

LE SUJET DE L'EXPERIENCE CHEZ FREUD

La problématisation freudienne de l'expérience ne consiste pas à s'interroger, de manière classique, sur la façon dont le sujet constitue en un savoir objectif des événements particuliers, mais comment le sujet lui-même est constitué en une identité objective, c'est-à-dire dont il peut avoir une connaissance consciente et qui peut être reconnue comme telle par d'autres, à partir d'événements singuliers qui se produisent dans un contexte en-deçà du champ théorique de la conscience, celui du plaisir. S'il part ainsi d'une problématique empiriste de l'expérience (comment, dans le donné, peut-il se constituer un sujet tel qu'il dépasse le donné ?), il estime qu'il faut également chercher à comprendre, à partir de l'expérience elle-même en tant que vécu, la nécessité du rapport entre expérience et subjectivité : si c'est l'expérience qui « produit » le sujet, celui-ci faisant alors figure de dérivé ou d'« épiphénomène », comment comprendre la « nécessité » de cette production, ainsi que le fait que, une fois constitué, le sujet se définit en retour comme un élément essentiel à l'expérience ? Le sujet de l'expérience ne fait-il que répéter indéfiniment des événements originaux dont le sens lui échappe, ou participe-t-il effectivement à la réalité des expériences qui l'affectent ?

Introduction

Il n'y a pas chez Freud de thématization explicite de l'expérience, de la même façon qu'il n'y a pas de « concept » freudien de la perception ou de la connaissance ; cependant, on trouve dans le *Vocabulaire de psychanalyse* de Laplanche et Pontalis, non pas le concept d'expérience tel quel, mais celui d'« expérience de satisfaction » qui, comme le remarquent les auteurs, n'est pas un concept très usuel en psychanalyse, mais dont l'analyse permet d'éclairer des vues freudiennes classiques et fondamentales concernant le statut de l'expérience et du sujet de l'expérience d'une part, et le rapport entre expérience, conscience et connaissance d'autre part.

Remarquons d'emblée que « expérience de satisfaction » traduit *Befriedigungserlebnis* et non *Befriedigungserfahrung* ; alors que *erfahren* traduit l'idée de faire l'expérience de, d'apprendre, et inscrit directement l'expérience dans une problématique de la connaissance au sens où l'expérience offre une forme de savoir plus ou moins objective et générale (*Erfahrung* traduit l'idée d'expérience en général ou d'usage), *erleben* traduit l'idée de faire une expérience, de vivre quelque chose de singulier, et *Erlebnis* évoque une chose vécue, un événement, quelque chose qui arrive de manière singulière. Si Freud aborde d'emblée la question de l'expérience dans le champ du plaisir et non de la connaissance, c'est sans doute parce que l'expérience l'intéresse non pas en tant qu'elle pose la question de la validité objective du savoir qu'elle dispense et qu'elle introduit à une problématique du sujet universel de la connaissance, comme chez Kant, Brentano ou Husserl, mais en tant qu'elle permet d'interroger le statut et la nature singulière du sujet de l'expérience : il ne s'agit pas de savoir comment le sujet constitue en un savoir objectif des événements particuliers, mais comment le sujet lui-même est constitué en une identité objective, c'est-à-dire dont il peut avoir une connaissance consciente et qui peut être reconnue comme telle par d'autres, à partir d'événements singuliers qui se produisent dans un contexte en-deçà du champ théorique de la conscience, celui du plaisir. La question de l'unification et de l'objectivation de l'expérience, qui trouve traditionnellement sa réponse dans le recours à l'idée d'un sujet dont l'identité *une* est synonyme de pouvoir de *synthèse*, est ici inversée : *c'est l'identité même du sujet qui est remise en question à partir de l'analyse de l'expérience*, ce qui *a fortiori* discrédite la façon traditionnelle d'appréhender la problématique de l'expérience.

Freud ne semble pas ici très original, puisqu'apparemment il ne fait que renouveler la problématique empiriste de l'expérience ; il se déclare d'ailleurs lui-même empiriste¹, et qualifie dans un texte tardif la psychanalyse de « science empirique »². Si l'on part de l'idée reçue que Freud est, encore plus radicalement qu'empiriste, un penseur matérialiste et naturaliste, alors il semble évident que la problématique freudienne se résumera à montrer qu'il n'y a pas de sujet qui fait des expériences, mais seulement des expériences qui font ou produisent un sujet : le « sujet de l'expérience » n'aurait de sens qu'au sens objectif du génitif. Mais alors comment comprendre que Freud fasse du je et de la conscience une instance de l'appareil psychique aussi « réelle » que le Ca, que la catégorie du sujet perdure en psychanalyse (même si c'est par exemple sous la figure profondément différente du « sujet de l'inconscient » chez Lacan) ? En outre, comment interpréter l'indignation de Freud devant « une tendance extrême, par exemple celle du behaviorisme née en Amérique, [qui] pense pouvoir établir une psychologie qui ne tienne pas compte de ce fait fondamental ! »³, la conscience ?

Nous voyons bien en quoi la question de l'expérience nous renvoie ici directement à la problématique épineuse de la conscience, de la constitution et de l'identité du sujet chez Freud. S'il part d'une problématique empiriste de l'expérience (comment, dans le donné, peut-il se constituer un sujet tel qu'il dépasse le donné ?), il estime qu'il faut également chercher à comprendre, à partir de l'expérience elle-même en tant que vécu, la *nécessité du rapport entre expérience et subjectivité* : si c'est l'expérience qui « produit » le sujet, celui-ci faisant alors figure de dérivé ou d'« épiphénomène », comment comprendre la « nécessité » de cette production, ainsi que le fait que, une fois constitué, le sujet se définit en retour comme un élément *essentiel* à l'expérience ? Plus précisément, y-a-t-il un lien entre le caractère *à la fois singulier et répétitif* de l'expérience (cf. la définition inaugurale de l'expérience comme savoir général par accumulation ou sédimentation des expériences particulières chez Aristote⁴) et la définition du sujet de l'expérience comme instance de *reprise*, voire de *répétition* (au sens freudien de compulsion à la répétition) de l'expérience ? Le sujet de l'expérience ne fait-il que répéter indéfiniment des événements originaires dont le sens lui échappe (ce qui pourrait expliquer *a contrario* le désir philosophique de voir dans le sujet de l'expérience une instance constituante), ou participe-t-il effectivement à la réalité des expériences qui l'affectent ?

Freud fait état de l'impossibilité de répondre avec pertinence à ces questions dès lors qu'on s'en tient à un concept idéaliste *et* à un concept empiriste de l'expérience. C'est à partir de l'analyse de l'expérience origininaire de satisfaction et de son rôle fondamental dans la constitution de l'appareil psychique qu'il sera possible de donner un sens à la *nécessité* du lien entre subjectivité et expérience, et d'assigner au sujet conscient une véritable fonction dans le processus de l'expérience. Nous nous intéresserons finalement aux conséquences épistémologiques et méthodologiques ou « techniques » (puisque la psychanalyse est aussi bien pour Freud une « science » qu'un « procédé ») du remaniement freudien du concept d'expérience.

