

II) Le sujet et l'inconscient

A) Découverte de l'inconscient

1) Maladie de l'âme, maladie du corps

Pour bien comprendre la notion freudienne d'« inconscient » (à ne pas confondre avec l'inconscience, qui pourrait désigner « tout ce qui n'est pas conscient », et qu'il vaut d'ailleurs mieux éviter dans une copie de bac), il faut partir du problème qu'elle pose (c'est-à-dire en fait du problème qui se posait) aux médecins classiques du XIX^e siècle. Pour la médecine du XIX^e (et, plus généralement, pour la pensée du XIX^e siècle), une approche scientifique de l'âme, de l'esprit humain, consiste d'abord à tenter de le réduire au corps. Le corps, c'est un élément matériel qu'on peut observer, ausculter, peser, mesurer, etc. : c'est donc un élément accessible à l'investigation scientifique, contrairement à « l'âme ».

La pensée médicale du XIX^e siècle tend donc à considérer toute maladie de l'esprit comme une maladie du corps, à donner une origine physiologique, organique à tous les problèmes mentaux. Pour la pensée médicale du XIX^e siècle, la cause d'une maladie, cela peut être une malformation, une lésion, une intoxication, une bactérie, un virus (à la fin du XIX^e), etc. : autant de choses qui agissent sur le corps. Et dans la mesure où l'on ne voit pas bien ce que serait une malformation, une lésion, une intoxication, une bactérie ou un virus « mentaux » (??), l'idée clé est que toute maladie mentale a une cause matérielle, corporelle, organique.

Le problème, c'est qu'il existe un ensemble de troubles qui, au XIX^e siècle, ne peuvent être rapportés à aucune cause physiologique. Certains patients se disent aveugles alors que leur système optique fonctionne à merveille, d'autres sont paralysés alors que ni leurs muscles, ni leurs nerfs ne dysfonctionnent, d'autres perdent toute sensibilité sans que l'on puisse trouver pourquoi, etc. La pensée médicale va peu à peu ranger ces troubles dans la catégorie des troubles dits « hystériques », ou dans la catégorie générale des « névroses ». Ces névroses posent donc aux médecins un problème redoutable : alors que toute maladie *doit* être rapportée à une cause corporelle, nous avons là des troubles qui semblent n'avoir *aucune* cause corporelle. L'une des stratégies consistera à dire que les patients *ne sont pas*, en réalité, malades : ils *simulent*, certains médecins envisageant la possibilité un peu étrange (mais plus conformes à ce que révèle l'observation des patients...) selon laquelle les patients simuleraient une maladie, *sans eux-mêmes savoir qu'ils simulent* (???). Nous avons donc des sortes de maladies « fantômes », effets d'une cause qui n'existe pas, mensonges d'un patient qu'il ne sait pas lui-même qu'il ment...

2) De l'hypnose au ramonage de cheminée

Un pas est franchi avec Charcot, aliéniste français qui montre que les symptômes hystériques (et leur disparition) peuvent être obtenus grâce à la suggestion hypnotique. En plaçant le patient sous hypnose, on peut faire disparaître (durant le temps de l'état hypnotique *seulement*) le trouble hystérique (tremblement, paralysie, insensibilité, cécité...), et même en faire *apparaître* chez un patient. Ce que ceci démontre, c'est qu'il *n'y a pas* de cause organique des troubles hystériques — ou alors il faudrait admettre que l'on peut faire apparaître et disparaître une lésion cérébrale, une malformation, etc. par la seule *parole* du médecin... ce qui paraît assez bizarre.

Un pas supplémentaire (et décisif) est franchi par Breuer, lorsqu'il montre que des patients souffrant de troubles hystériques, lorsqu'on les plonge sous hypnose, se remémorent des événements qu'ils avaient apparemment totalement oubliés, et que *le fait de s'en souvenir fait disparaître le symptôme* ! Bref, tout se passe comme si un souvenir avait été refoulé dans un espace de la mémoire auquel la conscience n'avait pas accès, et que le symptôme était venu « à la place » de ce souvenir refoulé ; inversement, le fait de rouvrir l'accès de la conscience à ce souvenir ferait donc disparaître le symptôme. Le symptôme serait donc le substitut d'un souvenir refoulé hors de la conscience, la levée du refoulement mettant fin au symptôme.

Le pas suivant est franchi par Freud, qui montre que l'on peut substituer à l'hypnose une autre méthode d'approche, fondée sur la technique des « associations libres ». Le patient doit focaliser son attention sur son trouble, sur le moment où il lui semble être apparu, etc. et il doit ensuite communiquer au médecin tout ce qui lui traverse l'esprit à ce sujet, sans opérer aucune censure. Les résultats de Breuer et de Freud convergent : que ce soit par l'hypnose ou par les associations libres :

— le patient suit un fil qui le ramène peu à peu vers le souvenir d'un événement qu'il avait totalement occulté

— plus le patient se rapproche de cet événement, et plus il semble *résister* à l'émergence de ce souvenir : il manifeste une tension émotionnelle croissante, et lorsqu'enfin il parvient à l'événement oublié, il ne s'en souvient qu'en exprimant une très forte émotion. Ce point est très important, car c'est lui qui conduit Freud à admettre qu'il existe dans l'esprit quelque chose qui vient *interdire* la prise de conscience du souvenir. Pour Freud, les forces qui s'opposent à l'anamnèse (celles qu'expriment les « résistances » du patient) lors de l'analyse sont *les mêmes* que celles qui ont initialement chassé le souvenir hors de la conscience. Il existe donc dans le psychisme humain une instance qui *censure*, qui tente de rejeter hors de la conscience un ensemble de contenus psychiques.

— Le fait pour le patient de re-prendre conscience de ce souvenir qu'il avait apparemment « oublié » et de libérer la tension émotionnelle liée à ce souvenir fait disparaître le symptôme.

C'est cette technique thérapeutique qui sera baptisée, par l'une des patientes de Breuer, Anna O., « chimney sweeping » ou « talking cure » : le but est de mettre fin au trouble en « faisant sortir » par le biais du langage des choses qui sont bloquées quelque part et qui causent le trouble. Dans le vocabulaire de Freud, le fait de « libérer » un souvenir refoulé dans un espace inaccessible à la conscience, avec l'affect qui lui est lié définit le processus de « perlaboration ».

3) Du symptôme à l'inceste

Quelque chose reste cependant insatisfaisant dans cette approche : c'est que le souvenir auquel on aboutit... ne permet pas toujours de comprendre *pourquoi* ce souvenir a été refoulé, ni en quoi ce refoulement a bien pu causer un trouble hystérique. Anna O (à laquelle John Huston a substitué « Cecily » dans son film) était devenue incapable de boire dans un verre d'eau ; or le souvenir auquel aboutit la « talking cure », souvenir qui s'était trouvé refoulé et dont l'anamnèse conduit à la disparition du symptôme, c'est l'événement au cours duquel elle a vu sa gouvernante laisser boire son petit chien dans un

verre. Que ce spectacle ait pu être déplaisant, pourquoi pas ; mais de là à susciter un refoulement responsable d'un comportement névrotique, il y a un pas !

Freud va donc tenter de *poursuivre* l'analyse de ses patients, pour découvrir si, « derrière » l'événement ayant suscité le symptôme, ne se cacherait pas un *autre* événement, dont le second ne serait que le signe, le rappel et qui, lui, serait véritablement traumatisant. Cette quête va mener Freud à deux idées : la première, est que cette enquête archéologique nous conduit à des événements de plus en plus lointains, de plus en plus proches de *l'enfance* du patient, comme si tous les autres événements de la chaîne n'étaient qu'une suite de « relais » conduisant en fin de compte à cet événement vécu durant l'enfance. Le *véritable* événement, la véritable source du refoulement, serait à rechercher durant l'enfance des patients. La seconde idée, c'est que cet événement est toujours lié à la *sexualité*. Freud a une conception élargie de la sexualité, qui va de ce qui concerne directement le plaisir lié aux organes génitaux au sentiment amoureux, en passant par beaucoup d'autres espaces. Mais l'événement que Freud découvre en fin d'analyse est, lui, lié de façon directe à la sexualité entendue en un sens trivial : l'enquête psychologique aboutit en effet, chez la quasi-totalité des patients, à l'anamnèse d'un événement au cours duquel un adulte (le plus souvent : le père) a adopté à l'égard de l'enfant un comportement qu'il n'aurait pas du avoir. Bref : à l'origine de la névrose, Freud découvre une tentative (ou plus) *incestueuse*, dont le souvenir a été refoulé ; refoulement, qui a entraîné à sa suite de nombreux autres refoulements, concernant des événements qui avaient tendance à « rappeler » l'événement refoulé. C'est ce que l'on appelle généralement la « théorie traumatique » de Freud.

4) L'interprétation des rêves

Mais cette approche, elle aussi, va s'avérer insatisfaisante ; non pas d'ailleurs parce qu'elle ne « marche » pas ; au contraire, elle marche très bien : les patients hystériques de Freud s'acheminent presque tous, de souvenirs en souvenirs, vers un événement incestueux vécu durant l'enfance, dont le souvenir s'est trouvé refoulé. Le souvenir de cet événement resurgit invariablement à la fin du processus d'analyse... *même* chez les patients dont le « souvenir » *ne peut pas* renvoyer à un événement *réellement* vécu !

