

PSYCHANALYSE ET THÉORIE DE LA SOCIALISATION

Thierry Simonelli

Sur le « champ de bataille » de la philosophie, où la vérité repose sur des combats d'arguments et des démonstrations logiques, les notions, concepts et théories auxquelles nous nous intéresserons feraient preuve d'une faiblesse évidente. Ce que Canguilhem pouvait assener à l'encontre de la psychologie vaut aussi pour la psychanalyse :

La psychologie est une « Philosophie sans rigueur, parce qu'éclectique sous prétexte d'objectivité ; éthique sans exigence, parce qu'associant des expériences éthologiques elles-mêmes sans critique, celle du confesseur, de l'éducateur, du chef, du juge, etc. » (1)

Un tel jugement, aussi sévère qu'il soit, ne semble pas pour autant prudent dès lors qu'il extrapole, sans les questionner, les critères de la démarche philosophique par delà le champ de la philosophie. Or, s'il y a bien une différence entre philosophie et psychologie, il s'agit, en dehors des différences de *contenu* parfois négligeables, surtout d'une différence de *méthode*. Dans notre contexte, nous pourrions dire que si le sujet de la philosophie et de la psychanalyse est le même, la psychanalyse l'aborde à partir d'une *pratique* spécifique où se manifestent des phénomènes qui seraient difficilement visibles, voire invisibles dans la réflexion ou l'introspection philosophique. Il n'en reste pas moins que du point de vue philosophique, la théorie psychanalytique s'avère souvent suspecte.

Freud décrit et explique le caractère « boiteux » de la psychanalyse de la manière suivante :

Nous avons souvent entendu formuler l'exigence suivante: une science doit être construite sur des concepts fondamentaux clairs et nettement définis. En réalité, aucune science, même la plus exacte, ne commence par de telles définitions. Le véritable commencement de toute activité scientifique consiste plutôt dans la description de phénomènes, qui sont ensuite rassemblées, ordonnées et insérées dans des relations. Dans la description, déjà, on ne peut éviter d'appliquer au matériel certaines idées abstraites que l'on puise ici ou là et certainement pas dans la seule expérience actuelle ... Mais le progrès de la connaissance ne tolère pas de rigidité dans les définitions. (2)

Seulement, je pense qu'il s'agit là de la différence entre une théorie spéculative et une science construite sur l'interprétation de l'empirique. Cette dernière ne sera pas jalouse de la prérogative du fondement logiquement irréprochable de la spéculation, mais se satisfera volontiers de pensées nébuleuses, presque inimaginables, qu'elle espère saisir de manière plus claire au cours de son développement, mais qu'elle sera éventuellement aussi prête à échanger contre d'autres. (3)

En vertu de leur expérience, les différentes théories psychanalytiques, si radicalement opposées qu'elles soient « en théorie », n'en révèlent pas moins un nombre étonnant de similarités au niveau des phénomènes décrits. Nous tenterons de montrer qu'il est

possible, et peut-être nécessaire, de renoncer aux partis pris philosophiques de certaines théories psychanalytiques, sans pour autant rejeter leur apport empirique.

I. Du positivisme à la philosophie de la nature (Freud)

Une lecture philosophique de l'œuvre de Freud devrait d'emblée distinguer deux approches que Lacan nous a si bien appris à confondre : la lecture du Freud historique, et l'interprétation des textes freudiens, en vue d'une reformulation théorique. Ainsi, il faudrait discerner le Freud historique, tel qu'il se présente dans ses déclarations explicites – ce sera celui qui nous intéressera dans cette partie –, d'un Freud « secret », qui se tiendrait en quelque sorte « derrière » ses textes. Ce dernier a été décrit de manière saisissante par Louis Althusser :

[...] Freud qui fut contraint, comme tout inventeur, de penser sa découverte dans des concepts théoriques existants, donc constitués à d'autres fins [...]. (4)

[...] Freud dut penser sa découverte et sa pratique dans des concepts importés, empruntés à la physique énergétique, alors dominante, à l'économie politique et à la biologie de son temps. (5)

Chez Lacan, la signification en est la suivante : la biologie, la neurologie et même le positivisme freudiens ne reposeraient que sur des « concepts empruntés », mais en vérité, ils viseraient à *exprimer* ce qui, grâce à la découverte de la pure différence des signes du langage par Saussure, ne saurait être *expliqué* qu'au moyen des concepts de la théorie du structuralisme. Il n'est guère étonnant de voir Lacan traiter le garant de cette opération, Saussure, de la même manière. Cette approche mérite d'être qualifiée de « stratégique ». Ne pouvant trouver aucune corroboration dans les textes mêmes qu'elle entend déchiffrer, elle n'en suscite pas moins un transfert d'autorité : Lacan parle à la place de Freud, comme Freud aurait parlé lui-même, s'il en avait eu les « moyens conceptuels » pour révéler la vérité jusqu'alors masquée de la « découverte freudienne ».

Si nous nous tournons vers les textes, et les contextes, de l'œuvre freudienne, nous obtenons une image assez différente. Il est manifeste que, par sa formation et par ses projets de carrière, Freud est un scientifique qui pense et travaille parmi des scientifiques. Parmi ces scientifiques de son époque, c'est la personne de Brücke, au laboratoire de neurologie duquel Freud travaillait pendant six ans (de 1876-1882), qui semble avoir eu la plus grande influence sur lui.

Brücke était professeur de physiologie à l'Université de Vienne et faisait partie du cercle de Helmholtz, de Du-Bois Reymond et de Ludwig qui fondèrent, en 1845, la *Société Berlinoise de Physique*. Leur scientisme inspire le néo-positivisme du cercle de Vienne. Pour l'école Helmholtz, l'être peut être réduit à son sens purement matériel, physique. Ce postulat vaut aussi pour l'être humain : l'être de l'être humain doit être appréhendé à un niveau purement physique. Du-Bois Reymond affirmait à ce propos :

Brücke et moi avons pris l'engagement solennel d'imposer cette vérité, à savoir que les forces physiques et chimiques, à l'exclusion de toute autre, agissent dans l'organisme. (6)

Ce parti pris épistémologique de la *Société Berlinoise de Physique*, nous le retrouvons dans la première théorie systématique de Freud, dans *l'Esquisse d'une psychologie scientifique*, qu'il définissait comme « psychologie pour le neurologue » (1894/95) :

Dans cette Esquisse, nous avons cherché à faire entrer la psychologie dans le cadre des sciences naturelles, c'est-à-dire à représenter les processus psychiques comme des états quantitativement déterminés de particules matérielles distinguables, et ceci afin de les rendre évidents et incontestables. Ce projet comporte deux idées principales :

1) Ce qui distingue l'activité du repos est d'ordre quantitatif. La quantité (Q) se trouve soumise aux lois générales du mouvement.

2) Les particules matérielles en question sont les neurones.

Ce projet n'appartient cependant pas seulement à la « jeunesse de Freud », à sa « non-maturité » « scientifique », à l'« âge des préjugés », au moment de la « non-encore science »(7). On la retrouve dans l'ensemble de l'œuvre de Freud, et ceci jusqu'à sa « maturité » scientifique, jusqu'à son « âge mur », « par-delà l'infantilisme théorique » « de la psychanalyse contemporaine, avant tout américaine »(8). Néanmoins, il est difficile de croire que les psychanalystes américains, ou les anglais, les allemands ou, pourquoi pas, les français, à l'exception de Lacan et d'Althusser, aient *inventé de toutes pièces* un Freud positiviste.

