nous renseigne sur la réalité du fonctionnement psychique *via* l'analyse des rêves grecs. La psychologie historique entend au contraire se situer à hauteur d'homme, elle propose de comprendre l'homme grec intérieur en s'en tenant à ce que lui-même a pensé et produit, d'éclairer le sens de la psyché grecque à la lumière de l'analyse structurale de ses œuvres.

10 Soit, pour terminer, l'interprétation œdipienne d'*Œdipe-Roi*, troisième et dernier temps de l'analyse de Vernant. Quelles que soient les « raisons » ou les « nécessités » qui ont présidé à la construction de la pièce, elles sont étrangères à la « psychologie des profondeurs[16] ». Elles sont d'abord d'ordre esthétique et religieux. Esthétique parce qu'il faut préparer psychologiquement et dramatiquement la découverte par Œdipe de sa propre identité ; religieux, dans la mesure où l'oracle doit être énigmatique sans jamais être mensonger. Par-delà ces contraintes, ce qui importe à Sophocle est de faire valoir en Œdipe un héros doué d'une *hubris* propre au tyran (la jalousie à l'égard de Créon en découle, qui pourrait lui ravir son trône). Par-dessus tout, Œdipe craint « une basse naissance, un sang dont il devrait rougir[17] ». Il n'est pas jusqu'aux relations entre Œdipe et Jocaste qui ne trouvent leur sens dans des raisons psychosociales ou psychopolitiques : aucun sentiment maternel ne lie Jocaste à Œdipe, mais Sophocle ne cesse d'insister sur le « caractère dominateur, autoritaire et tyrannique du héros[18] ».

11 S'il y a un symbolisme grec du rêve, ce symbolisme est – une fois de plus – psychopolitique. Le rêve a une signification grecque, comme il a d'autres significations historiques. Dès lors, il faut inciter les psychanalystes à historiciser leur pratique. L'idéal est même de parvenir à historiciser la psychanalyse elle-même, qui ne représente guère qu'une étape dans la longue histoire des projections ou des constructions psychologiques de la signification du rêve. La psychanalyse est une *Clé des rêves* parmi d'autres, que la psychologie historique a pour vocation de décrire et d'expliquer.

## III. Simplicité de l'invariant transhistorique

12 Il n'est pas question pour moi de me prononcer sur le fond de cette controverse. Je le répète, je ne suis ni helléniste ni psychanalyste. Je ne saurais donc trancher ce débat entre un parti qui oppose des érudits bornés à d'audacieux pionniers (selon le point de vue psychanalytique), et un autre qui distingue des antiquisants sérieux et des psychanalystes prenant leurs rêves pour des réalités (si l'on suit le point de vue historien). Mais peut-être la position du problème pourra-t-elle être clarifiée, et sa

solution favorisée, si l'on précise que la discussion n'a de sens qu'à tenir compte de la visée proprement psychologique de Vernant à cette époque. C'est en psychologue, et en psychologue appliquant strictement le programme de Meyerson à l'homme grec, que Vernant s'attache à l'interprétation psychanalytique des mythes grecs. Cette visée psychologique est signifiée par les conditions d'insertion de l'article « Œdipe sans complexe » dans le recueil de Vernant paru en 1972, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, venant juste après un très long hommage rendu à Meyerson, « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque[19] ».

13 Le problème est que tout cela n'apparaît plus après-coup, dans la mesure où Vernant a cessé de se présenter comme un psychologue. Il est devenu anthropologue de la Grèce ancienne. De quand date cette « transmutation » ? Quelles en sont les raisons ? Et quelles en sont les implications pour la compréhension de notre débat ? Nicole Loraux date la réorientation de la préface à l'édition en 1968 d'articles de l'helléniste Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*[20]. Gernet incarne l'autre influence déterminante pour l'engagement de Vernant en études grecques. Plus exactement, si Meyerson a fourni la méthode, Gernet a apporté son expertise sur l'objet de l'étude : c'est au contact de Gernet que Vernant a choisi d'appliquer les principes de la psychologie historique à l'homme grec. Il est bien vrai que le contexte « antihumaniste » de la publication des textes de Gernet contribue à éclairer la mue anthropologique de Vernant. L'antiquisant a été particulièrement irrité alors par la proclamation, due à Michel Foucault, de l'effacement de l'homme comme objet de science, comme si l'on ne pouvait plus « penser que dans le vide de l'homme disparu[21] ». Vernant ne croit pas que l'homme soit effacé ou effaçable du tableau des sciences. Comme il le dit clairement dans un débat de l'époque en Sorbonne, « quand on chasse l'homme par la porte, il revient par la fenêtre[22] ». Mais il voit bien aussi que la psychologie telle qu'elle s'est organisée depuis la fin de la guerre ne laisse pas de place aux attendus de la psychologie historique. Si « l'unité de la psychologie » est à assurer entre psychologie clinique et psychologie expérimentale, selon les termes fameux du psychanalyste Daniel Lagache, alors il n'y a pas grand-chose à attendre pour la psychologie historique. L'entreprise meyersonienne n'a pas sa place dans un tel tableau, pas plus que Meyerson lui-même n'avait trouvé de place à la Sorbonne. Je rappelle que, postulant à une chaire de psychologie à la Sorbonne en 1948, Meyerson avait été battu par Lagache[23].

14 L'horizon n'est cependant pas totalement bouché pour la tentative meyersonienne de Vernant. Car d'autres alliés se présentent, qui ont déjà commencé à rendre de précieux services à l'étude de l'homme grec. Ces alliés se trouvent du côté des anthropologues ; ces services ont été proposés par Marcel Detienne, qui s'est formé à l'école de Claude Lévi-Strauss et qui, de retour chez les hellénistes, s'est engagé dans une vaste application de l'analyse structurale au matériel mythique grec[24]. Dans le premier volume de *Mythe et tragédie*, le mouvement est en marche. « Œdipe sans complexe » est introduit par une réflexion de psychologie historique sur la fonction d'agent et la notion de volonté : on a vu que le démontage de l'interprétation psychanalytique des mythes grecs s'inscrivait dans le droit fil de cette réflexion. Mais il était suivi par un hommage rendu à Lévi-Strauss sur la « structure énigmatique d'*Œdipe-Roi* », faite d'« ambiguïté » et de « renversement[25] ». Il est vrai que l'ambiguïté a une signification, c'est-à-dire des implications, toutes psychologiques : l'ambiguïté ou l'indécidabilité de la structuration de la pièce en certains de ses moments témoigne pour la difficulté grecque à élaborer une conception ferme du sujet de l'action, une notion claire de la

volonté libre. Progressivement pourtant, dans l'hommage à Lévi-Strauss et au-delà, le versant psychologique de l'analyse tend à s'atténuer, cependant que l'ambition historienne est plus que jamais affirmée : l'objet même d'une « anthropologie historique » sera d'introduire le mouvement de l'histoire dans l'analyse des structures, de doubler les moments d'analyse structurale par une attention soutenue à l'évolution des structures. Il n'existe de structure que par rapport à une histoire. L'anthropologie historique répond à une anthropologie structurale tout en l'encadrant.

15 Est-il vrai cependant que tout – fonctions, structures, œuvres – soit pris dans un flux permanent ? Ne faut-il pas reconnaître des invariants transhistoriques ou transculturels, aussi formels et abstraits soient-ils, le formalisme et l'abstraction étant à bien interpréter comme l'ensemble des filets permettant d'appréhender la richesse des œuvres advenues dans l'histoire sans la forcer ni la déformer ? N'est-ce pas ce dont ont convenu les hellénistes les premiers, par-delà Vernant, au premier chef Detienne[26] et Loraux[27] ? À vrai dire, il se pourrait que la reconnaissance d'un terrain commun minimal soit l'un des réquisits fondamentaux du comparatisme et de la pratique historienne appelés par Meyerson. Comment en effet comprendre les Grecs si « comprendre » n'a pas le même sens chez eux et chez nous ?

16 Toutefois un tel questionnement est encore anthropologique. Or je soutiens qu'il y a quelque intérêt à ramener le débat ouvert par Vernant sur le terrain de la psychologie. Vernant a d'ailleurs vécu assez vieux pour voir apparaître un nouveau genre de psychologie, sollicitant l'expertise de la psychologie historique, objective, comparée. Au soir de sa vie, il devait revenir sur l'œuvre de Meyerson à travers un certain nombre de contributions finalement rassemblées dans *Entre mythe et politique* sous la rubrique « Lire Meyerson[28] ». Il ne faut pas y voir seulement un regard rétrospectif sur le chemin parcouru et un retour aux maîtres qui orientèrent son cours. Aussi bien l'état de la discipline psychologique a-t-il conditionné un tel retour. Cet état, quel est-il ? Une nette domination de la psychologie expérimentale qui, sous le nom de science cognitive ou de neuroscience, tend à déborder les limites mêmes de la psychologie pour s'avancer sur le terrain de la philosophie, sous la forme de différentes « philosophies de l'esprit » ; et, au cœur de cette domination, l'amorce d'un tournant historico-culturel qui retrouve, après bien des errements, les intuitions de Meyerson. Qu'on songe ici aux travaux de Jerome Bruner, mort le 5 juin 2016 à l'âge de cent ans. Cet immense psychologue américain, initiateur des sciences cognitives après la Seconde Guerre mondiale, fut progressivement amené à souligner l'importance des médiations historiques et culturelles pour la psychologie. Il finit par se reconnaître dans l'entreprise meyersonienne au point de sous-titrer en français un de ses ouvrages *L'Esprit humain dans ses œuvres*[29]. Invité à prendre la parole en 1995 à l'occasion du colloque « Pour une psychologie historique », il commentait en détail l'article de Meyerson « L'Entrée dans l'humain », cependant que Vernant voyait ses premiers enthousiasmes psychologiques réactivés par la découverte, dans les archives de Meyerson, d'une esquisse de 1942 de psychologie de la volonté et de l'agentivité[30]. Ce qui est en jeu dans toutes ces discussions proprement psychologiques, c'est la délicate question de la fixation naturaliste de l'esprit, à laquelle s'oppose, dans certains courants de psychologie culturelle, l'hypothèse d'un constructivisme corrélé aux évolutions sociales et historiques des individus ou des collectifs.

17 Quel bilan fera-t-on du côté de la clinique ? C'est autour de ce nœud disciplinaire ou sous-disciplinaire que la polémique a surgi entre Vernant et Anzieu. Il se trouve que

l'universalité de l'Œdipe a été contestée en philosophie même, au profit d'une conception renouvelée de la psychanalyse, baptisée « schizo-analyse » par ses inventeurs Gilles Deleuze et Félix Guattari. Ces derniers s'appuyaient sur les travaux de l'anthropologie africaniste française et ne perdaient pas une occasion de se référer à Vernant et Detienne[31]. Pour autant, ils ne se sont jamais appuyés sur Meyerson et ils n'ont jamais cru devoir intervenir dans les controverses agitant la psychologie. Comme eux, comme pour Jacques Lacan avant eux, la psychanalyse est une antipsychologie. Revenir sur les présupposés de l'analyse freudienne puis lacanienne ne signifie pas à leurs yeux restaurer des doctrines psychologiques, remettre au travail des concepts proprement psychologiques. Quelle forme prendrait un retour à la psychologie par-delà le « retour à Freud » de Lacan et l'opposition schizo-analytique à Lacan ? Car il ne serait pas aberrant d'envisager la réhabilitation d'une énergétique qui serait psychologique sans être psychanalytique. On aurait affaire dans ce cas à un invariant – l'énergie, la force, la puissance – susceptible, par ses métamorphoses, de rendre compte de toutes les configurations historiques et culturelles attestées dans le devenir de l'humanité. N'est-ce pas une telle histoire que racontent Deleuze et Guattari dans le chapitre central de *L'Anti-Œdipe*, « Sauvages, barbares, civilisés » ? N'est-ce pas, surtout, une telle vision qu'offre déjà l'œuvre de Janet à travers le tableau des fonctions, dans son hypothèse d'un profond travail de forces psychiques subconscientes, d'une activation de ces forces selon les niveaux de tension psychologique des sujets ou des communautés[32] ? Il s'agirait en somme de reculer d'un cran dans l'histoire de la psychologie, de régresser de Meyerson à celui que ce dernier reconnaissait comme un de ses maîtres. Mais plutôt que de reprocher à Janet d'avoir admis la fixité d'une énergétique des forces et de la tension psychique, comme le faisait Meyerson, on se réjouirait que Janet ait postulé une telle invariance : elle, et elle seule, permet de rendre raison de la variation de l'outillage mental ainsi que des différences dans la structuration des œuvres.

---

## NOTES

**1.** Charles Malamoud, « La psychanalyse à côté », dans Maurice Olender et François Vitrani (dir.), *Jean-Pierre Vernant. Dedans dehors*, Paris, Seuil, coll. « Le Genre humain », 2013, p. 33-37.

**2.** Jean-Pierre Vernant, *De la Résistance à la Grèce ancienne*, Paris, François Hartog (éd.), Éd. de l'EHESS, 2014, p. 70.

**3.** Ce sont là les titres des deux derniers articles recueillis chez Maspéro sous la rubrique « Du mythe à la raison », dans un ouvrage lui-même titré *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique* (1965), Paris, La Découverte, 1994, coll. « Sciences humaines et sociales », p. 371-410.

**4.** Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon ouvrage *La Psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*, Paris, PUF, coll. « Philosophie française contemporaine », 2012, en particulier, p. 77-93.

**5.** Quoique Vernant, philosophe de formation, ait eu tendance à travailler d'abord à partir de sources écrites, de documents, il a su s'entourer de collègues au fait des progrès de l'archéologie

qui, comme Françoise Frontisi-Ducroux et François Lissarrague, lui ont permis d'appréhender et d'interpréter la signification des monuments.

**6.** Sur la différence entre la psychologie de Janet et le béhaviorisme, voir Claude-Marcel Prévost, *La Psycho-philosophie de Pierre Janet. Économies mentales et progrès humain*, Paris, Payot, coll. « Bibl. scientifique », 1973, en particulier, « La Psychologie des conduites », p. 23-31.

**7.** Ignace Meyerson, « Pierre Janet et la théorie des tendances » (1947), *Écrits 1920-1983. Pour une psychologie historique*, intro. J.-P. Vernant, Paris, PUF, 1987, p. 362-363 : « La préoccupation de Janet a été, apparemment, de trouver et de définir un élément, une fonction, telle qu'on pût, à travers ses transformations et malgré ses transformations, l'apercevoir tout au long de l'évolution psychologique. La notion de tendance a été choisie à cet effet. Les résultats ont-ils entièrement répondu à l'attente ? Le passage de l'inférieur au supérieur a-t-il été entièrement éclairci ? Nous avons vu que Janet lui-même a eu quelques doutes, qu'il a noté des discontinuités. Jusqu'à quel point a-t-il aperçu des mutations dans ces discontinuités ? » Meyerson ajoute cependant, comme si ses propres recherches prolongeaient celles de Janet, comme si Janet lui-même avait tout fait pour que s'opère un tel prolongement : « Mais dans les catégories construites, il n'y avait rien d'intransigeant. C'était, dans sa pensée, surtout un cadre, ouvert à des recherches nouvelles ».

**8.** Sur ces réticences, voir Annick Ohayon, *Psychologie et psychanalyse en France. L'impossible rencontre, 1919-1969* (1999), Paris, La Découverte, coll. « Sciences humaines et sociales », 2006.

**9.** I. Meyerson, « Charles Blondel (1876-1939) », en collaboration avec Paul Guillaume (1938), *Écrits*, *op. cit.*, p. 346 : « On retrouve les mêmes principes d'analyse objective dans son petit livre sur *La Psychanalyse* [que dans les "pénétrantes analyses" de son *Introduction à la psychologie collective*]. Sa critique de la doctrine freudienne s'attaque à ce qu'il y a de simpliste dans le déterminisme appliqué à la vie mentale, tel que Freud le présente, déterminisme plus rigide que rigoureux, où se mêlent le mécanisme et le finalisme de façon souvent déconcertante. La position réciproque du conscient et de l'inconscient n'est pas moins paradoxale : opposition en principe, identification en fait, qui a conduit à la méconnaissance de l'originalité des processus inconscients. »

Cette charge anti-freudienne n'a pourtant pas eu l'effet escompté. Voici ce que Meyerson écrit en 1959 à la suite de la traduction du *Fondement culturel de la personnalité*, ouvrage dans lequel l'américain Ralph Linton s'emploie à appliquer la psychanalyse en anthropologie : « On pourra reprocher à ce livre le caractère abstrait et souvent un peu vague de ses définitions et l'absence de perspective historique dans l'élaboration de ses notions de base. La personnalité, pour Linton, est : elle ne se fait pas ; des contenus divers peuvent la colorer, l'histoire ne saurait en modifier les cadres ; il y a partout les mêmes catégories sociales et les mêmes catégories psychologiques fondamentales. Chez un anthropologue qui a travaillé sur le terrain, ce fixisme étonne » (I. Meyerson, « Ralph Linton, *Le Fondement culturel de la personnalité* », *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. 56, 1959, p. 363).

**10.** *Les Temps modernes*, n° 245, 1966, p. 675-715, repris dans Didier Anzieu, *Le Travail de l'inconscient*, René Kaës (éd.), Paris, Dunod, coll. « Psychismes », 2009, p. 20-59.

**11.** *Raison présente*, n° 4, 1967, p. 3-20, repris notamment dans J.-P. Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (1972), t. I, Paris, La Découverte, coll. « Sciences humaines et sociales », 2001, p. 75-98.

**12.** *Ibid.*, p. 78.

**13.** *Ibid.*, p. 79.

**14.** *Ibid.*, p. 82.

**15.** Elle renvoie, non pas à une situation triangulaire œdipienne, mais à un schème de duplication à partir de l'un, à l'engendrement d'univers réglé par l'union des contraires – Gaia la terre et Ouranos le ciel –, par la loi de complémentarité des opposés qui, tout à la fois, s'affrontent et s'accordent (*ibid.*, p. 85-86).

**16.** *Ibid.*, p. 92.

**17.** *Ibid.*, p. 94.

**18.** *Ibid.*, p. 95.

**19.** J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 43-74. Le texte avait d'abord été publié dans *Psychologie comparative et art. Hommage à I. Meyerson*, Paris, PUF, 1972, p. 277-306.

**20.** Nicole Loraux, *La Tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Seuil, coll. « La Librairie du XXIe siècle », 2005, p. 17-18, ici p. 193-194.

**21.** Référence est ainsi faite à *Les Mots et les choses* dans la préface rédigée par Vernant pour le livre de Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs historique », 1982 (reprise dans J.-P. Vernant, *Entre mythe et politique*, Paris, Seuil, 1996, p. 187-192). Les proches de Meyerson, et Meyerson le premier, ont eu tendance à rejeter les premiers travaux de Foucault. En témoignent la charge d'un Georges Daumezon ou d'un Maxime Chastaing contre l'*Histoire de la folie*, celle d'Olivier Revault d'Allonnes contre *Les Mots et les choses*. Il faudra les ultimes recherches de Foucault, son *Histoire de la sexualité*, pour que Vernant cite et même loue Foucault, dans *L'Individu, la mort, l'amour*. Mais cela ne se sera pas fait sans que Foucault lui-même ne se soit tourné vers l'anthropologie historique de la Grèce due à Vernant et ses collaborateurs. Sur ces débats, voir F. Fruteau de Laclos, *La Psychologie des philosophes*, *op. cit.* , p. 255-276 et « Archéologie » dans Jean-François Bert et Jérôme Lamy (dir.), *Michel Foucault. Un héritage critique*, Paris, CNRS Éd., 2014, p. 89-95.