Freud est donc confronté à une situation paradoxale : à l'origine des symptômes hystériques, il trouve, de l'aveu même de ses patients, *le souvenir refoulé d'un événement qui n'a pas eu lieu*. Les névroses sembleraient donc avoir pour cause le refoulement du souvenir d'un événement qui ne s'est pas produit. C'est intéressant, mais c'est assez peu satisfaisant du point de vue scientifique.

La clé du mystère, Freud va la trouver dans l'interprétation des rêves, dont il est venu à s'occuper du fait des associations de ses patients (ici comme à beaucoup d'autres occasions, ce sont ses patients qui ont mis Freud sur la bonne voie). Freud cherche à relever un double pari : avec la conception antique du rêve, il veut maintenir l'idée selon lesquels les rêves *ont un sens*, et qu'il convient donc de les interpréter pour chercher ce qu'ils ont à nous dire ; avec la conception moderne de l'interprétation, il veut mettre en œuvre une procédure *scientifique* d'analyse. Le coup de génie de Freud aura été d'appliquer à l'interprétation des rêves la méthode des associations libres qu'il avait développée avec ses patients hystériques ; en d'autres termes, il va traiter le rêve « comme » un symptôme, et chercher à en pénétrer le sens en lui appliquant une

technique d'*analyse* du rêve (qui consiste d'abord à décomposer le rêve en ses différents éléments), puis d'*associations libres* (à partir de ces éléments).

Ce que montre Freud, c'est que ce processus aboutit à la mise en lumière d'un vaste matériau psychique (souvenirs, désirs, etc.) qui constitue le matériau originel du rêve, ce à partir de quoi le rêve a été produit, ce dont le rêve est la mise en forme. Bref, pour Freud, *l'interprétation du rêve*, qui va du contenu *manifeste* du rêve (le rêve tel qu'il apparaît au rêveur) au contenu *latent* (les matériaux dont il est la mise en forme), ne fait que reparcourir à l'envers le trajet effectué par le « travail du rêve ». Ce « travail » consiste à produire une histoire plus ou moins cohérente à partir d'images, de souvenirs, de désirs qui constituent le sens du rêve.

Or que remarque Freud ? Si l'on distingue avec Freud trois types de rêves : les rêves enfantins, les rêves clairs mais incompréhensibles, et les rêves confus et incompréhensibles, on s'aperçoit à la fin de l'analyse qu'ils ont tous une caractéristique commune. Ce qui caractérise le rêve enfantin, c'est qu'il est la réalisation (imaginaire) d'un désir qui s'est trouvé insatisfait durant la veille (Hermann a mangé toutes les cerises). Or si l'on analyse les rêves d'adultes, on s'aperçoit que les rêves clairs mais qui n'ont apparemment aucun sens (comme celui de la femme qui rêve qu'elle assiste, plutôt joyeuse, à l'enterrement du second enfant de sa sœur) ou qui sont réellement confus *sont eux aussi des réalisations imaginaires de désirs*. Mais le désir auquel on parvient en fin d'analyse, c'est précisément un désir que le patient se refusait d'abord à admettre, un désir qu'il ne voulait pas reconnaître dans la mesure où il entre en contradiction avec certaines des valeurs admises.

La conclusion de Freud est évidente. Rappelons-nous ce que lui avait enseigné l'analyse des symptômes hystériques : les *résistances* qu'opposait le patient à l'anamnèse du souvenir lors de l'analyse avaient la même origine que *l'exclusion* du souvenir hors de la conscience : il y avait dans l'esprit du patient une force qui *s'opposait* à la prise de conscience d'un souvenir. Freud va appliquer le même raisonnement au rêve : les raisons pour lesquelles le patient émet des résistances face à la reconnaissance du désir satisfait par le rêve, sont *les mêmes* que celles qui font que la satisfaction du désir dans le rêve s'opère de façon à rendre le désir « méconnaissable » : c'est parce que le désir satisfait en rêve est *refoulé* que la satisfaction qu'il obtient au sein du rêve est une satisfaction maquillée, déguisée. Bref, de même que le rêve d'enfant est la réalisation (imaginaire) d'un désir, le rêve d'adulte est la réalisation (imaginaire) *déguisée* d'un désir *refoulé*.

Interpréter le rêve, c'est donc retrouver le désir refoulé dont il est la réalisation déguisée.

En quoi ce cheminement permet-il à Freud de résoudre l'énigme de « l'inceste-qui-n'a-pas-eu-lieu-mais-dont-le-souvenir-est-refoulé » ?

Ce à quoi aboutit le rêve, ce n'est pas à un *souvenir* refoulé, mais à un *désir* refoulé. Cette fois, le trait de génie de Freud va être de *revenir* du rêve vers le symptôme hystérique, et de faire de la scène incestueuse, non pas le *souvenir* d'un événement *réel* (qui pourtant n'a pas eu lieu...), mais la réalisation *imaginaire* d'un événement *désiré*. En d'autres termes, l'événement refoulé n'est pas de l'ordre de l'histoire vécue, mais bien de l'ordre du *fantasme*. Et la raison du refoulement est évidente : le désir incestueux est probablement le désir le plus universellement condamné dans toutes les sociétés humaines.

L'origine véritable du trouble hystérique n'est donc pas à rechercher dans un événement traumatisant dont le souvenir aurait été refoulé, mais dans *le refoulement d'un désir*.

5) Le complexe d'Oedipe

Parvenus à ce stade du raisonnement, il nous faut faire attention. Ce qui apparaît évidemment ici, c'est le fameux « complexe d'Édipe ». Mais le problème d'interprétation que pose ce fameux « complexe » apparaît dès que l'on se demande *quand* a eu lieu le refoulement. Ce n'est pas au moment où il a été désiré que ce désir a été refoulé ; ce n'est pas l'enfant de 5 ans, qui ignore à peu près tout des tabous de l'inceste, qui « censure » en lui ce désir. C'est *plus tard*, à la puberté, que le souvenir de ce désir va se trouver censurer, parce que son opposition radicale aux interdits sociaux va contraindre à son refoulement. Mais justement : après la puberté, la « sexualité » change de registre.

Freud a été l'un des premiers à reconnaître l'existence d'une sexualité infantile, notamment en brisant le lien qui reliait le sexe et la reproduction. Chez l'homme, le but de la sexualité n'est pas la reproduction (cela, c'est sa fonction biologique), *c'est le plaisir*. Or si la sexualité cesse d'être un simple corrélat de la reproduction, alors il n'y a plus de raison d'admettre : 1) que le corps « sexuel » se résume aux organes génitaux : c'est tout le corps qui peut devenir zone « érogène », et 2) que les enfants, dont les organes génitaux ne sont pas encore parvenus à maturité, ne peuvent avoir aucune sexualité : pour Freud, les enfants aussi ont leurs expériences érotiques, eux aussi sont capables de manipuler leur corps pour en tirer du plaisir, etc.

Mais encore une fois, il faut faire très attention ; car dire qu'il existe une sexualité infantile, ce n'est pas seulement dire qu'*il existe une sexualité infantile* ; c'est aussi affirmer qu'il existe une sexualité *infantile*, et que cette sexualité *n'est pas* celle des adultes. On peut très bien considérer que le désir oedipien, tel qu'il est vécu par les enfants, est bien de nature érotique ; *mais il ne faut surtout pas projeter sur ce désir érotique les modalités de l'érotisme adulte*, qui sont largement étrangères à l'enfant, qu'il n'est pas capable de comprendre et qui seraient donc vécues de façon réellement traumatisante. En d'autres termes, reconnaître un désir oedipien érotique chez l'enfant n'implique en aucune manière la légitimation d'un rapport incestueux : répondre à l'érotisme infantile par une sexualité adulte, c'est ravager le terreau érotique de l'enfant, le condamner à une sexualité traumatisée.

C'est donc aussi pour cette raison que le désir oedipien va se trouver refoulé lors de la puberté : d'une part l'opposition entre l'inceste et les normes sociales et morales se trouve pleinement reconnue, mais d'autre part le désir ne trouve plus d'autre langage pour se formuler, pour se représenter (même dans le souvenir) que le langage de la sexualité adulte. Et c'est alors qu'il devient réellement insoutenable, candidat absolu au refoulement.

B) La seconde topique

1) La première topique

Suite à ces recherches, Freud aboutit donc à l'hypothèse générale selon laquelle la cause des troubles hystériques, c'est le refoulement d'un désir. De même que les rêves, les symptômes sont l'expression d'un désir refoulé.

Il construit également sa première « topique », c'est-à-dire carte logique du psychisme humain. Dans cette topique, le psychisme est divisé en trois espaces :

_ le Conscient (qui regroupe l'ensemble des contenus dont l'individu a actuellement conscience)

_ le Préconscient (qui regroupe l'ensemble des contenus dont l'individu n'a pas actuellement conscience, mais dont il *peut* prendre conscience à tout moment)

_ l'Inconscient, qui regroupe donc les contenus psychiques dont l'individu *ne peut pas* prendre conscience du fait d'un acte de censure intrapsychique.

Cette première topique satisfait assez bien les besoins d'explication des rêves. Si l'on représente la censure comme une sorte de douanier situé à la frontière de l'Inconscient et du Préconscient, on peut dire que le désir est refoulé dans l'inconscient, *sauf* s'il parvient à se déguiser suffisamment pour tromper la vigilance du douanier.

Pourtant, cette première topique n'est pas entièrement satisfaisante, dans la mesure où elle laisse dans le vague le statut psychique de la censure elle-même (qui l'exerce ?), et où le lien entre désir et symptôme reste peu élucidé. : comment « passer » du désir refoulé au symptôme ?