Freud adoptait, dès sa jeunesse, en toute conscience et en pleine connaissance de cause, une position positiviste et matérialiste. Il s'agissait pour lui d'une foi et d'une conviction assumées, relatives à la démarche et à la « vérité » des sciences naturelles. Freud écrivait pour des psychiatres et pour des neurologues, et ceci en tant que psychiatre et neurologue. Ernst Kris, remarque très justement à ce propos :

... il désignait ... régulièrement le rapport entre processus psychiques et biochimiques dans l'organisme comme domaine à explorer, et il rappelait tout aussi régulièrement que le langage de la psychanalyse était provisoire, mais qu'il restait valide jusqu'au jour où la physiologie pouvait s'y substituer. Ce que Freud disait du langage de la psychanalyse est manifestement aussi vrai pour ses concepts. Les instances psychiques étaient décrites en tant qu'organisations et caractérisées, à l'instar des organes en physiologie, par leur fonction. (9)

Freud ne se voyait donc pas contraint de recourir à des concepts physiologiques pour construire une théorie psychique ou linguistique, mais il se sentait contraint de recourir à un langage psychologique et à des processus langagiers parce qu'il ne savait pas encore les exprimer au moyen de fonctions neurophysiologiques. L'« appareil psychique » constitue le modèle d'une théorie qui ne pouvait « pas encore être formulée au moyen de syndromes fonctionnels physiologiques, ou pathophysiologiques. » (10).

Il est clair que dans ce contexte l'idée même d'une psychanalyse comme science sociale, que l'idée même d'une sociogenèse de l'inconscient devait rester étrangère à Freud.

Citons cependant le cas exemplaire de la notion de surmoi. La notion du « surmoi » apparaît pour la première fois dans *l'Introduction au Narcissisme* (1914). Dans ce texte,

le surmoi, que Freud appelle encore « idéal du moi » (« Ichideal »), ou simplement « conscience », semble reposer sur une genèse sociale. Dans une première définition génétique du surmoi, Freud affirme :

L'incitation à la formation de l'idéal du moi, surveillé par la conscience [Gewissen], relève de l'influence critique des parents, médiée par la voix, à laquelle s'ajoutent, au cours du temps, les éducateurs, les enseignants et, en tant que nuée indéterminable, indiscernable, toutes les autres personnes du milieu. (11)

Le surmoi se présente d'abord comme un « précipité » (« Niederschlag »(12)) social, résultant de la voix et du discours des adultes. En tant que tel, il constitue la seule instance psychique dont on pourrait dire qu'elle se constitue à partir d'une sociogenèse. Néanmoins, Freud cherchera encore une fois un fondement énergétique de cette instance psychique. Ainsi, le surmoi se « nourrit » de l'énergie du ça (13), avec lequel il soutient par ailleurs les rapports les plus intimes(14). Le surmoi serait donc en même temps culturel et naturel.

Mais, loin de poursuivre l'idée de la médiation sociale du surmoi, Freud en arrive finalement à réduire le rapport entre surmoi et libido à un rapport entre pulsions de mort et pulsions de vie. À l'opposée de la libido, le surmoi représente l'instance de la pulsion de mort (15). Cette réduction naturaliste conduit néanmoins à un tournant dans la théorie freudienne. Elle contraint Freud à abandonner le modèle scientifique au bénéfice d'une sorte de philosophie de la nature. La nature qui fonde le psychisme ne sera plus celle de la physique de Helmholtz et de Brücke, mais celle d'une « spéculation » (16) philosophique sur la nature, l'homme et le monde en général. Partant de la théorie de l'homéostasie énergétique – le principe de plaisir qui, au niveau physiologique, constitue un principe d'évacuation de tensions –, Freud en vient à une théorie générale du vivant, né de l'inorganique, et animé par la tendance à retrouver cet état inorganique préliminaire (17). Ainsi, la vie, y compris la « vie psychique », ne constitue plus qu'un détour plus ou moins long vers un état inorganique originel. De cette manière, Freud conçoit l'histoire naturelle comme un éternel combat entre Éros et Thanatos, combat dont le rapport ça-surmoi ne constitue qu'une réalisation concrète parmi d'autres. La discorde psychique répète ainsi la discorde qui anime tous les processus cellulaires (18.). De même, le moi se réduit à une fonction médiatrice ou diplomatique, dont l'unique tâche consiste à concilier les revendications du ça, du surmoi, et les nécessités du réel.

II. Du « champ du langage » à la « logique du signifiant » (Lacan)

Chez Lacan les choses se présentent immédiatement sous une autre lumière. L'attention que Lacan porte au langage en tant que médium de la cure psychanalytique implique nécessairement, et d'emblée, une prise en compte de la socialisation de l'être humain. La conception purement logique ou structuraliste du langage permettra par ailleurs à Lacan d'introduire une certaine action réciproque entre nature et culture au sein de sa conception du sujet.

Si l'on aborde les textes de Lacan suivant leur ordre chronologique, on pourra d'abord s'étonner de la détermination quasi philosophique du sujet de la psychanalyse. À l'inverse de Freud, Lacan ne construit pas des hypothèses « scientifiques » en vue

d'expliquer une pratique, mais il entend donner un fondement théorique à la « découverte freudienne ». Il tente de construire le « véritable » soubassement conceptuel de cette découverte, avec la visée explicite d'en extraire « une révolution dans le champ de la philosophie » (19). Cette démarche est manifestement très différente de celle de Freud, aussi bien quant à ses fins que quant à ses moyens.

Si l'on suit Lacan, le moi, ou du moins sa conception « traditionnelle », se définirait par la conscience de soi, par la transparence-à-soi réflexive. Or c'est justement cette réflexivité qui, d'après Lacan, serait remise en question par la psychanalyse. Tout comme l'idéalisme allemand de Kant à Hegel, Lacan attaque le moi au niveau de son point faible : la non-identité initiale entre conscience de soi et connaissance de soi. D'après Lacan, la connaissance de soi issue de la conscience de soi relève d'une méprise. Car derrière ce moi se connaissant, se cache un « moi » ou un « soi » non conscient qui échappe à la réflexion. Partant de ce constat assez traditionnel (Kant ne pensait pas autre chose ; Schelling et Schopenhauer en ont fait le fondement d'une philosophie de la nature), Lacan tente de démontrer la nécessité structurale d'une telle méprise au moyen d'une théorie apriorique du langage.

C'est en vue de cette « démonstration » qu'il développe son stade du miroir. Laissons de côté l'aspect formel de cette idée, et tenons-nous en simplement à sa signification allégorique. Partant d'une donnée empirique, la « véritable *prématuration spécifique de la naissance* » (20), Lacan soutient que l'on cherchera en vain une quelconque maturation instinctuelle ou pulsionnelle chez l'être humain. Mis à part le facteur indéniable du besoin physique, l'être humain se présente d'abord comme une table rase : il aura à acquérir son « essence » et son « humanité » à partir de l'« extérieur ».

On pourrait reconstruire l'argument du stade du miroir de la manière suivante. La conscience de soi repose sur un dédoublement : le soi, et la représentation de soi. Or la représentation de soi n'est pas neutre, elle passe par un médium, et dans l'allégorie du miroir, elle dépend entièrement de ce dernier. Or, en s'identifiant à son « image », le sujet s'identifie en effet à une *image*, à un reflet, ou à une représentation de soi. La division du soi en soi et en image permet ainsi à Lacan d'introduire un « point de vue », un « regard » et, par conséquent, un désir inconscient. La conscience du moi repose sur une représentation du moi, et rien ne permet de garantir au sujet que cette « conscience » est adéquate à son véritable moi.