¹ Cf. par exemple la lettre à Silberstein du 8 novembre 1874, in *Lettre de jeunesse*, Gallimard, 1990, p. 106

² *Psychanalyse et théorie de la libido* (1923), in *Résultats, idées, problèmes II*, PUF, 1985, p. 72

³ *Abrégé de psychanalyse*, PUF, 1949, p. 18, note 1

⁴ Aristote, *Analytiques seconds*, II, 19.

La critique freudienne des concepts idéalistes et empiriristes de l'expérience

Dans une conscience qui constitue tout, ou plutôt qui possède éternellement la structure intelligible de tous ses objets, comme dans la conscience empiriste qui ne constitue rien, l'attention reste un pouvoir abstrait, inefficace, parce qu'elle n'a rien à y faire. [...] Ce qui manquait à l'empirisme, c'était la connexion interne de l'objet et de l'acte qu'il déclenche. Ce qui manque à l'intellectualisme, c'est la contingence des occasions de penser. Dans le premier la conscience est trop pauvre, et dans le second cas, et dans le second cas trop riche pour qu'aucun phénomène puisse la solliciter⁵.

On pourrait attribuer cette réflexion à Freud concernant le problème du sujet de l'expérience ; mais, comme à son habitude, il méprise les débats ouvertement philosophiques et n'aborde ceux-ci que de manière implicite et détournée. On ne trouve donc pas dans son œuvre de thématization explicite du concept d'expérience ni de critique systématique des approches philosophiques et scientifiques de ce concept. Une telle critique est cependant loin d'être inexistante et dénuée d'intérêt aux yeux de Freud, comme on peut le montrer à partir d'une restitution synthétique des critiques éparées à ce sujet dans le corpus freudien.

Rappelons que Freud commence ses recherches dans un climat fortement positiviste et matérialiste. Ernst Brücke, son professeur de physiologie, Helmholtz, Herbart et Fechner sont les idoles du jeune étudiant en médecine à Vienne, qui a de ce fait un *a priori* très fort contre la conception idéaliste de l'expérience. Cet *a priori*, qui donne plutôt lieu à des insultes envers l'idéalisme (en particulier l'idéalisme allemand⁶) qu'à de véritables critiques, est renforcé par la très forte influence de Brentano sur Freud, qui fut pendant trois ans son professeur de philosophie à la faculté de médecine de Vienne. Brentano, qui se considère lui-même comme un scientifique naturaliste et pour qui l'expérience seule sert de guide, comme l'enseignait déjà son maître Aristote⁷, conseille à Freud de lire Descartes, en tant qu'il est l'initiateur de la philosophie moderne, mais ses successeurs idéalistes ne méritent aucun intérêt ; en outre, l'œuvre de Kant ne vaut pas la considération qu'on lui accorde, et Fichte, Schelling et Hegel sont carrément qualifiés d'« imposteurs »⁸.

La première et massive objection que Freud formule personnellement envers l'idéalisme, à partir de ces influences intellectuelles et de son expérience clinique, est la critique d'une séparation substantielle entre l'âme et le corps, qui a pour conséquences la distinction non fondée entre sensation et connaissance, et l'opposition abstraite entre l'objet et le sujet de l'expérience. En particulier, si la philosophie kantienne de l'expérience a été si largement et si facilement récupérée par la psychologie mécaniste et matérialiste à laquelle Freud a constamment affaire⁹, c'est parce qu'elle présuppose une représentation des sensations, c'est-à-dire de la « matière » de l'expérience, mécaniste et atomistique. Au même titre que les

⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 36

⁶ Freud traite ainsi Hegel d'« imposteur » et de « paranoïaque ».

⁷ Pour la soutenance d'habilitation de sa thèse sur « La psychologie d'Aristote », Brentano avait dressé une liste de 25 thèses en latin, dont la plus connue et la plus déterminante pour l'avenir de la philosophie et de la psychologie était la IV^{ème} : « *vera philosophiae methodus nulla alia est nisi scientiae naturalis* » (« la véritable méthode de la science n'est rien d'autre que celle des sciences naturelles »).

⁸ Entretien entre Brentano et Freud relaté dans une lettre de Freud de mars 1875, in *Lettres de jeunesse, op.cité*, p. 149.

⁹ En particulier Herbart et Meynert, qui fut professeur de psychiatrie de Freud, et que celui-ci critique vivement dans sa *Contribution à la conception des aphasies* de 1891 (PUF, 1996).

empiristes, les kantien et les idéalistes en général considèrent les sensations comme des atomes, qui n'ont de relations qu'externes, et qui ne présentent en elle-mêmes aucun sens tant qu'elles n'ont pas été associées selon les principes de la nature humaine ou synthétisées par un sujet formel. C'est cette séparation abstraite entre la sensation, comme pure impression au sens mécaniste du terme, et le pouvoir de synthèse qui lui donne un sens que Freud récuse :

« Sensation » et « association sont deux noms, sous lesquels nous rangeons des aspects différents d'un même processus. Mais nous savons que ces deux noms sont abstraits d'un processus homogène et indivisible. Nous ne pouvons avoir aucune sensation, sans l'associer aussitôt [...] La localisation du corrélat physiologique est donc la même pour la représentation et pour l'association, et comme la localisation d'une représentation ne signifie rien d'autre que la localisation de son corrélat, nous devons refuser de transférer la représentation en un point du cortex, l'association en un autre. Au contraire l'une et l'autre ne se trouvent en repos en aucun point¹⁰.

On ne peut ainsi, selon Freud, accrédiéer une représentation mécaniste et atomistique de la « matière » de la connaissance ainsi que l'« hypothèse de constance » qui en découle, parce que toute sensation est *d'emblée* une forme complexe : il faut renoncer au schéma selon lequel à une sensation correspond une représentation simple d'une part, et d'autre part n'est objet d'expérience qu'une multiplicité de sensations dont la synthèse est effectuée par un pouvoir formel et *a priori*, la conscience. Fondamentalement, le problème soulevé ici est de savoir si l'expérience n'est douée de sens qu'en tant que la conscience y participe (à titre de pouvoir de synthèse), ou si elle expose le sujet à recevoir passivement un sens qui est *d'emblée et à même* le sentir. Nous ignorons si Freud avait connaissance à l'époque de cet autre élève de Brentano, Ehrenfels, et de son travail sur le concept de « qualité de forme »¹¹ à propos de l'existence de complexe de sensations perçues immédiatement dans leur signification sensible, sans avoir recours à un processus externe d'association ou de synthèse ; le fait est en tout cas que l'analyse de l'expérience mène ici à minorer le pouvoir constituant du sujet conscient pour mettre en évidence une *passivité fondamentale* de celui-ci dans son rapport à l'expérience.