**22.** *Structuralisme et marxisme*, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1970, p. 307.

**23.** Voir A. Ohayon, *Psychologie et psychanalyse en France*, *op. cit.*, p. 279-280. Sans doute Vernant a-t-il constaté que partout le fixisme s'était installé : fixisme dans la psychologie clinique psychanalytique, on l'a vu ; mais la psychologie expérimentale ne laisse pas plus d'espoir, si son modèle dominant doit être trouvé dans une psychologie génétique de type piagétien. « Ne la faites pas fixiste », suppliait déjà Meyerson lorsqu'il avait eu vent de la vaste entreprise psychologique et épistémologique de Piaget (cité dans Françoise Parot [éd.], *Pour une psychologie historique. Écrits en hommage à I. Meyerson*, Paris, PUF, 1996, p. 71). La genèse n'introduit en effet qu'un faux mouvement dans l'humain, car partout, à toutes les étapes, à tous les stades, le même schéma joue, fait d'actions et d'assimilations en boucle. L'histoire n'est pas la genèse, elle tient compte d'authentiques transformations de l'humain, qui peuvent aller jusqu'à l'incommensurabilité des notions ou des fonctions : la « personne », cela n'a peut-être aucun sens grec. Sur ce différend théorique, je me permets de renvoyer à mon article « La Epistemología de los psicólogos. Piaget y los Meyerson », *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 34, n° 1, 2013, p. 59-79.

**24.** Vernant dit sa dette à l'égard de Detienne dans l'article conclusif du recueil de 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne* : les « Raisons du mythe » culmine dans un exposé des bienfaits de l'approche structurale des mythes, en un élan qui dépasse l'approche seulement symbolique dont Meyerson était le contemporain (J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 195-250).

**25.** J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 99-131.

**26.** Detienne prétend construire, plutôt que découvrir, les termes de la comparaison ; une telle démarche n'en suppose pas moins une discussion serrée des prérequis du comparatisme meyersonien (M. Detienne, *Comparer l'incomparable. Oser expérimenter et construire* [2000], Paris, Seuil, 2009, p. 131-173).

**27.** Sur les difficultés d'un comparatisme qui tend à faire du Grec l'autre par excellence et sur la possibilité d'un anachronisme contrôlé, repérant chez les Grecs le même type de fêlure – d'ailleurs psychanalytiquement saisissable – que les nôtres, voir N. Loraux, *La Tragédie d'Athènes*, *op. cit.*, p. 14-19, ici p. 24-27 et 174-178.

**28.** J.-P. Vernant, *Entre mythe et politique*, *op. cit.*, p. 139-162.

**29.** Le titre même en est *Cultures et modes de pensée* (1986), trad. Yves Bonin, Paris, Retz, coll. « Psychologie », 2000. L'hommage est explicite pour un livre dont le titre original était loin d'être meyersonien, puisqu'il s'agissait de *Actual Minds, Possible Worlds.*
**30.** F. Parot (éd.), *Pour une psychologie historique*, *op. cit.*, respectivement p. 196-201 et p. 47-59.
**31.** Pour l'appui trouvé chez Vernant ou Detienne, voir Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, t. 1, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 251, p. 260, p. 358. Pour l'importance accordée aux recherches des africanistes français, notamment à « La transgression et sa dérision » d'Alfred Adler et Michel Cartry et à l'*Œdipe africain* de Marie-Cécile et Edmond Ortigues (Paris, Plon, coll. « Recherches en sciences humaines », 1966), voir François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, coll. « Sciences humaines et sociales », 2007, en particulier « Une tentative d'anthropologie historique », p. 241-245.
**32.** Léon Schwartz a fourni avec *Les Névroses et la psychologie dynamique de Pierre Janet* (trad. de L. E. Thomas, Paris, PUF, coll. « Bibl. de psychiatrie », 1955) la plus dense et la plus complète des présentations de l'œuvre de Janet. Voir le chap. 4 de ce volume.

---

## AUTEUR

### FRÉDÉRIC FRUTEAU DE LACLOS

Frédéric FRUTEAU DE LACLOS est maître de conférences à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et membre du Centre d'histoire des systèmes de pensée moderne (CHSPM). Il a contribué à l'édition de Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant* (PUF, 2009) et il a publié notamment *L'Épistémologie d'Émile Meyerson. Une anthropologie de la connaissance* (Vrin, 2009), *La Psychologie des philosophes* (PUF, 2012).

# De la passivité à la figurabilité de l'affect : Freud dans les enseignements de Merleau-Ponty au Collège de France

Thamy Ayouch

1 Faisant référence aux inédits de Husserl dans la préface à l'ouvrage de Angelo Hesnard *L'Œuvre et l'esprit de Freud*, Maurice Merleau-Ponty voit la phénoménologie « plus que jamais en convergence avec la recherche freudienne[1] ». Plus encore, c'est « par ce qu'elle sous-entend ou dévoile à sa limite – par son *contenu latent* ou *inconscient* – que la phénoménologie est en consonance avec la psychanalyse » : elles ne sont pas parallèles, mais « se dirigent toutes deux vers la même latence[2] ». Le philosophe écrit cette préface en 1960, quand déjà, comme il l'indique dans un exposé rédigé à l'occasion de sa candidature au Collège de France, sa pensée prend un nouveau tournant[3].

2 De 1952 à 1961, Merleau-Ponty occupe en effet la chaire de philosophie au Collège de France, et dispense des cours les lundis et jeudis. Ces enseignements présentent une recherche en action, évoluant depuis une phénoménologie de la perception jusqu'à une philosophie de la chair. Conjointement à nombre de théoriciens, Freud est convoqué pour être intégré aux réflexions du philosophe. Cela ne va toutefois pas sans une certaine relecture des notions freudiennes, puisque si la psychanalyse impose l'évidence de ses hypothèses, certains concepts freudiens nécessitent, soutient Merleau-Ponty, d'être reformulés « dans une meilleure philosophie[4] ».

3 Si la psychanalyse n'est présente dans la phénoménologie de Merleau-Ponty qu'à être remaniée, quel statut reçoivent alors les analyses de notions freudiennes dans les cours dispensés au Collège de France ? La question semble articuler deux interrogations :

- celle de la fonction de ces références dans la construction des concepts dépliés par Merleau-Ponty lors de ces enseignements ;
- celle de la spécificité de ces analyses ici, au regard des occurrences de la psychanalyse dans toute l'œuvre de Merleau-Ponty.

4 Je souhaiterais aborder dans un premier temps l'évolution des travaux du philosophe telle qu'en attestent les cours au Collège de France, pour voir alors comment les références à Freud et à la psychanalyse s'y inscrivent. J'examinerai ensuite le rôle de ces notions freudiennes dans la construction d'une phénoménologie de l'affectivité que je prête à Merleau-Ponty, et dans laquelle les cours au Collège de France assurent une fonction centrale.

# Le statut des références à Freud.

## La recherche de Merleau-Ponty au Collège de France

5 Dans un texte de 1951 destiné à figurer dans le rapport lu à l'Assemblée des professeurs du Collège, et publié de manière posthume par Martial Guéroult, plus qu'un tournant dans sa pensée, c'est une tournure que Merleau-Ponty met en avant : celle d'une théorie de la vérité et de l'intersubjectivité, « nouvelles recherches qui viennent fixer le sens philosophique des premières[5] ». Deux ouvrages sont alors en préparation : l'un sur *L'Origine de la Vérité*, et dont le *Visible et l'invisible* est la seule partie rédigée, et l'autre « qui traite du langage littéraire », *La Prose du monde*. La psychanalyse n'est pas citée, mais ce sera dans une contiguïté avec ses intuitions que Merleau-Ponty développera les recherches ici annoncées sur deux formes de symbolisme[6].

6 Avant que d'examiner l'ampleur de cette incidence, il convient de retracer rapidement le fil des recherches menées au Collège de France, dépliant ce programme présenté en 1951. Dans le premier cours de 1952-53, « Le monde sensible et le monde de l'expression », Merleau-Ponty souligne la centralité de la perception, et reprend l'idée d'une inadéquation de toute perception à elle-même : « Toute perception n'est perception de quelque chose qu'en étant aussi relative imperception d'un horizon ou d'un fond, qu'elle implique, mais ne thématise pas[7] ». Sa phénoménologie du corps distingue une expression née « "à l'archéologie" du monde perçu[8] », d'une l'expression seconde, propre au langage. Le cours du lundi, « Recherche sur l'usage littéraire du langage », étudie donc cette expression seconde du langage, en confrontant langage constitué, secondaire, et langage constituant.

7 Cette perspective se poursuit dans « Le problème de la parole », cours de 1953-54, qui cherche à illustrer et étendre la notion saussurienne de la parole pour la faire apparaître comme ce qui modifie la langue. Ce cours est immédiatement lié à celui de l'année suivante, où Merleau-Ponty annonce déjà qu'il se propose « d'éclairer la nature de l'institution comme acte de naissance de toutes les paroles possibles[9] ».

8 Avant que d'être abordée plus précisément dans le cours de 1954-55, cette notion d'institution est effleurée à travers une réflexion sur l'histoire dans le cours du lundi de 1953-54 intitulée « Matériaux pour une théorie de l'histoire ». Merleau-Ponty y effectue une historicisation générale : il n'y a aucune cause exclusive, linéaire, en histoire, soutient-il, mais « un échange de tous les ordres d'activité », révélant l'histoire comme « milieu de vie[10] », réseau de significations ouvertes et inachevées appelant un futur.

9 C'est alors dans le cours de 1954-55 que Merleau-Ponty présente la notion d'institution comme solution aux difficultés de la philosophie de la conscience et de la constitution. L'institution est une expérience dotée de sillage, permettant que d'autres expériences aient lieu et déposant un sens qui appelle à une suite.

10 Conjointement, la même année, la « passivité » du sommeil, du rêve, de la mémoire et de l'inconscient est abordée dans le cours de 1954-55 « Le problème de la passivité ». Cette notion permet à Merleau-Ponty de généraliser un « caractère onirique », thématisé par Freud, à toute conscience du passé ou des autres, pour contester le clivage entre réel et imaginaire. L'inconscient freudien est alors présenté comme symbolisme primordial[11], « conscience perceptive », « schéma postural » du corps, par-delà toute prévalence de la catégorie de la représentation.

11 Après des cours sur l'historicisation de la philosophie en 1955-56, Merleau-Ponty entame, l'année suivante, un enseignement de trois ans sur la nature, qui n'est, à son sens, qu'une autre perspective sur l'histoire, l'humain ou l'esprit, abordés à travers le corporel[12]. Le cours « Le concept de nature » tente de recenser, chez Descartes, Kant, Schelling, Bergson ou Husserl, les éléments historiques au fondement de ce concept et les développements scientifiques contemporains dont il fait l'objet.

12 La perspective est poursuivie dans le cours de 1957-58, qui comprend la nature comme « ce qui fait, simplement et d'un seul coup, qu'il y ait structure cohérente de l'être[13] ». Merleau-Ponty thématise alors un « être brut » dévoilé par le contact perceptif avec le monde, à partir duquel émerge un premier symbolisme, propre au corps et dont l'étude est renvoyée au cours de l'année 1959-60. Entretemps, le cours de 1958-59, dispensé seulement le jeudi, est consacré aux rapports entre la nouvelle ontologie et la métaphysique classique.

13 Si le cours du lundi de 1959-60 se consacre à l'étude et à la traduction du texte husserlien l'« Origine de la géométrie », pour penser l'historicisation, celui du jeudi, « Nature et logos : le corps humain », poursuit la recherche d'une ontologie de la nature et l'inscrit dans cette historicisation. Apparaissent alors les idées fondamentales d'une corporéité comme être à deux faces, du corps sentant et sensible, idées qui donnent lieu à la philosophie de la chair, développée de manière contemporaine dans *Le Visible et l'invisible*. L'esthésiologie se prolonge ici en théorie du corps libidinal, en incluant des notions freudiennes ou kleiniennes. Par-delà toute conception de la « représentation inconsciente », l'inconscient freudien est pensé comme « le sentir lui-même[14] », faisant alors de l'inconscient du refoulement une formation secondaire. Cette conception de l'inconscient à partir de la perception entérine l'idée du corps humain comme symbolisme naturel, logos du monde sensible, repris par le symbolisme conventionnel ou logos explicite du langage.

## Freud dans les enseignements au Collège de France

14 Que dire alors des occurrences de Freud dans ces cours au Collège de France ?

15 À première vue, elles ne sont guère nombreuses, comme le montrent les résumés de cours : Freud est évoqué brièvement dans le cours de 1953-54, intitulé « Le problème de la parole », pour réapparaître dans celui de 1954-55, « Le problème de la passivité ». Prenant appui sur la conscience onirique décrite par Freud dans la *Traumdeutung*, Merleau-Ponty y présente l'inconscient comme « conscience perceptive ». Enfin, Freud est de nouveau évoqué lors du cours « Nature et logos » de 1959-60, mais pour être « corrigé », par-delà le simplisme des « représentations inconscientes », « tribut payé par Freud à la psychologie de son temps[15] ».

16 Si dans les *Résumés de cours* ces références restent éparses, dans les notes de cours publiées – *L'Institution. La passivité*[16], *La Nature*[17], ou « La Philosophie aujourd'hui[18] » –,

Merleau-Ponty les développe toutefois longuement. Plus encore, soutiendrais-je, ce sont ces références qui permettent au philosophe d'avancer sensiblement sa recherche. Ce n'est cependant qu'au prix d'une reformulation des thèses freudiennes, dans un autre langage : déformation féconde, qui donne lieu à ce que je nomme « phénoménologie de l'affectivité » chez Merleau-Ponty. Si Freud n'est pas un auteur abordé pour lui-même, comme le sont, parmi d'autres, Husserl, Heidegger, Hegel, ou Nietzsche, il n'en traverse donc pas moins la pensée du philosophe, tout au long de sa production et, de manière paradigmatique, dans ces cours de 1952 à 1961.

17 On pourrait comparer cette présence avec, par exemple, les occurrences de Husserl, central dans la pensée merleau-pontyenne. Ce dernier est évoqué plus ou moins longuement dans divers cours et Merleau-Ponty lui reprend nombre de thèmes mais qu'il développe à sa manière. Conjointement à l'intérêt pour l'intersubjectivité et son lien à une subjectivité transcendantale, émerge une insatisfaction croissante pour la méthode eidétique, parallèle à une attention soutenue pour la dimension préobjective et préconstitutionnelle d'un acte transversal à la perception et l'imagination. Sont alors accentuées les limites de l'attitude réflexive, la remise en question d'une exigence de rationalité absolue, l'importance de la *doxa* originaire et d'une intentionnalité particulière antéprédicative. Cette lecture conduit la philosophie de Merleau-Ponty par-delà les limites habituelles de la phénoménologie. *C'est dans cet espace liminaire que Merleau-Ponty développe, à mon sens, sa phénoménologie de l'affectivité – et c'est à ce seuil de la phénoménologie que se situe sa véritable rencontre avec la psychanalyse freudienne. J'avancerais ici l'hypothèse qu'à mesure que Merleau-Ponty s'éloigne de Husserl, il se rapproche de Freud.*

## Freud dans l'œuvre de Merleau-Ponty

18 Pour dégager la spécificité des occurrences de Freud dans les cours au Collège de France, je propose maintenant de les comparer à celles que Merleau-Ponty effectue dans le reste de sa recherche. La psychanalyse traverse la majeure partie de l'œuvre du philosophe, et participe, à mon sens, de la formation de sa pensée. Une analyse du « freudisme » et du « système de notions causales » freudien est menée dans *La Structure du comportement* (1942)[19]. Dans *La Phénoménologie de la perception* (1945)[20], si le chapitre traitant de la sexualité est consacré à Freud, les notions freudiennes figurent au même titre que celles de la psychologie de la forme.

19 L'analyse se fait quelque peu plus précise dans « Le Doute de Cézanne » (1945)[21], un peu moins dans « L'Homme et l'adversité » (1951)[22]. Elle occupe ensuite quelques lignes des textes « Le Philosophe et la sociologie » (1951)[23] ou « Partout et nulle part » (1956)[24]. Puis la préface à *L'Œuvre et l'esprit de Freud* de Angelo Hesnard est consacrée à la convergence que Merleau-Ponty voit entre la psychanalyse et la phénoménologie. C'est cette consonance qui sert de fondement aux références à la psychanalyse du *Visible et l'invisible*. La psychanalyse fait également l'objet d'interventions orales : lors de l'entretien privé suivant sa conférence « L'Homme et l'adversité[25] », après une conférence de Jacques Lacan en 1957[26], lors d'un échange radiophonique avec George Charbonnier en 1959 ou au Colloque de Bonneval en 1960[27].

20 Les concepts analytiques semblent donc, dans un premier temps, peu explorés et relativement imprécis. Dans *La Structure du comportement,* Merleau-Ponty se contente d'énoncer les « mécanismes psychologiques[28] » décrits par Freud, sans les développer,

mais pour les intégrer dans sa propre interprétation de la structuration du comportement. Dans *La Phénoménologie de la perception*, le refoulement n'est guère pensé en termes psychanalytiques, mais eu égard à l'être-au-monde[29], et conçu comme cas particulier de l'adhésion prépersonnelle de mon organisme à la forme générale du monde[30]. La libido reçoit le sens existentiel d'atmosphère de la vie humaine, et la cure est conçue comme libération à travers les nouveaux rapports d'existence liant le « médecin » au « malade[31] ». Si dans la préface à *L'Œuvre et l'esprit de Freud*, quelques références sont faites au complexe d'Œdipe, au Ça ou au Surmoi, elles sont davantage développées dans *Le Visible et l'invisible.*

21 *L'emprunt de notions proprement psychanalytiques s'avère toutefois fondamental dans les enseignements de Merleau-Ponty*, notamment dans les cours à la Sorbonne de 1949 à 1952[32], ou dans les cours au Collège de France. À quoi tient ici la spécificité des références à Freud ? Celles-ci sont particulièrement documentées et précises dans les cours en Sorbonne : nombre de cours portent explicitement sur des textes de Freud (les *Trois Essais*, les *Cinq Psychanalyses*, *Au-delà du principe de plaisir*, *Le Moi et le Ça*, *Un Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, *Totem et Tabou*, *Psychologie des foules*, etc.) ; certains textes de Lacan (*Les Complexes familiaux* et *Le Stade du miroir*), de Hélène Deutsch, Sophie Morgenstern, Mélanie Klein, François Rostand, Anna Freud, Edward Glover ou de Karl Abraham.

22 Dans les cours au Collège de France, l'analyse est davantage approfondie. Dans « Le problème de la passivité », des passages de *L'Interprétation des rêves*, du *Délire et les rêves dans la* Gradiva, du *Fragment d'une analyse d'hystérie*, du *Rêve prémonitoire* ou de « L'Oubli des noms propres. Du mécanisme psychique de la tendance à l'oubli » sont minutieusement étudiés. En outre, sont précisément analysés dans le cours de 1958-1959, « La Philosophie aujourd'hui », la deuxième topique, les rapports de l'intrapsychique et de l'intersubjectif, et le transfert.

23 La pensée de Merleau-Ponty est donc travaillée, dès *La Structure du comportement*, par une évolution où le primat de la conscience tend à se dissiper, pour disparaître à la faveur d'une philosophie de la chair. Cette évolution du corps à la chair, Merleau-Ponty la doit, me semble-t-il, à sa fréquentation de plus en plus précise du texte freudien. Je soutiendrais que l'approfondissement de la lecture de Freud au Collège de France pose les linéaments de la philosophie de la chair, et contribue ainsi à mieux fonder la phénoménologie merleau-pontyenne en phénoménologie de l'affectivité.

24 Ma thèse est donc ici double :

- les références à Freud sont beaucoup plus fidèles et circonstanciées dans les cours au Collège de France que dans les enseignements précédents ;
- ce sont ces références qui permettent à Merleau-Ponty de développer une phénoménologie de l'affectivité incarnée : le philosophe propose ainsi une véritable praxis de cette phénoménologie, précisément à travers l'analyse d'exemples cliniques freudiens.

# La fonction des références à Freud au Collège de France.

## Une phénoménologie de l'affectivité

25 Qu'est alors cette phénoménologie de l'affectivité que je prête à Merleau-Ponty ? En introduisant un dialogue constant entre phénoménologie et sciences humaines, en développant une phénoménologie conjointe de la psychologie, là où Husserl les hiérarchisait, en accordant une importance majeure, tout au long de son œuvre, à la *Gestalt*, en favorisant l'intentionnalité corporelle, et en proposant une phénoménologie de l'enfant qui met en exergue la dimension affective de la perception, Merleau-Ponty fonde, à mon sens, une phénoménologie de l'affectivité, distincte de la phénoménologie de la connaissance husserlienne.