Malheureusement, Lacan ne semble pas faire preuve d'une connaissance très approfondie la philosophie kantienne, qu'il entend soumettre à la critique de son *stade du miroir*. Force est cependant de constater qu'à cet endroit, Lacan reproduit quasi exactement le paradoxe kantien de la conscience de soi. Dans sa première *Critique*, Kant affirme en effet :

« ... nous devons aussi avouer à propos du sens interne que nous nous intuitionnons par là nous-mêmes, tels seulement que nous sommes affectés intérieurement *par nous-mêmes*, c'est-à-dire qu'en ce qui concerne l'intuition interne, nous ne connaissons notre propre sujet que comme phénomène, mais non selon ce qu'il est en soi. ». (21)

Dans la synthèse transcendantale de l'aperception, je ne suis pas conscient de moi « comme je m'apparais », ou comme je suis, mais seulement du fait *que* je suis. (22)

C'est la raison pour laquelle Lacan désigne le moi d'« imaginaire » : la connaissance qu'il comporte n'est qu'illusoire. Or, ce caractère illusoire n'est pas purement et simplement arbitraire. Si l'on trace des frontières claires et nettes, substantielles, entre ce que Lacan appelle ses « dimensions », l'imaginaire, le symbolique et le réel, cet aspect reste tout à fait invisible. On pourrait reprendre l'idée de Freud – ou de Cassirer –, affirmant que les termes de « conscient », « préconscient » et « inconscient » ne désignent pas des *substances* psychiques, mais des *fonctions* psychiques. Ainsi, dans le cas de Lacan, les concepts d'imaginaire, de symbolique et de réel ne correspondraient pas simplement aux images mentales, au langage et au monde « réel », mais à des fonctions au sein du psychisme.

Chez Lacan, une telle interprétation est nettement moins aisée que chez Freud, car sa position à cet égard est pour le moins ambiguë. En fait, malgré ses propres avertissements concernant une telle confusion, Lacan aura toujours mis en œuvre ses concepts suivant leur signification substantialiste.

Tentons une telle interprétation fonctionnelle des concepts de Lacan, en gardant toutefois à l'esprit, que pour nous, il ne s'agit pas de la découverte d'un Lacan caché, plus authentique, mais d'une simple interprétation. Que nous puissions le faire à l'aide de Lacan, s'explique du fait de l'ambiguïté des ses concepts.

L'allégorie du miroir ne se rapporte pas seulement au stade du miroir, mais aussi au phénomène du « transitivisme psychologique ». Le « transitivisme psychologique » relève de la « captation par l'image de l'autre » qui, en l'occurrence, constitue l'image d'un autre enfant :

Ainsi [l'enfant] peut participer dans une entière transe à la chute de son compagnon ou lui imputer aussi bien, sans qu'il s'agisse de mensonge, d'en recevoir le coup qu'il lui porte. Je passe sur une série de ces phénomènes qui vont de l'identification spectaculaire à la suggestion mimétique et à la séduction de prestance. Tous sont compris ... dans la dialectique qui va de la jalousie (cette jalousie dont Saint-Augustin entrevoyait déjà de façon fulgurante la valeur initiatrice) aux premières formes de la sympathie. Ils s'inscrivent dans une ambivalence primordiale qui nous apparaît, je l'indique déjà, *en miroir*, en ce sens que le sujet s'identifie dans son sentiment de Soi à l'image de l'autre et que l'image de l'autre vient à captiver en lui ce sentiment. (23)

Lacan soutient donc que ce n'est qu'à travers l'identification à l'autre et, plus précisément, à son image, que le sujet est conduit vers la conscience de soi. Mais il n'est cependant pas possible de parler d'une véritable médiation du sujet par l'autre dans ce cas (24). L'autre ne constitue pas un moment dans la dialectique du moi, mais une « aliénation primordiale », qui subvertit la conscience de soi d'emblée :

Ainsi, point essentiel, le premier effet qui apparaisse de l'*imago* chez l'être humain est un effet d'*aliénation* du sujet. C'est dans l'autre que le sujet s'identifie et même s'éprouve tout d'abord. (25)

L'assomption de la forme imaginaire de l'autre est à l'origine du moi. Le moi est le lieu d'un « autre » dans le sujet ; il n'est pas son centre, ou son noyau constitutif, ainsi que le conçoivent la philosophie et la psychologie. L'aliénation originelle doit être comprise à

partir du manque de « spécialisation biologique » de l'homme, à l'absence d'une détermination instinctuelle plus forte. C'est cette béance naturelle qui, d'après Lacan, permet au processus de l'identification de prendre un caractère aliénant. Le sujet, en tant que moi, est « toujours déjà » un autre.

Le moi de Lacan ne relève donc ni d'une structure neuronale, ni d'une maturation biologique, mais repose bel et bien sur une identification à l'autre, qui relève d'une socialisation originelle de l'enfant. À cet endroit, l'idée d'une interprétation fonctionnelle de la notion d'imaginaire devient particulièrement intéressante. Car si l'on exclut la réduction de l'imaginaire à l'image mentale, on peut y inclure le langage, ou plus précisément les « discours ». L'identification à l'autre ne se ferait donc plus seulement par le biais de *l'image* de l'autre, mais aussi par le biais de sa *parole* et de son *discours*. De ce point de vue, la « primauté du symbolique » que postule Lacan ne constituerait plus une détermination purement formelle : le langage est le fondement unique de l'« univers symbolique », c'est-à-dire du monde et, par conséquent, de la détermination culturelle et sociale du sujet.

La détermination sociale de toute parole se présente cependant sous une forme problématique. Selon Lacan, qui reste fidèle au Heidegger de *Sein und Zeit*, la communication quotidienne du sujet constitue un obstacle pour toute véritable communication. Au départ toute parole se situe au niveau de ce que Lacan appelle la « parole vide » :

[Pour le sujet] La communication peut s'établir ... valablement dans l'œuvre commune de la science et dans les emplois qu'elle commande dans la civilisation universelle ; cette communication sera effective à l'intérieur de l'énorme objectivation constituée par cette science et elle lui permettra d'oublier sa subjectivité. Il collaborera efficacement à l'œuvre commune de son travail quotidien et meublera ses loisirs de tous les agréments d'une culture profuse qui, du roman policier aux mémoires historiques, des conférences éducatives à l'orthopédie des relations de groupe, lui donnera matière à oublier son existence et sa mort, en même temps qu'à méconnaître dans une fausse communication le sens particulier de sa vie. (26)

Dans la communauté rassurante de l'« être-avec », le sujet peut oublier son être authentique. Les « objectivations du discours » constituent d'ailleurs « l'aliénation la plus profonde » pour le sujet (27). Dès qu'il commence à parler, le sujet emprunte ses déterminations, ses significations, ses connaissances et ses préjugés au discours courant. Ce discours oppose un « mur de langage » à toute « parole pleine ». Dans sa vie quotidienne, le sujet peut se noyer dans le déluge des « kilogrammes de papier imprimé, des kilomètres de sillons discographiques, et des heures d'émission radiophonique » de sa culture (28).

Un tel monde, entièrement médiatisé, surdétermine toute parole et permet de penser, à l'instar de Lacan, que le sujet est plus « parlé » qu'il ne parle. C'est ce « discours courant » qui met à sa disposition un langage dont il ne peut se défaire au moyen d'une simple réflexion. Toute réflexion passe nécessairement par la médiation de ce langage « vide » et reste déterminée par lui (29). Ainsi, la parole la plus immédiate et la plus reconnue est aussi la plus médiatisée et la plus aliénante.

C'est au niveau de cette déchéance dans le bavardage que se révèle la face la plus concrète de la capture imaginaire. La constitution du moi n'est pas étrangère au langage et à la parole. Dès lors que la parole passe au plan du « communiqué », elle se présente comme « appel, discussion, connaissance, information » : cette parole tend à réaliser « l'accord sur l'objet » (30). Elle est mise au service d'un objet extérieur au langage et se veut simple instrument visant l'adéquation et l'entente. Tandis qu'elle n'est signifiante que par rapport à cet « accord sur l'objet », les égarements, les glissements, les incompréhensions, les surdéterminations et les équivoques de la parole restent, eux, insignifiants. La parole devient outil, et comme tel se soumet à la maîtrise d'une intention, d'un « vouloir-dire ». L'« être-avec » relève d'une résistance que Lacan qualifie de « transfert imaginaire ». On comprendra dès lors que le rapport duel imaginaire ne peut pas conduire à une véritable communication. Dans la « parole vide » un « moi » peut en effet partager, dans une compréhension moyenne, un nombre indéterminé de jugements et de significations avec un autre « moi ». Mais la psychanalyse permet de montrer, selon Lacan, que ce « discours courant » n'en révèle pas moins d'une capture imaginaire. Il relève du « mur de langage », du discours courant d'une société qui se caractérise par l'omniprésence bruyante de la communication.