On pourrait même dire, selon Freud, qu'introduire dans la définition de l'expérience l'activité synthétique et constituante de la conscience, c'est réduire l'expérience à n'être que l'occasion pour la conscience de se reconnaître elle-même et de se conforter dans son identité abstraite : c'est finalement vouloir ignorer en quoi l'expérience est foncièrement ce qui altère le sujet en l'exposant à une événementialité par essence protéiforme, et ce qui en ce sens révèle sa dimension de passivité. Cette réduction est même explicite chez Kant, pour qui l'expérience est « la connaissance des objets des sens comme tels, c'est-à-dire par représentations empiriques dont on a conscience (au moyen de perceptions liées) »¹², et culmine chez Hegel pour qui l'expérience n'est que le moyen de l'auto-réflexion de la

¹⁰ *Aphasies*, p. 105

¹¹ Christian von Ehrenfels, « Ueber Gestaltqualitäten, repris dans *Philosophische Schriften*, Bd. 3, éd. Reinhard Fabian, München / Vienne : Philosophia Verlag, 1988, pp. 128-167. Jocelyn Benoist fait remarquer l'apparition quasi-simultanée du concept de « moment figural » chez Husserl dans *La philosophie de l'arithmétique* de 1891 (cf. J. Benoist, *Autour de Husserl, l'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994, p. 140 sq.).

Remarquons également que Jacques Nassif, qui a étudié la naissance des concepts psychanalytiques dans les premières œuvres de Freud, en arrive à l'idée que « partant de la neurologie, Freud aboutit aux mêmes résultats que les gestaltistes, puisque c'est bien à « l'abandon de l'hypothèse de constance » entre périphérie et cortex que de telles analyses doivent inéluctablement mener » (*Freud, l'inconscient*, Flammarion, 1977, p. 144).

¹² Kant, « Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff », 1S ; AK XX 7, 274-276. C'est nous qui soulignons.

conscience ; c'est pourquoi Freud définit la fonction du jugement synthétique¹³ comme une activité de *reconnaissance de soi* dans la perception et d'*identification à soi* de l'expérience : celui-ci a pour but de savoir « si quelque chose de présent dans le moi comme représentation peut aussi être *retrouvé* dans la perception (réalité) »¹⁴.

Freud adresse ainsi au concept idéaliste de l'expérience des critiques très proches de celles d'Avenarius et de Nietzsche : l'expérience définie en rapport au pouvoir de jugement du sujet n'est qu'une « introjection »¹⁵ ou un fantasme, qui vise à maintenir l'illusion de l'identité du sujet et de son effectivité (en tant que source de sens) dans le cours des événements. On retombe donc finalement dans une critique de l'expérience de type empiriste, d'après laquelle l'expérience n'est qu'illusoirement et rétrospectivement corrélée à une conscience caractérisée par son identité ou son pouvoir d'identification, celle-ci *dérivant* de celle-là. Freud, qui a sans doute lu Hume et qui a traduit le tome XII des oeuvres complètes de John Stuart Mill¹⁶, considère que les empiristes ont bien vu ce qui se jouait dans la problématique de l'expérience : non pas tant la question du passage du sensible au sens (problématique gnoséologique de la *constitution*) que celle de l'identité du sujet et de sa constitution dans le rapport à l'ordre des événements (problématique de l'*institution*). C'est d'ailleurs pour cette raison que Freud, au même titre que ses contemporains empiristes, ne s'intéresse pas vraiment aux théories de la connaissance, mais plutôt aux psychologies génétiques et évolutionnistes.

Mais il semble alors difficile de maintenir l'idée même d'expérience comme événement, comme ce qui arrive, s'il n'y a rien à qui ou par rapport à quoi cela arrive : Freud reprend ici l'objection kantienne à Hume dans le but de prouver la *nécessité* du rapport entre expérience et subjectivité. L'erreur de Kant est d'avoir réduit l'expérience à la synthèse du donné par le sujet conscient¹⁷, et celle de Hume, ou plutôt de ses successeurs matérialistes, est d'avoir conclu du caractère dérivé de la conscience par rapport à l'expérience qu'*il n'y a pas* de sujet de l'expérience ou qu'aucune forme de subjectivité ne participe véritablement à l'effectivité

¹³ Plus précisément, du jugement d'existence.

¹⁴ « Die Verneinung » (1925), in *Résultats, idées, problèmes II, op. cit.*, p. 137. C'est nous qui soulignons. Freud poursuit en affirmant : « C'est comme on le voit, une question de *dehors et dedans*. Le non-réel, le simplement représenté, le subjectif, n'est que dedans ; l'autre, le réel, est présent *au-dehors* aussi ».

¹⁵ Freud ne dit pas, comme Avenarius, que l'expérience au sens subjectif est une « introjection » ; cependant, il fait directement découler (au niveau des fonctions) le jugement d'expérience du jugement d'attribution qui, selon lui, a pour origine psychologique les fonctions d'introjection et de projection : il s'agit pour le moi de savoir ce qu'il est bon d'introduire en lui et de rejeter hors de lui, ce qui a pour modèle les motions pulsionnelles orales « cela je veux le manger ou bien je veux le cracher » (*ibid.*, p. 136). De ce point de vue, Freud rejoint Nietzsche, pour qui « l'esprit *veut* l'identité ; il veut pouvoir classer une impression des sens dans une série existante ; de même que le corps *s'assimile* les matières inorganiques » (*La volonté de puissance*, tome I, Paris, Gallimard, p.54).

¹⁶ C'est Brentano qui a recommandé chaudement à Freud de lire Hume, et qui l'a chargé de fournir une traduction allemande du tome XII des œuvres de Mill. Ce dernier, que Freud connaît donc bien, reprend à Hume et à Bentham l'idée que le sujet est un concept fictif, et que par conséquent la psychologie ne doit pas être introspective, mais doit chercher à expliquer les phénomènes psychiques en les rapportant les uns aux autres et non à une hypothétique cause transcendante.

¹⁷ Remarquons que presque toute la *CRP* pourrait tenir dans ce dialogue avec Hume concernant la question de l'identité personnelle du sujet. On remarque d'ailleurs que Kant recourt finalement au point de vue pratique pour « sauver » l'identité de la personne, car du point de vue de la critique théorique de l'expérience on ne peut finalement *jamais s'en assurer*, comme le prouve l'impossibilité de Kant de réfuter directement l'hypothèse polémique des « boules élastiques » contre l'usage transcendantal du concept de personnalité (*CRP*, 1^{ère} édition, Paralogisme de la personnalité, A 363).

de l'expérience, ce qui revient à confondre d'ailleurs de façon idéaliste subjectivité et conscience.

