

D) 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 parcourir 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.

E) De la première à 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 ».

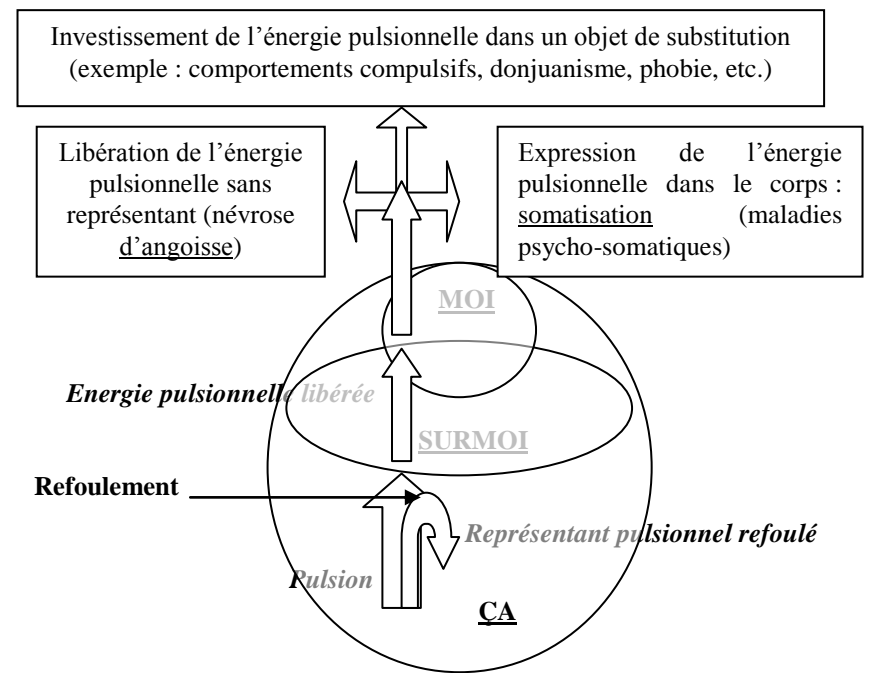
Mais le psychisme humain n'est pas seulement un Ça. En tant qu'être voué à l'intelligence, le petit humain a développé un centre de contrôle et de gestion des pulsions ; ce centre de contrôle, auquel se rattachent la raison et la conscience (mais non la conscience « morale »), c'est le Moi. Le Moi, c'est 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.

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 !

F) Les critiques de l'inconscient

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.

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

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.

G) Inconscient et société : la notion d'inconscient collectif

1) L'approche freudienne

Nous cherchons ici à reparcourir le chemin qui mène, chez Freud, de l'inconscient individuel à l'**inconscient collectif**. Il convient ici d'être prudent, car cette notion psychanalytique, qui a connu le succès bien au-delà du champ de la psychanalyse, peut être prise en plusieurs sens très distincts. L'inventeur de ce concept, Jung, l'utilisera d'ailleurs dans une acception bien différente de celle que nous allons esquisser ici.

Précisons tout d'abord le socle fondamental de l'approche freudienne de l'inconscient collectif ; pour Freud, seul ce qui a été *refoulé* peut être considéré comme faisant partie de "l'inconscient". L'inconscient est donc le résultat d'un acte psychique particulier opéré par l'individu lui-même, et l'on peut donc déjà supposer que, chez Freud, il ne saurait y avoir "d'inconscient collectif" au sens propre. **Si seul peut faire partie de l'inconscient ce qui a été refoulé, et si le refoulement est un acte psychique individuel, alors il n'y a d'inconscient... qu'individuel.** Un collectif n'a pas de Ca, de Moi ou de Surmoi ; un collectif n'a pas de psychisme; un collectif ne peut donc pas "refouler" ses pulsions, etc. Un collectif n'a donc pas d'inconscient. Parler "d'inconscient collectif" ne peut donc vouloir dire qu'une chose : il existe entre les inconscients individuels des individus des ressemblances, des analogies, des isomorphismes qu'il faut chercher à expliquer. Comme expliquer que, dans certaines circonstances, plusieurs individus forment le "même" idéal du Moi ? le "même" Surmoi ? etc.