Qu'en est-il maintenant de l'inconscient ? L'inconscient de Lacan porte tous les traits de la « parole authentique » de Heidegger : dans le tourbillon bruyant et affairé du monde, l'inconscient se manifeste comme silence. Comme l'être humain est avant tout un « animal parlant », l'inconscient se détermine à son tour au moyen du langage ; et ceci d'une manière radicalement opposée à Freud. L'inconscient de Lacan est un inconscient purement et simplement linguistique. Sa manifestation privilégiée n'est donc plus le rêve, mais le *récit* du rêve, il se situe au niveau du lapsus, du jeu de mots, du discours, et de la parole.

Comme pour Lacan il ne s'agira plus de déterminer l'inconscient au moyen de processus physiologiques, il ne reste plus que le sujet socialisé, ou, plus précisément, le sujet du langage. Car pour Lacan, aussi bien le monde social que le sujet reposent uniquement sur le langage. Le langage présente deux aspects. D'un côté le langage est fondement du monde, du sens, de la compréhension, de l'être-avec, c'est-à-dire la dimension imaginaire, et de l'autre côté, il est principe organisateur, structure, syntaxe, pure articulation différentielle déterminant le possible et l'impossible. À cet endroit, il existe, d'après Lacan, une logique formelle implacable, immanente au langage. Dès que l'homme se met à parler, il est soumis à cette logique radicalement autonome du langage, et ceci bien qu'en tant que moi, il se situe au niveau du sens et de la représentation. Le caractère anhistorique et rigide de cette logique n'est par ailleurs pas contraire à l'individuation. Comme elle est strictement formelle, elle peut se cacher derrière le masque de n'importe quel contenu individuel, particulier ou singulier. C'est à ce niveau que Lacan situe l'inconscient, soit ce qu'il pense être la découverte de Freud. Il suffira dès lors à Lacan de réduire la détermination dynamique de l'inconscient freudien aux deux mécanismes universaux du langage dégagés par Roman Jakobson – condensation = métaphore = sélection ; déplacement = métonymie = enchaînement syntaxique –, pour concevoir un inconscient structuré par le langage. Cet inconscient, on le remarque aisément, est très différent de l'inconscient freudien. Et si l'on suit le développement de la théorie lacanienne, on pourra dire qu'il s'en détache de plus en plus. L'inconscient devient chez Lacan le simple effet secondaire d'une structure plus ou moins rigide, dépourvue de sens, mais qui produit le sens où le sujet se méprend sur lui-

même. C'est d'ailleurs pour cette raison que, d'après Lacan, toute compréhension, quelle qu'elle soit, est toujours nécessairement méprise. C'est la raison pour laquelle il ne pourra jamais s'agir de « comprendre » l'inconscient en psychanalyse, mais uniquement de le déchiffrer en tant que mécanisme purement structural.

Pour Lacan, l'inconscient se situe donc au niveau de la face cachée du symbolique. D'un côté il y a le sens, l'intention, le vouloir-dire, la compréhension, le monde, et de l'autre, l'inconscient, le « non-sens », la structure, l'« immonde ». Selon Lacan, l'inconscient est pur « effet de langage » qui dépasse les limites de l'individu dans la mesure où il constitue le « lien social », dans la mesure où il constitue originellement la structure du « monde proprement humain ».

Si l'on fait abstraction du platonisme logique d'une telle position, on peut penser que la conception lacanienne permet du moins de réaliser l'une de ses intentions premières : sauver la notion d'inconscient du biologisme scientifique ou mythique de Freud. L'inconscient de Lacan se situe au niveau de la parole même du sujet. Il n'est plus à chercher dans quelque profondeur mystérieuse, mais à la surface même du discours. Le rapport de l'inconscient à la parole est celui d'une grammaire dont on peut ignorer les règles, mais qui ne commande pas moins l'articulation de ce qui se dit.

Ainsi, le symbolique, même s'il risque toujours d'achopper sur l'inertie de la dimension imaginaire, peut aussi déjouer celle-ci au moyen d'une parole qui la dépasse et qui en même temps l'intègre (dans le cas de la « parole pleine »). Ce double aspect s'explique par la « *Verschlungenheit* » (Freud), par l'entrecroisement et l'enchevêtrement du symbolique :

[...] tout symbole linguistique aisément isolé est non seulement solidaire de l'ensemble, mais se recoupe et se constitue par toute une série d'affluences, de surdéterminations oppositionnelles qui le situent à la fois dans différents registres. (31)

Plus précisément, la surdétermination du symbolique est due au fait que le sujet parlant dit toujours plus qu'il ne croit dire. Le vouloir-dire, l'intention, ne détermine pas le registre du langage. Tout mot, tout sémantème renvoie, au-delà de l'intention de dire, à l'ensemble du système sémantique. Tout discours renvoie, par conséquent, à un autre discours. Derrière un vouloir-dire, il y a toujours un autre vouloir-dire (32). Ainsi, même la « parole vide » est toujours porteuse de cette autre parole, qui se manifeste dans les blancs, les silences, les non-dits de celle-ci.

Chez Lacan, le symbolique doit constituer la cause unique du psychisme, du mécanisme psychique originel, c'est-à-dire de l'inconscient. Mais Lacan se rend compte aussi que, dans ce cas, la théorie psychanalytique se réduit à une sorte de grammaire générale, à une logique universelle du signifiant, qui annulerait l'idée même du sujet, et avec elle, l'idée même d'une psychanalyse. Dans les derniers *Séminaires*, Lacan n'a d'ailleurs pas hésité à formuler cette conclusion radicale, qui s'impose à partir du postulat de l'absolu structural.

Nous aimerions cependant nous intéresser aussi à un autre aspect de la théorie lacanienne. En partant d'une conception complètement opposée à celle de Freud, Lacan n'en a pas complètement su éliminer l'aspect « naturel », ou « charnel » de l'être humain.

Que Lacan n'ait pas pleinement assumé la signification idéaliste de sa théorie du symbolique s'explique par l'expérience psychanalytique qui était la sienne, en tant que psychanalyste. Il n'en reste pas moins qu'en tant que théoricien, il n'a jamais tenté de penser cet hiatus qui aliène moins le *sujet de la psychanalyse*, que *la théorie de l'autonomie du signifiant*.

Relevons rapidement deux occurrences de cette « double nature », si problématique pour la théorie lacanienne :

1. Tout d'abord, c'est la notion de désir qui semble poser problème dans le système lacanien. Selon Lacan, le désir, c'est-à-dire le moteur de tous les phénomènes de pensée dite inconsciente, ne relève pas d'une énergie psychique, mais de la pure différence des signifiants. En généralisant la notion de valeur de Saussure, Lacan pense en effet pouvoir soutenir que le désir humain se faufile, tel le sens et la signification, de mot en mot, de contexte en contexte sans jamais trouver de point d'ancrage. C'est ce que Lacan désigne du terme de « métonymie ». Très tôt, dès les premiers *Séminaires*, Lacan donne en effet une formulation radicale à ce désir : en faisant rouler un dé dont chaque côté porte des symboles différents, un désir naît de l'enchaînement des symboles. Laissons de côté l'aspect problématique trop évident de cette image et intéressons-nous à l'hésitation qui arrête Lacan, en tant que psychanalyste.