L'appauvrissement - voire la négation - de l'idée de subjectivité est monnaie courante à l'époque de Freud, où règne alors la psychologie scientifique fortement matérialiste, d'après laquelle les phénomènes psychiques peuvent être en dernière instance réduits à des phénomènes physiques, étant donné que les idées, les représentations et la conscience en général ne sont que des produits de phénomènes physiques obéissant aux lois mécaniques. Freud s'oppose à ces théories en s'appuyant, dans son ouvrage sur les aphasies, sur Hughling Jackson¹⁸, qui a montré à propos des pathologies aphasiques qu'on ne peut les expliquer à partir d'une méthode localisationniste, réduisant l'analyse des phénomènes psychiques à celle de leur substrat physique, ni à partir d'une méthode psychologique fondée sur les faits de conscience, puisque le fonctionnement et même parfois l'existence de ces phénomènes échappe précisément à la conscience des aphasiques. Il faut donc absolument *éviter de confondre les séries psychique et physiologique d'une part, et activités psychique et consciente d'autre part*¹⁹. On voit poindre dans cette filiation de Jackson à Freud toute la critique de la réduction de la subjectivité au sujet théorique conscient et constituant ; et c'est en direction de cette couche du psychisme non consciente que l'analyse de l'expérience ferait finalement signe.

Remarquons cependant que si l'on nie le rôle de la conscience dans l'expérience mais que l'on continue à dire qu'elle est tout de même « subjective » au sens où c'est un événement psychique qui arrive à un sujet inconscient, le problème rebondit alors sur l'idée de subjectivité : quel sens peut avoir l'idée d'une « subjectivité inconsciente » ? Freud adresse alors naturellement cette question à l'œuvre de Jackson. Or d'après celui-ci, la subjectivité équivaut à la conscience, et celle-ci « ne serait qu'un simple adjuvant aux processus psychophysiques, adjuvant dont l'absence ne modifierait en rien le cours des faits psychiques »²⁰. Une fois encore, la conscience et la subjectivité paraissent avoir une fonction tout à fait *contingente* dans le déroulement des phénomènes psychiques, et *a fortiori* dans le phénomène de l'expérience. Or c'est cette idée de *contingence*²¹ que Freud rejette : il est faux de conclure du caractère illusoire et tout au plus arbitraire d'un phénomène qu'il est en soi contingent²². C'est contre cette erreur de la psychologie scientifique, aux conséquences capitales puisque c'est le statut de la conscience et de la subjectivité qui est en jeu, que Freud décide d'écrire sa propre « psychologie scientifique » en 1895 ; cette nouvelle psychologie doit en particulier se plier à une obligation majeure, qui est d'

expliquer tout ce que, d'une façon si mystérieuse, nous apprend notre « conscient ». Or, comme ce conscient ignore tout ce que nous avons admis jusqu'à présent [la façon dont se déroulent effectivement les processus psychiques] il convient que notre théorie *puisse expliquer jusqu'à cette ignorance elle-même*²³.

¹⁸ Neurologue anglais qui a directement influencé Freud.

¹⁹ Freud tire également ces conclusions de son expérience clinique de l'hystérie, dont l'intelligibilité des symptômes échappe aussi bien aux malades qu'à la recherche d'une étiologie d'ordre physique.

²⁰ *Esquisse d'une psychologie scientifique* (1895), in *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p. 330.

²¹ Freud précise bien que le rapport de concomitance entre événements psychiques conscients et changements matériels qui affectent le sujet est à qualifier d'*arbitraire* et non de *contingent* (cf. Nassif, *op. cit.*, p. 135).

²² Freud ici retient bien la leçon de Mill, qui reprend à son compte la théorie des fictions de Bentham, également reprise par Brentano dans ses cours.

²³ *Esquisse*, p. 327. C'est nous qui soulignons.

L'enjeu de la réflexion de Freud sur l'expérience et sur la nature du « sujet » de l'expérience est ainsi triple. Premièrement, il s'agit de montrer d'une part qu'il y a une *nécessité* du rapport entre subjectivité et expérience, celle-ci ne pouvant se réduire à l'analyse empiriste et matérialiste qu'on peut en faire, mais que, d'autre part, la subjectivité ici en jeu n'est pas synonyme de conscience constituante. Ensuite, il s'agit bien sûr de préciser et de caractériser ce sujet de l'expérience, passif, inconscient, et pourtant en rapport avec une forme de savoir de l'expérience. Enfin, il s'agit pour Freud de démontrer, contre les épiphénoménistes, que « l'absence de conscience *ne serait pas sans influencer* les faits psychiques »²⁴ : ce qui implique de montrer que, relativement au phénomène de l'expérience, la conscience ne serait pas à l'origine de son sens et du sujet qui la vit, mais pourrait cependant avoir une *effectivité en retour* sur ceux-ci. Par quel mode d'analyse de l'expérience Freud va-t-il alors pouvoir préciser le statut du sujet et de la conscience dans leur rapport à l'expérience ?

L'expérience de satisfaction et le sujet de l'expérience face à l'épreuve de réalité

La seule thématization explicite du concept d'expérience, quoique de manière indirecte puisque Freud ne parle pas de l'expérience en général, mais du phénomène bien particulier qu'il appelle « expérience de satisfaction » (*Befriedigungserlebnis*), se trouve, comme on pourrait s'y attendre, dans l'*Esquisse d'une psychologie scientifique* de 1895, qui se propose d'interpréter le fonctionnement psychique à partir d'une perspective quantitative/énergétique et d'une perspective qualitative, qui seule peut rendre raison du phénomène de la conscience.

La compréhension du concept d'« expérience de satisfaction », développé au chapitre 11 de la première partie de l'*Esquisse*, nécessite un bref rappel des chapitres précédents. Partant de l'idée que le psychique ne se réduit pas au conscient d'une part, et que, d'autre part, les principes de fonctionnement du psychique échappent totalement au mode de connaissance qui caractérise l'introspection ou la réflexion consciente, Freud entend expliquer ces principes à partir d'une analogie entre le système psychique et les systèmes physiques. Cette analogie ne découle pas d'un préjugé matérialiste de Freud quant à la nature du psychisme²⁵, mais s'appuie d'abord sur l'observation clinique de sujets souffrant de troubles psychiques sans étiologie physique : ceux-ci se présentent eux-mêmes comme étant soumis à des forces irrépessibles qui agissent dans leur esprit à leur insu (« c'est plus fort que moi »), leurs affects pathologiques cessent d'être actifs dès lors qu'ils sont littéralement « déchargés », ces affects semblent être, au même titre qu'une force, doués d'une intensité mobile (phénomènes de « conversion » et de « substitution ») ... Partout il semble être question de forces et de quantités d'excitation psychique, de mobilité des investissements, de phénomènes de décharge, de rétention ou d'équilibration de cette excitation au sein de l'appareil psychique. C'est donc par sa valeur opératoire que Freud justifie sa représentation de l'appareil psychique comme un appareil dynamique et énergétique qui, au même titre que tous les systèmes physiques, est soumis au principe d'inertie : la fonction primaire du système psychique consiste ainsi à décharger l'excitation qu'il subit et à rétablir un état de non-excitation.