C'est à ce type de questions que la psychanalyse des foules par Freud cherche à répondre. Car, d'emblée, la foule fait apparaître deux phénomènes psychiques étranges :

a) dans la foule, les individus fraternisent ("toute hostilité disparaît dans la foule"...)

b) dans la foule, les individus tendent à devenir identiques ("les individus semblent taillés selon le même patron")

Pour Freud, si les individus cessent d'être égoïstes, individualistes dans la foule, c'est nécessairement que **l'amour de soi** (narcissisme : la libido investit le Moi lui-même) **s'est converti en amour d'autrui** (libido objectale : les pulsions amour-éros investissent des objets extérieurs). La question est de savoir pourquoi. Sont-ce véritablement *les autres* que l'individu aime dans la foule ?

Par ailleurs, si les individus tendent à devenir identiques, s'ils adoptent un comportement commun, c'est que les instances psychiques qui régissent ce comportement tendent à devenir similaires : il faudrait donc admettre que, dans la foule, les individus produisent un Idéal du Moi (et un Surmoi) identiques. La question est, encore une fois, de savoir pourquoi.

Repartons du processus de formation de la personnalité. Pour Freud, l'individu forge son idéal du Moi et son Surmoi par l'introjection (identification) d'un modèle posé comme objet d'amour. Nous avons vu comment la première identification prenait comme modèle la figure du Père ; mais si cette identification originelle sert de fondement à toutes celles qui suivent, celles-ci n'en sont pas moins diverses et variées. Dans chaque groupe social, dans chaque collectif (famille, association, corporation, nation...) l'individu trouve de nouveaux modèles auxquels s'identifier, de nouvelles figures dont il intériorise les impératifs (et les interdits) par introjection. Il faut donc concevoir "l'idéal du Moi" d'un individu comme un système composite, le résultat mosaïque d'une multitude de modèles empruntés à une pluralité de collectifs. Et c'est précisément ce caractère composite qui fait de la psyché de chaque individu une psyché particulière, unique (nul ne constitue sa mosaïque personnelle à partir des mêmes modèles (exclusivement) que son voisin). **Si le psychisme individuel est unique, c'est parce qu'il est une synthèse inédite de modèles différents** (et non parce qu'il serait l'émanation d'une substance transcendante, "l'âme", définissant l'identité de l'individu devant le regard de Dieu...)

Soit. Mais dans ce cas, comment se fait-il que les individus deviennent similaires dans la foule ? Comment expliquer qu'ils semblent (au moins provisoirement) animés par un "idéal du Moi" identique ?

Pour Freud, la réponse est simple : **si les individus d'une foule semblent constituer un idéal du Moi identique, c'est parce qu'ils s'identifient tous au même modèle.** Dans la foule, un nouvel idéal du Moi s'impose (au moins provisoirement) issu de l'introjection d'un modèle qui est le même pour tous les individus. Les membres de la foule sont donc bien, en un sens, "taillés sur le même patron", puisqu'ils forgent leur identité, leur modèle interne, par l'introjection d'un modèle commun.

Mais du coup on comprend également que les individus fraternisent ! Car bien évidemment, **celui qui se trouve ainsi désigné comme modèle collectif, comme support partagé des identifications personnelles, apparaît ainsi comme le Père de la Foule.** Ce n'est que dans la mesure où il revivifie l'archétype de la figure paternelle, dans la mesure où il permet la reproduction du geste fondateur de l'Idéal du Moi par identification au "premier modèle" que le modèle commun peut s'imposer à tous les membres de la foule et instituer (provisoirement ou non) un nouvel Idéal du Moi, identique chez tous. On comprend dès lors que les attributs qui déterminent le choix du Père (de la foule) soient ceux de la figure paternelle originelle. L'individu qui se trouve désigné comme père est celui qui jouit (ou qui est censé jouir) d'une grande "force" et d'une grande "liberté en libido" : où l'on retrouve la puissance de l'autorité (la Loi) et ce privilège sexuel exclusif (la possession de la mère) incarnés par le Père.