2) La seconde topique

Pour comprendre en quoi consiste la seconde topique, il faut élucider le sens des concepts que Freud va mobiliser.

Tout d'abord, il faut caractériser l'élément-clé du psychisme, dont on pourrait dire qu'il constitue la « matière » de tout le psychisme : la pulsion. Hormis les « structures » psychiques que constituent le Ça, le Moi et le Surmoi, on peut dire que le seul *contenu* du psychisme selon Freud, ce sont les pulsions. Or une pulsion est toujours constituée de deux composantes : 1) ce que Freud appelle, le « quantum d'affect » : c'est l'énergie, la force, l'intensité de la pulsion (j'ai plus ou moins faim, etc.) ; 2) le « représentant pulsionnel » : il s'agit de l'ensemble des images sensorielles liées à la pulsions (images de choses qui se mangent, parfums de cuisine, etc.) qui permettent de l'identifier.

Le second concept fondamental est, bien sûr, celui de refoulement. Le refoulement, c'est bien l'acte de censure psychique par lequel une pulsion se voit refuser l'accès à la conscience. Mais le point clé est que le refoulement ne porte toujours que *sur le représentant pulsionnel*, pas sur le quantum d'affect. La question est alors de savoir... ce que devient, justement, le quantum d'affect dont le représentant pulsionnel s'est trouvé refoulé.

Le troisième concept est celui d'inconscient. la définition reste identique à celle de la première topique : l'inconscient freudien, ce n'est pas ce dont nous n'avons pas conscience, c'est ce dont nous *ne pouvons pas* prendre conscience du fait d'un acte de censure intrapsychique. Bref, l'inconscient, c'est l'ensemble des contenus psychiques *refoulés*.

Avant de répondre à la question que nous venons de poser, il faut encore définir les trois « instances » psychiques de la seconde topique.

La première est le « Ça » ; le Ça est inconscient, il est le réservoir dont proviennent toutes les pulsions. Pour illustrer le propos, on pourrait dire que l'espace psychique d'un nourrisson n'est qu'un gros « Ça », un espace traversé par des pulsions (faim, sommeil, etc.) Le Ça ne connaît aucune préoccupation stratégique ou morale : la seule chose qu'il recherche, c'est la libération des pulsions, la décharge de leur énergie, l'évacuation de la *tension* psychique qui résulte de l'insatisfaction. Pour Freud, « décharger » une pulsion, c'est satisfaire un désir, car la satisfaction du désir (par exemple, boire quand on a soif) réduit à zéro l'intensité psychique de la pulsion ; et c'est précisément en cette réduction à

zéro que consiste le plaisir. A titre d'illustration, le « plaisir » que l'on prend à boire quand on a très soif, c'est d'abord le plaisir de la disparition de la sensation (désagréable) de soif (boire de l'eau n'est pas une activité qui possède *en soi* un coefficient de jouissance très élevé, *sauf* quand on a trop chaud ou quand on a très soif). Dans la mesure où cette décharge des énergies pulsionnelles est la seule chose que recherche le Ça, on peut dire avec Freud que le Ça est animé du « principe de plaisir ».

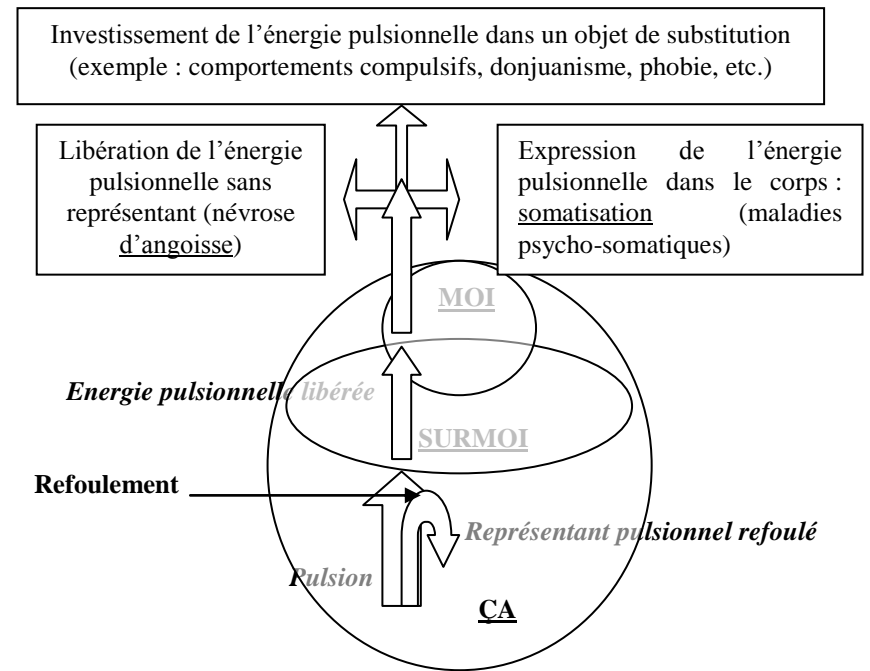
Mais le psychisme humain n'est pas seulement un Ça. En tant qu'être voué à l'intelligence, le petit humain a développé un centre de contrôle et de gestion des pulsions ; ce centre de contrôle, auquel se rattachent la raison et la conscience (mais non la conscience « morale »), c'est le Moi. Le Moi, c'est l'instance psychique chargée de la gestion des pulsions en fonction des caractéristiques du contexte extérieur. Ce contexte peut en effet rendre souhaitable une satisfaction retardée, différée de la pulsion, voire une répression définitive. Ce qui anime le Moi, ce ne sont pas encore des considérations morales, ce sont seulement des considérations « stratégiques » ; en un sens, le Moi aussi recherche le plaisir : mais il le cherche intelligemment, en cherchant à le maximiser en prenant en compte la réalité. En ce sens, on peut dire du Moi qu'il est animé par le « principe de réalité ».

Reste une troisième instance : le Surmoi. Le Surmoi est l'instance psychique qui se constitue par l'intériorisation de normes sociales et morales. Le Surmoi est la partie du psychisme en laquelle se déposent tous les interdits, tous les impératifs éthiques de l'individu. Le point important, souligné par Freud, est que le Surmoi n'est ni strictement conscient, ni strictement inconscient : il appartient aux deux espaces. En d'autres termes, comme le dit Freud, « l'individu n'est pas seulement plus moral qu'il ne le croit, il est également plus moral qu'il ne le sait ». Cette formule signifie que l'individu porte en lui beaucoup de désirs immoraux dont il ignore l'existence justement parce qu'il les refoule ; mais il porte aussi en lui beaucoup d'interdits dont il n'a pas conscience, car ils sont déposés dans la partie inconsciente du Surmoi. Et — remarque importante — il n'y a pas nécessairement de cohérence entre les parties consciente et inconsciente du Surmoi. On peut très bien être un « homophile » conscient, admettre dans notre conscience le caractère irréprochable de l'homosexualité, et être inconsciemment porteurs (du fait de notre environnement familial, etc.) d'interdits concernant la sexualité. Bref, on peut très bien être d'une tolérance exemplaire à l'égard des homosexuels et être soi-même un homosexuel refoulé...

3) Les mécanismes de la névrose

Reprenons notre question : *que devient le quantum d'affect de la pulsion dont le représentant pulsionnel s'est trouvé refoulé par un interdit (conscient ou inconscient) du Surmoi ?*

Représentons les choses de façon schématique :



Si une pulsion se trouve refoulée, le refoulement ne portant que sur le représentant pulsionnel, l'affect a trois types de possibilités :

a) soit il passe dans la conscience en empruntant un représentant de substitution. Pour Freud, l'énergie pulsionnelle, dans le Ça, est encore « libre », ce qu'il signifie qu'elle peut se *déplacer* pour investir un autre représentant. C'est déjà ce qui expliquait que, dans le rêve, ce qui apparaît le plus clairement, au premier plan, dans le rêve, n'est pas forcément ce qui est le plus important dans le contenu *latent* du rêve. Ce rattachement de l'énergie pulsionnelle (quantum d'affect) à un représentant de substitution revient à orienter la pulsion vers un objet qui, en réalité, n'est pas le sien. Ce qui se traduit notamment par des comportements focalisés sur la recherche, la possession, la consommation d'un objet qui en lui-même, est incapable de satisfaire le véritable désir. Par exemple, un désir homosexuel peut se « convertir » en désir hétérosexuel, un désir de reconnaissance peut se « convertir » en désir de nourriture, mais l'objet identifié n'étant pas le bon, le désir reste perpétuellement insatisfait, d'où une relance perpétuelle du désir aboutissant à des comportements compulsifs (donjuanisme, boulimie, syndrome du collectionneur, etc.) De manière inversée, si l'on considère la peur comme un « anti-désir » (ce qui n'est pas totalement freudien, mais n'est pas faux non plus), lorsque l'objet de la peur est refoulé, alors on aboutit à une focalisation de la peur sur un objet de substitution, qui peut susciter des comportements irrationnels : c'est le cas, par exemple, pour la *phobie*. On peut remarquer que, pour Freud, la *majorité* de nos désirs ne sont en vérité que des masques pour d'autres désirs, plus fondamentaux mais plus difficile à admettre ; le but de la psychanalyse sera donc ici de retrouver le véritable désir derrière le

désir apparent, ce que Jacques Lacan, un psychanalyste français du XX^e siècle, appelle : « casser la demande pour révéler le désir ».