Dans le *Séminaire* de l'année 1957, nous trouvons une autre définition, dialectique, du désir. Ici, le désir naît de l'imposition du langage au besoin. Afin de satisfaire ses besoins, le petit homme doit apprendre à les formuler en tant que demande. L'« autonomie des lois du signifiant » (33) conditionne la « distance, voire la béance » de la parole par rapport au besoin (34). La demande que l'enfant adresse à l'autre passe par les « défilés du signifiant », par le glissement permanent du sens et vise toujours « autre chose ». Dans l'articulation de la demande, l'objet du besoin est toujours soumis au glissement métonymique permanent de la chaîne signifiante. Ainsi, la demande implique une insatisfaction essentielle du besoin qui se rapporte à la singularité de cette chose. Suivant une formulation arithmétique, Lacan affirme :

C'est ainsi que le désir n'est ni l'appétit de la satisfaction, ni la demande d'amour, mais la différence qui résulte de la soustraction du premier à la seconde, le phénomène même de leur refente (Spaltung).(35)

Ainsi, le désir serait le résultat de l'incompatibilité, ou du moins de la non-identité du langage et de la nature de l'homme. Et, si nous donnions un sens moins idéaliste à la notion de langage, nous pourrions penser que le désir serait le résultat de la socialisation du besoin. Tandis que le besoin, en tant que « soif tissulaire », peut se satisfaire du « nécessaire », le désir désire toujours le « superflu ». C'est la raison pour laquelle Lacan désigne le désir comme « passion sans utilité ». Cette définition du désir permet de corréliser les deux aspects du sujet : l'aspect charnel, corporel et l'aspect de la socialisation. Lacan ne pouvait cependant pas retenir ce double aspect, car il aurait annulé l'autonomie du symbolique, en réintroduisant une dimension non symbolique, physiologique du corps.

2. On retrouve une hésitation similaire au niveau de la définition du fantasme. Si l'on voulait donner une définition, sans doute un peu réductrice du fantasme chez Lacan, on

pourrait penser que le fantasme est le rapport représenté du sujet à l'objet de son désir (36). Mais tout comme le sens, il ne s'agit là que d'un rapport imaginaire qui cache la différence entre le mot et la chose. Le sujet désire à partir des signifiants, il désire quelque chose d'imaginaire et il ne trouve des objets qui n'y correspondent que très partiellement. Comme dans le cas du désir, Lacan tente, en 1964, de réintroduire le corps à l'intérieur même de cette logique symbolique. Afin d'expliquer la détermination concrète des objets du désir, c'est-à-dire des objets du fantasme, Lacan essaye de recourir à la pulsion, et plus précisément à la notion de « zone érogène ». En tant que psychanalyste, c'est-à-dire à partir de la pratique psychanalytique, Lacan se voit évidemment contraint de constater le rapport intime entre la pulsion, le fantasme et certaines spécificités anatomiques du corps. Par la suite, il va cependant tenter de récupérer cette copropriété au moyen d'une « structure réelle » qui, à l'image de la biologie freudienne, se métamorphose en une conception du monde.

Si l'on compare les deux théories psychanalytiques, celle de Freud et celle de Lacan, on peut constater deux choses. Tout d'abord, l'inconscient de Lacan est radicalement différent de l'inconscient de Freud. Alors que Freud cherche des fonctions neurophysiologiques qui pourraient sous-tendre la dynamique de l'inconscient, Lacan tente de construire une nouvelle science du langage, une logique, une grammaire, qui structurerait tous les phénomènes du langage. Mais, malgré cette différence les partis-pris épistémologiques de Freud et de Lacan semblent se heurter au même problème. Dans les deux cas, il s'agit de construire la théorie psychanalytique d'après le modèle d'une science « exacte » : une neurologie dans le cas de Freud, une logique symbolique dans le cas de Lacan. Dans les deux cas, il s'agit d'importer en psychanalyse un modèle épistémologique, étayé sur une science idéale. La théorie lacanienne s'avère aussi constituer une réaction critique au biologisme de Freud. À ce niveau, elle garde toute sa valeur. Mais, en s'inspirant du formalisme structuraliste, ainsi que de la notion de « causalité symbolique » de Lévi-Strauss, Lacan est conduit vers un nouveau monisme, dont la signification politique n'est pas moins conservatrice que celle du biologisme freudien. Une fois de plus, l'inconscient apparaît comme une donnée plus ou moins autonome, fondée sur des processus anhistoriques et inaltérables.(37)

III. La psychanalyse comme science sociale (Alfred Lorenzer)

La théorie ou, plus précisément, la « métathéorie » du psychanalyste allemand Alfred Lorenzer, semble ouvrir une troisième voie qui pourrait éviter aussi bien la Charybde du matérialisme freudien que la Scylla du platonisme lacanien. Chez Freud, tout comme chez Lacan, la « double nature » du sujet constitue l'élément perturbateur de la théorie. Chez Freud, ce sont les déterminations sociales de l'individu qui semblent déranger la théorie des pulsions naturelles ; chez Lacan, c'est le poids matériel du corps qui met du plomb dans les ailes du signifiant censé « voler » tout seul (38). Ainsi, les deux théories psychanalytiques excluent à chaque fois un des aspects contradictoires de cet inconscient qui se présente dans l'expérience psychanalytique. La tentative Lorenzer consiste à construire une notion de l'inconscient qui permette de rendre compte aussi bien de son aspect « naturel », ou corporel, que de sa dimension symbolique, sociale.

Lorenzer résume sa position par les deux thèses suivantes (39) :

Premièrement, la socialisation de l'enfant ne repose pas d'emblée sur le langage, ainsi que le soutenait Lacan, mais sur une « interaction », c'est-à-dire un rapport de réciprocité du comportement de la mère et de l'enfant. C'est à ce niveau pré-linguistique qu'il faut situer le passage des « nécessités corporelles » (« Körperbedarf ») au besoin (« Bedürfnis »). Le besoin ne relève donc pas d'une nature pure, d'une prétendue animalité de l'homme, mais d'une nécessité socialisée par le truchement de l'interaction mère-enfant. Le ça se constitue comme un précipité social de formes d'interaction, et en tant que « synthèse entre processus corporels de l'enfant et la réponse de la mère médiatisée par la pratique » (40).

Deuxièmement, l'enfant se rapporte d'abord au langage au sein de cette interaction non symbolique. Le langage y est introduit comme forme d'interaction symbolique, mais corporelle. Comme l'interaction mère-enfant se situe dans le cadre d'une pratique sociale essentiellement langagière, le langage à son tour entre dans la formation du ça. Dans ce sens, le ça est non langagier, sans pour autant être simplement extra-langagier.

Ainsi, avec Lorenzer il est possible de donner un sens nouveau à la célèbre formule de Lacan : « l'inconscient est structuré comme un langage ». Selon Lorenzer, « la structure des formes d'interaction inconsciemment médiées *en tant que* socialement médiées, correspond à la structure du langage, dans lequel l'enfant est né. »(41). Le langage qui structure l'inconscient ne repose plus sur une pure forme logique, ou sur une logique symbolique, mais sur une forme d'interaction sociale. Cela permet à la théorie de Lorenzer de dépasser le positivisme naturaliste de Freud, et de rester inconcevable au niveau de la distinction lacanienne entre imaginaire, symbolique et réel.

Regardons de plus près le processus de socialisation de l'enfant, en nous intéressant plus particulièrement à l'introduction du langage. Si Lorenzer conçoit le processus de la socialisation comme une conjonction entre processus naturel et formation sociale, il ne s'agit pas pour autant d'une nouvelle conception de l'« influence » sociale (42). La notion de socialisation signifie que la « nature » de l'homme elle-même est formée par ce processus. De cette manière, il est possible de débarrasser la théorie freudienne des pulsions de son « mythe fluidique » (Lacan), de son caractère matérialiste, et cela sans la sacrifier à un pur « esprit » langagier ou social.