26 Contre l'ego transcendantal constituant husserlien, il centre sa phénoménologie sur un sujet incarné, chez qui prévaut, plutôt que l'intentionnalité d'acte, une intentionnalité opérante. Cette intentionnalité est « celle qui fait l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie, qui paraît dans nos désirs, nos évaluations, notre paysage, plus clairement que dans la connaissance objective[33] ». Car le corps est « ce fond affectif qui jette originairement la conscience hors d'elle-même[34] », il est, le plus clair du temps, habité sans qu'une réflexivité ne s'exerce sur sa perception, son mouvement ou son émotion : son activité intentionnelle a pour modèle le désir.

27 Mais plus que la phénoménalisation du corps propre, c'est aussi, à partir de lui, le monde perçu qui apparaît affectivement. Merleau-Ponty relit la réduction phénoménologique comme réduction à l'affectivité : l'*épochè* visera précisément des essences affectives. Ainsi étend-il à toute perception la dimension affective propre à la perception d'autrui.

## Freud : une praxis phénoménologique

28 Dans les cours au Collège de France, hormis la référence aux dimensions cliniques de l'Œdipe ou du transfert lors de l'enseignement du lundi dispensé en 1954-1955, l'incarnation de cette phénoménologie de l'affectivité est clairement établie par le recours, très détaillé, à des situations cliniques freudiennes dans le cours du jeudi portant sur la passivité. Y sont évoqués le délire dans la *Gradiva*, l'oubli du nom Signorelli, le savoir inconscient de Dora, et le rêve prémonitoire tel qu'il est thématisé par Freud dans la *Traumdeutung*.

29 Je me pencherai sur ces deux derniers exemples, très détaillés par Merleau-Ponty, qui le conduisent à thématiser un inconscient, fort différent de celui de la psychanalyse, conçu comme continuité, envers de la conscience, et relié à elle dans un motif d'indivision. Cet inconscient correspond, à mon sens, à l'affect, et plus précisément à ce que j'appelle « quête en figurabilité de l'affect ».

## La quête en figurabilité de l'affect

30 Dans *Pulsions et destins des pulsions*, Freud définit la pulsion comme « représentant psychique des excitations, issues de l'intérieur du corps et parvenant au psychisme, comme une mesure de l'exigence de travail qui est imposée au psychique en

conséquence de sa liaison au corporel[35] ». La pulsion apparaît ainsi comme un trajet de ces excitations somatiques vers le psychique, un mouvement entre la source et le but, via l'objet. Dans la métapsychologie freudienne, la pulsion dispose de deux représentants : le représentant-représentation (*Vorstellungsrepresentanz*) et l'affect. Transition entre les systèmes, passeur du soma à la psyché, puis en retour, du psychisme vers le corps, l'affect semble évoluer par-delà la division topique, dynamique et économique entre conscience et inconscient. Dans l'« exigence de travail » faisant passer du somatique au psychique se joue la figuration de quelque chose : je placerais ici la *quête en figurabilité* de l'affect. Quête en figurabilité parce qu'il s'agit, non point de représentation (la représentation n'est qu'un prétexte que l'affect rencontre dans sa course), mais de représentance, ou figuration (*Darstellung*, présentation, plutôt que *Vorstellung*, représentation). La présentation correspond à un travail de figuration opéré par l'affect quand il passe de l'inconscient à la conscience.

31 Dans *Le Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty poursuit le primat accordé à l'intentionnalité opérante, mais pour mettre en avant sa dimension non représentative. Le chiasme de la chair (retournement du visible en voyant, du sensible en sentant) contient en son centre un écart, une non-coïncidence, un infigurable. Je comparerais ce mouvement de retournement du sensible en sentant, et du figuré en figurant, procédant à partir d'un infigurable, au mouvement de la pulsion. En ce sens, l'inscription par Merleau-Ponty, dans *Le Visible et l'invisible*, d'un Néant au cœur de l'Être, d'un invisible structurant la visibilité, d'un écart irréductible, renvoie à un infigurable de la pulsion au fondement de la quête en figurabilité de l'affect. Ce que Merleau-Ponty nomme « inconscient », et qui lui a valu la critique, par bien des psychanalystes (André Green[36], Jean-Bertrand Pontalis[37], Jacques Lacan[38] et Cornelius Castoriadis[39]) de la continuité qu'il établit entre conscience et inconscient, correspond alors, à mon sens, à une quête en figurabilité de l'affect.

32 Je propose d'examiner maintenant deux exemples cliniques que Merleau-Ponty reprend à Freud pour présenter une praxis de sa phénoménologie de l'affectivité.

## Premier exemple : Dora et l'inconscient comme sentir

33 Si l'idée de l'inconscient comme sentir semblait en gésine dans la *Phénoménologie de la perception*, c'est avec la philosophie de la chair que ce sentir est rapproché de l'inconscient freudien, et notamment à travers les réflexions développées dans les cours au Collège de France. L'inconscient comme sentir apparaît dans le mouvement de retournement de la chair thématisé dans *Le Visible et l'invisible*. Je vois le visible du milieu de lui-même, dans des rayons de spatialité et de temporalité surgissant du chiasme de la chair, et ce visible est ainsi porté par un invisible. L'inconscient est ici défini comme l'« articulation de notre champ », tributaire de la perception et du sentir. Il rend les objets possibles, se place entre eux « comme l'intervalle des arbres entre les arbres, ou comme leur niveau commun[40] ».

34 De cet inconscient lié au sensible résulte alors l'injonction de Merleau-Ponty à faire une psychanalyse de la Nature et de la chair[41]. En ce sens, l'inconscient n'est pas à séparer de la conscience, « ce n'est pas une représentation en fait inaccessible[42] », mais un véritable négatif au creux de la conscience, une cécité qui la fait conscience, mais qui n'est que « l'autre côté ou l'envers (ou l'autre dimensionnalité) de l'Être sensible[43] ».

35 Cette conception de l'inconscient comme sentir thématisée dans *Le Visible et l'invisible* est toutefois construite dans les cours au Collège de France. Ainsi, dans le cours « Nature et Logos » de 1960, l'inconscient est-il est conçu comme « inconscient primordial, [...] laisser-être, [...] oui initial, [...] indivision du sentir[44] » opposé à l'inconscient de refoulement qui ne serait qu'« une formation secondaire, contemporaine de la formation du système perception-conscience[45] ». Cet inconscient de la perception est défini comme symbolisme primordial, propre à la conscience onirique. « Ce que Freud a apporté de plus intéressant », écrit Merleau-Ponty dans le résumé du cours sur la passivité, est l'idée d'un symbolisme, originaire, d'une « "pensée non conventionnelle" [...] responsable du rêve et plus généralement de l'élaboration de notre vie[46] ».

36 Le cours sur la nature de 1959-1960 détaille ce symbolisme primordial propre au corps humain, sur lequel, par le truchement du langage, vient s'instituer un symbolisme second, assurant ainsi une continuité entre inconscient et conscience[47]. Cette reprise, via le langage, du symbolisme naturel par un symbolisme conventionnel vient ainsi donner une issue à ce que je conçois comme quête en figurabilité de l'affect surgissant du corps.

37 Ce mouvement de mise en figuration de l'affect d'un symbolisme à l'autre me semble s'incarner dans la lecture que Merleau-Ponty effectue du « Fragment d'une analyse d'hystérie », dans le cours sur la passivité de 1954-1955. Il choisit d'y accentuer le savoir non su de Dora, qui, lorsque Freud lui dévoile son penchant amoureux pour son père, répond : « je ne savais pas, mais je vois que c'était prêt à devenir vrai ». Merleau-Ponty lit ici chez Freud une conception de l'inconscient non pas comme savoir caché, mais plutôt comme *perception inconsciente* : savoir avant le savoir.

38 Analysant une note de 1923, où Freud souligne l'équivalence entre « Je n'y ai pas pensé » et « Oui, cela m'était conscient[48] », Merleau-Ponty interprète ce savoir non su comme disponibilité de la perception, perception du père comme objet amoureux sans connaissance de l'amour, perception qui n'est ni donation de sens – *Sinngebung* – ni imperception totale. Il met en lumière, en outre, la pluristratification affective des rapports entre Dora et M. K, son père, M^me^ K. et les différentes couches des investissements inconscients de Dora[49]. Dans cette pensée, qui devient clinique grâce à Freud, l'inconscient, « perception comme imperception », est conçu comme sédimentation affective de la conscience perceptive. Entre « Je n'y ai pas pensé » et « Oui, cela m'était conscient », dans la perception affectivement sédimentée de son père par Dora, se déploie la quête en figurabilité d'un affect, sentir inconscient faisant apparaître le père comme objet amoureux. Ce symbolisme primordial du corps, surgissant du mouvement de la pulsion, ne devient alors conscient qu'en étant repris par le symbolisme second du langage.

39 Le rêve prémonitoire de Madame B. que Merleau-Ponty reprend à Freud semble incarner davantage cette phénoménologie de l'affectivité dans les cours au Collège de France.

## Deuxième exemple : le rêve prémonitoire

40 L'exemple clinique du rêve prémonitoire de Madame B. s'inscrit dans la théorie de l'institution développée par Merleau-Ponty. La notion d'institution est polysémique : elle se présente comme institution d'un sentiment, d'une œuvre, d'un savoir, d'un

champ de culture, et s'étend, dans les cours de 1954-1955 que Merleau-Ponty lui consacre, du complexe d'Œdipe à la naissance d'un amour, du fonctionnement d'un système de parenté à l'application de la perspective dans l'histoire de la peinture. Sa dimension principale est la possibilité de sa réactivation :

> On entendait donc par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquels toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire – ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir[50].

41 L'institution pointe donc une logique souterraine permettant une « circulation intérieure entre le passé et l'avenir[51] ». La réactivation à son fondement la lie étroitement à la notion de passivité[52], thématisée à travers les situations du sommeil, du rêve, du passé ou de la mémoire, toutes unies autour du motif de l'inconscient. Au centre de sa théorie de la passivité, le philosophe place la notion de symbolisme onirique[53], qui ne consiste pas dans l'articulation de représentations symbolisantes, mais dans la mise en place d'une atmosphère, procédant du corps. S'il y a rêve, note Merleau-Ponty après Freud, c'est que l'« abaissement de la barrière de la personnalité officielle », le retour du refoulé n'est pas total, le désir reste contrôlé, sans quoi il provoquerait le réveil par angoisse. L'index de ce symbolisme est donc « demi-refoulement – demi-barrière[54] », destin qui correspond bien davantage à l'affect.

42 Le symbolisme onirique articule ainsi une « mise au point » différente de celle de la veille, une variation de la « position de l'appareil sensoriel[55] ». Si donc, dans le symbolisme du rêve « quelque chose signifie autre chose[56] », c'est parce que, à mon sens, les affects du rêve ne sont pas reliés à des représentations fixes, comme c'est le cas dans la « mise au point » du corps lors de la veille. Réciproquement, lorsque le symbolisme fantastique du rêve disparaît dans la conscience vigile, l'affect, lors de la veille, est rattaché à une représentation fixe. Ce qui relie sens manifeste et sens latent dans le rêve est ainsi un mouvement affectal : pour ne s'être pas fixé sur une représentation en la focalisant dans la « mise au point » de la veille, l'affect produit alors un sens égaré et une vérité indirecte. Je soutiendrais donc ici que l'affectivité dont procède ce symbolisme est un flux affectal, reliant les « événements récents », faisant « écho à des événements anciens[57] », et qui composent conjointement le rêve. Rêver n'est alors ni penser ni connaître, mais « laisser jouer ce champ affectif[58] ». La « rêverie herméneutique » à laquelle Merleau-Ponty enjoint pour comprendre le rêve au réveil tente alors de retrouver, dans les associations du rêveur, le flux affectal reliant les représentations du rêve et les associations de la rêveuse éveillée ou du rêveur éveillé.

43 En écrivant que dans le rêve « les sentiments ne sont pas masqués : les représentations subissent la censure, non les sentiments[59] », Merleau-Ponty semble viser la dissociation entre affects et représentations thématisée par Freud. La permanence de l'affect dans le rêve est en effet au centre de la théorisation de Freud. Dans le septième chapitre de *L'Interprétation des rêves*, si « l'affect a toujours raison », et forme « la partie résistante qui seule peut nous indiquer comment il faut compléter l'ensemble[60] », il subit toutefois des variations d'intensité lorsqu'il vient, dans le rêve, à être dissocié de son contenu représentatif. Les sources affectives diverses dont proviennent les affects du rêve se retrouvent dans le rêve, dans une surdétermination de certains affects, ou dans la répression d'autres. C'est pourquoi, selon Freud, l'affect est le guide le plus sûr dans l'interprétation du rêve, qui visera à lui restituer sa force originaire et sa place exacte, ou, en d'autres termes, à le relier à sa représentation adéquate.

44 Le symbolisme primaire que Merleau-Ponty voit à l'œuvre dans le rêve correspondrait donc à cette permanence des affects, qui, s'ils sont appauvris, surdéterminés ou réprimés, n'en portent pas moins un mouvement en quête de figuration, pour s'être dissociés de contenus représentatifs refoulés, découpés, recomposés. C'est ce mouvement que je nomme quête en figurabilité de l'affect, et qui, semble-t-il, apparaît clairement dans l'exemple du rêve prémonitoire analysé par Merleau-Ponty.

45 Dans la situation rapportée par Freud, M^me^ B. dit avoir rêvé voir le Docteur K en face d'un magasin, et l'y rencontre le lendemain. Elle ne se remémore le rêve, toutefois, qu'après la rencontre. Vingt-cinq ans auparavant, elle avait été mariée à un homme âgé et riche, qui mourut ruiné. Le Docteur K avait soigné son mari. Un autre Docteur K, juriste s'occupant des affaires du mari défunt, était alors tombé amoureux d'elle. Elle raconte qu'un jour où elle pensait à lui, il était arrivé chez elle – ce qui, somme toute, n'a rien de saisissant, puisqu'elle pensait souvent à lui et qu'il venait fréquemment chez elle. Cette coïncidence correspond toutefois, selon l'analyse de Freud, au contenu latent de son rêve prémonitoire. Le Docteur K médecin (K2) sert alors de figure-écran au Docteur K juriste (K1) : le rêve de M^me^ B, remémoré lors de la rencontre réelle de K2, est interprété par Freud comme désir masqué d'un rendez-vous avec K1.

46 Dans son analyse de ce rêve, Merleau-Ponty affirme que l'onirisme n'est ni travestissement, ni censure, mais contact perceptif qui n'est pas savoir. K2 ne vient pas cacher K1, mais le révéler, en étant lié à lui, et sa perception dans la rue touche un montage et réveille des échos[61]. L'« inconscient » est cette « matrice symbolique laissée par l'événement ». C'est ici, à mon sens, un flux affectal qui lie K1 et K2. La rencontre parfaite que réalise M^me^ B. avec K1 lorsqu'il arrive alors qu'elle pense à lui « demeure en elle comme *Stiftung*[62] », écrit Merleau-Ponty. Il y a ici, à travers cette institution, la psychisation d'un mouvement affectal, une intentionnalisation opérante, faisant que la perception de K2 ne procède pas d'une seconde pensée censurant la vérité, mais s'inscrit dans un « montage », se relie à K1 par un « schéma corporel[63] », centré, par le désir, autour de K1.

47 L'institution est alors ici ce qui permet que K1 soit réactivé par K2, elle est cette transition affectale entre conscience et inconscient, faisant aussi que la rencontre avec K1, vingt-cinq ans auparavant, soit restée en souffrance, en attente d'une suite, déterminant le sens de toute une série d'autres expériences qui après elle forment une histoire.

48 Je choisis donc d'interpréter l'institution, chez Merleau-Ponty, comme réactivation de l'affect. Elle est ce qui permet la sédimentation d'une expérience affectale et affective. En ce sens, l'institution vient traduire le processus des effets de l'inconscient. Dans le rêve, le lapsus, l'acte manqué ou le symptôme, le retour du refoulé s'inscrit dans un flux affectal reliant le passé au présent, l'inconscient à la conscience, et ce flux est réactivé dans et par l'institution. La reprise d'une passivité (ancienne institution, la relation avec K1, le juriste) par une nouvelle institution (la rencontre de K2, et le souvenir du rêve qui s'ensuit) peut donc se traduire, à mon sens, comme quête en figurabilité de l'affect.

## Conclusion

49 Que dire donc des occurrences de Freud et de la psychanalyse dans les cours de Merleau-Ponty au Collège de France ? On pourrait concevoir ici trois moments :

1. Dans les premières œuvres de Merleau-Ponty – *La Structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*, les références à la psychanalyse sont indirectes – par le truchement de ses commentateurs – allusives, et peu précises. Freud, mal connu, est intégré dans le développement d'une philosophie existentielle.
2. Les cours dispensés en Sorbonne entre 1949 et 1952 semblent toutefois marquer un véritable tournant où, au contact des sciences humaines, Merleau-Ponty élargit sa lecture de Freud à laquelle il joint celle d'autres analystes. Ces cours présentent ainsi de véritables enseignements de notions analytiques, pour elles-mêmes.
3. Au Collège de France, Merleau-Ponty semble revenir plus clairement à sa propre recherche : si les cours ne portent pas directement sur des notions freudiennes, comme à la Sorbonne, celles-ci sont toutefois présentes dans une grande précision d'analyse, mais pour alimenter la pensée du philosophe, et sa recherche. Ce n'est plus ici directement un enseignement de psychologie – de psychanalyse, psychosociologie, ou psychologie de l'enfant, – mais une recherche, menée conjointement à l'étude de notions freudiennes.

50 Cette réintégration d'un Freud mieux lu et analysé dans la pensée du philosophe se paie toutefois du prix d'une déformation des notions freudiennes, où l'inconscient est conçu dans un principe d'indivision avec la conscience ; il en est « l'autre côté, ou l'envers[64] ». Mais n'est-ce pas là s'exposer presque nécessairement aux critiques de psychanalystes, qui instituent l'inconscient justement comme tout autre, et dans la séparation radicale avec la conscience ? Si ces critiques de l'indivision restent parfaitement justifiées en ce qui concerne les représentations de l'inconscient, elles semblent contournables eu égard à l'affect, au statut à la fois conscient et inconscient. « Inconscient », symbolisme primordial, onirique, écart dans le retournement du visible en voyant, seraient alors autant de manières de désigner les modalités de quête en figurabilité de l'affect. Déformé pour être intégré, le Freud que Merleau-Ponty convoque dans les cours au Collège de France est donc au fondement d'une phénoménologie de l'affectivité, hybride mais féconde, puisqu'elle permet de relire bon nombre d'apories de la métapsychologie freudienne de l'affect.

---

## NOTES

**1.** Maurice Merleau-Ponty, Préface à *L'Œuvre et l'esprit de Freud*, dans *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Verdier, coll. « Philosophie », 2000, p. 276-284, ici p. 281.

**2.** *Ibid.*, p. 283

**3.** Voir à ce sujet « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », exposé remis à Martial Guéroult, chargé du rapport de présentation destiné à l'Assemblée des professeurs à l'occasion de la candidature du philosophe au Collège de France, publié en 1962 par Martial Guéroult dans la *Revue de métaphysique et de morale*, dans M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 36-48.