On peut donc considérer que c'est au sens propre que les individus "fraternisent" dans la foule : en s'identifiant tous au même Père, ils deviennent eux-mêmes les "con-frères" et con-soeurs du groupe social unifié.

Pour Freud, toute foule tend à désigner une figure paternelle, et c'est par ce geste qu'elle s'unifie dans une confrérie. La solidarité naît de l'identification commune à une figure posée comme modèle symbolique.

Soit. Mais il serait cependant réducteur de s'en tenir à cette idée d'une fraternisation collective, de cette communion dans l'amour du Père. Car que deviennent alors les pulsions *agressives* ? Doit-on admettre qu'elles se trouvent balayées, emportées dans ce flot d'amour qui unifie les fidèles ? Evidemment non. De même que le Père opère la convergence des libidos individuelles, il sera nécessaire de focaliser l'agressivité des individus vers un objet commun qui, *lui aussi*, produira l'unification du corps social. **Les individus ne fraternisent pas seulement dans l'amour : en tant qu'êtres humains, ils doivent également fraterniser dans la haine.** On trouve une illustration de cette idée chez Orwell (1984), dans l'institution des "deux minutes de la haine", quotidiennes et obligatoires, manifestations d'hystérie collective durant laquelle toute l'agressivité se trouve projetée sur la figure de l'Ennemi, le "Traître Emmanuel Goldstein"... qui n'est qu'une construction du régime lui-même.

Les grands meneurs politiques n'ont d'ailleurs pas attendu les analyses de Freud pour le comprendre. Prenons le cas de Bismarck, premier chancelier de l'Empire allemand (de 1871 à 1890). Bismarck avait saisi que, pour unifier l'Allemagne, il était tout aussi nécessaire de produire l'incarnation de l'unité nationale dans la figure du "Reichskanzler" (lui-même) que de nourrir le patriotisme par la haine de l'ennemi. C'est par la guerre que Bismarck produisit l'unification allemande, la guerre qui signifie toujours *à la fois* ralliement à la figure du Chef, et libération de la violence face à l'ennemi (l'Autriche, la France). Bismarck avait ainsi compris **l'unité profonde qui relie l'unification sociale dans l'amour-identification au Chef, et la cohésion sociale dans la haine de l'Ennemi.**

C'est aussi ce qu'avait compris de Gaulle. Le défi auquel de Gaulle se voit confronté dans l'immédiat après-guerre est colossal : il doit recréer l'unité nationale dans un contexte où, d'une part, le peuple français est éminemment divisé (selon un clivage Résistants / Collaborateurs qui tend à absorber les autres), et où, d'autre part, l'écrasante majorité du corps social appartient précisément à la "France" qu'il s'agit de faire disparaître. La réponse de de Gaulle à ce défi porte un nom : le résistancialisme. Il s'agit de produire un mythe selon lequel tous les Français auraient été unanimement résistants durant l'Occupation. Or pour que ce mythe puisse s'édifier, pour que l'unité nationale puisse se reconstituer dans une commune identification de tous les Français au modèle de la résistance, il est nécessaire que la résistance elle-même s'incarne dans la personne d'un chef qui en serait le symbole. **C'est par l'identification collective à la figure d'un chef représentant l'idéal de la résistance que l'unité nationale pourra être restaurée.** Cette incarnation, véritable "Père de la Nation" au sens le plus freudien, sera de Gaulle lui-même.