Nous n'allons pas entrer dans le détail du processus d'« interaction »(43), nous n'en esquisserons que quelques éléments qui ont trait à notre sujet. Dans l'action réciproque de la mère et de l'enfant, ce dernier apprend à intégrer ses besoins au sein d'une forme d'interaction où la « nature », c'est-à-dire les besoins biologiques, constituent un « point de résistance »(44). L'enfant adopte un certain nombre de schèmes comportementaux qui vont de pair avec une adaptation physiologique (45). Il en résulte une « forme spécifique d'interaction » qui, chez l'enfant, se fixe en tant que disposition comportementale. L'individualité de l'enfant n'est pas donnée d'emblée, elle naît du mouvement de l'interaction avec la mère, c'est-à-dire qu'elle naît comme résultat d'une dialectique où s'enchevêtrent « intérieur » et « extérieur », « naturel » et « social ».

L'introduction du langage se fait par le même biais. Le langage entre d'abord dans la structure du comportement réciproque comme activité *physique* – la parole – supplémentaire. Cette activité se développe sur deux niveaux : au niveau physiologique, en tant qu'effort de l'articulation qui repose sur la coordination entre les contractions

musculaires des cordes vocales, la respiration et différents aspects gestuels, mais aussi sur la conjonction des besoins et des sons articulés. Au niveau interactionnel, cette activité se présente comme coordination du comportement (46). Il est notamment possible de constater que les premiers mots de l'enfant restent pris dans la situation dans laquelle ils sont introduits. L'enfant ne les utilise que dans des situations identiques, indépendamment de leur référent (47). C'est ce qui explique d'ailleurs le fait qu'au départ, le mot et la situation, et par la suite, le mot et la chose, ne se distinguent pas encore (48).

Apprendre à parler va de pair avec l'assimilation de certaines situations, mais aussi avec l'assimilation de certaines relations d'objet. Cette inscription originelle explique par ailleurs la rigidité du rapport de l'homme au langage ; phénomène que Freud essayait de concevoir à l'aide de sa théorie de la dynamique de l'investissement et du désinvestissement libidinal. On pourra dire avec Lorenzer qu'au départ, le langage constitue une forme spécifique d'interaction, c'est-à-dire une disposition corporelle socialisée (49). Par la suite, le développement du langage, qui repose sur une complexité croissante des rapports entre interaction et parole, conduit à un détachement de plus en plus prononcé du symbole par rapport à son contexte initial. Il n'en reste pas moins, d'après Lorenzer, qu'en définitive tout symbole reste enveloppé par un « halo de protosymboles », c'est-à-dire par les premiers enchevêtrements interactionnels et symboliques (50). Ceux-ci se tiennent, en quelque sorte, « derrière le dos » de la conscience, où ils peuvent se manifester comme « clichés » (51) réactionnels, c'est-à-dire comme comportements particulièrement rigides (52).

On pourrait illustrer cette « pesanteur corporelle » des mots par la difficulté que présente en règle générale le fait de donner des noms nouveaux aux objets connus, par exemple lors de l'apprentissage d'une langue étrangère. De même, on peut constater que pour l'adulte il est plus facile d'apprendre la grammaire d'une langue étrangère – celle-ci pouvant être rationalisée –, que son accent ou son intonation, qui reposent sur un mécanisme mimétique, c'est-à-dire corporel.

La pratique psychanalytique en fournit une corroboration plus systématique de cette idée dans les cas de manifestations « symptomatiques ». Le symptôme se présente comme « régression » à une forme d'interaction qui répète un passé immémorial (53). Cette « régression », Lorenzer la conçoit comme une régression du symbole au cliché. La « désymbolisation » (54) se conçoit comme retour à une forme d'interaction, c'est-à-dire une forme de « relation d'objet », née d'un conflit irrésolu de l'histoire personnelle de l'individu.

Ce qui rend ce comportement symptomatique « rigide » et « stéréotypé » particulièrement invisible, c'est le fait que la désymbolisation n'est jamais pure. Elle ne se manifeste pas comme un « trou » (Lacan) dans le symbolique, mais se présente toujours comme étant conjointe à une « élaboration secondaire », c'est-à-dire : une forme de « rationalisation ». On trouve d'ailleurs une formulation assez « poétique » de ce fait chez Lacan :

L'inconscient est ce chapitre de mon histoire qui est marqué par un blanc ou occupé par un mensonge : c'est le chapitre censuré. Mais la vérité peut être retrouvée ; le plus souvent déjà, elle est écrite ailleurs. À savoir :

- dans les monuments : et ceci est mon corps [...] ;
- dans les documents d'archives aussi : et ce sont les souvenirs de mon enfance, impénétrables aussi bien qu'eux, quand je n'en connais pas la provenance ;
- dans l'évolution sémantique : et ceci répond au stock et aux acceptions du vocabulaire qui m'est particulier, comme au style de ma vie et à mon caractère ;
- dans les traditions aussi, voire dans les légendes qui sous une forme héroïsée véhiculent mon histoire ;
- dans les traces, enfin, qu'en conservant inévitablement les distorsions, nécessitées par le raccord du chapitre adultéré dans les chapitres qui l'encadrent [...]. (55)

La « réinscription » symbolique de l'interaction désymbolisée, qui se situe aussi bien au niveau du corps, du comportement, de la parole, du langage, de la mémoire et même du caractère, devient de ce fait particulièrement imperceptible. La désymbolisation recèle un effet de structuration de l'ensemble de la personnalité sous forme d'une « disposition » tout à fait active. Elle ne réduit pas simplement le sujet à ré-agir, à répéter un comportement de manière quasi mécanique. L'« élaboration secondaire », la réintégration symbolique du « cliché » a aussi pour effet de sauvegarder la communication ; et cela même au niveau le plus symptomatique. C'est ce qui distingue le symptôme d'un simple « réflexe conditionné ».

Suivant la formulation de Lorenzer, la désymbolisation conduit donc à une « refente de l'unité du jeu de langage », c'est-à-dire à un dédoublement imperceptible du jeu de langage au sein même du jeu de langage (56). De cette manière, le symptôme peut non seulement passer tout à fait inaperçu, mais il peut encore, dans certaines situations, dans certains contextes culturels, se révéler particulièrement utile et particulièrement « intégré » et « adapté » (57).

L'interaction communicationnelle se dédouble et le symbolique se décline simultanément sur deux niveaux : le niveau de la « participation à un jeu de langage commun avec des symboles coïncidants » et le niveau de la « participation à un jeu de langage commun avec des règles qui ont perdu leur caractère symbolique » (58).

À cet endroit, l'hypothèse freudienne de l'« élaboration secondaire » sous forme de déplacement et de condensation (59), mais surtout la reformulation lacanienne en termes langagiers – le mécanisme de la « métaphore » et de la « métonymie » (60) –, méritent d'être reconsidérées.

Le caractère équivoque, l'« enchevêtrement » (Lacan) du symbolique permet une définition fonctionnelle de l'inconscient, et d'apporter une solution originale au problème freudien de la « double inscription ». L'inconscient n'est pas « ailleurs », il ne se situe pas au niveau d'un « Autre » radical, mais dans les formes mêmes de l'interaction, en tant que règle ou disposition non symbolique active, c'est-à-dire productrice : « car le refoulement ne peut être distingué du retour du refoulé par où ce dont le sujet ne peut parler, il le crie par tous les pores de son être » (61).

Revenons à l'idée de la socialisation au moyen de formes d'interaction. Nous avons affirmé avec Lorenzer que ces formes primitives d'interaction, si elle ne sont pas langagières, ne sont pas pour autant extra-langagières. La mère, les parents, en tant qu'agents de la socialisation, sont eux-mêmes des êtres parlants, des êtres socialisés. Ainsi, le symbolique constitue, du moins pour les parents, le cadre de référence de l'interaction non symbolique.

Lacan remarquait très justement à ce propos que « ça parle de lui, avant même sa naissance » (62). Or, et c'est là encore un point que l'on doit accorder à Lacan, le langage n'a pas seulement une fonction de désignation, d'interaction, de communication, mais il a aussi une fonction de régulation. Le rapport des mots et des situations n'est pas simplement dû au hasard des *situations*.