b) soit il passe dans la conscience *sans représentant*. Ce qui est vécu consciemment est alors une pure sensation d'insatisfaction (un désir demande à être satisfait, d'où une sensation de manque), accompagnée d'un sentiment de culpabilité (le désir lui-même est frappé d'interdit). Ce qui est intéressant ici est que l'individu, du fait du refoulement, ne peut connaître *ni ce qui lui manque, ni pourquoi il se sent coupable*. Cet état de frustration coupable, ce malaise qui réunit en lui les deux dimensions essentielles du malheur humain, le manque et la culpabilité, Freud le nomme : *l'angoisse*. On doit donc affirmer que l'angoisse freudienne est « sans objet », puisque c'est précisément ce manque d'objet, le fait que l'objet ait été censuré, qui est à l'origine du problème. L'objet de l'angoisse, c'est donc toujours un objet qui n'est pas un « objet », c'est une « chose » non identifiable, un être sans forme et sans visage, une pure présence qu'on ne peut reconnaître.

c) la dernière possibilité pour l'énergie psychique d'une pulsion refoulée est de se convertir en tension corporelle, d'investir le corps. La tension psychique se libère alors sous la forme d'un problème corporel, ce qui définit (bien que le terme ne soit pas de Freud lui-même), la « somatisation » (de *soma* = corps en grec). Telle est l'origine de tous les troubles que nous appelons aujourd'hui « psychosomatiques », et que Freud avait d'abord affrontés à travers les symptômes hystériques. Ce que Freud appelle « l'hystérie de conversion » devient le résultat de l'expression sous la forme corporelle d'une tension psychique liée au refoulement d'une pulsion. On peut remarquer ici que ces maladies « psychosomatiques » achèvent le renversement de la perspective médicale classique : ce n'est plus ici un problème corporel qui cause un problème mental, c'est un problème psychique qui occasionne un problème corporel.

Ces trois catégories regroupent en vérité *l'ensemble des névroses* (hystérie, obsession, angoisse, phobie...). L'interprétation freudienne des symptômes conduit donc à énoncer la thèse globale selon laquelle : « un symptôme névrotique est l'expression déguisée d'une pulsion refoulée ». Dans les termes de Freud, les symptômes constituent le « retour du refoulé ». Une névrose, c'est donc une pathologique psychique qui vient du refoulement du représentant d'une pulsion, conduisant l'énergie pulsionnelle à se manifester sous des formes indirectes : les symptômes. A l'issue de ce parcours, on comprend le rôle clé qu'ont joué, d'une part, les symptômes hystériques (qui ont mis en lumière le lien entre névrose et refoulement) et les rêves (qui ont mis en lumière la manière dont un désir refoulé pouvait se manifester sous une forme déguisée).

4) Névrotes et psychopathologie de la vie quotidienne

Le fait que la « seconde topique » permette de donner une interprétation des névroses ne doit pas du tout nous conduire à admettre que cette seconde topique ne serait valable que *pour les névrosés*, qu'elle correspondrait à une schématisation correcte du psychisme « des fous ». Pour Freud, la seconde topique correspond bien à la schématisation du psychisme de *tous* les êtres humains (sauf, peut-être, des patients atteints de psychose, cas

dans lequel c'est justement cette structure qui ne parvient pas à se constituer, ou s'effondre.) Pour Freud, il n'y a pas de différence radicale entre un individu normal et un individu névrosé : nous mettons tous en œuvre, à un degré plus ou moins élevé, les processus indiqués ci-dessus. La meilleure preuve en est, pour Freud, que les principes sur lesquels repose l'interprétation des névroses permet de comprendre des faits et gestes du quotidien, qui ne sont pas en eux-mêmes synonymes de « névroses ».

Nous avons déjà vu que la théorie psychanalytique permettait d'expliquer les rêves, qui n'ont rien de spécifique aux névrosés ; mais elle permet également d'expliquer les lapsus (inexplicables), les trous de mémoire (inexplicables), et plus généralement tout ce que Freud appelle les « actes manqués ». Dès que ce que nous faisons ne peut être rattaché à un motif conscient (je ne sais pas pourquoi j'ai dit ceci, je *voulais* dire cela...), l'hypothèse de l'inconscient peut être mobilisée : le trou de mémoire est probablement dû à un acte de refoulement, le lapsus (« prends-moi dans tes draps ») exprime sans doute un désir qui n'était pas reconnu comme tel...

5) Inconscient et psychanalyse

Tout ce qui précède permet de comprendre clairement en quoi consiste la « psychanalyse », conçue non plus comme théorie mais comme pratique, *cure* psychanalytique. Le but du psychanalyste est de guérir les névroses ; or une névrose est due au refoulement d'un désir, refoulement qui conduit à ce « retour du refoulé » que sont les symptômes ; donc le but de la psychanalyse est de mettre fin au refoulement : de « lever » le refoulement. Une pulsion dont le représentant pulsionnel n'est plus refoulé n'a plus à trouver des voies d'expression indirectes pour son quantum d'affect.

Comment s'opèrera cette quête du refoulé ? Là encore, ce qui précède nous donne la réponse : c'est *par le langage* que s'effectuera cette quête, par la verbalisation des associations libres, éventuellement ponctuées des interprétations proposées par le psychanalyste, que l'on se rapprochera peu à peu de la pulsion refoulée. Patient et analyste devront, par le jeu des associations et des interprétations, surmonter peu à peu les résistances que le psychisme oppose à la prise de conscience, suivant un processus qui ressemble à ce que serait la pêche d'un gros poisson avec une ligne fragile. Le fil de la ligne, c'est le fil des associations, le fil du discours, grâce auquel on « tire » hors de profondeurs ce qui s'y trouve caché. Le poisson, c'est évidemment le désir refoulé. C'est un art délicat : si l'on tire trop fort, le fil se brise (les associations s'interrompent, le patient se ferme ou ne revient plus) ; si l'on ne tire pas assez, on risque de « suivre » le poisson sans jamais le tirer au-dehors. Le seul moyen de s'en sortir est d'aller vers lui tout en le tirant à soi : la confrontation avec l'inconscient est toujours de l'ordre de la rencontre — de la rencontre avec soi.

Cependant, il n'existe pas de parole véritable sans interlocuteur. Il faut que la parole s'*adresse* pour être féconde. C'est ce qui rend nécessaire le psychanalyste, qui vient résoudre ce qui apparaît au départ comme un problème. Si le but du jeu est de retrouver quelque chose que, justement, je *me cache* à moi-même, quelque chose que je ne dois chercher que parce que, précisément, je *refuse* de le voir, il y a peu de chances pour que, en méditant tout seul, je réussisse... Mais à qui s'adresser ? La personne à laquelle je pourrais « tout dire » sans aucune censure devrait avoir les caractéristiques suivantes : elle ne devrait pas être elle-même impliquée dans mon histoire personnelle, puisque c'est

cette histoire qu'il me faut analyser (comme un père pourrait-il psychanalyser sa fille, puisque c'est probablement lui qui constitue l'un des points nodaux de la névrose ? Ce qui pose le problème ne peut pas être la solution...)¹. L'interlocuteur ne devrait donc être ni un membre de ma famille, ni un membre de mon entourage immédiat, ni une personne avec laquelle j'entretiens des rapports au sein de mon travail (supérieur, subordonné, etc.), ni... bref : il faudrait que ce soit un individu que je ne connais tout simplement pas. Mais comment « tout dire » à un individu que je ne connais pas ? Il y a là trois problèmes : 1) pourquoi autrui m'écouterait-il ? et s'il m'écoute, comment éviter d'être en dette envers lui ? 2) comment éviter qu'autrui *me juge*, réactivant les censures dont je dois précisément me débarrasser ? 3) comment garantir la *confidentialité* de ce que je dis à autrui ? En résumé, l'interlocuteur idéal est une personne à laquelle je ne suis lié par aucun lien (familial, amical, amoureux, professionnel, etc.), une personne dont le métier est précisément d'écouter (si je rémunère ses services je ne lui « dois » donc rien), et d'écouter en s'abstenant de tout jugement d'ordre moral, une personne à laquelle tout ce que je dis est en outre couvert par le secret. Cette personne idéale, c'est bien sûr : un psychanalyste.

Mais il y a une autre raison pour laquelle le psychanalyste est important. Car le fait même que le psychanalyste ne soit « personne », qu'il soit identitairement vide, lui permet de devenir le réceptacle de toutes les *projections* possibles. Dans la mesure où le psychanalyste est pour moi un individu qui n'est pas un « personnage » (dans une optique freudienne, le psychanalyste doit rester le plus « anonyme » possible en ce qui concerne son identité personnelle, ses caractéristiques psychologiques, ses valeurs, etc.), je peux projeter sur lui toutes les identités, notamment celle des personnes qui se trouvent à l'origine de la névrose. Et c'est bien ce que va faire le psychisme, qui va projeter sur le psychanalyste l'identité (par exemple) du Père, pour « rejouer » avec lui la scène qui a été précédemment perdue (selon la formule du psychanalyste français Daniel Lagache). Ce processus par lequel le psychisme projette sur le psychanalyste ses propres fantômes, faisant revivre les affects qu'il nourrissait à leur égard, Freud l'appelle : le « transfert ». Pour Freud, le transfert est décisif, car c'est par cette re-production des rapports vécus durant l'enfance que les affects deviennent visibles, que les souvenirs resurgissent sous une forme vécue, ces manifestations permettant de les *interpréter*. Interpréter les rapports que le patient va entretenir avec son psychanalyste durant la phase du transfert est un excellent moyen de saisir et de comprendre les rapports qu'il a entretenus avec ceux qui sont à l'origine de sa névrose — et donc de mettre en lumière l'origine de la névrose elle-même.