Tous les Français deviennent ainsi des résistants par l'identification collective à la figure du Père de la Nation posée comme incarnation de la Résistance ; et c'est de cette identification collective que renaît l'unité nationale. Mais, cette fois encore, que deviennent les pulsions agressives ? Les chefs de la Résistance savent qu'il est impossible de ne pas ouvrir un espace d'expression à la haine, l'agressivité, la violence que la guerre a nourries et qui, sans exutoire, s'exprimeraient à travers les conflits sociaux (ce qu'il faut précisément éviter) ou se retourneraient en culpabilité (*idem*). En d'autres termes, **à la convergence libératoire de l'amour dans la figure du Père, doit répondre une libération collective et cathartique de la haine.**

Les anthropologues nous apprennent que l'une des plus vieilles stratégies mises en oeuvre par les communautés humaines pour extérioriser de manière expiatoire mais ciblée la violence endémique pour éviter qu'elle aboutisse à une agressivité *entre* les membres est l'institution d'un "**bouc émissaire**". Selon René Girard, le bouc émissaire permet de **sauvegarder l'unité du corps social en projetant la violence sur un objet spécifique, qui doit incarner la culpabilité collective** (tout en étant suffisamment faible pour pouvoir être châtié sans véritable rapport de force).

Dans l'épuration de l'immédiat après-guerre, la figure du bouc émissaire prend plusieurs formes ; mais on aurait tort de considérer "le collaborateur" comme un bouc émissaire véritable : c'est une catégorie trop générale, trop floue, qui renvoie à une part beaucoup trop grande de la population... et qui contredit précisément le projet d'unification nationale (c'est ce qui explique en partie les trois lois d'amnistie pour les "épurés" votées par le gouvernement français en 1947, 1951 et 1953). En revanche, on trouve une très belle illustration du "bouc émissaire" dans la figure de la "femme-traître", celle qui a couché avec l'occupant. **Culpabilité symbolique** (que l'on désigne alors sous le nom de "collaboration sentimentale" ou... "horizontale"), **faiblesse** et **minorité ciblée** : c'est tout naturellement vers elle que se tournera la violence expiatoire de l'épuration pré-juridique des journées "d'euphorie" de la Libération.²

2) L'approche jungienne

Le terme « d'inconscient collectif » est, en réalité, un terme proposé par Jung, et qui désigne un espace psychique qui *n'a aucun équivalent* dans la théorie de Freud. Il convient donc de préciser, quand on emploie ce terme, qu'on se réfère à la psychanalyse de Jung (que l'on désigne parfois par la formule « psychologie des profondeurs », mais que Jung a lui-même baptisée : « psychologie analytique »).

Rappel : pour Freud, il y a principalement deux espaces psychiques, le Moi (conscient) et le Ça (inconscient), entre lesquels vient s'intercaler le Surmoi (partiellement conscient, partiellement inconscient). Ce que Freud désigne par le terme « Inconscient » ne désigne pas l'ensemble des contenus psychiques qui ne sont pas conscients, mais l'ensemble des contenus dont on *ne peut pas* prendre conscience du fait d'un mécanisme intrapsychique de censure opéré par le Surmoi. On peut donc dire que, chez Freud, l'inconscient se résume à *ce qui fait l'objet d'un refoulement*.

Pour Jung en revanche, cet « Inconscient » freudien ne constitue *qu'une partie* de l'Inconscient pris dans sa totalité. Car, en dessous de cet inconscient-par-refoulement, que Jung appelle l'inconscient *personnel*, existe une autre couche, plus profonde, de l'inconscient que Jung appelle : l'inconscient collectif. L'inconscient collectif n'a jamais

² : On retrouve d'ailleurs dans la "cérémonie de la tonte" bon nombre d'éléments des rituels liés au bouc émissaire : lieu public symbolique (place de la mairie, du marché, monument aux morts...), exhibition (la tondeuse est promenée en cortège, ce qu'on appelle le « le carnaval moche »), haine collective (tout au long du châtimement, la foule invective et insulte la tondeuse), marquage du corps. Entre mai 1944 et février 1946, **plus de 20 000 femmes seront tondues** dans 77 départements (sur les 90 que compte la France de l'époque). Ce que ces femmes ont payé, c'est probablement moins le prix de leur "faute" que celui de l'unification nationale. L'acclamation de de Gaulle permet l'identification des citoyens à ce qu'ils sont désormais ; la tonte des femmes permet le rejet expiatoire de ce qu'ils n'ont (ainsi) jamais été. Elles sont à la communion dans la haine (de l'Ennemi) ce que De Gaulle est à la solidarité dans l'Amour (du Père).