**4.** M. Merleau-Ponty, Préface à *L'Œuvre et l'esprit de Freud*, dans M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 279.
**5.** M. Merleau-Ponty, « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », dans *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 41.
**6.** *Ibid.*, p. 47.
**7.** M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, coll. « Tel », p. 13.
**8.** *Ibid.*
**9.** *Ibid.*, p. 42.
**10.** *Ibid.*, p. 45.
**11.** *Ibid.*, p. 50.
**12.** *Ibid.*, p. 92.
**13.** *Ibid.*, p. 148.
**14.** *Ibid.*, p. 180.
**15.** *Ibid.*
**16.** M. Merleau-Ponty, *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France. 1954-1955*, Tours, Belin, 2003.
**17.** M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Dominique Séglard (éd.), Paris, Seuil, coll. « Traces écrites », 1994.
**18.** Dans M. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France. 1958-1959/1960-1961*, Stéphanie Ménasé (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de philosophie », 1996.
**19.** M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, coll. « Bibl. de philosophie contemporaine », 1942.
**20.** M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. des idées », 2e éd., 1945.
**21.** Dans M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 13-33.
**22.** Dans M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 284-308.
**23.** Dans M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1953, p. 97-122.
**24.** *Ibid.*, p. 143-198.
**25.** M. Merleau-Ponty, « L'Homme et l'adversité. Annexe », dans *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 321-376.
**26.** *Ibid.*, p. 211-214.
**27.** Dans *L'Inconscient. VIe Colloque de Bonneval, 1960*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibl. neuro-psychiatrique de langue française », Paris, 1966, p. 143.
**28.** M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, *op. cit.*, p. 192.
**29.** M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 98.
**30.** *Ibid.*, p. 99.
**31.** *Ibid.*, p. 519.
**32.** *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours*, *1949-1952*, Paris, Cynara, 1988.
**33.** M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. xiii.
**34.** *Ibid.*, p. 110.
**35.** S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », dans *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1968, p. 17-18.
**36.** André Green, « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty », *Critique*, n° 211, 1964, p. 1017-1046.
**37.** Jean-Bertrand Pontalis, « Présence, entre les signes, absences », dans *L'Arc*, « Merleau-Ponty », 1971, p. 56-66 ; J.-B. Pontalis, « La Position du problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », dans *Après Freud*, Paris, Gallimard, 1993, coll. « Tel », p. 76-97.
**38.** Jacques Lacan, *Le Séminaire. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *Livre XI*, Jacques-Alain Miller (éd.), Paris, Seuil, 1973 ; et J. Lacan, « Maurice Merleau-Ponty », dans J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, coll. « Champ freudien », 2001, p. 175-186.

**39.** Cornelius Castoriadis, « Le Dicible et l'indicible », dans *L'Arc,* « Merleau-Ponty », 1971, p. 67-79 ; et C. Castoriadis, « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique », dans C. Castoriadis, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe*, 5, Paris, Seuil, 1997, p. 157-194.
**40.** M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, « Notes de travail », p. 234.
**41.** « Faire une Psychanalyse de la Nature : c'est la chair, la mère ... ?
Une philosophie de la chair est condition sans laquelle la psychanalyse reste anthropologie.
En quel sens le paysage visible sous mes yeux est, non pas extérieur à, et lié synthétiquement aux [...] autres moments du temps et au passé, mais les a vraiment *derrière lui* en simultanéité, au-dedans de lui et non lui et eux côte à côte "dans" le temps » (M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 320-321).
**42.** *Ibid.*, p. 308.
**43.** *Ibid.*, p. 309.
**44.** M. Merleau-Ponty, « Nature et logos », dans M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, *op. cit.*, p. 179.
**45.** M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, *op. cit.*, p. 381.
**46.** *Ibid.*, p. 70.
**47.** *Ibid.*, p. 282.
**48.** S. Freud, *Cinq psychanalyses*, trad. Marie Bonaparte et Rudolph Loewenstein, Paris, PUF, coll. « Bibl. de psychanalyse », 1954, p. 41.
**49.** M. Merleau-Ponty, *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France. 1954-1955*, *op. cit.*, p. 232-248.
**50.** M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, *op. cit.*, p. 61.
**51.** *Ibid.*, p. 64. Ce rapport entre passé et avenir est celui d'un oubli qui est réécriture. L'institution « donne à l'avenir ce qu'elle n'a pas », s'avère instigatrice de nouveau, mais parce que réciproquement, « l'avenir n'en recevra que ce qu'il apportera ». En ce sens, « sa création est réactivation. La traditionnalité est oubli des origines et leur possession » (*ibid.*, p. 101, note b).
**52.** M. Merleau-Ponty, « La passivité », dans *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955*, *op. cit.*, p. 157.
**53.** « La notion de symbolisme onirique [est] pierre de touche d'une théorie de la passivité », *ibid.*, p. 197.
**54.** *Ibid.*, p. 197-198.
**55.** *Ibid.*, p. 196.
**56.** *Ibid.*, p. 200.
**57.** *Ibid.*
**58.** *Ibid.*, p. 280.
**59.** *Ibid.*, p. 204.
**60.** S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, trad. Ignace Meyerson, rév. Denise Berger, Paris, PUF, 1967, p. 393.
**61.** M. Merleau-Ponty, « Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire », dans *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France*, *op. cit.*, p. 220.
**62.** *Ibid.*, p. 222.
**63.** *Ibid.*, p. 223.
**64.** *Ibid.*, p. 309.

# AUTEUR

## THAMY AYOUCH

Thamy AYOUCH est ancien élève de l'ENS de Fontenay/Saint-Cloud, psychanalyste, professeur Université Paris Diderot, chercheur au Centre de recherches en psychanalyse et médecine, professeur invité à l'Universidade de São Paulo. Il a publié de nombreux articles et ouvrages en français, anglais, portugais et espagnol, dont, notamment *La Consonance imparfaite. Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse* (Le Bord de l'eau, 2012), *Géneros, cuerpos y placeres. Pervesiones psicoanaliticas con Michel Foucault* (Letra Viva, Buenos Aires, 2015) et *Psicanálise e homossexualidades. Teoria, clínica, biopolítica* (CRV, Curitiba, 2015).

# Bases neurales de la conscience de soi, de la relation avec autrui, et de l'empathie

Alain Berthoz

1 Je ne suis pas historien, et je n'ai aucune compétence en matière de psychanalyse. Je crois à une fertilisation croisée entre disciplines sous réserve que chacun accepte de se remettre en cause. De plus, j'admire le travail fait par Freud en son temps, et avec les connaissances de l'époque, qu'il faut toutefois juger aujourd'hui à l'aune des découvertes de la physiologie et des neurosciences cognitives, mon domaine de travail. Ici, je me limiterai donc à quelques opinions émises par Maurice Merleau-Ponty sur les idées de Freud concernant la question du « soi » et je proposerai au lecteur une brève et incomplète revue de données récentes offertes par les neurosciences sur un aspect particulier dont je mesure les limites.

## Introduction : Merleau-Ponty et Freud

2 Que dit Maurice Merleau-Ponty sur Freud ? « L'essentiel du Freudisme n'est pas tant d'avoir montré qu'il y a sous les apparences une réalité tout autre, mais que l'analyse d'une conduite y trouve toujours plusieurs couches de signification, qu'elles ont toutes leur vérité, que *la pluralité des interprétations possibles* est l'expression discursive d'une vie mixte où chaque choix a toujours plusieurs sens sans qu'on puisse dire que l'un d'eux est seul vrai[1] ». Le philosophe discute ailleurs de la relation entre la capacité d'interprétations multiples et la constitution d'un vrai savoir : « Freud distingue une conscience qui est savoir d'une version fausse, et un inconscient qui est savoir de la vérité. Pour moi, même au niveau conscient je mettrais *contact avec la vérité* et, par suite, cette vérité ne serait pas dans un inconscient refoulé hors de toute prise, mais il s'agit d'un *contact perceptif qui n'est pas savoir*[2] ». On trouve ici un des axes essentiels de la pensée de Merleau-Ponty qui attribue au corps sensible et « en acte[3] » un rôle fondamental. C'est sans doute la raison pour laquelle il discute des propositions de

Freud liées au *corps propre* dans la conscience de soi et la constitution du « moi » freudien.

3 En effet, Freud écrivait : « il est facile d'apercevoir que le "*moi*" est la partie du "*ça*" modifiée sous l'influence directe du monde extérieur par l'intermédiaire du *Pc-Cs*, en quelque sorte une continuation de la différenciation de surface[4] ». Sur ce sujet, Merleau-Ponty privilégie le rôle d'un *schéma corporel* lorsqu'il affirme : « Les perceptions des choses sensibles sont corrélatives du schéma corporel. Par exemple, je sens l'horizontale et la verticale du lieu par compromis entre structuration visuelle et sensorielle et structuration de mon corps et de ses normes[5] ».

4 Enfin, Merleau-Ponty discute aussi de la notion de *refoulement* chez Freud. Il s'intéresse notamment à la notion d'*implexe* comme « un mot mixte ou bâtard qui assure, en deçà de notre vouloir, le rapport de ce que nous faisons à ce que nous voulons[6] ». Pour lui, l*'inconscient est l'implexe*, l'animal, non seulement de mots, mais d'évènements, d'emblèmes symboliques. L'inconscient est inconnu agissant et organisant, rêve et vie, principe de cristallisation (« rameau de Salzbourg[7] »), non derrière nous mais en plein dans notre champ pré-objectif. Ceci n'est pas la formulation de Freud. Il admet le côte à côte : un rôle de structure onirique et un rôle de censure et refoulement, de déplacement, et de re-centration[8].

5 La notion d'*implexe* est utilisée en généalogie pour désigner des écarts à la filiation classique[9]. Dans l'Inde, écrit Ernest Renan, c'est le sanskrit, avec son admirable richesse de formes grammaticales, ses huit cas, ses six modes, ses désinences nombreuses, sa phrase *implexe* et si puissamment nouée, qui, en s'altérant, produit le pali, le prakrit et le kawi, dialectes moins riches, plus simples et plus clairs[10]. Paul Valéry nomme « implexe » ou « animal de mots », la construction d'un système de pouvoirs à partir de notre relation avec le monde et avec les autres. Atsuo Morimoto affirme, dans *La Notion de l'implexe chez Valéry*[11] :

> Paru au public pour la première fois en 1932 dans le dialogue, *L'Idée fixe*, ce concept sert à Valéry à désigner tous les pouvoirs potentiels de l'être humain, à savoir, selon l'expression de ce dialogue, notre capacité de sentir, de réagir, de faire, de comprendre[12], ou selon les *Cahiers*, un ensemble d'« ible » et d'« able » comme sensible, imaginable, intelligible ou faisable (*C*, XXII, 550[13]). En effet, les fragments des *Cahiers* concernant l'implexe s'étendent sur presque tous les problèmes que Valéry s'est imposés : langage, sensibilité, mémoire, affectivité, ou création artistique. Un autre aspect non moins important de la notion d'implexe consiste à accuser la différence entre cette potentialité valéryenne et l'inconscient psychanalytique ou psychiatrique. Quoique Valéry ait conçu le concept vers 1908 tout indépendamment de la réflexion freudienne, tout se passe, au moins à partir des années 30, comme s'il avait opposé au « complexe » de la psychanalyse cette notion d'implexe.

6 Le débat entre Merleau-Ponty et Freud, tel que l'illustrent ces quelques trop brèves citations, concerne, me semble-t-il, le problème essentiel de la constitution de ce que l'on nomme aujourd'hui le « soi », ou dans la littérature anglo-saxonne, le « self ». Il concerne aussi la transition entre processus inconscients et conscience (j'ai proposé quelques idées sur ce sujet dans un livre édité par Zdravko Radman[14]). La conscience de soi au cours de la vie suppose d'abord *l'identité*, c'est-à-dire la permanence et la cohérence du soi ainsi que la relation avec autrui. Celle-ci est fondée sur des bases neurales du schéma corporel et du corps propre. Dans ce qui suit, je tenterai d'illustrer ces propositions.

## Le soi, entre passé et futur

7 L'identité et le soi ne s'appuient pas sur ce que le langage déclare que je suis, mais sur l'action que j'ai faite (mémoire épisodique). L'identité et le soi sont tendus entre la mémoire du passé, la prédiction du futur et la création d'un présent[15]. Y aurait-il des modules semblables pour la mémoire du passé et l'anticipation du futur[16] ? Merleau-Ponty discute des thèses de Freud sur la mémoire, et soutient que la mémoire ne serait pas le contraire de l'oubli, la mémoire vraie se trouvant à l'intersection des deux, à l'instant où revient le souvenir oublié et gardé par l'oubli. Le souvenir explicite et l'oubli sont deux modes de notre relation oblique avec un passé qui n'est plus présent que par le vide déterminé qu'il laisse en nous[17].

8 Pour Pascale Piolino et Francis Eustache[18], deux composantes contribuent au « soi » (self) : d'une part, la *mémoire épisodique* définie initialement par Tulving en 2001, qui concernerait le soi phénoménologique, et la conscience autonoétique, qui impliquerait la reviviscence du contexte d'encodage, et le sentiment de continuité des évènements vécus. La mémoire épisodique exige une combinaison, une synthèse (binding) du temps, du lieu, des détails des évènements. Par exemple dans le cas d'évènements le long d'un trajet dans une ville, nous combinons et lions (c'est le concept anglais de « binding ») la mémoire du lieu, du moment, de la durée, des détails du trajet[19] ? Enfin, elle suppose la mise en relation des souvenirs avec le présent et l'anticipation du futur, c'est-à-dire le « voyage mental dans le temps ».

9 Il y a, d'autre part, la *mémoire sémantique*. C'est un Soi conceptuel basé sur des connaissances sémantiques personnelles. Elle concerne les objectifs personnels (intérêts/désirs/croyances), et les règles de décision. Elle est du domaine du savoir et implique un sentiment d'identité. Parmi de nombreuses données, les auteurs donnent, comme exemple de dissociation épisodique/sémantique, l'amnésie développementale (AD), un trouble important de la mémoire épisodique avec préservation de la mémoire sémantique[20].

10 Nous remarquerons que dans ces deux composantes du soi, il n'y a aucune place pour la mémoire procédurale, c'est-à-dire pour la question de savoir *comment* est réalisée l'action. Or, l'analyse des processus du déroulement des évènements exige précisément que soit pris en compte le corps propre. Il n'y a pas de corps dans ces deux définitions. De nombreux travaux, que je ne peux pas résumer ici, ont été récemment consacrés au rôle du corps propre dans les bases neurales de la conscience de soi, et donc à la relation entre les différents niveaux d'intervention du « corps en acte », qui ont fait l'objet de théories de Freud et de Merleau-Ponty, brièvement esquissées ci-dessus.

## Rôle du corps propre, et du schéma corporel dans l'élaboration du soi

11 Aux frontières de la neurologie et de la psychologie cognitive, on trouve d'autres modèles de la constitution du soi et du corps propre. Antonio Damasio a proposé un modèle à trois niveaux ascendants comprenant : a) un « proto-soi », ou collection non consciente des états de l'organisme ; b) un « soi de base », (en anglais « core self »), référence consciente transitoire des évènements qui se produisent dans l'organisme ; c) une mémoire autobiographique qui enregistrerait les évènements vécus[21]. Enfin, au

sommet de ce processus on trouve le « soi autobiographique ». Shaun Gallagher distingue aussi un « soi minimum » (the « minimal self »), qui n'a pas d'extension dans le temps[22]. Selon lui, comme pour Merleau-Ponty, l'action est essentielle. Il postule aussi des formes du soi actif responsables de l'*agentivité* (« self-agency ») et du sentiment de *propriété* (« self-ownership »). Enfin il postule, comme Paul Ricœur, un soi « narratif » (narrative self), qui implique l'identité personnelle et la continuité dans le temps[23]. Mais surtout il distingue deux modèles possibles du soi narratif : l'un est très centralisé et diverses composantes de la personnalité convergent vers lui, l'autre est très distribué. Il est composé de plusieurs modules indépendants (être un parent, ou une épouse, ou un adepte d'un sport, etc.) et c'est l'ensemble disparate de ces narrations qui constitue un soi éclaté.

12 Des données récentes montrent que *le schéma corporel,* et donc le corps propre, *est modifiable.* Cette propriété avait été identifiée par les neurologues depuis longtemps. Un exemple de cette adaptabilité est le paradigme de la *main de caoutchouc*[24]. Le sujet est assis et pose ses bras sur la table. On cache un des bras par un écran et on place devant le sujet, dans l'axe de son corps, un bras avec une main de caoutchouc. Si on touche ensemble (la synchronie est importante) la main de caoutchouc et la vraie main, le sujet perçoit très rapidement la main de caoutchouc qu'il voit comme étant sa propre main. Ce paradigme a été aussi mis en œuvre avec le corps entier en utilisant la réalité virtuelle[25].

13 Une main virtuelle peut aussi induire une modification de l'ensemble du schéma corporel. Dans une expérience, le sujet debout appuie sur un piston. Une caméra placée derrière le sujet projette dans un casque de réalité virtuelle l'image de sa main mais décalée dans le plan horizontal[26].

14 Le *schéma corporel peut être désagrégé* induisant une perte de la cohérence du corps propre. Par exemple, chez un sujet ayant une lésion sous corticale limitée à la *corona radiata* gauche la représentation du corps est complètement éclatée[27]. Enfin, le fait que le *corps propre peut être projeté à l'extérieur* est indiqué par des expériences réalisées par des artistes qui s'immergent dans les mondes virtuels pendant des durées de plusieurs semaines. Ils ont constaté à quel point ils ont l'impression d'être eux-mêmes identifiés aux avatars qu'ils créent dans ces mondes[28].

## Le soi entre mémoire du passé et anticipation du futur

15 Les neurosciences modernes ont apporté de nouvelles connaissances sur un problème qui complète le débat entre Freud et Merleau-Ponty sur la mémoire du passé. En effet, dans la question du statut des processus inconscients du refoulement et de l'oubli, et celle de la mémoire épisodique dans la constitution du soi, on considère encore la mémoire comme une fonction de stockage d'informations qui, en fonction de leur valeur, sont plus ou moins accessibles pour le vécu et l'évaluation du *présent.* Or, j'ai soutenu dans *Le Sens du mouvement*[29] que *la mémoire est essentiellement une fonction destinée à anticiper le futur et prédire les conséquences de l'action.* Pour caricaturer cette position, on pourrait dire que la mémoire est un outil pour prédire l'avenir, car je considère que toute l'activité cérébrale est apparue au cours de l'évolution essentiellement pour anticiper et choisir des actions futures en en prédisant rapidement les conséquences. La mémoire est comme la météo, elle utilise le passé en

comparant des modèles du passé avec des prédictions du futur. C'est ce que permettent les modèles bayésiens (voir la figure dans *La Simplexité*[30]).

16 La notion moderne de cette relation est celle de « voyage mental dans le temps[31] », c'est-à-dire celle d'une relation entre les mémoires du passé et la prédiction du futur. Il se trouve que des études récentes utilisant l'imagerie cérébrale suggèrent que les modules du cerveau qui sont impliqués dans les différents types de mémoires (implicite, explicite, procédurale, sémantique, et épisodique) ont des équivalents dans la construction de scénarios du futur[32]. Si cette découverte était confirmée, elle aurait des conséquences importantes. En effet, le schéma corporel, le corps propre, et le soi, qui fondent les formes de l'identité, ne seraient plus des constructions stables mais des processus placés dans le flux permanent d'échanges entre les réseaux du cerveau impliqués dans la mémoire et ceux qui construisent les scénarios du futur. Les schémas sur le « *soi* », le « *ça* », le « *surmoi* », toutes ces notions sur lesquelles Freud et Merleau-Ponty, mais tant d'autres aussi, ont spéculé, se trouvent en fait non seulement être modifiables, mais sous-tendues par des processus dynamiques. Ces schémas sont sans cesse remis en cause par le flux qui va du passé vers le futur, mais aussi, comme je l'ai dessiné dans le livre *Anticipation et prédiction*, par un retour des scénarios du futur vers les réseaux des mémoires[33].

17 Notons que le soi doit se définir non seulement dans la relation passé-présent-futur, mais aussi dans « l'altérité » et l'intersubjectivité. Paul Ricœur insiste sur le caractère fondamentalement intersubjectif du soi et de l'identité. Selon lui les termes de l'identité sont :

- L'identité comme *mêmeté.* « L'*idem* » implique la « permanence dans le temps » *Sameness* (GB) *Gleichheit* (D).
- L'identité comme « *ipséité*» : *ipse* (latin), *self* (anglais), *Selbst* (allemand), *se* (italien), *simismo* (espagnol). Il insiste aussi sur le fait que le titre du livre *Soi-même comme un autre*, suggère que « l'ipséité du "soi-même" » implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre[34] ».
- L'identité *narrative* : « C'est dans l'histoire racontée, avec ses caractères d'unité, d'articulation interne, et de complétude, conférés par l'opération de mise en intrigue, que le personnage conserve tout au long de l'histoire une identité corrélative de l'histoire elle-même[35] ». La thèse moderne est donc que le soi ne peut pas être compris sans étudier les relations avec autrui et leurs bases neurales. Ce champ scientifique était resté longtemps hors de portée des neurosciences. Mais il connaît aujourd'hui un développement considérable qu'il n'est pas dans l'objectif de ce chapitre de décrire en détail. Je proposerai seulement deux idées qui ne m'ont été suggérées, autant que je le sache, ni par Freud ni par Merleau-Ponty.