Malgré la très grande similarité entre Lacan et Lorenzer à ce niveau, il existe une profonde différence. Alors que pour Lacan, il s'agit de situer la régulation langagière au niveau une logique formelle autonome, Lorenzer renoue avec la découverte de Erich Fromm. Fromm soutenait notamment que la famille, et par conséquent le langage de la mère, constitue « l'agence psychologique de la société ». Contre la conception lacanienne-platonicienne de l'introduction du langage chez l'enfant, nous pouvons donc suivre l'idée de Fromm :

En effet, les premières influences et les influences les plus importantes, l'enfant grandissant les subit dans la famille, mais l'ensemble de la structure familiale, toutes les relations affectives typiques au sein de celle-ci, tous les idéaux de l'éducation qu'elle représente sont, eux-mêmes, conditionnés par l'arrière-fond social, relatif à la classe, par la structure sociale dans laquelle elle vit. [...] La famille constitue le médium au moyen duquel la société, ou la classe empreigne sa structure spécifique sur l'enfant, et, par conséquent, sur l'adulte. *La famille est l'agence psychologique de la société.* (63)

Dans ce sens, la pratique socialisante de la mère est avant tout une pratique sociale. Ainsi, il devient possible de donner une signification nouvelle au comportement figé, déterminé par les clichés. À côté de l'interprétation psychologique de la refente du jeu de langage comme désymbolisation traumatique, nous pouvons maintenant concevoir une interprétation sociologique du symptôme psychique. Lorenzer remarque à ce propos :

L'ultime détermination de la forme du clivage ponctuel des jeux de langage se situe au niveau des processus collectifs, sous-jacents aux différentes cassures de la praxis subjective. L'adoption socialisée du comportement déterminé par un cliché sert des fins sociales. (64)

Il serait donc insuffisant de concevoir le symptôme psychique de manière exclusivement psychologique. Les symptômes, pour autant qu'ils naissent au sein d'une pratique sociale, s'avèrent constituer des expressions psychiques de contradictions sociales.

Mais à cet endroit, nous glissons vers un autre type d'inconscient : l'« inconscient social ». Il devient non seulement concevable, mais nécessaire de compléter la recherche psychanalytique par une recherche sociologique.

Mais il ne pourra pas s'agir de relayer la psychanalyse par la sociologie, de répartir les deux disciplines suivant une distribution de leurs champs de compétence respectifs. L'idée même de la socialisation du sujet interdit une telle répartition en lui soutirant son fondement théorique. Les couples d'oppositions nature – culture, individu – société, de même que inconscient – conscient, que l'on peut si aisément séparer « en théorie », apparaissent nettement plus enchevêtrés dans l'observation empirique.

La traduction ou la complétion d'une théorie par une autre reste vaine dans ce contexte aussi longtemps qu'elle ne s'appuie pas sur les différentes « expériences » qu'elles entendent élucider.

La médiation de la psychanalyse par la sociologie, et inversement, de la sociologie par la psychanalyse ne devrait donc pas faire l'économie de ce détour « empirique », si elle veut être autre chose qu'une nouvelle « construction théorique ».

-
1. Geroges Canguilhem, « Qu'est-ce que la psychologie ? », in *Cahiers pour l'analyse* 1-2, 1966, Seuil, p.79.
 2. Sigmund Freud, *Métapsychologie*, Paris, 1968, Gallimard, pp. 11-12.
 3. Sigmund Freud, *Studienausgabe Bd. III*, Francfort, 1975, Fischer, pp. 44-45.
 4. Louis Althusser, *Positions*, Paris, 1976, Éd. Sociales, p.14
 5. *Ibid.*, p. 18.
 6. Ernest Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud I*, Paris, 1958, Puf, p.45
 7. Louis Althusser, *op. cit.*, p.22.
 8. *Ibid.*
 9. Ernst Kris, in Sigmund Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, Francfort, 1962, Fischer Verlag, p.46.
 10. Alfred Lorenzer, *Über den Gegenstand der Psychoanalyse*, Francfort, 1973, Suhrkamp, pp. 46,47.
 11. Sigmund Freud, *Studienausgabe Bd. III*, pp.62, 63. On retrouve d'ailleurs la même idée dans l'introduction de *Psychologie des foules et analyse du moi* : « Dans la vie psychique de l'individu pris isolément, l'autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien et adversaire, et de ce fait, la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale, en ce sens élargi, mais parfaitement justifié. Les rapports de l'individu à ses parents et à ses frères et sœurs, à son objet d'amour, à son professeur et à son médecin, donc toutes les relations qui ont jusqu'à présent fait l'objet privilégié de l'investigation psychanalytique, peuvent revendiquer d'être considérées comme phénomènes sociaux ... » (Sigmund Freud, *Essais de Psychanalyse*, Paris, 1981, Payot, p. 123.)
 12. Sigmund Freud, *Studienausgabe Bd. III*, p.301. Jean Laplanche traduit le terme par « sédimentation », *Essais de psychanalyse*, p.246.
 13. Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, p.251 ; *Studienausgabe Bd. III*, p.305.
 14. « Ainsi, le surmoi reste en permanence proche du ça et peut assurer la fonction de le représenter face au moi. Il plonge profondément dans le ça et est pour cette raison plus éloigné de la conscience que le moi. » (Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, p.263 ; *Studienausgabe Bd. III*, p.315.)
 15. Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, p.267 ; *Studienausgabe Bd. III*, p.319.
 16. « Ce qui suit maintenant relève de la spéculation, d'une spéculation qui remonte

souvent bien loin et que chacun, selon ses dispositions personnelles, prendra ou non en considération. » (Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, p.65 ; *Studienausgabe Bd. III*, p.234.)

17. Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, pp.81, 82 ; *Studienausgabe Bd. III*, pp.247, 248.

18. Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, p.96 ; *Studienausgabe Bd. III*, p.258..

19. Jacques Lacan, *Le Séminaire II*, Paris, 1978, Seuil, p.262.

20. Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, 1966, Seuil, p.95.

21. Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, p.870 (B 156).

22. Immanuel Kant, *ibid.*, p.871 (B 157).

23. Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, 1966, Seuil, p.181.

24. Le rapport repose sur la fascination : « L'autre a pour l'homme valeur captivante, de par l'anticipation que représente l'image unitaire telle qu'elle est perçue soit dans le miroir, soit dans toute réalité du semblable. », Jacques Lacan, *Le Séminaire I*, Paris, 1975, Seuil, p. 144.

25. Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, 1966, Seuil, p.181.

26. Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, 1966, Seuil, p.281.

27. *Ibid.*, p.281.

28. *Ibid.*, p.282.

29. Dans ce cas, il ne s'agit pas seulement d'un principe purement « herméneutique », ainsi que Habermas le soutient contre Gadamer. La médiation comme distorsion de la communication inclut nécessairement les facteurs non herméneutiques, tels que l'organisation du travail et l'exercice du pouvoir. À ce propos : H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode II*, Tübingen, 1986, J. C. B. Mohr, pp. 244-250 ; et Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Francfort, 1982, Suhrkamp, pp. 324,325, 361, 364-366.

30. Jacques Lacan, *Le Séminaire I*, 1975, Paris, Seuil, p.126.

31. *Ibid.*, p.65.

32. *Ibid.*, p.267

33. Cf. p.ex. *Écrits*, p.52. Lacan y motive la durcissement structuraliste de la théorie de l'autonomie de la logique immanente du langage – par ailleurs déjà énoncée « à titre d'essai » en 1954/55 (*Séminaire II*) –, comme « seule » explication qui permette de rendre compte de l'absence de tout hasard dans les déterminations inconscientes.

34. *Séminaire V*, Version inofficielle, séance du 27 novembre 1957.

35. *Écrits*, p.691.