On voit donc en quoi une psychanalyse est une forme de dialogue étrange, dans laquelle c'est parce que je m'adresse à quelqu'un *d'autre* que je peux me parler à *moi-même*, entendre ce que je cherche à *me* dire par le biais de mes symptômes. Curieux dialogue qui me lie à celui qui, précisément parce qu'il *n'est pas* mon père, peut devenir le réceptacle des projections par lesquelles je *l'identifie* à mon père, jouant avec lui les scènes de mon enfance ayant abouti à la névrose. C'est parce que le psychanalyste n'est personne qu'il peut devenir n'importe qui, c'est parce qu'il ne me *dit* rien, mais me renvoie perpétuellement à l'interprétation de mes propres paroles, qu'il peut me permettre d'écouter ce que je me refusais à entendre en moi.

¹ : Le fait que Freud ait psychanalysé sa fille ne constitue pas une objection...

Pour user d'une formule, peut-être pourrait-on résumer cette étrange interlocution en disant que si la pensée était, pour Platon, un « dialogue de l'âme avec elle-même », la psychanalyse est quant à elle une forme de monologue de l'âme... avec autrui !

C) Les critiques de la psychanalyse

1) La psychanalyse est-elle une science ?

Pour cette partie de la synthèse, je vous renvoie au corrigé de l'explication du texte de Freud que vous trouverez sur le site (dans l'espace « corrigés »). J'y rappelle les principales consignes méthodologiques, et je les applique au texte de Freud : un peu d'entraînement ne fait jamais de mal. Pour ceux qui souhaiteraient une version papier, je reproduis le corrigé à la fin de cette partie de la synthèse.

2) L'hypothèse de l'inconscient est-elle une hypothèse immorale ?

Le problème vient ici de la remise en cause par l'hypothèse de l'inconscient de la notion de « liberté », et donc de responsabilité.

En effet, la morale n'a de sens que si elle s'adresse à un individu libre. C'est parce que l'individu est libre, qu'il a le choix de commettre (ou non) telle ou telle action qu'il y a un sens :

- a) à énoncer des *règles* morales : il faut faire ceci, tu ne dois pas faire cela...
- b) à formuler des *jugements* moraux : louange ou blâme

Il n'y a évidemment aucun sens à prêcher la morale à un ordinateur ou un ver de terre, dans la mesure où ils ne sont pas susceptibles de déterminer leurs actes par leur conscience. Il n'y en aurait pas non plus à leur adresser des remontrances d'ordre moral. Par conséquent, seul le fait que l'être humain soit libre donne un sens au domaine de la morale.

Or l'hypothèse de l'inconscient remet bien en cause la liberté de l'homme. Car admettre cette hypothèse, c'est reconnaître que les actes des hommes sont en partie déterminés par des forces et des mécanismes qui échappent au contrôle de leur conscience, ce qui contredit frontalement la définition même de la liberté.

Que répond Freud à cette première constatation ? Il répond d'abord qu'effectivement, la psychanalyse nous rend plus modestes face à nos prétentions à la liberté. Il existe bien en nous des processus inconscients qui peuvent exercer une influence sur nos actes, nous sommes en partie régis par des mécanismes dont nous n'avons pas conscience. Admettre l'hypothèse de l'inconscient, c'est donc bien reconnaître la part de « déterminisme » qui marque le comportement humain.

Mais, pour Freud, la psychanalyse ne doit aucunement mener à un fatalisme — au contraire. Car l'hypothèse de l'inconscient (la *théorie* psychanalytique) fonde également une pratique (la *cure* psychanalytique) qui a justement pour but de *réduire* ce déterminisme en conduisant à *prendre conscience* des forces qui nous déterminent inconsciemment. Bref : si la psychanalyse reconnaît que notre liberté est restreinte du fait de l'action de facteurs inconscients, elle vise justement à *accroître* notre liberté, comme maîtrise consciente de nous-mêmes. En ce sens, la psychanalyse est moins un dispositif théorique de négation de la liberté qu'un dispositif pratique de libération.

Mais poursuivons l'objection. Si nous réduisons, avec l'hypothèse de l'inconscient, la part de la liberté humaine, ne tendons-nous pas à construire une représentation de l'homme incompatible avec l'image d'un « animal raisonnable », un être dont la spécificité est précisément d'être capable de maîtriser ses actes en fonction de principes moraux ?

De nouveau, Freud répond qu'effectivement, ce que nous enseigne la psychanalyse contredit la représentation classique de l'homme conçu comme animal strictement rationnel, dont les actes pourraient toujours être déterminés par cette instance suprême qui le différencie des animaux : la conscience.

Mais, pour Freud, *ceci ne constitue absolument pas une objection recevable* à l'encontre de son hypothèse. Ce qui fait qu'une hypothèse est vraie ou fausse, valide ou invalide, ce n'est pas du tout le fait qu'elle coïncide avec l'image de l'homme que nous aimerions nous donner. Dire d'une hypothèse qu'elle est fausse pour la simple raison que ce qu'elle implique froisse notre orgueil, c'est adopter une conduite qui, pour avoir été celle de nombre de théologiens dans l'histoire, n'est pas absolument pas celle d'un scientifique !

Pour Freud, cette « objection » est bien celle qui a été opposée à ses deux grands prédécesseurs que sont Copernic et Darwin. La raison pour laquelle on a violemment rejeté l'héliocentrisme de Copernic n'avait rien de scientifique : c'est parce que son hypothèse remettait en cause le fait que l'homme occupait « le centre du monde » qu'on a violemment récusé son système. De même, si la théorie darwinienne de l'évolution a dû faire face à des polémiques violentes, ce n'est pas parce qu'elle ne rendait pas compte des observations : c'est parce qu'elle contredisait l'idée selon laquelle l'homme était une créature radicalement distincte des autres animaux, éventuellement créée par un acte spécial de la divinité. Bref : si on a rejeté Copernic, Tycho Brahé, Kepler, Galilée et Darwin, c'est parce que leurs hypothèses représentaient pour l'homme des blessures infligées au narcissisme humain.

Or, pour Freud, sa propre hypothèse occasionne une troisième « blessure narcissique », en ajoutant au fait que l'homme, délogé du centre de l'univers, rattaché à tous les autres animaux, se voit maintenant contester le privilège d'être celui en lequel la raison et la conscience règnent en maître. Dans les termes de Freud, la psychanalyse nous enseigne que « le Moi n'est pas maître dans sa propre maison », qu'il coexiste au sein du psychisme avec d'autres forces, inconscientes, qui déterminent elles aussi le comportement de l'homme. Idée déplaisante pour l'orgueil humain, sans doute ; mais encore une fois, si cela peut *expliquer* qu'une hypothèse *soit* rejetée, cela ne *justifie* pas du tout qu'elle doive l'être !

La dernière version de l'objection morale, notamment formulée par Jean-Paul Sartre, est un peu plus complexe. Si nous admettons que l'homme est en partie déterminé par des processus qui échappent à sa conscience, ne risquons-nous pas ainsi de valider et de nourrir des stratégies propres à la « mauvaise foi » ?

Pour Sartre, la « mauvaise foi » désigne l'attitude consistant pour l'individu à nier sa propre liberté pour mieux refuser d'assumer la responsabilité de ses actes. On comprend donc que tous les « déterminismes » soient un aliment de choix pour la mauvaise foi. Ainsi, un individu qui n'aura pas réussi sa scolarité (du fait, notamment d'un manque de travail et d'investissement), pourra se décharger de la responsabilité de cet échec en la

reportant sur son milieu familial, en faisant intervenir le déterminisme social : « certes, j'ai échoué, mais ce n'est pas ma faute, c'est parce que je suis issu d'un milieu socialement défavorisé, et que les membres de ces catégories sont pénalisés. » A chaque fois que l'individu cherche à nier sa liberté, au profit d'une nécessité quelconque, pour mieux se décharger de ses responsabilités, il s'agit de « mauvaise foi ». Certes, les « données » de départ ne sont pas équivalentes pour des élèves de milieux sociaux différents ; mais cela ne détruit pas notre liberté. Pour Sartre, nous avons toujours le *choix* face à une situation donnée. Celui qui, issu d'un milieu social défavorisé, prend appui sur son origine pour mieux justifier le fait de ne pas tenter de réussir, est tout aussi libre que celui qui prend appui sur ce constat pour redoubler d'efforts. Mais l'un cherche à nier sa liberté pour mieux justifier son manque d'efforts, l'autre au contraire la reconnaît pleinement et en tire les conséquences.

On comprend alors en quoi l'hypothèse de l'inconscient peut nourrir les discours de la mauvaise foi « certes, j'ai agi de telle ou telle manière, mais ce n'est pas ma faute, j'y ai été contraint par mon inconscient. »

Que l'hypothèse de l'inconscient *puisse* donner lieu à ce genre de discours ne fait aucun doute. Qu'il s'agisse d'une *perversion* de l'hypothèse ne fait aucun doute non plus. Encore une fois, pour Freud, le but de la psychanalyse n'est pas de conduire à la résignation fataliste, mais au *contraire d'élargir le champ de notre conscience afin d'accroître notre liberté*. Par conséquent, celui qui chercherait à justifier un fatalisme en prenant appui sur la théorie psychanalytique ressemblerait à celui qui chercherait à prendre appui sur la médecine corporelle pour ne pas se soigner. L'hypothèse de l'inconscient nous pousse certes à l'humilité (nous ne sommes pas des créatures purement rationnelles et entièrement soumises à leur conscience...), mais elle nous incite également à la combativité : le Moi *doit* chercher à s'appropriier les contrées de l'inconscient pour accroître sa maîtrise de lui-même. Tout repli fataliste, sous prétexte d'inconscient, serait donc bel et bien ce que l'on appelle — de la mauvaise foi.