²⁴ *Ibid.*, p. 331. Freud définit ainsi sa propre position face aux théories de l'époque sur l'état conscient.

²⁵ Préjugé dont on accuse faussement Freud, puisqu'il est le premier à revendiquer comme principe fondamental de toute psychologie la non-confusion des séries physique ou physiologique et psychique.

Cependant, l'analogie entre systèmes psychique et physique s'arrête là. En effet, le principe d'inertie n'est pas toujours respecté par le système psychique, et n'est pas même son unique principe, car si celui-ci est soumis à des excitations physiques externes qu'il décharge de manière mécanique, il est également soumis à une excitation psychique qualitativement différente de l'excitation physique. Celle-ci, qui sera qualifiée plus tard d'énergie pulsionnelle, est d'origine *interne* (somatique) et sa poussée est *constante* : le psychisme ne peut ainsi pas la décharger ponctuellement, sur le modèle mécanique de l'arc-réflexe, mais doit élaborer des modes de décharge plus complexes, et doit toujours maintenir en lui *une certaine quantité d'excitation* afin de faire face au caractère continu de la poussée pulsionnelle, ce qui implique qu'il doit pouvoir *supporter* cette quantité d'excitation non éliminable et qu'il doit être capable d'en gérer les excès.

C'est à partir de cette caractérisation du vécu psychique comme une véritable *épreuve*, comme un vécu sans cesse soumis à la douleur²⁶ (*erleben* veut dire faire une expérience, mais aussi subir, essayer, éprouver), que Freud introduit sa réflexion sur l'« expérience de satisfaction ».

Remarquons d'emblée que la perspective adoptée sur l'expérience n'est absolument pas théorique ou gnoséologique, mais pratique, et même *vitale*; le sujet de l'expérience n'est pas ici un sujet conscient et constituant, mais un sujet véritablement *assujetti* à ses fonctions vitales, un sujet *exposé* à quelque chose qui sans cesse le déborde et le déforme. Cette altération du sujet n'est pas le fait de quelque chose qui lui arrive de l'extérieur, d'un événement au sens propre du terme, mais d'une poussée interne, qui contraint le sujet excédé²⁷ à *s'excéder lui-même* et à s'ouvrir à l'altérité du monde extérieur, comme si le maintien de l'identité du sujet n'avait pas à l'origine pour condition de possibilité l'information par le sujet de l'expérience comme mise en rapport avec l'extérieur, mais la mise en forme par l'expérience du sujet décontenancé par les poussées pulsionnelles qu'il subit. Freud précise en effet que la décharge de l'excitation pulsionnelle exige une intervention capable d'arrêter momentanément la libération de quantité d'excitation à l'intérieur du corps, ce qui nécessite une certaine modification à l'extérieur (par exemple apport de nourriture, proximité de l'objet sexuel ...). Or :

L'organisme humain, à ses stades précoces, est incapable de provoquer cette action spécifique qui ne peut être réalisé qu'avec une aide extérieure et au moment où l'attention d'une personne bien au courant se porte sur l'état de l'enfant. [...] Quand la personne secourable a exécuté pour l'être impuissant l'action spécifique nécessaire, celui-ci se trouve alors en mesure, grâce à ses possibilités réflexes, de réaliser immédiatement, à l'intérieur de son corps, ce qu'exige la suppression de stimulus endogène. L'ensemble de ce processus constitue un « fait de satisfaction » qui a, dans le développement fonctionnel de l'individu, les conséquences les plus importantes.²⁸

L'expérience de satisfaction présente donc des caractères qui l'oppose à une approche kantienne de l'expérience (comme *Erfahrung*) par exemple : elle n'est pas la mise en forme du divers externe par le sujet comme principe d'identité, mais au contraire la (re)mise en

²⁶ Freud définit au chapitre 6 de l'*Esquisse* la douleur comme une irruption de grandes quantités d'excitation contre lesquelles le psychisme ne peut directement se défendre.

²⁷ Au sens propre du terme : le sujet souffre chaque fois que l'excitation pulsionnelle qu'il subit *dépasse en quantité* l'énergie dont il dispose pour se défendre.

²⁸ *Esquisse*, p. 336-337

forme (au sens d'équilibre et de régulation) du sujet « déformé » grâce à l'action d'une altérité externe. Elle ne s'inscrit pas non plus dans un temps qui serait une forme *a priori* du sujet, mais est un pur événement, et surgit dans un *kairos* tout à fait singulier (« au moment où »).

On pourrait même dire que l'expérience de satisfaction inaugure l'histoire du sujet, son inscription singulière dans une durée personnelle. En effet, la conséquence directe de cette expérience, qui va déterminer tout le « développement » de l'individu, est la constitution d'un complexe d'impressions ou de *traces* (*Spuren*) (associant une sensation de plaisir²⁹, la perception de l'objet qui permet l'action spécifique et une image motrice correspondant au mouvement réflexe de décharge), qui va devenir pour le sujet l'objet princeps de son désir, au sens où c'est cette association singulière (en particulier singularisée par l'objet source de plaisir) qu'il va désormais sans cesse chercher à répéter à chaque nouvelle poussée pulsionnelle. Le caractère personnel de l'histoire du sujet, ce qui fait que celle-ci présente une certaine continuité permettant de dire qu'elle est l'histoire de ce sujet-ci, qu'elle est en quelque sorte la manifestation temporelle de son identité, tient ainsi au fait que le sujet lui-même ne tire son « identité » que de cette identification permanente des objets de son désir, comme principe de ses actions, à l'objet de la première expérience de satisfaction. C'est également ce qui permet de comprendre le caractère répétitif de l'expérience vécue, qui se présente comme une accumulation d'expériences qui ont toujours des traits communs (d'où l'impression de « généralité » du sens de l'expérience) parce qu'elles ne sont au fond que des tentatives pour retrouver ou reproduire la première expérience. On pourrait ainsi dire que si Freud s'intéresse avant tout à l'expérience de satisfaction, c'est parce que c'est peut-être la seule expérience authentique que fait le sujet, la seule fois où il s'expose passivement à la rencontre singulière d'un autre, la suite de ses expériences n'étant bien souvent qu'une succession de rencontres ratées avec la réalité puisque celle-ci ne vaut qu'en tant qu'elle me procure un analogon de l'objet originaire de mon désir³⁰.