## Changer de point de vue et de référentiel spatial

18 La relation avec autrui suppose une *manipulation des référentiels spatiaux*[36]. La thèse que j'avance est que la relation avec autrui suppose d'abord une construction d'un corps propre, dont nous avons esquissé les conditions et bases neurales ci-dessus, mais aussi une capacité de *changer de point de vue spatial*, et enfin, une capacité de mettre en relation le cerveau cognitif et le cerveau des émotions.

19 Nous pouvons utiliser plusieurs cadres de référence spatiaux pour encoder la relation avec autrui. Nous pouvons adopter : a) un point de vue *égo-centré,* ou *topo-kinesthésique*

(séquence de mouvements et épisodes) ; ou b) *allo-centré* ou, *topographique* (ou encore global ou cartographique). Un troisième point de vue consiste à prendre autrui comme référence. C'est une stratégie *hétéro-centrée*. En d'autres termes, on peut interagir avec autrui à la première personne (égo-centrée) ou sans référence à une personne (allo-centrée), ou en prenant autrui comme référence (à la troisième personne, ou hétéro-centrée)[37].

20 Nous avons montré que le cerveau gauche paraît plus impliqué dans des processus de mémorisation et de traitement séquentiel et égo-centré de la navigation spatiale, et le cerveau droit, dans des traitements allo-centrés[38]. Dans la mise en œuvre de ces stratégies, il existe des différences entre les sexes liées à la fois à des différences de processus cognitifs, mais aussi au rôle des œstrogènes (chez les femmes) et de la testostérone (chez les hommes). Les femmes préfèrent les repères mais utilisent des stratégies allo-centrées si les repères sont absents[39].

21 La manipulation de référentiels spatiaux pour la distinction, et la relation, entre soi et autrui est déficitaire dans un certain nombre de pathologies neurologiques ou psychiatriques impliquant précisément la reconnaissance de soi. L'hétérotopoagnosie[40], ou difficulté de désigner des parties du corps d'autrui, est un exemple de pathologie de la capacité de passer d'un référentiel égo-centré à un référentiel hétéro-centré. Ces patients ont des déficits d'orientation dans l'espace, mais aussi dans les relations sociales avec autrui, ce qui exige de la flexibilité et des changements incessants de points de vue entre soi et autrui.

## L'altérité du soi et la relation avec autrui impliquent le cerveau cognitif et le cerveau des émotions

22 Freud a choisi d'éviter le contact en allongeant le patient et en évitant son regard, c'est-à-dire d'éviter au maximum l'expression corporelle des émotions par le patient et surtout un échange par le regard. On sait aujourd'hui que le visage d'autrui est analysé en particulier dans le gyrus fusiforme, mais lorsque le regard d'autrui se dirige vers nous, le contact des regards induit une activation de l'amygdale qui met en jeu tout le cerveau des émotions[41]. Par cette disposition, Freud a évité l'échange émotionnel trop intense avec le patient, c'est-à-dire le contraire de ce que recherche en général le médecin. Ce choix est très intéressant et je voudrais l'interpréter à l'aune de la théorie que j'ai formulée, avec Gérard Jorland et Bérangère Thirioux[42], concernant la différence entre sympathie et empathie établie par les philosophes allemands Robert Vischer et Theodor Lipps.

23 Pour ces auteurs, la *sympathie* (*Mit-fühlung* ou *sum-patheia*) est un état dans lequel on éprouve les émotions d'autrui sans changer de point de vue spatial. C'est un état de contagion émotionnelle dont le bâillement et le rire sont des exemples. Le système des « neurones miroirs », découverts par Giacomo Rizzolatti, en est un autre exemple. Il nous permet de comprendre immédiatement les actions d'autrui en les simulant mentalement, mais il ne suppose pas vraiment de changement de point de vue et d'activité consciente. C'est une résonance à la première personne. La perception de l'expression corporelle des émotions en est encore un autre exemple, elle est sous-tendue par plusieurs réseaux dont certains sont très sous-corticaux[43]. De même, le syndrome de Capgras relève d'un déficit de la sympathie. Dans ce syndrome le patient

dit, après un accident, par exemple, de son père : « tu ressembles à mon père mais tu n'es pas mon père ». L'explication de ce déni d'identité est une absence de lien entre l'évaluation cognitive de l'identité par les voies corticales (pariéto-temporales vers le gyrus fusiforme) et l'évaluation affective par la voie limbique qui relie le cortex visuel avec l'amygdale et le cortex orbito-frontal. Comme le dit Damasio, il ne peut pas « marquer » l'identité cognitive avec l'identité affective.

24 *L'empathie* est un processus très différent de la sympathie. L'empathie n'est pas la « théorie de l'esprit ». Elle peut en utiliser certains mécanismes. L'empathie consiste à se mettre à la place de l'autre avec un changement de point de vue (de référentiel spatial) en utilisant son corps virtuel (son double), tout en restant soi-même, en *inhibant* éventuellement la perception « sympathique » des émotions d'autrui (par exemple, inhibition de la contagion émotionnelle). C'est donc un ensemble dynamique complexe de mécanismes en coopération et en compétition[44].

25 Nous en avons étudié les bases neurales en utilisant un paradigme particulier : le funambule. On présente au sujet debout un film sur un grand écran qui montre un funambule sur un fil qui avance et recule en tenant dans ses mains un bâton qui se penche avec lui. Les sujets imitent le mouvement du funambule en se penchant soit en miroir (par exemple si le funambule penche vers la gauche le sujet penche vers la droite) soit en faisant un changement de point de vue et en se penchant vers la gauche[45].

26 L'enregistrement électroencéphalographique de l'activité cérébrale montre que ces deux comportements induisent des activités dans des réseaux différents que nous avons attribués respectivement au comportement de sympathie et d'empathie. Ce paradigme à ce stade ne comporte aucune émotion mais nous pensons que la démonstration de la différence de comportement spatial est une composante essentielle pour comprendre la différence entre sympathie et empathie. Nous avons montré que des patients schizophrènes[46] peuvent soit avoir le même comportement que des sujets sains ou ne peuvent pas faire le changement de point de vue.

27 Plus récemment[47], nous avons montré que l'amorçage positif (c'est-à-dire le fait de préparer un sujet à la tâche qu'il va faire, et au changement de point de vue qu'il doit effectuer) améliore la performance. Dans ce cas le sujet était placé dans une pièce virtuelle ou étaient disposés des objets. On changeait de place ces objets à l'insu du sujet et on lui demandait quel objet avait bougé. L'activité du cortex rétrosplénial diminuait lorsqu'on donnait au sujet la possibilité d'anticiper le changement. Cette région aurait donc, en plus de son rôle dans les changements de perspective, un rôle dans l'anticipation du futur point de vue.

28 Enfin, nous avons étudié la relation entre le changement de point de vue et les composantes émotionnelles de l'empathie[48]. Nous avons présenté aux sujets un avatar dans une pièce virtuelle. La dimension émotionnelle de l'empathie était corrélée avec l'avantage comportemental de l'anticipation du point de vue. Cela confirme un lien entre la capacité de ressentir de façon vicariante les émotions d'autrui et la capacité de changer de perspective.

## NOTES

**1.** Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution, la passivité. Notes de Cours 1954-1955*, Paris, Belin, 2003, p. 269.

**2.** *Ibid.*, p. 290.

**3.** Bernard Andrieu et Alain Berthoz (dir.), *Le Corps en acte. Centenaire Maurice Merleau-Ponty*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, coll. « Épistémologie du corps », 2011.

**4.** Sigmund Freud, *Le Moi et le Ça*, dans S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XVI 1921-1923, trad. Janine Altounian *et al.*, Jean Laplanche, André Bourguignon, Pierre Cotet (dir.), Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2003.

**5.** M. Merleau-Ponty, *L'Institution, la passivité*, *op. cit.*, p. 293. Voir A. Berthoz et Jean-Luc Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, Odile Jacob, 2006.

**6.** M. Merleau-Ponty, Cours de 1952-1953 : « Recherches sur l'usage littéraire du langage », dans *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 27.

**7.** Si on jette un rameau dans les mines de sel de Salzbourg, il se couvre de cristallisations qui le décorent. De même on attribue à l'être aimé des qualités qu'il n'a pas.

**8.** M. Merleau-Ponty, *L'Institution, la passivité*, *op. cit.*, p. 275. Sur Merleau-Ponty et l'implexe, on pourra consulter Lucia Angelino, *Entre voir et tracer. Merleau-Ponty et le mouvement dans l'expérience esthétique*, Paris, Mimésis, 2014, ou encore, Jérôme Melançon, « La praxie, l'expérience et la pratique de l'écriture », *PhænEx* 9, n° 2, 2014, p. 166-176.

**9.** Si un individu a deux parents qui sont cousins germains, il n'a que six arrière-grands-parents (et non huit comme on s'y attendrait). Deux de ces arrière-grands-parents sont dits implexes.

**10.** Voir chap. XI, Ernest Renan, *L'Avenir de la science. Pensées de 1848*, Paris, C. Lévy, 1890, p. 206.

**11.** Atsuo Morimoto, « La notion de l'implexe chez Paul Valéry. Une notion de potentialité et la notion motrice de la psychologie contemporaine », http://archive.mcxapc.org/docs/cerisy/tr1-2.htm.

**12.** Paul Valéry, *L'Idée fixe ou Deux hommes à la mer* (1932), dans *Œuvres*, t. II, Jean Hytier (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1957-1960, p. 234.

**13.** Abréviation qui renvoie à Paul Valéry, *Cahiers*, Paris, CNRS Éditions, 1957-1962.

**14.** A. Berthoz, « Elegant Actors for a Smooth Unconscious to Conscious Transition », dans Zdravko Radman, *Before consciousness. In Search of the Fundamentals of Mind*, Imprint Academic, 2017, p. 1-26.

**15.** Voir A. Berthoz et Claude Debru (dir.), *Anticipation et prédiction. Du geste au voyage mental*, Paris, Odile Jacob, 2015.

**16.** T. Suddendorf, D. R. Addis, M. C. Corballis, « Mental time travel and the shaping of the human mind », *Phil. Trans. R. Soc. B*, vol. 364, n° 1521, 12 May 2009, p. 1317-24. DOI: 10.1098/rstb.2008.0301 ; R. N. Spreng, R. A. Mar, A.-S. Kim, « The common neural basis of autobiographical memory, prospection, navigation, theory of mind, and the default mode: a quantitative meta-analysis », *J. Cogn. Neurosci.*, vol. 21, n° 3, 2009, p. 489-510, DOI: 10.1162/jocn.2008.21029 ; T. Karapanagiotidis, B. C. Bernhardt, E. Jefferies, J. Smallwood, « Tracking Thoughts: Exploring the neural architecture of mental time travel during mind-wandering », *NeuroImage*, vol. 147, 15 fév. 2017, p. 272-281, DOI : 10.1016/j.neuroimage.2016.12.031.

**17.** M. Merleau-Ponty, *L'Institution, la passivité*, *op. cit.*, p. 357. Cela se rapproche de la théorie de Edmund Husserl sur le rapport entre mémoire du passé et anticipation du futur et les notions de rétention et protension. Voir A. Berthoz et J.-L. Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, *op. cit.*

**18.** Ces notions sont développées dans les nombreuses publications de Pascale Piolino et de Francis Eustache.

**19.** N. Jebara, E. Orriols, M. Zaoui, A. Berthoz, P. Piolino, « Effects of Enactment in Episodic Memory : a pilot virtual reality study with young elderly adults », *Frontier in Aging Neuroscience*, vol. 6, 17 déc. 2017, p. 338, DOI: 10.3389/fnagi.2014.00338.

**20.** A. N. Meltzoff, « What Infant Memory tells us about Infantile Amnesia: long-term recall and deferred imitation », *Journal Experimental Child Psychology*, n° 59, 1995, p. 497-515.

**21.** Antonio Damasio, *Le Sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*, Paris, Odile Jacob, 2002.

**22.** Shaun Gallagher, « Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science », *Trends Cogn. Sci.*, vol. 4, n° 1, 2000, p. 14-21, DOI : 10.1016/S1364-6613(99)01417-5.

**23.** Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 1990.

**24.** A. Guterstam, V. I. Petkova, H. H. Ehrsson, « The Illusion of Owning a Third Arm », *PLoS One*, vol. 6, n° 2, 23 fév. 2011, e17208. DOI: 10.1371/journal.pone.0017208.

**25.** B. Lenggenhager, T. Tadi, T. Metzinger, O. Blanke, « Video ergo sum: manipulating bodily self-consciousness », *Science*, vol. 317, n° 5841, 24 août 2007, p. 1096-1099, DOI: 10.1126/science.1143439.

**26.** I. Olivé, C. Tempelmann, A. Berthoz, H. J. Heinze, « Increased functional connectivity between superior colliculus and brain regions implicated in bodily self-consciousness during the rubber hand illusion », *Hum Brain Mapp*, vol. 36, n° 2, 2015, p. 717-30, DOI: 10.1002/hbm.22659 ; I. Olivé, A. Berthoz, « Combined Induction of Rubber-Hand Illusion and Out-of-Body Experiences », *Frontiers in Psychology*, vol. 3, n° 128, 31 mai 2012, DOI : 10.3389/fpsyg.2012.00128.

**27.** C. Guariglia, L. Piccardi, M. C. Puglisi Allegra, M. Traballesi, (2002) « Is Autotopoagnosia Real? EC says yes. A case study », *Neuropsychologia*, vol. 40, n° 10, 2002, p. 1744-49.

**28.** Nous avons étudié ce processus dans deux projets réalisés en 2016 : a) « Dual Corps », avec Claire Sistach et Soizic Samson, le Laboratoire SITU de l'université Paris 8, Vincennes Saint-Denis et l'ENSAD à Paris ; et b) un projet sur la co-présence dans un musée virtuel, avec François Garnier à L'ENSAD et Simon Lambrey, psychiatre.

**29.** A. Berthoz, *Le Sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob, 2013.

**30.** A. Berthoz, *La Simplexité*, Paris, Odile Jacob, 2009.

**31.** C. More, K. Lemmon (dir.), *The Self in Time. Developmental Perspectives*, Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum Associates Inc. Publishers, 2001.

**32.** D. R. Addis, L. Pan, M. A. Vu, N. Laiser, D. L. Shacter, « Constructive episodic simulation of the future and the past : Distinct subsystems of a core brain network, mediate imagining and remembering », *Neuropsychologia*, vol. 47, 2009, p. 2222-2238. M. C. Corballis, « Wandering Tales : Evolutionary origin of mental time travel and language », *Frontiers of Psychology*, vol. 4, n° 485, 29 July 2013, DOI: 10.3389/fpsyg.2013.00485. Y. Østby, K. B. Walhovd, C. K. Tamnes, H. Grydeland, L. T., A. M. Fjell, « Mental time travel and default-mode network functional connectivity in the developing brain », *PNAS*, vol. 109, n° 42, 16 oct. 2012, p. 16800-4, DOI: 10.1073/pnas.1210627109.

**33.** V. La Corte et P. Piolino, « On the Role of Personal Semantic Memory and Temporal Distance in Episodic Future Thinking: The TEDIFT Model », *Front. Hum. Neurosci.*, vol. 10, n° 385, 2016. DOI: 10.3389/fnhum.2016.00385. Voir A. Berthoz et C. Debru, *Anticipation et prédiction. Du geste au voyage mental*, Paris, Odile Jacob, 2015

**34.** P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 14.

**35.** *Ibid.*, p. 170.

**36.** J'ai proposé cette hypothèse dans A. Berthoz, Gérard Jorland (dir.), *L'Empathie*, Paris, Odile Jacob, 2004.

**37.** Pour la définition des référentiels égo- et allo-centrés, voir A. Berthoz, *Le Sens du mouvement*, *op. cit.* et *La Simplexité*, *op.cit.* Pour la définition du référentiel hétérocentré, voir L. Cleret de Langavant, I. Trinkler, P. Remy, B. Thirioux, J. McIntyre, A. Berthoz, E. Dupoux, A. C. Bachoud-Lévi, « Viewing another person's body as a target object : A behavioural and PET study of

pointing », *Neuropsychologia*, vol. 50, n° 8, 2012, p. 1801-1813, DOI: 10.1016/j.neuropsychologia.2012.04.005.

**38.** S. Lambrey, M. A. Amorim, S. Samson, M. Noulhiane, D. Hasboun, S. Dupont, M. Baulac, A. Berthoz, « Distinct visual perspective-taking strategies involve the left and right medial temporal lobe structures differently », *Brain*, vol. 131, Part 2, 2007, p. 523-534, DOI : 10.1093/brain/awm317 ; K. Iglói, C. F. Doeller, A. Berthoz, L. Rondi-Reig, N. Burgess, « Lateralized human hippocampal activity predicts navigation based on sequence or place memory », *PNAS*, vol. 107, n° 32, 10 août 2010, p. 14466-14471, DOI : 10.1073/pnas.1004243107 ; J. Bullens, K. Iglói, A. Berthoz, A. Postma, L. Rondi-Reig, « Developmental time course of the acquisition of sequential egocentric and allocentric navigation strategies », *J. Exp. Child Psychol.*, vol. 107, n° 3, 2010, p. 337-5 ; DOI : 10.1016/j.jecp.2010.05.010.

**39.** S. Lambrey and A. Berthoz, « Gender differences in the use of external landmarks versus spatial representations updated by self-motion », *J. Integr. Neurosc.*, vol. 6, n° 3, 2007, p. 379-401.

**40.** L. Cleret de Langavant, *et al.*, « Viewing another's person's body », *op. cit.*

**41.** N. George, J. Driver et R. J. Dolan, « Seen Gaze-Direction Modulates Fusiform Activity and its Coupling with other Brain Areas during Face Processing », *Neuroimage*, vol. 13, n° 6, June 2001, p. 1102-1112, DOI: 10.1006/nimg.2001.0769.

**42.** A. Berthoz et G. Jorland. *op. cit.* ; A. Berthoz, Bérengère Thirioux, « A Spatial and Perspective Change Theory of the Difference between Sympathy and Empathy », *Paragrana*, *Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, vol. 19, n° 1, 2010, DOI: 10.1524/para.2010.0003

**43.** J. Grèzes, S. Pichon, B. de Gelder, « Perceiving fear in dynamic body expressions », *Euroimage* 35 (2), 2007, p. 959-967, DOI: 10.1016/j.neuroimage.2006.11.030 ; M. Tamietto, B. de Gelder, « Neural bases of the non-conscious perception of emotional signals », *Nat Rev Neurosci*, n° 10, 11 oct. 2010, p. 697-709, DOI: 10.1038/nrn2889 (compte rendu).

**44.** J. Decety, I. B. Bartal, F. Uzefovsky, A. Knafo-Noam, « Empathy as a driver of prosocial behaviour: highly conserved neurobehavioural mechanisms across species », *Philos Trans R Soc Lond B Biol Sci.*, vol. 371, n° 1686, 19 janv. 2016, 20150077, DOI: 10.1098/rstb.2015.0077 (compte rendu).

**45.** B. Thirioux, M. R. Mercier, G. Jorland, A. Berthoz, O. Blanke, « Mental imagery of self-location during spontaneous and active self-other interactions : an electrical neuroimaging study », *J. Neurosci.*, vol. 30, n° 21, 26 mai 2010, p. 7202-14, DOI: 10.1523/JNEUROSCI.3403-09.2010 ; B. Thirioux, L. Tandonnet, N. Jaafari, A. Berthoz, « Disturbances of spontaneous empathic processing relate with the severity of the negative symptoms in patients with schizophrenia A behavioural pilot-study using virtual reality technology », *Brain Cognition* 90C, 8 juil. 2014, p. 87-99, DOI : 10.1016/j.bandc.2014.06.006 ; B. Thirioux, M. R. Mercier, O. Blanke, A. Berthoz, « The cognitive and neural time course of empathy and sympathy : a neuroimaging study on self-other interaction », *Neuroscience*, vol. 267, 2014, p. 286-306, DOI: 10.1016/j.neuroscience.2014.02.024 ; B. Thirioux, M. Wehrmann, N. Langbour, N. Jaafari, A. Berthoz, « Identifying oneself with the face of someone else impairs the ego-centered visuo-spatial Mechanisms : A new double mirror paradigm to study self-other distinction and interaction » *Front. Psychol.*, vol. 7, 25 août 2016, p. 1283.