3) La psychanalyse nous rend-elle plus heureux ?

Face à cette question, la première réponse qu'on doit lui apporter est qu'elle semble manquer de pertinence. On ne demande pas au médecin du corps qu'est le généraliste ou le rhumatologue de nous rendre heureux, mais de nous *soigner*. Il doit en être de même de notre rapport au médecin de l'âme qu'est le psychanalyste : son but est de guérir les névroses, pas de nous rendre heureux. Un psychanalyste est un médecin, pas un maître de sagesse.

La seconde réponse est que, si la psychanalyse n'a pas pour objectif de nous rendre heureux, elle peut néanmoins constituer une « propédeutique » à la recherche du bonheur. En effet, dans cette recherche la reconnaissance de l'hypothèse de l'inconscient nous confronte d'abord à un problème : si le bonheur repose sur la satisfaction de nos désirs, et s'il existe des désirs *inconscients*, comment pourrions-nous être pleinement heureux ? Comment chercher à satisfaire un désir dont on n'a même pas conscience, voire que l'on « détourne » de façon névrotique sur un objet de substitution, incapable de le satisfaire ? Mais la psychanalyse (selon un schéma analogue à celui que nous avons relevé concernant la question de la liberté), ne fait pas que soulever un problème : elle constitue déjà par elle-même un début de solution. Car la cure analytique ne vise pas seulement à

nous faire admettre « qu'il y a » en nous des désirs inconscients : elle constitue une entreprise visant à nous faire *prendre conscience* de nos désirs. Et, certes, il ne suffit pas de prendre conscience d'un désir pour le satisfaire ; mais on peut dire que la psychanalyse nous rapproche de la *possibilité* d'être heureux en nous révélant ce que nous désirons vraiment.

La dernière réponse repose, encore une fois, sur le problème que peut soulever cette prise de conscience : qui me dit que je serai nécessairement *plus heureux* une fois qu'un désir que j'avais refoulé se manifesterait pleinement à ma conscience ? Est-il absolument certain qu'un bourgeois névrosé du XIX^e siècle (névrosé en raison du refoulement, par exemple, de son homosexualité) sera « plus heureux » lorsque son homosexualité lui aura été révélée ?

Il faut ici apporter deux réponses. La première est, encore une fois, que le but du psychanalyste n'est pas de faire en sorte que le patient soit heureux de désirer ce qu'il désire, mais de révéler le véritable désir pour faire disparaître le symptôme de névrose qui résulte de son refoulement. La seconde est que l'un des processus clés par lesquels le psychisme peut trouver une forme de « solution » au problème de l'opposition entre un désir et les normes morales de l'individu, ne peut se mettre en place que si le désir est conscient.

Ce processus, par lequel un désir dont la libération immédiate entrerait en conflit avec les normes morales, trouve une voie de satisfaction *réelle* mais néanmoins compatible avec ces exigences, Freud le nomme « sublimation ».

Le terme de sublimation appartient à l'origine au domaine de la chimie, au sein duquel il désigne le passage de l'état solide à l'état gazeux : dans une perspective plus « alchimique », il renvoie donc à un processus de « dématérialisation », voire de spiritualisation.

Tel que l'emploie Freud, le terme de sublimation désigne le processus par lequel un désir trouve un mode de satisfaction réelle qui le rend compatible avec des exigences sociales et morales qui s'opposent à une libération immédiate, non transformée. A ce titre, la sublimation concerne principalement les deux types de pulsions dont l'expression immédiate ou incontrôlée fait l'objet d'une censure ou d'une répression dans toutes les sociétés humaines : les pulsions agressives, et les pulsions sexuelles.

Concernant les premières, il faut reconnaître que, si toutes les sociétés se sont opposées à une libération chaotique, anarchique de la violence, elles lui ont toujours aménagé des espaces susceptibles de l'accueillir tout en court-circuitant ses potentialités destructrices pour le lien social. Les trois principes qui régissent cette libération contrôlée sont la *délimitation* de l'espace de libération, la *différenciation* des individus à l'égard desquels la violence peut s'exercer, et l'instauration de *règles* codifiant son expression. En suivant un processus simple, on voit comment, à une situation d'affrontement « barbare », peut se substituer l'affrontement guerrier : la guerre suppose une délimitation de l'espace de libération de la violence (le champ de bataille), une différenciation des participants / non participants (militaires / civils), une réglementation (le droit de la guerre, ou « droit des gens »). De même, cet affrontement guerrier peut laisser la place à un affrontement sportif si l'on redéfinit l'espace (terrain), les participants (joueurs / non joueurs), et les règles (règles du jeu) ; à son tour, l'affrontement sportif pourra laisser place à des formes encore plus éloignées de l'affrontement initial si l'on substitue au terrain un plateau de

jeu, etc. A la fin du processus, on sera passé d'un affrontement barbare à une partie d'échecs.

Ce processus, au sein duquel les étapes intermédiaires sont aisément discernables (match de boxe au début du XX^e siècle, tournoi de chevalerie...), de même que les « reliquats » qui trahissent les continuités (« haka » du rugby, chess-boxing, etc.) met en lumière deux dimensions inhérentes à toute sublimation : d'une part, la conversion du mode de satisfaction de la pulsion qui permet de substituer à une *condamnation* sociale une *valorisation* sociale (voire une héroïsation, comme c'est le cas dans la guerre ou le sport) ; d'autre part un processus de dématérialisation ou de spiritualisation.

Concernant ce dernier point, il faut souligner que la sublimation de la violence *ne constitue absolument pas* une « déviolencisation » de la pulsion : la guerre *est* violente, un match de rugby *est* violent, et il faut ne rien connaître aux échecs pour dire que l'affrontement entre deux joueurs de niveau international n'est pas violent. La pulsion ne change pas de nature, c'est son expression qui change de forme, au cours d'un processus qui repose bel et bien sur une *dématérialisation* de la violence. En passant de l'affrontement barbare à l'affrontement guerrier, de l'affrontement guerrier à la joute sportive, de la joute sportive à la compétition ludique, la force *physique* laisse peu à peu la place à une force *intellectuelle*, du fait notamment du degré croissant d'élaboration des règles. Deux barbares qui s'affrontent mesurent essentiellement leur force ; mais deux guerriers mesurent aussi leur ruse et leur habileté, quand deux équipes mesurent principalement leur vélocité et leur réactivité, et que deux joueurs mesurent essentiellement leur intelligence stratégique, c'est-à-dire la capacité à mobiliser les règles du jeu pour construire un plan cohérent pour battre l'adversaire.

Le passage de l'affrontement *physique* à l'affrontement *technique* est donc le corrélat d'une dé-physicisation, d'une intellectualisation du mode de libération de l'agressivité.

On peut suivre le même cheminement en ce qui concerne la libération de la sexualité, depuis cette sexualité primitive que constituerait l'orgie, et dont les représentations définissent le secteur de la pornographie, jusqu'aux formes les plus spiritualisées de l'érotisme. Là encore, la sublimation repose à la fois sur la délimitation des espaces, la différenciation des participants et des non-participants, et surtout l'instauration de règles codifiant les formes de la sexualité. C'est ce processus qui permet notamment *l'esthétisation* de la sexualité, esthétisation qui constitue le fondement de la transformation de la pornographie en érotisme. On pourrait donc dire du cinéma X qu'il est à l'œuvre d'art érotique ce que le hooligan aviné est au sportif : l'un manifeste la forme non sublimée de ce dont le second constitue justement la sublimation !

En ce qui concerne la sexualité, il est important de faire une remarque analogue à celle que nous avons effectuée concernant la violence : l'érotisation de la sexualité ne constitue en rien une « déssexualisation » ; encore une fois, ce n'est pas la pulsion qui change de nature, c'est son expression qui change de forme. Cette fois encore, on peut certes parler d'une « spiritualisation » de la sexualité (dans l'érotisme japonais, la dimension spirituelle de la sexualité occupe une place essentielle). Mais, même lorsque cette spiritualisation occasionne une mise à l'écart de l'union charnelle au profit de l'union spirituelle, cette « décorporéisation » ne signifie en rien une déssexualisation. Pour Freud, l'amour n'est pas moins « sexuel » que la pure attirance physique ; et l'on peut, à titre d'illustration, remarquer que pour cette grande représentante de la mystique chrétienne que fut Sainte Thérèse d'Avila, l'union amoureuse avec le Christ (ou l'Ange),

si elle est bien « décorporéisée », n'est en rien *désensuatisée* ; nier la dimension érotique du récit qu'elle effectua de sa rencontre avec l'Ange, et que traduit fort bien la sculpture du Bernin intitulée « L'extase de sainte Thérèse », relèverait de la pure et simple mauvaise foi.

On comprend alors en quoi consiste le processus que Freud nomme « sublimation » : il s'agit d'un mécanisme de *conversion* des formes d'expression pulsionnelle permettant à une pulsion dont la libération immédiate se heurterait à une sévère réprobation sociale de trouver une voie de satisfaction telle qu'à la réprobation se substitue une *valorisation* sociale, ce renversement reposant en partie sur un processus de *spiritualisation* du mode de libération. Dans le jeu, la violence se manifeste et se libère, de même que dans l'œuvre d'art érotique ou l'amour (religieux ou non) la sexualité s'exprime ; mais là où la violence barbare et l'accouplement primitif ne rencontrent que mépris, les hommes célèbrent dans le sport, le jeu, l'art et l'amour des formes explicites de ce en quoi consiste leur *humanité*.