Freud entend cependant dénoncer cette confusion entre l'expérience comme principe d'ouverture du sujet à l'altérité et de définition de soi par la médiation de l'autre, et l'expérience comme réduction de la réalité à ce que le sujet veut (re)trouver en elle par l'imposition compulsive de schèmes identificatoires issus de son désir, que le sujet croit déterminer en vertu de son identité propre alors que celle-ci n'est elle-même que le résultat d'une identification à un objet autre qu'il *ignore être à l'origine de son institution*. Cette confusion doit être dénoncée non pas pour des raisons simplement théoriques (souci de distinction), mais en raison d'une *nécessité vitale* pour le sujet. En effet, à chaque fois que le sujet sera soumis à une poussée désagréable, il cherchera à décharger son excitation en *réactivant* la trace de l'objet de perception associé originairement à un état de plaisir, ce qui provoque simultanément en lui un mouvement de décharge, ces deux éléments étant indéfectiblement liés depuis la première expérience de satisfaction. Or cette réactivation ne produisant qu'un analogue de l'objet perçu, c'est-à-dire une hallucination, le mouvement de décharge produira inévitablement une déception et une souffrance, l'objet du désir n'étant pas effectivement présent et l'action spécifique permettant la décharge ne pouvant pas être réellement accomplie. Le caractère tragique du désir du sujet, engendré par l'expérience originaire de satisfaction, tient au fait que celui-ci a pour fonction de rechercher dans toute

²⁹ Le plaisir se définit comme la qualité correspondant au rétablissement d'un état quantitatif de moindre intensité par décharge de l'excitation pulsionnelle.

³⁰ La compulsion de répétition se donne à voir, par exemple, dans le phénomène anodin de l'impression de « déjà vu » jusqu'à la « névrose de destinée », dont souffrent les sujets qui donnent l'impression d'un destin qui les poursuit de manière aveugle (cf. l'article « Névrose de destinée » dans le *Vocabulaire de psychanalyse, op.cité*).

expérience une *identité de perception*³¹, c'est-à-dire de répéter compulsivement sur le mode le plus direct (souvent le mode hallucinatoire) la perception du premier objet de satisfaction pour se satisfaire, *alors même qu'il n'a aucune connaissance véritable de cet objet*.

Remarquons alors que cela signifierait que, lors de l'expérience de satisfaction, le sujet a la perception de l'objet source de plaisir (« l'aide étrangère »), sans en avoir conscience, et que pourtant cette perception est douée d'un certain sens pour lui puisqu'il peut *s'en souvenir* et chercher à la répéter. C'est précisément ce que dit Freud, et c'est ce qui paraît incompréhensible pour une philosophie de la conscience. Il faut alors concevoir rappeler ici la conception freudienne des rapports entre perception, mémoire et conscience dans la lettre à Fliess du 6-12-1896³² à partir du schéma suivant :

	I	II	III	
Percp	Percp. S.	Incs.	Précs.	Consc.

Perc. – correspond au mode originaire de perception (expériences somatiques fournissant des indices de qualité ou de réalité), auquel s'attache le conscient, mais qui en lui-même ne conserve aucune trace de ce qui est arrivé.

Percp. S. – correspond au premier enregistrement des perceptions aménagé suivant les associations simultanées et tout à fait incapable de devenir conscient.

Incs. – correspond au second enregistrement ou à une seconde transcription, aménagé selon d'autres associations

Précs – correspond à une troisième transcription liée aux représentations verbales. Les investissements qui en découlent deviennent conscients d'après certaines lois.

Comme on le voit ici, *la perception constitue le fondement de l'état conscient mais ne se confond pas avec lui* ; alors même que la tradition définit la conscience comme l'instance qui livre des qualités de sens, c'est-à-dire qui rend possible l'expérience par synthèse qualitative des sensations, pour Freud « le conscient représente ici le côté subjectif *d'une partie* des processus physiques qui se déroulent au sein du système neuronique, c'est-à-dire des processus *perceptifs*³³ ». En outre, la perception ne devient expérience non pas lorsqu'elle devient consciente, mais lorsqu'elle *s'inscrit* dans le psychisme, lequel n'est précisément *impressionnable* que lorsqu'il *fait appel* à l'autre. C'est dans l'expérience de satisfaction que s'origine la mémoire du sujet, qui rend possible son histoire et son identité ; mais cette mémoire est *inconsciente* : elle correspond à un ensemble de traces, qui sont à l'origine les

³¹ Le désir ou la recherche d'une identité de perception spécifie la modalité d'exercice de la fonction primaire du psychisme, qui est de décharger le plus rapidement et le plus totalement possible l'excitation qu'il subit. Cf. sur ce point le chapitre 18 de la première partie de *l'Esquisse* ainsi que *l'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967, p. 481.

³² Lettre 52 à Fliess, in *La naissance de la psychanalyse*, p. 153 sq.

³³ *Esquisse*, p. 331.

complexes associatifs ou « frayages » constitués non par le sujet conscient mais par la rencontre singulière du sujet et de l'objet secourable³⁴. En vertu du schéma qu'il propose, Freud montre que ces traces ne peuvent prendre une signification consciente qu'au terme d'une opération de transcription et de déformation, un signe ne pouvant être transposé d'un ensemble à l'autre que s'il est soumis aux exigences propres de chaque ensemble ou instance, et modifié en conséquence.

C'est pour cette raison que l'expérience semble toujours entachée, aux yeux du sujet conscient, d'une singularité et d'une « subjectivité » irréductibles à une connaissance objective ; cela ne tient cependant pas au fait qu'elle provienne de la « sensibilité » mais au fait que son sens originaire et inconscient ne parvient à la conscience que de manière partielle et tronquée par la censure. L'écart entre l'expérience et la connaissance objective de la conscience est en ce sens analogue à la distance qui sépare l'inconscient du conscient dans la topique freudienne. D'autre part, l'analyse freudienne des rapports entre perception, mémoire et conscience permet de comprendre le phénomène si bien décrit par Hegel du *retard* de la conscience par rapport à l'ordre des événements et l'impression que ce qui lui arrive « se passe pour ainsi dire derrière son dos »³⁵ ; c'est parce qu'effectivement l'expérience se produit sur une *autre scène* que celle de la conscience, et que le sens que la conscience lui attribue n'en est jamais qu'une interprétation rétrospective.

Mais alors comment comprendre que « l'absence de conscience *ne serait pas sans influencer* les faits psychiques »³⁶ ? Quelle nécessité pour le système psychique pourrait-il y avoir à transcrire le sens d'une événementialité inconsciente en une signification consciente, alors même que cette transcription est par principe infidèle et donc *a priori* sans intérêt objectif valable ? Nous avons vu que la tendance primaire du psychisme consiste à rechercher une identité de perception entre le souvenir perceptif de l'objet de mon désir et mes perceptions actuelles, où à produire cette perception sur le mode hallucinatoire lorsque l'objet de désir n'est pas directement et immédiatement rencontré dans la réalité ; ce qui produit dans ce cas une déception et une souffrance. Il y a donc une véritable nécessité biologique ou vitale pour le système psychique de lutter contre sa propre tendance primaire, ou du moins de l'aménager. Le principe d'évitement du déplaisir conduit donc à devoir ajourner le mouvement de décharge de l'excitation tant que je n'aurai pas comparé la perception de l'objet de mon désir à ce qui m'est effectivement donné dans la réalité. Cette recherche d'identité qui procède par une « épreuve de la réalité » est précisément ce que Freud appelle processus de pensée, de jugement ou de connaissance consciente, et n'est rendue possible que par la constitution d'une instance inhibitrice que Freud appelle le Moi. Conformément à la fonction primaire du système psychique, la conscience n'est donc pas absolument ni toujours nécessaire ; cependant, puisque celui-ci, livré à lui-même, est voué à l'échec, le recours à la conscience comme guide de l'expérience est nécessaire pour éviter que le sujet ne se confronte qu'à ses fantasmes et que son identité ne se confonde avec un principe formel de répétition d'une origine qui le clôt sur lui-même. Le rôle de la conscience dans l'expérience, non en tant qu'elle la constitue mais en tant qu'elle en *reprend* le sens, n'est donc pas tant de faire accéder celui-ci à l'état de vérité objective – puisque précisément l'expérience n'a jamais