**46.** S. Landgraf, M. O. Krebs, J. P. Olié, G. Committeri, E. van der Meer, A. Berthoz, I. Amado, « Real world referencing and schizophrenia: are we experiencing the same reality? » *Neuropsychologia*, vol. 48, n° 10, 2010, p. 2922-2930, DOI: 10.1016/j.neuropsychologia.2010.05.034.

**47.** V. Sulpizio, G. Committeri, S. Lambrey, A. Berthoz, G. Galati, « Role of the human retrosplenial cortex/parieto-occipital sulcus in perspective priming », *NeuroImage*, 125, 15 janv. 2016, p. 108-119. DOI: 10.1016/j.neuroimage.2015.10.040.

**48.** V. Sulpizio, G. Committeri, E. Metta, S. Lambrey, A. Berthoz, G. Galati, « Visuospatial transformations and personality : evidence of a relationship between visuospatial perspective

taking and self-reported emotional empathy », *Exp Brain Res.*, vol. 233, n° 7, 2015, p. 2091-2102, DOI: 10.1007/s00221-015-4280-2.

---

# AUTEUR

## ALAIN BERTHOZ

Alain BERTHOZ est professeur honoraire au Collège de France à la chaire de Physiologie de la perception et de l'action (1993-2010), Ancien directeur du laboratoire de physiologie de la perception et de l'action (Collège de France/CNRS, 1993-2010). Membre de l'Académie des sciences, de l'Académie des Technologies, et de plusieurs Académies internationales. Lauréat de plusieurs prix et notamment le Grand Prix du CEA de l'Académie des Sciences (Paris, 1998) et récemment le Prix International Castan de Neurologie Développementale. Auteur de près de 350 articles scientifiques, il a publié notamment chez Odile Jacob, *Le Sens du mouvement, La Décision, La Simplexité, La Vicariance. Le cerveau créateur de mondes,* et (avec Claude Debru) *Anticipation et prédiction. Du geste au voyage mental.*

# Freud, l'évité de Foucault au Collège de France

Frédéric Gros

1 Beaucoup considèrent que Michel Foucault serait au fond un piètre connaisseur de l'œuvre de Freud, ce qui ferait comprendre que le fondateur de la psychanalyse ne soit jamais convoqué par lui que de manière tout à fait allusive et générale. On va disant que la connaissance par Foucault de Freud est finalement superficielle, ce qui expliquerait ses jugements massifs, trop souvent hâtifs, parfois dédaigneux ou même encore approximatifs. Ce reproche est basé sur le fait, avéré, qu'à part dans les tout premiers écrits des années 1950 (ouvrage scolaire[1] ou introduction[2]), Foucault ne fait jamais de références explicites et longuement commentées à tel ou tel ouvrage de Freud. À aucun moment, Freud n'est abordé à travers une œuvre précise, en prenant appui sur des citations déterminées. Foucault convoque Freud beaucoup plus comme un phénomène culturel – un foyer de sens historique, un repère de pensée, repère dans une histoire qui serait celle, par exemple, des relations entre la subjectivité et la vérité – que comme l'auteur d'œuvres précises qu'il faudrait analyser dans leur détail.

2 Ce malentendu peut être levé en prenant en considération – ce qui est possible aujourd'hui – les quarante mille feuillets que la Bibliothèque Nationale de France a acquis et qui composent l'archive écrite de Foucault[3] (constituée par les manuscrits préparatoires aux cours qu'il a dispensés à l'université, au Collège de France ; les milliers de fiches de lecture qu'il a rédigées ; les textes écrits de ses conférences, etc.). Dans ces boîtes d'archives, on s'aperçoit de l'existence de très nombreuses notes tout à fait précises, tout à fait importantes sur les écrits mêmes de Freud. Il en avait une connaissance précise et articulée. Les livres de Freud sont très régulièrement travaillés et annotés par Foucault à la fin des années quarante et au tout début des années cinquante[4], et davantage encore quand, après son séjour en Suède, en Pologne et en Allemagne, il reprend ses cours à l'université. À l'université de Clermont-Ferrand, par exemple, il prononce un cours sur la sexualité nourri des écrits de Freud, et de même plus tard à Vincennes en 1969[5]. D'ailleurs pendant les années 1950, Foucault n'a jamais été recruté dans les départements de philosophie que pour enseigner la psychologie. Même si cela peut paraître surprenant aujourd'hui, on doit se rappeler qu'à cette

époque Foucault était essentiellement repéré dans le monde académique comme un psychologue[6], ou plus généralement un spécialiste des sciences humaines. Aux universités de Lille ou de Clermont-Ferrand, à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm, il est recruté pour ses compétences en psychologie, en psychopathologie, et pour faire cours dans ces disciplines.

3 On pourrait qualifier le rapport de Foucault à Freud d'ambivalence structurale[7]. À chaque fois qu'il parle de Freud, Foucault juxtapose, assez systématiquement, des énoncés antithétiques. De manière très générale, on trouve tout au long de son parcours deux séries d'énoncés : d'un côté, l'idée que Freud n'a jamais pu échapper au psychologisme de son temps, qu'il n'est jamais parvenu à dépasser un positivisme qui était celui de son siècle ; mais de manière absolument inverse, il articule l'idée que, au contraire, Freud et la psychanalyse sont irréductibles à tout psychologisme. Mais même cette irréductibilité, quand elle est reconnue, sonne de manière étrange. Soit cette expression qu'avait repérée Jacques Derrida : « il faut être juste avec Freud[8] ». La phrase apparaît dans l'*Histoire de la folie*[9], mais on la retrouve ailleurs, sous des formes légèrement modifiées[10], dès qu'il s'agit de souligner l'importance culturelle, la mutation décisive représentée par Freud. C'est comme si, dès que Foucault évoquait Freud ou la psychanalyse, c'était à partir d'une réserve initiale, une réticence première, une condamnation initiale qu'il faudrait surmonter pour dire : il faut tout de même rendre un peu justice à Freud. Si l'on considère maintenant le texte le plus agressif envers la psychanalyse, *La Volonté de savoir*, on doit reconnaître qu'il prononce aussi son éloge marqué, quand Foucault évoque « l'honneur politique de la psychanalyse[11] » – elle a en effet tout au long de son histoire refusé les effets politiques délétères de la doctrine psychiatrique de la dégénérescence (et s'est donc trouvée « en opposition théorique et pratique avec le fascisme[12] »), mais l'ampleur de cette reconnaissance est aussitôt drastiquement réduite : « Mais cette position de la psychanalyse a été liée à une conjoncture historique précise[13]. »

4 On trouve de nombreuses autres manifestations de cette ambivalence indépassable. Soit, par exemple, de nouveau cette « justice » rendue à Freud dans l'*Histoire de la folie*. Foucault y reconnaît à Freud le mérite d'avoir dépassé les platitudes psychologiques de son temps. Mais cette reconnaissance demeure au fond assez ironique, puisqu'il s'agit de dire que le génie de Freud fut d'avoir fait *retour* à l'expérience classique de la folie (il évoque « la violence souveraine d'un *retour* »), à savoir l'expérience d'une folie prise tout entière dans le prisme du langage (le noyau de la folie serait délire, etc.). Foucault n'accepte donc de faire entrer Freud dans une postmodernité libératrice qu'en lui reconnaissant le mérite ambigu d'un mouvement en deçà. Une dernière réarticulation de cette ambivalence serait la suivante : Foucault décrie régulièrement la psychanalyse, dans la mesure où le freudisme nous reconduirait aux logiques de ce qu'il appelle le « commentaire[14] » – je veux parler ici de ce commentaire impérieux qui consiste à se rendre maître du discours de l'autre en prétendant en détenir la clé de déchiffrement et le vrai sens, depuis son dédoublement entre une surface apparente et un fond caché. Foucault trouve intolérable – dans ce qui représente sans doute plus une déviation analytique que la psychanalyse elle-même – cette posture qui consiste à déclarer : « je vais te dire à toi ce que tu veux *vraiment* dire et que tu ne peux pas dire, et que tu dis pourtant *secrètement* derrière ce que tu dis *extérieurement*, mais que moi seul entends ». Quand il expose le mémoire de Pierre Rivière[15], et qu'il en fait lecture, Foucault ne livre pas de cet auto-récit un « commentaire », une interprétation. Il ne s'agit pas d'aller chercher derrière le discours apparent un autre discours plus vrai et plus profond, mais

de rester à la surface du texte de Rivière pour en décrire les stratégies immanentes. Or, au contraire dans d'autres textes[16], Freud, certes pris dans une gravitation nietzschéenne, est reconnu comme l'initiateur d'une herméneutique infinie qui ne s'arrête pas sur le sol d'un sens premier mais conduit un mouvement de spirale (interprétations d'interprétations, etc.). La psychanalyse ferait l'expérience du vertige d'un langage qui s'auto-implique indéfiniment.

5 Après ces premiers rappels, on peut approcher frontalement les cours au Collège de France, et la manière dont la pensée freudienne est invitée par Foucault dans ces leçons, en détachant deux blocs : les années 1970 et les années 1980.

6 Le tout premier cours, *Leçons sur la volonté de savoir*[17], prononcé en 1970, se clôt sur une analyse serrée d'*Œdipe roi*[18], la tragédie par excellence freudienne. Il faut dire que la confrontation à la tragédie de Sophocle avait été largement constituée, dans les cercles intellectuels français de l'époque, comme épreuve majeure pour mettre en valeur ses thèses et sa méthode – par exemple dans les textes fameux de Claude Lévi-Strauss[19] ou de Jean-Pierre Vernant[20]. Mais il faut insister plutôt, puisque ce sont les moments où Freud et la psychanalyse sont le plus directement convoqués, sur les cours du milieu des années 1970 : *Le Pouvoir psychiatrique* (1974)[21] et *Les Anormaux* (1975)[22]. Cette convocation demeure cependant encore une fois compliquée et toujours distanciée, c'est pourquoi on pourrait parler à propos de Freud de « l'évité des leçons de Foucault ». Du reste, en examinant les manuscrits préparatoires aux leçons, on voit que Freud s'y trouve beaucoup plus présent que dans ce qui sera effectivement prononcé devant le public du Collège. Manque de temps ou pirouette de dernière minute ? Je m'arrêterai sur deux exemples pour prendre la mesure de ce rapport un peu étrange, latéral et ambigu à Freud. Dans *Le Pouvoir psychiatrique*, Freud est cité tout à fait directement dans la leçon du 12 décembre 1973, mais pour dire qu'il ne doit pas être la référence obligée qu'on attendrait ou le découvreur qu'on prétend : « quand je dis principe de l'association, ce n'est pas à Freud que je pense[23] » ; « [à propos de la première dépsychiatrisation] ce n'est pas tellement à Freud qu'il faut en faire crédit[24] ». Freud est cité donc pour être aussitôt marginalisé et réduit. La leçon du 7 novembre 1973 devait par ailleurs comporter toute une analyse de la psychanalyse qui n'a pas été prononcée et n'est conservée que dans les manuscrits. Il s'agissait alors pour Foucault de décider jusqu'à quel point il pourrait être possible de soutenir que la psychanalyse peut se constituer ou non comme une authentique antipsychiatrie. Dans l'ensemble du cours, Foucault s'attache à dénoncer le sur-pouvoir et le sur-savoir du psychiatre et la manière dont la machine asilaire produit elle-même ces pathologies dont elle détient par-devers soi la formule en termes de vérité « objective ». Dans cette perspective, la psychanalyse peut apparaître – et est souvent apparue – comme une échappée, une sortie hors de l'enfer psychiatrique et de ses effets délétères. Le psychanalyste se présente en effet sans les murs, sans les infirmiers, sans les camisoles. Mais pour Foucault, cette dépsychiatrisation produite par la psychanalyse, effective et spectaculaire, rate cependant l'essentiel du dispositif aliénant. En effet la psychanalyse maintient comme intacte et décisive la relation au médecin. Cette dépsychiatrisation ne vaut pas démédicalisation, et le soignant a beau être sans hôpital, son pouvoir de domination est plutôt rassemblé et concentré, ramassé dans le silence et le regard de l'analyste suspendu au-dessus de l'analysant[25].

7 Dans son cours sur *Les Anormaux*, la référence à Freud se fait plus précise, mais sur un mode ironique. Pour l'entendre, il faut rappeler que, dans ces années-là, Foucault

poursuit une entreprise démesurée, dont il ne publiera que l'introduction (*La Volonté de savoir*), à savoir une histoire de la sexualité « moderne » qui serait composée d'au moins six volumes. Outre donc le volume introductif, il annonce : *La Femme, la mère, l'hystérique* ; *Populations et races* ; *Les Pervers* ; *La Chair et le corps* ; *La Croisade des enfants*. C'est ce dernier volume – dont on retrouve, comme pour celui sur *La Chair et le corps*, des dizaines de pages rédigées dans le fonds d'archives déposé à la Bibliothèque nationale de France[26] – qui fournit la matière aux leçons du 5 et 12 mars 1975, lesquelles tentent d'établir les conditions concrètes d'émergence de la psychanalyse.

8 Le point de départ de la thèse est formé par les grands textes médicaux contre la masturbation qui commencent à fleurir au milieu du XVIIIe siècle. Dans ces textes, la masturbation est dénoncée par les médecins comme étant une conduite tout à fait malheureuse, parce qu'à l'origine de pathologies absolument effroyables. La condamnation est moins morale du reste que médicale. La masturbation n'est pas dénoncée comme vice affreux. À l'origine, pur accident : la main rencontre le sexe et cette rencontre produit des effets de plaisir invitant à la répétition. Mais bientôt les effets ravageurs se font sentir, obligeant les parents à porter une attention tout à fait particulière aux attouchements de leur progéniture, et c'est cette sollicitude insistante qui va former la famille incestueuse. Foucault tente de faire dériver l'obsession de l'inceste de la phobie envers la masturbation. À partir du moment où la traque et l'inspection de la masturbation enfantine saturent la vie familiale, se constitue une famille « cellulaire », « sexuelle » et « incestueuse », une famille saturée de sexualité : on demande aux parents d'être là longtemps au moment où les enfants se couchent et s'endorment, de guetter les gestes ou le mouvement des lèvres de leurs petits, ou même de dormir avec eux pour s'assurer qu'ils n'aient pas de gestes nocturnes malheureux, ou du moins, d'être présents au moment du réveil ; ils devront espionner aussi les gestes des bonnes et des majordomes, etc. C'est cette sexualisation de l'enfance qui forme le sol concret de la psychanalyse. Freud ne « découvre » pas la sexualité des enfants : il décrit des enfants déjà complètement sexualisés. Foucault répète par là ce geste fondateur de la philosophie moderne, au moins depuis Hegel et Marx, qui consiste à ne pas poser des interrogations d'essence, mais des questions de processus. Foucault en effet ne pose pas le problème : « Qu'est-ce que c'est que la sexualité des enfants ? », mais : « Comment ont-ils été sexualisés ? ». En même temps, dans ses leçons, de manière délicieusement ironique, il montre, à propos de ce rapprochement incestueux des parents sans cesse inclinés sur le sexe de leur enfant, que la constitution de la psychanalyse comme science permettra finalement de les dédouaner. Il faut reproduire ici le discours de l'analyse imaginé par Foucault : « N'ayez pas peur d'aimer vos enfants et d'avoir des relations incestueuses avec eux, puisque fondamentalement, nous vous l'apprenons, ce sont eux qui vous désirent. » Cette espèce de renversement permet une déculpabilisation totale :

> « on inverse en quelque sorte des parents vers les enfants la relation d'indiscrétion incestueuse qui avait été organisée pendant plus d'un siècle. Pendant plus d'un siècle, on avait demandé aux parents de s'approcher de leurs enfants ; on leur avait dicté une conduite d'indiscrétion incestueuse. Voilà qu'au bout d'un siècle, on les disculpait précisément de la culpabilité que, à la limite, ils auraient peut-être ressenti[e] d'aller ainsi découvrir le corps désirant de leurs enfants, et on leur dit : Ne vous inquiétez pas, ce n'est pas vous qui êtes incestueux. L'inceste ne va pas de vous à eux, de votre indiscrétion, de votre curiosité à leur corps par vous mis à nu, mais c'est au contraire d'eux à vous que va l'inceste, puisque ce sont eux qui commencent, dès l'origine, à vous désirer. »

9 C'est ce que Foucault, pour conclure, appelle « le premier bénéfice moral qui rend acceptable la théorie psychanalytique de l'inceste[27] ».

10 Au début des années 1980, dans son cours au Collège de France intitulé *Le Gouvernement des vivants,* Foucault propose une nouvelle, et ultime lecture, d'*Œdipe roi*. Comme on le sait, les années 1980 sont pour Foucault celles d'une période de réinvention théorique, de reproblématisation de ce « sujet » que son affiliation structuraliste lui avait fait un temps dénigrer[28], à travers une reconsidération de la sagesse antique et en s'appuyant sur des concepts comme ceux de « pratiques de subjectivation », « techniques de soi », « esthétique de l'existence », etc. On a l'habitude de penser que cette réévaluation de la subjectivité se fait sous la grande lumière grecque, mais il faut bien s'apercevoir qu'elle se trame, en fait, dans l'ombre des monastères chrétiens[29]. Quand Foucault fait primer les processus de subjectivation sur les techniques de pouvoir, c'est à partir d'une relecture des premiers Pères chrétiens, qui nourrissent pour l'essentiel (hormis le moment introductif sophocléen) cette année de cours consacrée aux pratiques de baptême, de pénitence et de direction spirituelle.

11 Dans *Le Gouvernement des vivants*[30], où se laisse lire la dernière référence importante à la psychanalyse devant le public du Collège de France, sont proposés un déplacement subversif et une généalogie ironique. Déplacement subversif d'abord. À propos d'*Œdipe roi*, il s'agit en effet de dire – et cela déjà dans les analyses proposées lors du tout premier cours au Collège – que ce n'est pas tant la gravité intrinsèque et l'horreur propre du parricide et de l'inceste qui sont décisives dans cette tragédie, que le mécanisme par lequel leur authenticité est démontrée. Il s'agit de dire qu'au fond ce qui compte, ce qui est proprement décisif dans *Œdipe roi*, c'est *l'établissement de la preuve* de l'inceste et du parricide, l'aventure de son articulation sous la forme d'un aveu arraché (celui d'un petit berger du Cithéron) pour en faire une vérité judiciaire recevable. Tel serait l'objet de la pièce : non pas la mise en scène dramatique d'un indicible, mais au contraire l'articulation des grandes formes de la dicibilité judiciaire en Occident.

12 Le déroulé de la généalogie ironique s'inscrit tout au long des leçons qui suivent l'analyse de la tragédie de Sophocle, à travers l'exposé de la doctrine des grands rites (baptême, pénitence) par les premiers auteurs chrétiens (Hermas, Justin, Tertullien, etc.), mais aussi des principes de direction dans les premiers monastères d'Occident – tels qu'établis par exemple par Jean Cassien. On peut citer un peu longuement le résultat commenté de cette généalogie, où Foucault prend soin de ne pas citer explicitement le nom de Freud, mais le fait plutôt surgir à travers l'expression distanciée d'« esprit drôlet ». Soit donc le moment conclusif de la dernière leçon, quand Foucault reprend Sophocle et Freud dans la boucle de sa thèse :

> Inutile d'être Œdipe pour être obligé de chercher sa vérité. Aucun peuple en proie à la peste ne vous le demande, mais simplement tout le système institutionnel, tout le système culturel, tout le système religieux et bientôt tout le système social auquel nous appartenons. Seule différence, grâce ou disgrâce supplémentaire par rapport à Œdipe : cette vérité sur lui-même, Œdipe ne pouvait la prendre qu'en extorquant du haut de son pouvoir la vérité de la bouche de l'esclave qu'il avait convoqué, alors que nous, pour être obligés et pour dire la vérité sur nous-mêmes, nous n'avons pas besoin d'être roi, nous n'avons pas besoin d'interroger un esclave, nous avons simplement à nous interroger, nous, et ceci à l'intérieur d'une structure d'obéissance à l'égard d'un autre et de n'importe quel autre. Inutile, donc, d'être Œdipe pour être tenu à découvrir la vérité de soi-même. Inutile d'être Œdipe, à moins, bien sûr, qu'un esprit drôlet vienne vous dire : mais si, mais si, si vous êtes

> obligés de dire la vérité, c'est que, sans le savoir, vous êtes malgré tout un petit peu Œdipe. Mais vous voyez que celui qui vous disait ça n'avait fait, en somme, que retourner le gant, le gant de l'Église[31].