fait l'objet d'un refoulement : il n'est pas inconscient parce qu'il s'est vu refuser l'accès à la conscience, il est inconscient parce qu'il n'est jamais parvenu à la conscience. Cet inconscient est *collectif* dans la mesure où il constitue la base universelle de l'âme humaine, le fond commun de tous les psychismes humains. Pour dresser un parallèle avec le corps, on peut dire que, « sous » l'écorce individualisée du corps, qui fait de chaque corps un corps distinct, séparé, marqué par une histoire (à la fois sociale et biologique), par une interaction avec l'environnement, un corps individualisé par tous les dispositifs de marquage, d'habillage, de dressage, etc. il existe une structure commune de tous les corps humains, une sorte de configuration universelle, commune à tous les corps. De même, pour Jung, il existe, en deçà des différenciations individuelles provenant de l'histoire de l'individu, une « couche » fondamentale du psychisme, commune à tous les êtres humains.

Que contient l'inconscient collectif ? C'est une question délicate puisque, précisément, on ne peut y répondre qu'à l'aide de contenus qui ont su prendre une forme suffisamment consciente pour qu'on puisse en parler... Mais pour Jung, l'inconscient collectif contient avant tout des « archétypes », c'est-à-dire des structures, des formes symboliques qui vont venir s'incarner, se matérialiser, se concrétiser dans les productions culturelles, et notamment les *mythes*. A titre d'illustration, on trouve une forme archétypale dans la structure héros-monstre des profondeurs, le héros étant celui qui, avalé par le monstre, parvient à en ressortir, sous une forme transfigurée. Cette structure se retrouve dans les mythes de presque toutes les cultures, l'un des exemples étant l'histoire de Jonas et de la Baleine : le héros est celui qui descend dans les entrailles du monstre marin (la baleine de Jonas apparaît davantage comme une incarnation du « Léviathan » biblique que comme un honnête cétacé), s'y transforme et en ressort pour porter la lumière à ses frères humains.

Pour Jung, le fait que des cultures n'ayant jamais eu aucune communication entre elles aient donné lieu à des mythes, des symboles, des productions artistiques au sein desquelles on trouve des structures strictement analogues s'explique par le fait que ces mythes, ces symboles sont des émanations de l'inconscient collectif.

La question est : que faire de l'inconscient collectif ? Quel rapport devons-nous établir avec cette part inconsciente de nous-mêmes ? Faut-il en faire abstraction sous prétexte qu'elle n'est jamais réellement « conscientisable » ? Faut-il au contraire tenter de la faire basculer dans l'espace conscient, de l'absorber dans la vaste « éponge » de la conscience, comme Freud nous appelait à prendre conscience de notre inconscient (individuel) ?

La réponse de Jung est : ni l'un, ni l'autre. Jung s'oppose donc ici à la perspective de Freud, beaucoup plus « rationaliste » (Freud aurait évidemment dit que la perspective de Jung était beaucoup plus *irrationnelle* que la sienne — et qu'à ce titre elle n'avait plus le droit au titre de « science ».) La formule de Freud : « Wo Es war, soll Ich werden », que l'on peut traduire par : « là où était le Ça, le Moi doit advenir » (ou, plus clairement : « tout élément du Ça doit parvenir au Moi. »), nous indique que, pour Freud, le but final est bien « d'éponger » le Ça, d'opérer la prise de conscience de ce qui est inconscient, de faire passer le contenu de l'inconscient *dans* le Moi. Dans cette perspective, une psychanalyse totale aboutirait à une levée totale des refoulements, et donc à une disparition totale de l'inconscient.