Pour revenir à notre question initiale, on voit que le rapport entre inconscient et bonheur, tel que nous permet de l'appréhender la notion de sublimation, est riche d'enseignements. D'une part, la sublimation met en lumière que les pulsions qu'il s'agit pour l'homme de satisfaire afin d'être heureux ne diffèrent pas *par nature* de celles de tous les autres animaux. Ce qui différencie l'homme de l'animal, et donc le bonheur humain du bonheur animal, ce n'est pas la nature de ses pulsions, mais le *mode de satisfaction* qu'il leur trouve. Du point de vue psychanalytique, l'homme n'est pas d'abord celui qui sait « réprimer » ses pulsions animales : c'est surtout celui qui sait les refouler, devenant ainsi le seul animal capable de névrose... ou les sublimer, devant alors l'animal qui joue, l'animal artiste, l'animal qui aime.²

Et, dans la mesure où, pour Freud, la sublimation exige que le désir ne fasse pas l'objet d'un refoulement, on peut dire que, d'un point de vue psychanalytique, la prise de conscience du désir permise par la psychanalyse est une propédeutique au passage du premier cas de figure au second : c'est-à-dire au passage de cette détresse proprement humaine qu'est la névrose à la construction d'un bonheur spécifiquement humain.

A droite : Une autre sculpture, moins connue, du Bernin (XVII) siècle), qui orne le tombeau d'une autre grande mystique chrétienne : Ludovica Albertoni. Amour de Dieu et érotisme spirituel...



Annexe : texte de Freud et corrigé-type d'une explication

« On nous conteste de tous côtés le droit d'admettre un psychique inconscient et de travailler scientifiquement avec cette hypothèse. Nous pouvons répondre à cela que l'hypothèse de l'inconscient est nécessaire et légitime, et que nous possédons de multiples preuves de l'existence de l'inconscient. Elle est nécessaire parce que les données de la conscience sont extrêmement lacunaires ; aussi bien chez l'homme sain que chez le malade, il se produit fréquemment des actes psychiques qui, pour être expliqués, présupposent d'autres actes qui, eux, ne bénéficient pas du témoignage de la conscience (...); notre expérience quotidienne la plus personnelle nous met en présence d'idées qui nous viennent sans que nous en connaissions l'origine, et de résultats de pensée dont l'élaboration nous est demeurée cachée. Tous ces actes conscients demeurent incohérents et incompréhensibles si nous nous obstinons à prétendre qu'il faut bien percevoir par la conscience tout ce qui se passe en nous en fait d'actes psychiques ; mais ils s'ordonnent dans un ensemble dont on peut montrer la cohérence, si nous interpolons les actes inconscients inférés. Or nous trouvons dans ce gain de sens et de cohérence une raison, pleinement justifiée, d'aller au-delà de l'expérience immédiate. Et s'il s'avère de plus que nous pouvons fonder sur l'hypothèse de l'inconscient une pratique couronnée de succès, par laquelle nous influençons, conformément à un but donné, le cours des processus conscients, nous aurons acquis, avec succès, une preuve incontestable de l'existence de ce dont nous avons fait l'hypothèse. » (Sigmund Freud, Métapsychologie, 1915)

² : Le jeu, l'art et l'amour comme alternatives à la folie dans le destin des hommes : une idée très « romantique » que n'aurait pas repoussée Musset...

Introduction :

Freud, psychiatre autrichien du début du XX^e siècle, fut l'inventeur de la psychanalyse, une pratique thérapeutique visant à soigner les névroses, qu'elle interprète comme le résultat d'un refoulement de pulsions au sein du psychisme. Dans son œuvre intitulée *Métapsychologie*, il cherche à poser les fondements théoriques de la psychanalyse, à en expliquer et articuler les concepts clés. Ce texte porte sur la notion d'inconscient : le but de Freud n'est pas ici de nous expliquer ce qu'est l'inconscient, mais de soutenir la thèse selon laquelle l'hypothèse de l'existence de l'inconscient est une hypothèse scientifiquement valide. Le texte s'articule en trois parties principales ; dans la première, Freud rappelle que cette validité scientifique est largement contestée, ce à quoi il oppose sa thèse selon laquelle cette hypothèse est à la fois scientifiquement nécessaire et légitime. Dans la seconde, il explique ce qui justifie, selon lui, la validité théorique de son hypothèse : seule l'hypothèse de l'inconscient permet de comprendre et d'expliquer des phénomènes qui, sans elle, restent inexplicables. Dans la troisième, Freud expose ce qui, selon lui, prouverait la validité pratique de son hypothèse : si la psychanalyse, qui repose sur cette hypothèse, est efficace (si elle permet d'agir sur les phénomènes psychiques pour guérir les névroses), alors cela constitue une raison scientifiquement valable d'admettre la validité de cette hypothèse.

Développement :

Le texte s'ouvre sur un rappel du caractère polémique de l'hypothèse de l'existence de l'inconscient, laquelle est contestée « de tous côtés ». Le « côté » dont il s'agit, c'est le côté scientifique. Ce à quoi Freud cherche à répondre dans ce texte, c'est à la critique selon laquelle il n'aurait pas le droit de travailler scientifiquement avec cette hypothèse.

Qu'est-ce qui, dans la notion « d'inconscient », semble justifier cette objection ? Il semble évident qu'il ne peut y avoir de science que de ce qui est observable : comment travailler scientifiquement avec un objet que personne n'a jamais perçu directement et que, par définition, personne ne percevra jamais ? La recherche scientifique porte sur des phénomènes, c'est-à-dire sur des faits susceptibles de faire l'objet d'expériences, notamment en laboratoire. Or il est évident que l'on n'isolera jamais l'inconscient par précipitation dans un tube à essai, ou dans un accélérateur de particules : l'inconscient est à jamais "inobservable", du moins de façon directe. Admettre l'hypothèse de l'inconscient comme hypothèse scientifique, c'est donc admettre que la science peut accepter d'aller au-delà de « l'expérience immédiate », de l'observation directe.

Or, pour Freud, tel est bien le cas : même si l'inconscient est à jamais inobservable directement, son hypothèse reste scientifiquement "nécessaire et légitime". Qu'est-ce à dire ? La science a deux fonctions essentielles : la première consiste à expliquer et comprendre rationnellement les phénomènes ; la seconde consiste à les prévoir, ce qui permet d'agir sur eux de façon efficace, conformément à des buts déterminés. Or tel est précisément ce qu'affirme Freud : l'hypothèse de l'inconscient est scientifiquement nécessaire, parce qu'on en a besoin pour expliquer des phénomènes qui, sans cette

hypothèse, demeurent inexplicables. Pourquoi ? C'est ce qu'explique la deuxième partie du texte.

Le premier constat de Freud est qu'il y a des phénomènes psychiques inexplicables. En effet, les « données de notre conscience », c'est-à-dire les contenus psychiques dont nous avons conscience, sont « lacunaires », c'est-à-dire qu'ils sont incomplets : il en manque ! Qu'est-ce qui permet de l'affirmer ? L'explication donnée par Freud est simple : il en manque, parce que nous sommes souvent incapables de passer d'une idée consciente à une autre, nous sommes incapables de retrouver l'origine, la cause de nos idées conscientes. Il y a des « trous » dans les données de la conscience, puisque l'on ne parvient pas toujours à trouver l'idée dont provient l'une de nos idées conscientes. Dès lors, il n'y a que deux solutions : soit on abandonne totalement le projet d'une étude scientifique du psychisme, permettant une compréhension rationnelle des phénomènes psychiques articulant des causes et des effets, soit il faut admettre que ces causes échappent à la conscience.

Pour Freud ces actes psychiques qui, « pour être expliqués », exigent d'admettre des idées inconscientes, n'ont rien d'actes étranges, rares, pathologiques. Bien au contraire, c'est l'expérience quotidienne de chacun qui les fait apparaître : ces actes psychiques dont l'apparition reste inexplicable se retrouvent aussi bien « chez l'homme sain que chez le malade ». Quel est le sens de cette précision ? Dans l'optique de Freud, elle est capitale. Car si, comme le veut Aristote, « il ne peut y avoir de science que du général » (les lois scientifiques ne portent pas sur des exceptions, des cas particuliers), alors il faut admettre que, si l'hypothèse de l'inconscient est scientifiquement valide, elle doit être valable en général, chez tous les êtres humains. En d'autres termes, Freud refuse ici l'idée selon laquelle l'existence d'un inconscient influençant la conscience serait valable... pour les fous ! Freud s'oppose donc ici à Alain, selon lequel l'inconscient était un « terme technique pour désigner un genre de folie ». Si les processus inconscients peuvent permettre de comprendre des phénomènes pathologiques (névroses), ils ne sont pas en eux-mêmes une pathologie. Ce qui distingue le « malade » de l'homme « sain », ce n'est pas le fait « d'avoir » un inconscient, mais ce qu'il se passe dans l'inconscient.