13 L'injonction à dire le vrai sur soi selon la forme de l'aveu, la psychanalyse la reprend et en même temps la retourne. Elle la reprend et l'élargit indéfiniment : nous sommes tous convoqués au point de la verbalisation indéfinie de nos désirs, mais cette verbalisation qui replie chaque individu sur les replis intimes et secrets de son désir l'ouvre en même temps sur l'horizon d'une obéissance indéfinie à l'autre. C'est là le résultat ironique des études patientes de Foucault sur l'exagorèse et les principes de direction dans les premiers monastères chrétiens. D'être dans la posture d'avoir à répondre à l'injonction « Mais qui es-tu *vraiment* ? », « Qu'en est-il de ton *vrai* désir ? » introduit dans le sujet une division fondamentale : entre ce qu'il pense ou croit être dans l'immédiateté de sa conscience trompeuse, et ce qu'il est vraiment, mais qui ne peut se révéler que dans l'adresse de son discours à un autre qui l'écoute silencieusement. Par la question chrétienne, le sujet est *coupé* de sa propre vérité, et engagé à ne la récupérer que depuis un détour par l'autre. La provocation, c'est de faire apparaître combien cette division du sujet, un des principes de l'anthropologie analytique, est à la fois historique et politique – au sens où elle est liée à l'obéissance à l'autre. C'est dans cette quête, cette inspection de nous-mêmes que nous avons le mieux appris à obéir à l'autre. Se poser la question « mais qui suis-je *vraiment* ? », c'est notre manière à nous d'obéir. Retournement complet, comme on retourne un gant qui, inversé, conserve la même forme et la même fonction : cette libération que promet la psychanalyse a la même *forme* que l'enfermement chrétien dans le cercle de l'herméneutique de soi et de l'obéissance à l'autre. C'est à l'exploration de ce cercle que sera consacré le dernier volume de l'histoire de la sexualité : *Les Aveux de la chair*[32].

14 Foucault, tout au long de ses treize années de cours au Collège de France, aura donc joué avec la référence freudienne de manière distanciée, virtuose et ironique. Il ne faut pas pour autant y voir l'indice d'une désinvolture ou d'un dédain théorique. C'est précisément parce que Foucault ressentait ce qu'il y avait dans les textes de Freud d'incandescent qu'il l'approche soit par des pirouettes conceptuelles, soit par une approche historique distanciée. Toute son histoire de la sexualité doit s'entendre comme une vaste archéologie de la psychanalyse.

---

## NOTES

**1.** Michel Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, coll. « Initiation philosophique », 1954.

**2.** M. Foucault, « Introduction », dans Ludwig Binswanger, *Le Rêve et l'existence*, trad. Jacqueline Verdeaux, M. Foucault (éd), Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

**3.** Sous la cote NAF 28730.

**4.** Voir par exemple la boîte n° XXXVIII.

**5.** Ces deux cours sont actuellement en cours d'édition sous la responsabilité de Claude-Olivier Doron (à paraître au Seuil).

**6.** Il obtient sa licence de psychologie en 1949 et son diplôme de psychopathologie en 1952 à l'Institut de psychologie de Paris.

**7.** Pour une présentation plus générale, voir Laurie Laufer et Amos Squverer (dir.), *Foucault et la psychanalyse. Quelques questions analytiques à Michel Foucault*, Paris, Hermann, coll. « Psychanalyse en question », 2015.

**8.** Voir le commentaire de Jacques Derrida sur cet énoncé dans « Être juste avec Freud. L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse », *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, coll. Débats », 1992, p. 152-179.

**9.** Deuxième partie, chap. IV, « Médecins et malades », *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1972, p. 360.

**10.** Voir « La folie, l'absence d'œuvre » (1964), par exemple, où l'on trouve : « il faudra bien rendre cette justice à Freud », dans M. Foucault, *Dits et écrits* 1954-1988, t. I 1954-1975 (1994), Daniel Defert et François Ewald (éd.), avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 440-452, ici p. 446.

**11.** Chap. V : « Droit de mort et pouvoir sur la vie », dans M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. des histoires », 1976, p. 197-198.

**12.** *Ibid.*, p. 198.

**13.** *Ibid.*

**14.** Sur « le commentaire », voir par exemple la « Préface » à M. Foucault, *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, coll. « Galien », 1963, p. 14-15.

**15.** « Les meurtres qu'on raconte », dans M. Foucault, *Moi, Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, mon père, mon frère : un cas de parricide au XIXe siècle*, Paris, Gallimard/Julliard, 1973, coll. « Archives », p. 592-607.

**16.** On pense surtout à l'intervention de Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx », au colloque de Royaumont de juillet 1964 (repris dans *Dits et écrits*, t. I, n° 46, *op. cit.*, p. 592-607).

**17.** M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, suivi de *Le Savoir d'Œdipe*, Daniel Defert (éd.), François Ewald et Alessandro Fontana (dir.), Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2011.

**18.** Pour une étude intelligente des « versions » et enjeux de la lecture par Foucault de l'*Œdipe roi* de Sophocle, voir Gianvito Brindisi, *Potere e giudizio. Giurisdizione e veridizione nella genealogia di Michel Foucault*, Naples, Editoriale Scientifica, 2010.

**19.** Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

**20.** Jean-Pierre Vernant, « Œdipe sans complexe », dans *Raison présente*, n° 4, 1967, repris dans *Œdipe et ses mythes*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1988, p. 2-22.

**21.** M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, Jacques Lagrange (éd.), F. Ewald et A. Fontana (dir.), Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2003.

**22.** M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1975-1976*, Valerio Marchetti et Antonella Solomoni (éd.), Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 1999.

**23.** M. Foucault, « Leçon du 5 décembre 1973 », *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 100.

**24.** M. Foucault, « Leçon du 12 décembre 1973 », *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 137.

**25.** Au fond, Foucault reprend et développe ici ce qui n'était resté qu'au stade de l'intuition quand il écrivait dans l'*Histoire de la folie* : « Vers le médecin, Freud a fait glisser toutes les structures que Pinel et Tuke avaient aménagées dans l'internement. Il a bien délivré le malade de cette existence asilaire dans laquelle l'avaient aliéné ses "libérateurs" ; mais il ne l'a pas délivré de ce qu'il y avait d'essentiel dans cette existence ; il en a regroupé les pouvoirs, les a tendus au maximum, en les nouant entre les mains du médecin ; il a créé la situation psychanalytique, où, par un court-circuit génial, l'aliénation devient désaliénante, parce que, dans le médecin, elle devient sujet. » (Troisième partie, chap. IV, « Naissance de l'asile », *op. cit.*, p. 631).

**26.** Voir par exemple les boîtes n° XLIV et LI.

**27.** M. Foucault, « Leçon du 12 mars 1975 », dans M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 252.

**28.** Voir l'annonce de la mort de l'homme, dans M. Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992, p. 398.
**29.** Je reprends cette idée à Arianna Sforzini dans son article « L'histoire inachevée de la sexualité. Subjectivité(s) et sexe(s) à l'âge moderne », conférence prononcée à l'université San Martin de Buenos Aires le 27 avril 2016, lors du colloque « A cincuenta años de *Las palabras y las cosas* y a cuarenta años de *La voluntad de saber* » (à paraître).
**30.** M. Foucault, *Le Gouvernement des vivants*, Michel Senellart (éd.), Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2012, p. 306.
**31.** M. Foucault, *Le Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 306.
**32.** M. Foucault, *Les Aveux de la chair. Histoire de la sexualité*, t. IV, Frédéric Gros (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibl. des histoires », 2018.

---

## AUTEUR

### FRÉDÉRIC GROS

Frédéric GROS est professeur à Sciences-po (HDR). Ses recherches portent sur la philosophie française contemporaine (particulièrement la pensée de Michel Foucault dont il a édité plusieurs cours au Collège de France, notamment *Subjectivité et vérité, L'Herméneutique du sujet*, ainsi que l'œuvre écrite, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade). Il a publié notamment *Le Principe Sécurité* (Gallimard, 2012), *États de violence. Essai sur la fin de la guerre* (Gallimard, 2006). Il a dirigé notamment *Michel Foucault. Le courage de la vérité* (PUF, 2012), *Désobéir* (Albin Michel, 2017).

# Freud au Collège de France – Synthèse de la Table ronde

Monique David-Ménard

1 Dans la multiplicité des interventions et grâce à l'ébauche des discussions qui leur ont fait suite, comment dégager quelques lignes de force ? La première concernera la situation de Freud par rapport aux sciences expérimentales, telles qu'il les a un moment rencontrées dans sa fréquentation du Collège. La seconde s'intéressera à quelques homonymies qui ont à plusieurs moments, marqué le passage des disciplines : qu'est-ce qu'un acte pour les neurosciences et pour Freud ? Ou encore, que penser du fait que le terme d'inhibition est revenu chez Alain Prochiantz, Jean-Pierre Changeux[1], Alain Berthoz, Bruno Karsenti ? Enfin je me demanderai quand le « passage des disciplines » est-il le plus instructif : dans l'accord avec Freud ou bien dans certaines formes d'intimes inimitiés, comme avec Valéry, Bergson ou Lévi-Strauss ?

2 I. Tous les professeurs de biologie au Collège de France sont d'accord pour affirmer que Freud n'a pas fondé une science, même si, comme l'a montré Paul-Laurent Assoun, la méthode expérimentale retenait toute son attention, par exemple, lorsque Louis Ranvier lui montra de « belles préparations anatomiques » du système nerveux[2]. Alain Prochiantz parle de lui comme d'un grand écrivain qui, lorsqu'il s'est risqué dans le « Projet d'une psychologie » à proposer une théorie de l'appareil de l'âme d'allure neurologique, développe en fait un système qui est surtout porté par son transfert délirant à Fließ et inassignable en termes neurologiques[3]. Jean-Pierre Changeux affirme vouloir réécrire ou plutôt écrire le « Projet » de 1895 et dès lors n'en parle plus. Il nie fermement que la méthode de Freud puisse satisfaire aux réquisits des preuves en science expérimentale. Alain Berthoz dit ignorer tout, lui aussi, de la pensée de Freud, même si, par l'intermédiaire de ses lectures merleau-pontiennes, la question du corps propre corrélée à celle du rapport à autrui consonne avec l'idée freudienne, qu'il ne cite pas, selon laquelle « il se peut que la spatialité soit la projection de l'extension de l'appareil psychique [...] La psyché est étendue et n'en sait rien[4] ».

3 Mais ce qui est chez Freud une affirmation un peu énigmatique dans ses derniers textes fragmentaires relève, chez Alain Berthoz, des hypothèses que l'on peut mettre à l'épreuve. Les expériences de laboratoire permettent de différencier la sympathie,

simple partage des émotions d'autrui, de l'empathie qui rend intelligible les phénomènes de constitution d'un double du soi que des pathologies mettent en évidence. Les techniques contemporaines du virtuel donnent-elles une réalité expérimentale à ce que Freud nommait « le Moi comme projection d'une surface » ? Alain Berthoz n'explicite pas cette question. Il choisit plutôt de se mettre sous la bannière d'un second philosophe : Paul Ricœur[5]. La mise en évidence expérimentale d'un double de soi est donc posée comme étant plus aisément en accord avec des thèses philosophiques qu'avec les hypothèses freudiennes, toujours quelque peu sulfureuses ou ascientifiques.

4 II. Il est exact, d'ailleurs, que la manière freudienne d'aborder les problèmes de l'action est, selon les lectures possibles, originale, géniale même, ou scandaleuse au regard des théories de l'action qui valident le schéma de l'intention, de la délibération et de la réalisation. Freud sur ce point tourne le dos aux sciences expérimentales contemporaines sans pourtant que cela rende impertinente la question du rapport de sa méthode à ces dernières, comme l'évoque Paul-Laurent Assoun. Car ce rapport n'est pas d'adéquation, mais plutôt de confrontation nécessaire. Plusieurs intervenants ont insisté sur l'importance de l'action en rappelant l'alternative goethéenne entre le verbe et le langage « à l'origine » de l'humain. Ce que Freud nomme action est-il un simple homonyme de ce que Merleau-Ponty, à partir de ses recherches sur le mouvement nomme ainsi ? Ou encore lorsque Bruno Karsenti, dans sa lecture de *Totem et Tabou*, montre que l'acte mythique du meurtre du père est une formation symptomatique des sociétés européennes tardives qui ont séparé la pensée de l'acte en renonçant au totémisme puis même à l'animisme, cet acte est-il le même que celui qu'isole la neurobiologie de l'action et de la préparation à l'action ?

5 Pour commencer à en juger, on pourrait noter que Freud lui-même n'hésitait pas, même lorsqu'il était encore biologiste, à formuler des conceptions paradoxales sur l'action : l'action est envisagée par lui, non pas à partir du schème de l'intention, de la délibération et de la réalisation, qui suppose la pertinence des notions de conscience et d'agentivité, mais à partir de la dualité entre penser et agir : agir, c'est mettre fin au délai que le travail d'association réussit à imposer au désir, lequel tend toujours à s'actualiser de façon hallucinatoire. « L'accès hystérique n'est pas une décharge mais une *action,* et il conserve le caractère originel de toute action : être un moyen de reproduire le plaisir. C'est du moins ce qu'il est à la racine, sinon il se motive devant le préconscient par toutes sortes d'autres raisons[6] ». Dans cette perspective, s'endormir pour retrouver une expérience de satisfaction peut être appelé une action. Être somnambule également. La motricité n'est donc jamais simplement l'accès au monde extérieur. Dans « l'appareil de l'âme » de 1895, c'est le travail de pensée, c'est-à-dire les associations – qu'il s'agisse de représentations ou de neurones – qui assurent l'inhibition de ce genre d'action. Or, cette fonction inhibitrice de la pensée en général que Freud représente par le système « psi » du schéma de l'appareil de l'âme est sans doute trop générale pour qu'un biologiste lui reconnaisse quelque pertinence. L'inhibition en neurobiologie qualifie une diminution de la transmission des influx électriques entre neurones sous l'effet de substances chimiques. Cette notion de l'inhibition ne communique pas directement avec l'action telle qu'on peut la décrire comme une conduite, même si les neurotransmetteurs inhibiteurs concernent les commandes cérébrales de la motricité. Il n'en reste pas moins que ce thème de l'inhibition, décliné selon des perspectives hétérogènes a été l'un des fils directeurs de ces journées, même si ce fil s'interrompt souvent. Convoqué par les biologistes, il reçoit

déjà dans ce champ des acceptions différentes les unes des autres : pour Jean-Pierre Changeux, l'inhibition du sous-cortical désigne une condition d'apparition de la conscience. Il y a donc une physico-chimie de la conscience même si le non-conscient est très important. Alain Berthoz convoque la notion de deux manières : dans la schizophrénie, l'utilisation par le cerveau de plusieurs cadres de référence spatiaux est une fonction troublée : le changement de référentiel spatial, lié à la capacité à se mettre soi à la place d'un autre, est affecté. La capacité dynamique de changer d'espace virtuellement n'inhibe plus la fonction spatiale autocentrée. La seconde occurrence de l'inhibition concerne la mémoire : le cerveau inhibe la mémoire du passé pour rendre pertinente la conscience du présent. Pour Alain Berthoz comme pour Alain Prochiantz, la notion d'inhibition sert à préciser des avancées neurobiologiques concernant l'autisme et surtout la schizophrénie. Ce dernier insiste sur le rôle des neurones inhibiteurs au cours des périodes critiques du développement cérébral, en particulier à la puberté : ils « ouvrent et ferment la période où le système nerveux se modifie dans sa forme » sous l'influence de facteurs liés à ce que le biologiste nomme le « milieu ». La schizophrénie peut donc être abordée comme un trouble de l'oscillation entre l'action excitatrice et l'action inhibitrice des substances (glutamate et acide gamma-aminobutyrique) qui agissent sur la neurogenèse dans cette période critique. Cela peut entraîner, non seulement des troubles de la vision, mais, par exemple, une « disruption de la reconnaissance du visage humain à la puberté », ce qui est bien en psychiatrie l'un des symptômes cliniques de la schizophrénie. Parce qu'elle est matérialiste au sens des sciences de la nature, cette perspective offre la possibilité expérimentale de rouvrir la plasticité cérébrale aux périodes critiques, lorsque le système nerveux n'a pas été capable de s'adapter au changement de « l'environnement ».

6 Freud a toujours affirmé à la fois qu'un jour les progrès de la neurologie pourraient permettre une évaluation des avancées de la psychanalyse, et que, pourtant, cela ne changeait rien à la nécessité, pour la psychanalyse, de poursuivre par elle-même ses investigations cliniques et théoriques. Il est certain que la distinction freudienne entre décharge et inhibition, entre « neurones sécréteurs » et « neurones inhibiteurs » s'inscrit dans le schéma d'un appareil de l'âme réduit à un système de traitement du plaisir et du déplaisir. Les fonctions que la neurologie contemporaine nomme « cognitives » ne sont abordées par Freud que par ce biais et il les nomme, non pas cognition mais jugement[7]. Toute la question est de comprendre comment la pente excessive et hallucinatoire du plaisir peut ne pas aboutir à une catastrophe par extinction de toute stimulation interne, que les stimuli soient d'origine interne (le rêve) ou externe. Et comment l'évitement du déplaisir par augmentation des charges dans les neurones/pensées peut se composer, tout de même, avec les expériences de satisfaction. Sans être à proprement parler une métaphore, ce langage des neurones vise un aspect différent de cet « appareil de l'âme », que la neurobiologie contemporaine. Mais il y a une sorte de zone de contact, signalée par le terme d'inhibition, qu'on ne sait comment concevoir.

7 III. On peut donc se demander ce que Bruno Karsenti nomme inhibition alors qu'il ne s'agit pas de biologie dans sa lecture de *Totem et Tabou*. De fait, cette lecture anthropologique du texte freudien établit un rapport strict entre action et inhibition. La notion centrale ici n'est pas la motricité, mais l'agir dans le registre humain de la violence et du désir de meurtre. Comme Mauss, Freud soude tabou et totémisme. Il ne fait nullement du tabou du meurtre du père la vérité psychologique de ce qu'aurait été le totémisme chez les primitifs. Il fait plutôt du tabou un résidu de l'organisation

sociale de la violence dans les sociétés totémiques : le totem concentrait sur un animal la menace et la violence pesant sur les hommes en société. Ce qui nous apparaît comme une projection vers l'extérieur d'une nature dont nous sommes coupés, est en fait un art social de localiser l'ambivalence affective ainsi que la violence des relations qu'elle induit. Ce que Freud nomme « héritage phylogénétique » est une remontée à une origine hypothétique, perdue dans les interdictions morales liées au désir de meurtre du père et à son interdiction. Cette solidarité entre tabou et totémisme dont le tabou aurait presque perdu la trace apparaît mieux si on tient compte d'une forme intermédiaire d'organisation post-clanique qui est aussi une autre forme de pensée : l'animisme. Mauss et Freud, chacun pour leur compte, ont intercalé l'animisme entre le totémisme et le règne du tabou afin de saisir leur « soudure » : des traces du tabou subsistent dans nos sociétés alors que l'acte du repas totémique est hors de notre prise.

8 L'animisme disperse sur des êtres multiples, et non plus sur un animal unique, c'est-à-dire le totem, la menace qui pèse sur les humains. L'animisme n'intériorise pas l'ambivalence affective par un désir. En peuplant d'esprits choses et animaux, les sociétés qui ne sont plus des clans commencent à renoncer à l'acte au profit de la toute-puissance des pensées. La séparation entre acte et pensée de l'acte commence avec l'animisme qui délègue et disperse le meurtre que le repas totémique effectuait, unifiant par là le corps social. La distinction de l'intérieur et de l'extérieur est créée comme un effet adjacent de cette séparation entre l'acte et la pensée de l'acte. Cependant, dans le modèle animiste, les hommes agissent encore par l'intermédiaire des esprits, ils prêtent à d'autres leurs actes, ils ne renoncent pas complètement à l'acte. Tel est le point de convergence de Mauss et de Freud. La toute-puissance des pensées dont parle Freud, c'est l'animisme dans les sociétés qui isolent les « individus » et les séparent de la nature. La « morale civilisée » a instauré l'intériorisation du désir, le désir de meurtre, non plus seulement restreint comme dans l'animisme, mais inhibé et cultivé par la confrontation à l'interdit. Il est en tout cas certain, affirme Bruno Karsenti, que les « primitifs, chez Freud, ne sont pas les premiers coupables » et que, dans cette mise en perspective des constructions modernes sur le père, loin d'importer dans les sociétés dites primitives un modèle psychologique inadéquat, Freud pense en anthropologue. La névrose est le combat raté avec l'ambivalence affective qui régit les pulsions, lorsque les solutions de l'animisme et plus encore du totémisme, ne sont plus socialement possibles.