36. Cf. *Séminaire* sur l'identification (IX), séance du 13 juin 1962.

37. Nous avons développé plus en détail cette signification morale et politique de la psychanalyse lacanienne dans notre livre *La psychanalyse théorique ou les coulisses du lacanisme*, à paraître aux Ed. du Cerf, coll. « Passages », Paris, 2000.

38. Jacques Lacan, *Le Séminaire II*, p.346.

39. Alfred Lorenzer, *Sprachzertörung und Rekonstruktion*, Francfort, 1973, Suhrkamp, pp.30-31.

40. *Ibid.*, p. 31.

41. *Ibid.*, pp. 31, 32.

42. Alfred Lorenzer, *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*, 1972, Francfort, Suhrkamp, pp.7, 11.

43. En psychanalyse, cette réciprocité a été relevée d'abord par Sandor Ferenczi : cf. *Die Anpassung der Familie an das Kind* (1927), et *Das unwillkommene Kind und sein Todestrieb* (1929), dans *Bausteine zur Psychoanalyse III*, Berlin, 1939, Hans Huber Verlag, pp. 347, 446

44. Alfred Lorenzer, *Sprachzertörung und Rekonstruktion*, p. 34.
45. À ce propos, cf. en particulier Alexander Mitscherlich, *Krankheit als Konflikt. Studien zur psychosomatischen Medizin*, I (1966), 2 (1967), Francfort, Suhrkamp.
46. De ce point de vue, il devient possible aussi de relire la théorie freudienne de la maturation pulsionnelle, du développement physiologique qui peut être retrouvée chez tout être humain. La maturation, s'il elle présente un aspect biologique indiscutable ne constitue pas moins un simple élément qui entre dans la dialectique de la socialisation. (Cf. à ce propos, Lorenzer, *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*, p. 127)
47. Cf. Segerstedt, Togorny : *Die Macht des Wortes*, Zürich, 1947.
48. Sabina Spielrein considérait ce phénomène bien connu des psychanalystes d'enfants comme étant à l'origine de la pensée magique. Cf. Sabina Spielrein, *Entre Freud et Jung*, Paris, Aubier Montaigne, 1981, pp.333, 334.
49. Alfred Lorenzer, *Sprachzertörung und Rekonstruktion*, p. 71.
50. *Ibid.*, p.191.
51. Par « cliché », Lorenzer entend « ces formes d'interaction qui ont été exclues du langage par la contrainte, et qui sont en même temps fiées comme formes d'interaction ».
52. *Ibid.* p. 141.
53. Nous reprenons ici la distinction freudienne entre « souvenir » (Erinnern) et « répéter » (Wiederholen) telles qu'elles ont été développées dans *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten* (1914), in Sigmund Freud, *Studienausgabe Ergänzungsband*, Francfort, 1975, Fischer, pp.207-215. Le refoulé, oublié, se heurte à un « barrage » (Absperrung) que Lorenzer, tout comme le Lacan du premier *Séminaire*, conçoit comme exclu du symbolique : « D'une façon générale, l'inconscient est dans le sujet une scission du système symbolique, une limitation, une aliénation induite par le système symbolique. » (Lacan, *Le Séminaire I*, p.220) Or ces formes d'interaction, une fois exclues se répètent, mais en tant que comportement qui n'est plus accessible à la réflexion. Freud note à ce propos : « ... so dürfen wir sagen, der Analytierte *erinnere* überhaupt nichts von dem Vergessenen und Verdrängten, sondern er *agiere* es. Er reproduziert es nicht als Erinnerung, sondern als Tat, er *wiederholt* es, ohne natürlich zu wissen, daß er es wiederholt. » (Freud, *op. cit.*, pp.209, 210).
54. Alfred Lorenzer, *op. cit.*, p.119.
55. Jacques, Lacan, *Écrits*, p.259
56. Alfred Lorenzer, *op.cit.*, pp.198, 200, 201.
57. Les recherches ethnologiques sont par ailleurs tout à fait révélatrices de ce fait. Ainsi, Eric H. Erikson a montré, en partant de la technique du sevrage chez les indiens Sioux, dans quelle mesure un traumatisme interactionnel, exclu du symbolique, permet de former la personnalité du « guerrier » (cf. E. H. Erikson, *Childhood and Society*). Mais il faut surtout aussi se référer aux travaux de Georges Devereux qui montrent d'une manière tout à fait frappante, p. ex. dans le cas du Chaman dans les sociétés amérindiennes, les psychoses paranoïaques les plus graves peuvent trouver une place parfaitement cohérente par rapport à la communauté (cf. p. ex. G. Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, 1970 Gallimard). Dans notre contexte il serait tout à fait pertinent de distinguer, à l'instar de Devereux, entre « guérison » et simple « rémission sociale ». Ainsi, en règle générale, le symptôme est toujours sur la voie d'une « rémission sociale », ce qui peut le rendre invisible, aussi bien pour la réflexion que pour l'« observation extérieure » (Lorenzer, *op. cit.*, p.125). Lacan, lui aussi, se heurte à cette difficulté dans le cadre de la symptomatologie narcissique de l'agressivité et de la violence : « La prééminence de l'agressivité dans notre civilisation [...] est

habituellement confondue dans la morale moyenne avec la vertu de la force. Très justement comprise comme significative d'un développement du moi, elle est tenue pour un usage social indispensable et si communément reçue dans les mœurs. » (Lacan, *Écrits*, p.120).

58. Alfred Lorenzer, *op.cit.*, p.198.

59. Sigmund Freud, *Studienausgabe II*, Francfort, 1975, Fischer, pp. 282-284, 305-308.

60. Jacques Lacan, *Écrits*, pp. 511, 515.

61. Lacan, *Écrits*, p.386. Ce fait, qui présuppose le renoncement à la conception idéaliste du sujet comme « présence-à-soi » immédiate ou médiate, réflexive, ne nécessite cependant pas, ainsi que le voulait Lacan, l'abandon de l'idée ou du fait du sujet (cf. *Le Séminaire XVI*, version inofficielle, séance du 4 décembre 1968, où Lacan soutient que le symbolique « congédie le sujet »). Une théorie philosophique de la conscience de soi aussi rigoureuse que celle de Husserl ne peut pas contourner une « synthèse passive » qui s'opère « en arrière » de la conscience, et ceci au sein même de la réflexion.

62. Lacan, *Écrits*, p.468 : « l'homme est dès avant sa naissance et au-delà sa mort, pris dans la chaîne symbolique, laquelle a fondé le lignage avant que s'y brode l'histoire. » ; p.495 : « Le sujet aussi bien, s'il peut paraître serf du langage, l'est plus encore d'un discours dans le mouvement universel duquel sa place est déjà inscrite à sa naissance, ne serait-ce que sous la forme de son nom propre. »

63. Erich Fromm *Gesamtausgabe Bd. I*, Francfort, 1989, Dtv, p.42. On retrouve d'ailleurs cette « découverte » dans un contexte plus « philosophique » chez Marcuse : « Il n'existe aucune structure pulsionnelle qui se situe « en dehors » de la structure historique. Néanmoins, cela ne nous dispense pas de la nécessité de les distinguer. Seulement, cette différence doit être déterminée à l'intérieur de la structure historique. Cette dernière semble se répartir sur deux niveaux : a) le niveau phylogénétique-biologique, le développement de l'animal humain avec la nature, et b) le niveau sociologique, le développement des individus civilisés et les groupes en combat les uns contre les autres, et avec leur monde ambiant. » (Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Francfort, 1965, Suhrkamp, p.132)

64. Alfred Lorenzer, *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*, pp.141, 142.

Bibliographie

Alfred Lorenzer :

- *Intimität und soziales Leid*, 1984, Fischer.
- *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*, 1970, Suhrkamp, Francfort.
- *Sprachspiel und Interaktionsformen*, 1977, Suhrkamp, Francfort.
- *Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder : Sprache und Interaktion*, 1973, Suhrkamp, Francfort.
- *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*, 1972, Suhrkamp, Francfort.