Pour Jung, cette perspective est erronée. D'abord pour une raison théorique, qui provient de sa propre conception de l'inconscient ; si l'on ajoute à l'inconscient « personnel », issu du refoulement, l'inconscient *collectif*, alors le rêve d'une prise de conscience totale devient absurde. Il est tout aussi impossible de « prendre conscience » de la totalité de l'inconscient collectif, « d'éponger » l'inconscient collectif pour l'absorber dans le Moi, qu'il n'est possible pour une serpillière d'éponger l'océan.

La seconde raison vient de la différence profonde qui existe entre un contenu de la conscience (concept, image, etc.) et un contenu de l'inconscient collectif (archétype) ; tenter de « traduire » le second dans le premier, c'est-à-dire tenter de faire parler à l'inconscient collectif le langage du Moi conscient, cela revient à vouloir traduire les poèmes de Rimbaud, de Mallarmé ou de n'importe quel surréaliste en langage commun. Le résultat final est évidemment désastreux : on a peut-être gagné en signification, mais on a évidemment perdu le *sens* des poèmes, on a éliminé ce qu'*eux seuls* pouvaient dire.

Ce qui vaut dans le domaine poétique vaut, pour Jung, de façon générale : vouloir absorber un contenu de l'inconscient (collectif) *dans* la conscience, c'est détruire tout ce qui, en lui, échappe à la rationalité étroite du Moi. Pour reprendre une image déjà évoquée : vouloir éponger l'inconscient (collectif) conduit à substituer à Moby Dick, au Léviathan symbolique des profondeurs, une vulgaire baleine, échouée sur les berges du Moi.

Pour réaliser pleinement sa personnalité, il est donc vain, selon Jung, de rêver à un état de conscience « totale », dans lequel *tout* l'être du sujet aurait été absorbé par la conscience. Ce qui est souhaitable, c'est que le domaine conscient *et* le domaine inconscient trouvent à s'exprimer dans le sujet, qu'ils trouvent à se verbaliser dans ses paroles, à s'exprimer dans ses actes, à s'incarner dans son corps. Il faut que cesse l'état de guerre entre le Moi (conscient) et son Autre (inconscient), que le sujet reconnaisse la présence, l'existence et la valeur de ce qui en lui — et hors de lui — excède les limites de sa conscience. Laisser surgir en soi des symboles, leur donner corps dans des paroles et dans des œuvres pour tenter d'en approcher et d'en communiquer le sens, sans jamais vouloir réduire ce sens à ce que peut en dire une interprétation scientifique. Ecouter les voies que nous indiquent nos rêves, sans chercher à les ramener à une grille de lecture préconstituée (physiologique ou psychologique) ; car les rêves, pour Jung, ne sont pas de simples fantasmes liés à nos refoulements antérieurs : leur interprétation peut nous mettre sur la voie d'un futur qui soit véritablement un *avenir*, une voie vers la réalisation progressive de notre identité, et non une répétition éternelle du passé. Car l'inconscient, lui aussi, tend vers l'accomplissement global de la personnalité et dispose de sources dont le Moi ne dispose pas.

Nourrir la conscience des énergies et des symboles qui proviennent de l'inconscient, sans pour autant dissoudre par une « rationalisation » forcée ce que, précisément, ils peuvent avoir à nous dire : telle est l'attitude que Jung nomme l'**intégration** de l'inconscient. Et cette intégration est elle-même l'attitude qui nous mène vers une réalisation progressive de notre personnalité *totale*, vers un mode d'être au sein duquel nos actes ne seront plus l'expression d'un conflit perpétuel entre les deux « faces » que sont la conscience et l'inconscient, le Moi et son Autre, le Moi n'étant que *le sujet de la conscience*, mais l'expression, la manifestation et la réalisation de ce sujet de toute notre âme que Jung appelle : le **Soi**. Cette marche vers ce que nous sommes *intégralement*, cette quête de soi conçue comme quête du Soi, Jung l'appelle : l'**individuation**.