9 On conviendra aisément que cette notion de l'acte, de sa restriction et de son inhibition, ne coïncide pas avec ce que la neurobiologie détermine sous ce terme. Pourtant ce thème de l'alternative entre l'acte et la pensée, dont on a vu plus haut qu'il spécifie l'abord par Freud de ce que fait l'appareil de l'âme, est-il sans aucun écho, même en biologie ?

10 IV. Le passage des disciplines se présente autrement dans les œuvres des professeurs au Collège de France en sciences sociales et en philosophie : Bergson, Valéry, Halbwachs, Lévi-Strauss, Benveniste, Merleau-Ponty, Vernant, Barthes, Foucault. Il ne s'agit plus d'un écart maximal dont il faut se demander si ce n'est pas, pourtant, un rapport, mais plutôt d'une inimitié intime. Et cela, depuis le début du vingtième siècle. Céline Surprenant ouvre la voie : elle montre précisément comment se met en place le débat entre Janet et Freud. Janet a été l'un des premiers, non pas à vouloir ignorer Freud mais à faire du traitement psychanalytique « une méthode parmi d'autres » comme la thérapie par le repos ou par l'isolement. Il partage l'idée qu'une psychothérapie a pour

fonction de « remplacer les idées fixes et tristes par d'autres moins douloureuses », mais il conteste la généralité de la thèse de Freud sur l'étiologie sexuelle des névroses et promeut, par la notion de tension psychologique, l'idée d'une hiérarchie des fonctions psychiques alors que chez Freud le repérage des modalités du « travail du rêve » exige qu'on mette de côté, méthodologiquement, les lois logiques de la pensée éveillée. Mais surtout, ce qu'a d'exemplaire la confrontation entre Janet et Freud est la question qui s'ensuit concernant la portée de la psychanalyse : Freud promeut-il une thèse dogmatique que Janet nomme « les exagérations systématiques de la psychanalyse » ou dit-il seulement que les phénomènes concernant ce qu'il définit comme sexualité exigent, pour être compris, la mise en place de concepts spécifiques et d'une expérience réglée et spécifique elle aussi ? La discussion instaurée par Janet avec Freud se veut explicite et nuancée mais la question demeure de savoir s'il n'y a pas tout de même une incompatibilité entre la théorie de la tension psychique et l'abord par Freud de la sexualité.

11 Cette ambiguïté, cette étrangeté même des relations que les œuvres de sciences humaines entretiennent au Collège de France avec Freud se présentent parfois à l'opposé. William Marx a montré combien l'opposition de Valéry à Freud était explicite et revendiquée : « le moins freudien des hommes » fait des rêves et de l'inconscient dans le meilleur des cas un matériau que la pensée consciente et créatrice doit en quelque sorte exploiter tout en s'en éloignant. C'est du magma du rêve que la Jeune Parque doit émerger. Pourtant Valéry revient avec une insistance croissante sur ce qu'il nomme « implexe » dans les *Carnets*, accordant presque une autonomie que pourtant il récuse à ce qui n'est qu'une source obscure de la création.

12 Ne dirait-on pas, à entendre Frédéric Gros, qu'il en va d'une manière comparable pour le rapport de Michel Foucault à Freud ? Dans les œuvres publiées on retient la lecture distanciée que Foucault instaure : il ne cite pas les textes freudiens eux-mêmes ; on pourrait dire que, pour lui aussi, la psychanalyse est un matériau qui lui sert à former de nouveaux concepts à la condition de s'en éloigner : l'archéologie des formes de subjectivité ne se réduit justement nullement à ce qu'il nomme le dispositif de sexualité. La psychanalyse aurait voulu faire de la sexualité freudienne la vérité, enfin portée au jour, d'une forme inconsciente d'existence qui traverse nos symptômes, nos pratiques sexuelles et la structure de nos rêves. Mais il s'agit en fait d'une formation discursive parmi d'autres. Or, Frédéric Gros ne s'en tient pas à décrire cet appui-relégation pris par Foucault sur la psychanalyse. Il repère d'abord plusieurs gestes textuels de Foucault équivalents à sa célèbre phrase « Il faut être juste avec Freud ». Pourquoi cette tournure de phrase qui revient sur une critique préalable ? Ce geste théorique est d'autant plus remarquable qu'on découvre, dans les notes de Foucault non publiées, que ce dernier lit Freud. La psychanalyse n'est plus seulement l'un des matériaux d'une archéologie des sciences humaines, plus seulement une pratique qui répète plus qu'elle ne s'en dégage l'instauration du pouvoir psychiatrique comme le cours des années 1974-75 l'affirme. Freud deviendrait-il un auteur avec lequel Foucault débat plutôt qu'une icône des illusions régnantes au vingtième siècle, maintenant révolu ? Ce n'est en tout cas pas de Freud que Foucault a dit, comme il l'a fait pour Deleuze : « Un jour, le siècle sera freudien ». Un autre exemple de ce voisinage critique central est donné par Merleau-Ponty. Plus qu'un appui-relégation, le rapport du philosophe à Freud est, nous dit Thamy Ayouch, de concurrence : à la fois il s'applique à repenser les catégories freudiennes qui seraient déficientes philosophiquement, faisant dériver l'inconscient vers une esthésiologie, celle même qu'apprécie aussi Alain

Berthoz, et remplaçant la doctrine des pulsions par une philosophie de la chair. Mais en même temps, il travaille beaucoup, dans ses cours au Collège, la clinique freudienne, et parfois kleinienne, qui lui servent d'appui pour concevoir « l'institution de la passivité ».

13 Le voisinage critique n'est pas toujours aussi central dans les autres œuvres : pour Lévi-Strauss ou pour Vernant, le désaccord se développe de façon plus limitée par rapport aux perspectives ouvertes par l'œuvre. Cela permet à Frédéric Fruteau de Laclos de proposer, avec Vernant, un retour à une psychologie historique qui serait manquée, paradoxalement, par le psychologisme de Freud, ignorant de l'histoire. D'une manière analogue, la perspective centrale de Lévi-Strauss, aussi bien dans l'analyse des structures de parenté que dans celle des mythes, est résolument structurale et promeut une conception formelle des symbolismes collectifs inconscients. Le terme d'inconscient ne serait-il, là encore qu'une homonymie ? Boris Wiseman estime que la réponse à cette question mérite d'être nuancée, car si la théorie mathématique des groupes de rotation rend compte de façon non métaphorique, de l'espace de la parenté et de la permutation des mythèmes au sein des structures, il reste que les modèles structuraux de Lévi-Strauss témoignent aussi de ce qui « agit sur » le système qu'ils formalisent. Lévi-Strauss a emprunté à Freud la notion d'inconscient en lui donnant une autre acception, mais un inconscient plus proche de celui de Freud travaille les apports variés de l'anthropologue. La réussite du formalisme dans l'étude des systèmes de parenté permet de répondre à des questions sur la complexité de ces systèmes et de faire apparaître une homologie entre le plan d'un village bororo et ces structures. Cette réussite du formalisme n'empêche pas, pourtant, que certaines transformations des systèmes de parenté s'expliquent par des facteurs extérieurs au système lui-même. Ces facteurs qui agissent de l'extérieur renvoient à l'histoire des luttes entre groupes sociaux, mais aussi à ce que Boris Wiseman nomme une dimension éthique : les études sur les peintures faciales caduveo produisent des symétries formelles compatibles avec les groupes de rotation qui rendent compte de la parenté. Mais ces schémas portent en même temps la marque d'un conflit « à la jonction entre ce dont rend compte une structure et un désir, peut-être », dit Boris Wiseman, ou une composante genrée, violente et masquée dans la représentation du corps des femmes.

14 Il faudrait, pour trouver d'autres développements aux contributions remarquables de ces deux journées, approfondir d'autres croisements : la référence à Merleau-Ponty a-t-elle la même portée chez Thamy Ayouch, chez Alain Berthoz, et chez Boris Wiseman ? Ou encore quelle importance accorder au fait que si ce sont les divergences paradoxales d'avec Freud qui dominent dans les œuvres des professeurs au Collège de France, ce sont en revanche des convergences inattendues entre disciplines qui se dessinent. C'est en tant que linguiste que Benveniste définit « l'intenté » : une dimension d'adresse à un autre dans le langage qui ne se réduit ni à l'intention husserlienne ni à une conception structurale de la signifiance, et qui est très proche de la dimension de l'autre dans l'inconscient freudien, de cet « autre préhistorique, inoubliable que nul plus tard ne parviendra jamais à égaler » dont Freud faisait mention, déjà, dans les *Lettres à Wilhelm Fließ* et qui prend d'autres formes dans l'idée que le rapport aux autres est ce qui reste en nous, civilisés, de l'animisme (1915). En proposant avec Benveniste de traduire *Übertragung* par motivation et non pas par transfert comme à l'ordinaire, Julia Kristeva montre qu'il faut reprendre toute la question de la causalité en psychanalyse et qu'il ne suffit pas d'opposer ce qui serait énergie à ce qui serait représentation. La dimension du transfert trouve son site dans la distinction entre discours et langage, entre

structure et mécanismes du style. La motivation, l'intenté, déploient, non pas le sens du discours, ni une énergie brute, mais « la force anarchique de ces formes de langage qui se livrent dans le rêve » et que Benveniste a étudiées aussi dans la poésie.

15 Que les convergences viennent d'ailleurs que de la psychanalyse elle-même amènerait aussi à poursuivre sur la proximité affirmée par Claudine Haroche entre Halbwachs et Freud[8] : ce dernier, pour avoir affirmé que la psychologie des foules est autant un phénomène psychologique que sociologique a-t-il donné suffisamment de moyens pour penser le passage de la sociologie à ce qui est réputé être l'individualisme du sujet de la psychanalyse ? Ces « idées qui sont en nous et qui ne viennent pas de nous », ou encore « qui sont en nous parce qu'elles sont dans les autres », Halbwachs affirme que c'est le groupe qui les a construites et qui nous les impose. Ne faut-il pas, dès lors, revoir l'idée d'une transition sans rupture entre l'individuel et le collectif ? Si les techniques du corps et les formes matérielles des institutions tiennent en sociologie leur portée du fait que « le propre des institutions collectives est de s'exprimer par des manifestations spatiales et des expériences matérielles », faut-il en conclure que la psychanalyse n'aurait affaire qu'à des individus définis par leurs représentations et ignorerait la matérialité ? Il faudrait plutôt penser d'une manière neuve l'articulation entre les pulsions et les institutions. Freud n'a cessé de dire que le « quantum d'affect » d'une pulsion n'est jamais refoulé, le refoulement portant sur les représentations. Dans un autre langage, Jacques Lacan a avancé que les pulsions se satisfont de toute façon, le tout est de savoir à quel prix pour le sujet. N'y a-t-il pas dans le corps social et politique des médiations (rites, objets, institutions), auxquelles les sujets de l'inconscient et de la sexualité auraient recours mais qui seraient, dans la description qu'en donne la sociologie, pétris d'une autre pâte que les destins pulsionnels ? Autrement dit, ce qui s'appelle, du côté psychanalytique « sublimation », comment cela existe-t-il dans la société ? Telle serait une transformation de la question des rapports entre l'individuel et le collectif. Telle serait une perspective sur le passage des disciplines, sociologique et psychanalytique, qui ne se réduirait pas aux théories du surmoi et de la contrainte, comme marque de l'existence du groupe sur les individus. Il faudrait alors confronter ce que les disciplines nomment matérialité en biologie, en sociologie, en psychanalyse.

16 Avec la divergence des méthodes entre les sciences du vivant, sciences sociales et psychanalyse, on a affaire, dans le passage des disciplines, à un écart qu'aucun discours ne peut combler, même si, dans cette séparation, quelques interrogations subsistent sur la question de savoir si la divergence des méthodes ne concerne pas un réel qui, par sa complexité, impose cette divergence plutôt que des espoirs illusoires d'unification des savoirs. La perspective ainsi tracée n'est pas seulement épistémologique, elle est aussi philosophique. Cette dernière affirmation s'inscrit dans une perspective kantienne : pour le Kant des « Principes de la raison pure » et précisément de la deuxième analogie de l'expérience[9], la seule manière de s'assurer de la réalité du monde extérieur construit par des lois scientifiques est de comparer les caractéristiques temporelles de la pensée et celles des objets constitués par les actes de connaissance, c'est-à-dire par les synthèses transcendantales. Les actes intellectuels sont toujours successifs, et cela même lorsque les objets sont construits par la pensée comme simultanés. La réalité de ces objets, leur « différence » par rapport aux actes intellectuels qui les construisent est induite par la différence des caractéristiques temporelles dans la synthèse de la pensée, et dans celle des objets sur lesquelles la pensée porte lorsqu'elle se définit comme connaissance. Faire de la philosophie, c'est savoir décrire cette différence au lieu de construire des systèmes métaphysiques incontrôlables. Kant nomme réalisme

empirique couplé à idéalisme transcendantal cette position critique en philosophie. Il parlait uniquement de la différence entre les actes de pensée et les objets qui donnent accès aux objets. Ne faut-il pas donner une extension plus grande à l'analyse de ces différences : souvent les disciplines hétérogènes s'ignorent mutuellement seulement. Mais sur certaines questions, il est besoin de décrire leurs divergences ou leur différence. N'est-ce pas là aussi la preuve que quelque chose venu d'un réel oblige à formuler leurs différences ou leur divergence dans l'appréhension de leur objet, « différent d'elles » comme l'écrit Kant ? Si l'on défend, comme je le fais, cette lecture philosophique du passage des disciplines, il faudra donc revoir la perspective de la « neuropsychanalyse », celle d'une unité possible entre les sciences modernes de la cognition et la méthode freudienne. Il faudra reprendre aussi le débat sur le rapport entre Bergson et Freud. Faut-il dire que l'un et l'autre se rejoignent dans une philosophie de la vie ? Frédéric Worms emporte la conviction lorsqu'il affirme que la psychanalyse a eu tort depuis Georges Politzer et jusqu'à Lacan de vouloir séparer l'inconscient et le vivant. S'agit-il pour autant de « retrouver la vie et le sens » chez Freud tout comme chez Bergson ? Le passage des disciplines n'est-il pas plus fécond, lorsqu'il s'agit de comprendre que ce que nous nommons réel se détermine comme ce qui impose à nos pensées et à nos pratiques des modes d'appréhension capables de concevoir, chacune, leurs propres limites, ce qui permet aussi de concevoir leur articulation avec d'autres concepts, d'autres pratiques, d'autres méthodes ?

---

## NOTES

**1.** Voir les interventions d'Alain Prochiantz et de Jean-Pierre Changeux sous la rubrique « Freud au Collège de France », sur le site du Collège de France www.college-de-france.fr.

**2.** Sigmund Freud, « Compte rendu de mon voyage d'études à Paris et à Berlin entrepris grâce à la bourse de voyage octroyée par l'Université de Vienne à l'occasion de son jubilé. Octobre 1885-Fin mars 1886 », dans S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. I : 1886-1893, Jean Laplanche, André Bourguignon, Pierre Cotet (dir.), trad. Janine Altounian *et al.*, Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2015, p. 13-23 ; ici p. 23. Voir Paul-Laurent Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris, Payot, 1981.

**3.** S. Freud, « Projet d'une psychologie » (1895), dans S. Freud, *Lettres à Wilhelm Fließ. 1887-1904*, Jeffrey M. Masson (dir.), trad. Françoise Kahn et François Robert, Paris, PUF, coll. « Bibl. de psychanalyse », 2006, p. 593-693.

**4.** S. Freud, « Ergebnisse, Ideen, Probleme » (1938), dans *Gesammelte Werke*, Band XVII, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1941, p. 152 ; « Résultats, idées, problèmes (1938), dans S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XX 1937-1939, Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud », 2010, p. 319-320, ici p. 320.

**5.** Voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 1990.

**6.** Lettre du 6 décembre 1896, dans S. Freud, *Lettres à Wilhelm Fließ*, *op. cit.*, p. 270.

**7.** « Projet d'une psychologie », *op. cit.*, p. 640. On notera que la dernière traduction française du « Projet », voulant mettre au goût du jour ce texte, traduit par cognition un terme freudien, *erkennen*, qui désigne la connaissance par l'intermédiaire de la reconnaissance, portée par le désir de retrouver l'objet : (*reconnaître/connaître*, p. 635 et p. 640 ; S. Freud, *Gesammelte Werke*,

*Nachtragsband Texte aus den Jahren 1885-1938*, Angela Richard et Ilse Grubrich-Semitis [éd.], Frankfurt am Main, S. Fischer Taschenbuch Verlag, 1987, p. 422 et p. 428). C'est ainsi qu'on construit des convergences illusoires entre psychanalyse et neurologie. Le terme de cognition n'est pas freudien, la chose non plus ! Les actes de jugement (*Urteil*), par contre, ont constamment désigné chez Freud, l'articulation entre processus primaires et processus secondaires, c'est-à-dire actes de connaissance. En 1920 l'article *Die Verneinung* reprend la distinction aristotélicienne, transmise à Freud par Brentano, entre jugement d'attribution et jugement d'existence. Le premier jugement, selon Freud, est porté par le « principe de plaisir » qui ne sort pas de l'hallucinatoire. Le second, qui a pris acte du manque de l'objet investi par un désir, s'appelle le « principe de réalité ». Mais l'adaptation à la réalité est ici une conséquence de la limitation interne du principe de plaisir par des interdits venus de l'autre, c'est-à-dire par ce qui s'appellerait, en biologie, le milieu ou l'environnement. Ce n'est pas un sens perceptif et cognitif de la réalité extérieure.

**8.** L'intervention de Claudine Haroche est disponible sur le site web du Collège de France, à l'adresse suivante : https://www.college-de-france.fr/site/antoine-compagnon/symposium-2016-06-17-09h15.htm.

**9.** Emmanuel Kant, « le phénomène, par opposition aux représentations de l'appréhension, ne peut être représenté comme l'objet de ces représentations, différent d'elles, qu'à la condition d'être soumis à une règle qui le distingue de toute autre appréhension, et rend nécessaire un mode spécifique de liaison du divers. Ce qui, dans le phénomène, contient la condition de cette règle nécessaire de l'appréhension est l'objet », *Critique de la raison pure,* dans *Œuvres philosophiques*, t. I, Ferdinand Alquié (dir), trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, coll. « Bibl. de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1980, p. 927-928. Je traduis l'expression allemande « eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen » par « un mode spécifique de liaison du divers » (*Kritik der reinen Vernunft*, Band. I, dans *Werkausgabe*, Band. III, Wilhelm Weischedel [éd.], Frankfurt am Main, Suhrkamp, coll. « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft Band. 55 », 1974, p. 228).

---

## AUTEUR


### MONIQUE DAVID-MÉNARD

Monique DAVID-MÉNARD est agrégée de philosophie, professeur honoraire de chaires supérieures, directrice de recherches à l'université Paris Diderot, École doctorale « Recherches en psychanalyse et psychopathologie », Membre du directoire du Centre d'études du vivant (Institut des Humanités de Paris, université Paris Diderot). Chevalier de l'ordre des Palmes académiques, elle a publié de nombreux ouvrages traduits dans plusieurs langues, notamment *Les Constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie* (PUF, [1997] nouv. éd. coll. « Quadrige », 2009), *La Folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swendenborg* (Vrin, 2000), *Tout le plaisir est pour moi* (Hachette, 2000), *Deleuze et la psychanalyse. L'Altercation* (PUF, 2005), *Éloge des hasards dans la vie sexuelle* (Hermann, 2011).