³⁴ « Une des propriétés principales du tissu nerveux est celle de la « mémoire », c'est-à-dire, en somme, la faculté de subir, du fait de quelque processus unique, isolé, une modification permanente. [...] *La mémoire est représentée par les différences de frayinge existant entre les neurones psi* » (*Esquisse*, pp. 318-320).

³⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, p. 77.

³⁶ Cf. *supra*, p. 9

de sens objectif en soi - , mais de toujours maintenir le sujet dans une attitude d'attention et d'ouverture à la réalité et à l'altérité, ce qui en un certain sens est la seule façon pour le sujet d'accéder à une identité objective, c'est-à-dire qui vaut pour lui aussi bien que pour *l'autre réel* et pas seulement fantasmé.

Les conséquences épistémologiques et méthodologiques du remaniement freudien du concept d'expérience

La façon dont Freud conçoit l'expérience, le rôle qu'elle joue dans l'économie du fonctionnement psychique et les rapports qu'elle entretient avec la conscience comme instance de connaissance, a des répercussions directes sur sa conception des rapports entre l'expérience (au sens d'*Erfahrung* cette fois-ci) et la science, en particulier la psychologie.

Si Freud se proclame ouvertement empiriste, c'est non par une adhésion aux thèses philosophiques de l'empirisme, dont Freud rejette les présupposés atomistes et matérialistes, mais en vertu d'une exigence méthodologique d'objectivité. S'en tenir à de simples concepts issus de spéculations, ou aux données « immédiates »³⁷ que la conscience nous livre concernant les processus psychiques, c'est risquer de produire un système de représentations non confronté à l'épreuve de réalité : rien ici ne permet alors de savoir si l'on est dans le champ de la science ou sur la scène du fantasme. En outre, la conscience ne disposant que d'une connaissance tronquée, partielle et partielle du cours des événements psychiques, partir des « faits de conscience » ou des élucubrations conceptuelles que la conscience peut produire pour fonder une psychologie revient à faire de celle-ci une simple *Weltanschauung*, au même titre que n'importe quel système de philosophie, qui n'est rien d'autre selon Freud que la tentative de « décrire le monde tel qu'il se reflétait dans le cerveau du penseur, ce penseur en général si éloigné de la réalité »³⁸. De façon générale, Freud affirme que :

Dans la mesure où nous voulons nous frayer la voie vers une conception métapsychologique de la vie psychique, nous devons apprendre à nous émanciper de l'importance attribuée au symptôme 'fait d'être conscient'³⁹.

Si la psychanalyse peut être considérée comme une science et non comme une « représentation du monde », c'est précisément en ce que sa source est l'expérience, comprise au sens de l'observation clinique. Ainsi,

La psychanalyse n'est pas un système à la manière de ceux de la philosophie, qui part de quelque concepts de base rigoureusement définis, avec lequel il tente de saisir l'univers puis, une fois achevé, n'a plus de place pour de nouvelles découvertes et de meilleurs éléments de compréhension. Elle s'attache bien plutôt aux faits de son domaine d'activité, tente de résoudre les problèmes immédiats de l'observation, s'avance en tâtonnant sur le chemin de l'expérience, est toujours inachevée, toujours prête à aménager ou modifier ses doctrines. Elle supporte, aussi bien que la physique ou la chimie, que ses concepts majeurs ne soient pas clairs, que

³⁷ « L'intuition, la divination, si elles existaient vraiment, seraient capables de nous ouvrir de nouveaux horizons, mais nous pouvons, sans hésiter, les ranger dans la catégorie des illusions et parmi les réalisations imaginaires d'un désir » (*Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard « Idées », 1936, p. 210). La comparaison entre intuition et divination est d'emblée éloquent.

³⁸ *Ibid.*, p. 231. Sur l'attitude générale de Freud vis-à-vis de la philosophie, cf. Paul-Laurent Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF « Quadrige », 1976.

³⁹ « L'inconscient », in *Métapsychologie*, NRF Gallimard, 1940, p. 105

ses présupposés soient provisoires, et elle attend de son activité future une détermination plus rigoureuse de ceux-ci.⁴⁰

On remarque ici que si la psychanalyse commence avec l'expérience, elle ne s'en contente pas, puisqu'elle a recours à des « concepts » et à des « présupposés ». On peut alors se demander ce qui véritablement la différencie d'une philosophie empiriste, et même criticiste. Freud définit d'ailleurs explicitement, quoique de manière ambiguë, la partie théorique de la psychanalyse ou métapsychologie en référence à la définition kantienne de la métaphysique comme tentative de connaissance du transcendant, de *l'en soi* : la métapsychologie, selon Freud, est une forme de connaissance de ce pays transcendant qu'est l'inconscient. Son statut épistémologique est donc spécial, puisqu'il se caractérise autant par une méthode empiriste que par une exigence spéculative. Il faut alors bien comprendre que son caractère spéculatif ne vient justement pas de sa méthode mais de son *objet* (les processus psychiques inconscients), qui fait figure d'inconnu aussi bien en psychologie qu'en philosophie, et dont l'observation clinique exige la création de nouveaux concepts fondamentaux (*Grundbegriffe*)⁴¹.

En outre, si ces concepts peuvent être qualifiés d'hypothèses ou de présupposés selon Freud, au sens où ils ne sont pas mis en place par induction à partir des faits, mais par dépassement de l'immédiateté factuelle et positionnement au-delà de l'extension du champ d'objets et de représentations traditionnels, leur caractère spéculatif est reconnu comme tel et non hypostasié. Freud affirme en particulier qu'ils ne valent qu'à titre de « conventions », ce qui ne veut pas dire qu'ils sont abstraits, mais qu'ils sont indéterminés par rapport au système de concepts admis jusqu'alors ; leur détermination progressive ne pourra venir que de leur rapport de plus en plus précis au matériel expérimental. Ainsi,

Il convient de les regarder sous le même angle que les hypothèses de travail habituellement utilisées dans d'autres sciences et de leur attribuer la même valeur approximative. C'est d'expériences accumulées et sélectionnées que ces hypothèses attendent leur modification et leur justification ainsi qu'une détermination plus précise⁴².