Quels sont donc ces actes psychiques que chacun rencontre et qui, pour Freud, sont inexplicables si l'on s'en tient au domaine conscient ? Ce sont, par exemple, les mots et les idées qui nous reviennent soudainement alors qu'on les avait cherchés en vain quelque temps auparavant : comment expliquer cette brusque réminiscence sans admettre une « élaboration cachée », c'est-à-dire une recherche qui s'est poursuivie sans que nous en ayons conscience ? Si l'on persiste à vouloir admettre que toutes nos pensées sont conscientes, alors il faut admettre que cette re-découverte ne provient « de nulle part », qu'elle surgit alors qu'on ne la cherchait plus du tout (mais alors pourquoi surgit-elle ?), qu'elle n'est pas le résultat logique d'une suite d'idées, bref : elle est incohérente (il est impossible de l'intégrer dans un enchaînement logique d'idées) et incompréhensible (on ne sait pas pourquoi elle a lieu).

Au contraire, que se passe-t-il si l'on admet l'hypothèse freudienne de processus psychiques inconscients ? Alors tout s'éclaire : si l'idée resurgit, c'est qu'on a continué

de la chercher... mais de manière inconsciente. Et si on la trouve alors qu'on ne la trouvait pas, c'est que dans notre esprit elle a été rappelée par association avec une autre idée, un autre mot que l'on a entendu, sans que l'on sache nécessairement de façon consciente ce qu'a été cette association. Tout s'explique.

Mais Freud va plus loin : car l'inconscient qu'il suppose n'est pas un « tas » de processus et d'idées dont nous n'avons pas conscience, c'est un ensemble structuré dont les mécanismes sont régis par des lois. En particulier, ce qui est inconscient, pour Freud, c'est d'abord ce qui a été refoulé avant l'accès à la conscience, par un mécanisme de « censure » lui-même inconscient, et ce refoulement lui-même obéit à des règles ; de même, les pulsions refoulées tendent à se manifester, à se réaliser tout de même, en prenant une forme déguisée : lapsus, rêves, phobies, angoisse, somatisation, etc. Tels sont les fondements de « l'inconscient » au sens que lui donne Freud. Or que se passe-t-il si l'on admet l'hypothèse de cet inconscient ?

Travaillons sur un exemple, donné par Freud dans L'interprétation des rêves. Mlle B fait un rêve dans lequel elle assiste à l'enterrement du deuxième enfant de sa sœur ; dans le rêve, elle ne ressent ni chagrin, ni compassion, mais au contraire une joie étrange. Ce rêve est totalement incompréhensible si l'on s'en tient à ce dont Mlle B est consciente : elle ne ressent aucune agressivité à l'égard de sa sœur (au contraire) ni de son enfant, elle ne souhaite pas du tout la mort de ce dernier, etc.

En revanche, en laissant libre cours à des « associations d'idées » opérées à partir du contenu manifeste de ce rêve, Mlle B parvient à des idées et des désirs qu'elle a de plus en plus de mal à reconnaître. Ainsi, lors de l'enterrement (qui, lui, a vraiment eu lieu) du premier enfant de sa sœur, elle avait rencontré l'homme qu'elle a aimé d'un amour interdit, impossible. En creusant encore, on aboutit (après plusieurs dénégations...) à l'aveu de Mlle B selon lequel elle aime toujours cet homme, et qu'elle désire désespérément le revoir. Mlle B prend conscience de cet amour au fil des associations... car ce désir a été censuré au sein de son espace psychique. Si l'on admet l'hypothèse de l'inconscient freudien, on peut donc admettre qu'il s'agit d'un désir qui a été refoulé, et qui cherche à obtenir une satisfaction déguisée, voilée à travers les rêves de Mlle B. Or une telle hypothèse rend parfaitement compréhensible le rêve en question : en « renouvelant » l'enterrement, ce n'est pas la mort de son filleul que Mlle B reproduit : c'est la rencontre désirée avec l'homme qu'elle aime. La joie qu'elle éprouve n'est pas un plaisir sadique de voir sa sœur plongée dans la détresse : c'est la joie de voir son désir enfin réalisé, de contempler à nouveau cet être qu'elle chérit mais qu'il lui est interdit d'approcher. Bref, en acceptant l'hypothèse de l'inconscient de Freud, on rend cohérent et compréhensible un contenu psychique qui demeurerait parfaitement inexplicable si l'on s'en tenait à ce dont Mlle B avait directement conscience ! En plaçant bout à bout les données conscientes (l'enterrement du premier enfant, l'amour passé de l'homme), les données inconscientes que l'on suppose (refoulement du désir actuel de l'homme, tentatives de libération fantasmatique de ce désir) et les nouvelles données conscientes (le contenu manifeste du rêve), on parvient à un ensemble cohérent, logique, compréhensible. On a rétabli la continuité de l'espace psychique, sa « cohérence ».

Lorsque la mort elle-même est mise au service de l'érotisme, même les enterrements deviennent joyeux...

En conclusion, le fait d'admettre l'hypothèse de l'inconscient au sens de Freud permet un « gain de sens » (on comprend) et de cohérence ; or c'est exactement ce que l'on demande à une hypothèse scientifique ! Conformément à ce que nous avons dit au départ, une hypothèse scientifiquement valable est une hypothèse qui permet de comprendre et d'expliquer de façon rationnelle ce qui était inexplicable et incompréhensible. Tel est bien le cas de l'hypothèse freudienne de l'inconscient. On peut donc admettre qu'il s'agit d'une hypothèse scientifique, avec laquelle on peut « travailler scientifiquement » et ce, même si son principal « objet » (l'inconscient) restera à jamais inaccessible à l'observation directe, à « l'expérience immédiate ». On a le droit, pour Freud, de passer outre cette impossibilité puisque son hypothèse satisfait néanmoins les buts essentiels de la science : elle fait ce que l'on demande à une hypothèse scientifique.

Mais ce n'est pas tout. Car une hypothèse scientifique ne sert pas seulement à expliquer et à comprendre : elle doit aussi permettre de prévoir et donc d'agir sur les phénomènes conformément à un but déterminé. C'est très exactement ce que dit Freud à la fin du texte : si l'on parvient à fonder sur l'hypothèse de l'inconscient une pratique efficace, qui permette d'agir sur les phénomènes psychiques conformément à un but prédéterminé, alors cette hypothèse satisfera la seconde exigence scientifique. Cette pratique est évidemment la psychanalyse : la psychanalyse est une pratique fondée sur l'hypothèse de l'inconscient, puisqu'elle vise à « lever le refoulement » responsable des symptômes névrotiques ; elle cherche à agir sur les phénomènes psychiques conscients conformément à un but donné, puisqu'elle cherche à faire disparaître les symptômes (phobies, angoisses, etc.) dans un but thérapeutique (guérir les névroses). En d'autres termes, si la psychanalyse est efficace (si elle est « couronnée de succès »), alors on pourra admettre que l'hypothèse de l'existence de l'inconscient (au sens de Freud) permet bel et bien d'agir sur les phénomènes conformément à un but donné : elle satisfera donc la seconde exigence permettant de la considérer comme une hypothèse scientifique.

Conclusion :

Dans ce texte, Freud répond aux critiques cherchant à disqualifier l'hypothèse de l'inconscient en tant qu'hypothèse scientifique, au nom du caractère à jamais inobservable (par une expérience « directe ») de l'inconscient. Pour Freud, ce qui caractérise une hypothèse scientifique, c'est d'abord qu'elle permet de donner une explication rationnelle à des phénomènes qui restent inexplicables. Or Freud montre que l'on a besoin de l'hypothèse de l'inconscient pour rendre compréhensibles des phénomènes que tout individu rencontre dans sa vie quotidienne, et qui demeurent inexplicables sans cette hypothèse : elle donc scientifiquement nécessaire. Par ailleurs, une hypothèse peut être considérée comme pleinement légitime d'un point de vue scientifique si elle permet d'élaborer des pratiques permettant d'agir efficacement sur les phénomènes. Par conséquent, si la psychanalyse est efficace, c'est-à-dire si elle permet de faire disparaître les symptômes névrotiques, dans la mesure où elle repose sur l'hypothèse

de l'inconscient, on pourra admettre que cette hypothèse est scientifiquement légitime. Si cette dernière condition est satisfaite, on devra alors admettre que l'hypothèse de l'inconscient est scientifiquement valide, à la fois d'un point de vue théorique et d'un point de vue pratique. La psychanalyse est-elle efficace ? Le texte ne le dit pas, mais la suite de l'œuvre répondra — évidemment — par l'affirmative...

L'efficacité de la psychanalyse dans la thérapie des névroses (non des psychoses) est aujourd'hui largement reconnue par la communauté scientifique. En revanche, son statut exact en tant que « science » reste encore discuté. Peut-on réellement considérer comme « science » ce qui court-circuite toute possibilité d'observation directe ? On peut polémiquer sur ce point, en remarquant par exemple que personne n'a jamais « observé » directement la gravitation : on infère son existence à partir des phénomènes, on admet que c'est une hypothèse scientifiquement valide parce qu'elle permet de rendre compte de façon rationnelle et prévisible des phénomènes tels que la chute des corps, ou le mouvement des astres. Mais il est sans doute plus intéressant de voir ce qui, dans ce texte, est réellement novateur : le fait d'admettre que le domaine de « la » science ne se résume pas aux sciences dites « dures » (physique, chimie, biologie), mais qu'il laisse un espace à une démarche scientifique portant sur des phénomènes humains (psychologiques, sociologiques, anthropologiques) fondée avant tout sur l'interprétation des phénomènes (le fait de leur donner un sens). En d'autres termes, ce texte affirme la possibilité, l'existence et la validité en tant que "sciences" des sciences... humaines.