Paul-Laurent Assoun⁴³ fait remarquer à ce propos que le réquisit épistémologique de Freud, exprimé de la façon la plus claire dans les premières pages de la *Métapsychologie*, est rigoureusement parallèle à la logique de la recherche scientifique développée dans *Connaissance et erreur*⁴⁴ par Ernst Mach, dont Freud était un disciple explicite et avoué.

Le quasi-phénoménalisme de Freud s'explique d'ailleurs par un point de vue foncièrement *agnosticiste* sur les processus psychiques inconscients, qui ont un caractère de « choses en soi ». Cet agnosticisme repose en dernière instance sur l'idée que la connaissance que la psychanalyse peut avoir de l'inconscient n'est jamais qu'une tentative de reconstitution de vestiges psychiques, dont le sens est écrit dans une langue qui nous parvient après de

⁴⁰ « Psychanalyse et théorie de la libido », *op.cité*, p. 72 (« Caractère de la psychanalyse en tant que science empirique »).

⁴¹ Freud déclare ainsi que « des modifications *fondamentales* de la psychologie normale seront nécessaires pour la mettre à l'unisson de ces nouvelles idées » (« L'intérêt de la psychanalyse », in *Résultats, idées, problèmes I*, p. 194), et plus précisément que « l'exposé de l'activité psychique inconsciente doit obliger la philosophie à prendre parti et, dans le cas d'un assentiment, à modifier ses hypothèses sur le rapport du psychique et du somatique, jusqu'à ce qu'elles soient conformes à la nouvelle connaissance » (*ibid.*, p. 200).

⁴² *Abrégé de psychanalyse, op. cité*, p. 21

⁴³ Paul-Laurent Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris, Payot, 1981, p. 74 sq.

⁴⁴ Ernst Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, 1905.

multiples traductions, et dont le texte original est bien souvent à jamais inaccessible en tant que tel⁴⁵. En particulier, les concepts psychanalytiques, produits de l'activité théorique et consciente du chercheur, ne peuvent prétendre avoir une valeur objective au sens de reproduction fidèle de l'expérience des processus inconscients, mais seulement en ce qu'ils ont une valeur *opératoire*, c'est-à-dire que leur application à l'expérience, en particulier dans le travail d'interprétation de la parole des patients, *produit des effets* sur ceux-ci.

Dans le cadre pratique de la relation entre analysant et analysé, il faut également renoncer au mythe d'une restitution à l'identique au patient de son vécu original. Freud ne cherche pas tant à ce que le patient exprime le sens de l'« expérience muette » au fondement de son histoire personnelle – ce qui reviendrait à accréditer le mythe d'une dicibilité et d'une intelligibilité parfaites du vécu original –, qu'à ce que celui-ci se constitue, à partir de souvenirs plus ou moins objectifs de son vécu, une histoire qui fasse sens pour lui. Ce que le patient « perd » de liberté à ne pouvoir récupérer les éléments marquants et manquants de son histoire, il le récupère dans le *travail* de remémoration, qui implique un travail psychique créateur de l'ordre de la *construction*, qui est autant le fait du patient que de l'analyste comme le précise Freud :

De tout ce dont il s'agit, l'analyste n'a rien vécu ni refoulé ; sa tâche ne peut être de se remémorer quelque chose. Quelle est donc sa tâche ? Il faut que, d'après les indices échappés à l'oubli, il devine, ou plus exactement, il *construise* ce qui a été oublié. La façon et le moment de communiquer ces constructions à l'analysé, les explications dont l'analyste les accompagne, c'est là ce qui constitue la liaison entre les deux parties du travail psychanalytique, celle de l'analyste et celle de l'analysé

Il poursuit :

Le chemin qui part de la construction de l'analyste devrait mener au souvenir chez l'analysé ; il ne mène pas toujours jusque là. Très souvent on ne réussit pas à ce que le patient se rappelle le refoulé. En revanche, une analyse correctement menée le convainc fermement de la vérité de la construction, ce qui, du point de vue thérapeutique, a le même effet qu'un souvenir retrouvé. Dans quelles conditions cela a lieu et de quelle façon il est possible qu'un substitut apparemment si imparfait produise quand même un plein effet, c'est ce qui devra faire l'objet de recherche ultérieure⁴⁶

L'intérêt du transfert⁴⁷ serait ainsi de permettre à l'analysé de faire une expérience à la fois semblable à la première expérience de satisfaction, au sens où l'expérience analytique est celle d'une rencontre toujours singulière avec l'autre qui met en jeu ce qu'il y a de plus original dans le champ du désir et de l'histoire personnelle, et à la fois différente, puisque le sens de cette expérience n'est plus ici ce qui échappe au sujet tout en le constituant à son insu, mais ce que le sujet lui-même, dans une relation circulaire avec l'analyste, élabore à partir de ses propres forces psychiques. On pourrait donc parler d'un véritable *usage éthique* de l'expérience en psychanalyse, puisqu'en dernière instance il s'agit de faire passer le sujet du statut passif de *ce qui est fait par l'expérience* au statut plus libre de *celui qui fait une expérience*.

⁴⁵ Comme le faisait déjà remarquer la lettre n°52 à Fliess. Freud a d'ailleurs souvent recours à la métaphore de l'archéologie pour désigner le travail du psychanalyste ; cf. en particulier « Constructions dans l'analyse », in *Résultats, idées, problèmes II*, p. 271.

⁴⁶ « Constructions dans l'analyse », in *Résultats, idées, problèmes II, op. cit.*, p. 271 et 278.

⁴⁷ Le transfert se définit sommairement comme le processus par lequel l'analysé répète des expériences infantiles prototypiques en actualisant les désirs inconscients relatifs à ces expériences sur la personne de l'analyste, dans le cadre de la relation analytique.

Alexandra Renault

agrégée de philosophie, ancienne élève de l'ENS Fontenay-St
Cloud .

Deuxième année de thèse de philosophie sous la direction de R.
Barbaras à l'université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand (thèse
sur la nature du sujet chez Freud et Merleau-Ponty).

AMN à l'UFR de philosophie de l'université Blaise Pascal

Publication : « L'ontologie merleau-pontyenne de la chair dans son
rapport à la métapsychologie freudienne des pulsions », *Alter* n° 9,
« Les pulsions », septembre 2001

Articles en cours de publication :

« Merleau-Ponty et Lacan : un dialogue possible ? », Actes du
colloque international sur Merleau-Ponty à Lyon de mars 2002
(prévu pour fin 2003)

« Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la
phénoménologie : Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud »,
Chiasmi international n° 5 (prévu pour fin 2003)

« L'habitude chez Bergson : une intuition du concept
phénoménologique de *Stiftung* ? », *Alter* n° 12, « L'habitude »
(prévu pour 2004).