

## Freud : d'une *tension* autobiographique

Marie-José Minassian

Volume 5, numéro 1, automne 1994

Esthétiques et sociétés

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/800969ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/800969ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Minassian, M.-J. (1994). Freud : d'une *tension* autobiographique. *Horizons philosophiques*, 5(1), 105–115. <https://doi.org/10.7202/800969ar>

## FREUD : D'UNE TENSION AUTOBIOGRAPHIQUE

Au terme de l'introduction à son livre «Le Langage de l'autobiographie», John Sturrock nous livre cette réflexion à propos de la *Selbstdarstellung*<sup>1</sup> de Freud : «Je conclus que le désir de Freud dans son étude autobiographique d'émerger de son histoire en médecin et non en philosophe, indique le geste de clôture typique de l'autobiographie, par lequel l'écrivain s'affirme solidaire de ses pairs. Il ne se peut faire que l'histoire de sa singularité le laisse dans l'isolement, comme s'il n'y avait pas moyen de revenir de la stabilité textuelle où il s'est retranché<sup>2</sup>». Si la volonté de dissociation et la volonté d'association marquent la tension propre à l'exercice autobiographique, il me semble possible d'y lire aussi la marque des dispositions mêmes de Freud à l'égard de sa création (*Schöpfung*<sup>3</sup> - le mot est de Freud), la psychanalyse, ce qui la rend possible et comporte dans le même temps certains effets d'annulation. A la volonté de dissociation s'attache la recherche de ce que la tradition allemande reconnaîtrait comme *originalité*, dont la possibilité se trouve niée avec Goethe ou affirmée comme valeur créatrice *ou* destructrice chez Nietzsche. À la volonté d'association tient le désir scientifique; à la seconde s'emboîterait la première, comme exclusion et refus du philosophique. S'il est possible pour Freud d'accueillir en Goethe l'ancêtre-miroir de sa propre démarche, de Nietzsche le trop

1. Sigmund Freud, *Selbstdarstellung*, Imago Publishing Co., Ltd., Londres, 1948. Traduction française : *Sigmund Freud présenté par lui-même*, Gallimard, 1984.
2. John Sturrock, *The language of Autobiography*, Cambridge University Press, 1993, p. 18.
3. Cette volonté quasi artiste de s'éprouver comme origine d'une œuvre pourrait paraître profondément paradoxale : elle dérobe à la psychanalyse la possibilité d'atteindre à la scientificité puisqu'éternellement redevable de son existence à son auteur. Mais son aspect paradoxal réside aussi dans le fait que Freud, avec la même volonté, tient à gommer sa «personne» dans la présentation de sa *Méthode psychanalytique* (1904), pour laisser au champ psychanalytique une chance de se développer de lui-même.

proche le miroir renverrait une image, trouble parce que rendue imprécise par son refus même à le connaître, et troublante parce que dévoilant une antériorité de la pensée qui contredirait l'idée même de *création*. Le legs serait d'autant plus accablant que l'on n'est pas en mesure de le refuser.

Pourtant, refuser le legs nietzschéen est indispensable à Freud : seule la science, selon lui, donne à l'homme ses armes ultimes contre l'illusion; c'est cette même science qui chez Nietzsche n'est que décadence et volonté de néant, tandis que la défaite des illusions est l'aboutissement de l'art qui, pour Freud en revanche «ne prétend à être qu'une illusion».

Clémence Ramnoux, en 1967<sup>4</sup>, s'interrogeait sur le silence de Freud à l'égard de Nietzsche, silence d'autant plus surprenant qu'il «devait y avoir à travers *Lou Salomé* une sorte de relation médicale entre Freud et Nietzsche» et que conclut violemment celui de Lou elle-même<sup>5</sup> qui refuse sa participation, *absolument impensable*, à un livre qu'Arnold Zweig souhaitait réaliser sur le philosophe. Paul-Laurent Assoun a répondu à la question de l'impossible dialogue entre les deux œuvres de façon si complète<sup>6</sup> qu'il pourra paraître superflu d'ajouter quelque commentaire : à revoir cependant la question dans une autre perspective, celle de l'*angoisse de l'influence*, le rapport de Freud à son œuvre et à la philosophie s'éclaire différemment.

Comment être tout ensemble celui qui procède de la tradition et qui néanmoins veut détenir le privilège de l'antériorité, tel est l'objet de l'ouvrage que consacre Harold Bloom à l'*angoisse de l'influence*<sup>7</sup> dans l'œuvre des poètes. Des six principes

4. Intervention de Clémence Ramnoux, in *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont N° VI, Editions de Minuit, 1967, p. 198.

5. Voir sa lettre du 20 mai 1934 à Freud, in *Correspondance avec Sigmund Freud*, trad. de l'allemand par Lily Jumel, Gallimard, 1970.

6. Voir Paul-Laurent Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, 1976, *Freud et Nietzsche*, PUF 1980, et *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Payot, 1980.

7. Harold Bloom, *The Anxiety of Influence, A Theory of Poetry*, Oxford University Press, 1973.

d'explication (présentés comme des mécanismes défensifs) que Bloom construit pour analyser les modes par lesquels le poète se détache de la *famille* poétique et peut ainsi revendiquer la priorité artistique, nous allons transposer ici celui de *kenôsis* et voir quels effets un tel modèle, précisément suscité par la recherche freudienne, peut comporter en retour sur certains aspects de l'œuvre du créateur de la psychanalyse.

Bloom présente le terme *kenôsis* comme signifiant un mouvement de discontinuité par rapport au(aux) précurseur(s); le mot grec signifie de fait l'état d'un corps vide. Selon Bloom, saint Paul emploie le mot pour décrire la façon dont Jésus se dépouille de son être divin et accepte une *réduction* à l'humanité. Parallèlement, le poète éprouverait une discontinuité libératrice dans une expérience semblable de privation : «défaire» la force du précurseur en soi-même sert aussi à «isoler» le soi de la position du précurseur<sup>8</sup>»; dans le solipsisme, le créateur semble se dépouiller de sa propre divinité mais il nie en fait celle du précurseur, et échappe ainsi au danger de la répétition.

Le terme est utilisé chez Platon d'une autre façon<sup>9</sup>, il ne signale pas un tel mouvement d'humilité, mais est évoqué pour déterminer la vacuité de l'âme, lorsqu'elle se trouve dans la déraison et l'ignorance et que seule la réalité de l'être immuable aura pouvoir de lui offrir la plénitude. «Faire le vide», et donc se dissocier, exprimerait alors chez Freud un besoin d'originalité se situant au plus éloigné de la philosophie, plus loin que ne le laisserait supposer son seul refus de la philosophie comme conception de l'univers (*Weltanschauung*)<sup>10</sup> - là où l'exigence

8. Harold Bloom, *op. cit.*, p. 88.

9. Platon, *République*, 585 a, b. Dans le *Philèbe*, il est également question de cette vacuité ressentie qui permet à Platon de poursuivre son élaboration de la théorie de la réminiscence (35a, etc.) : le souvenir du manque marque le désir de la réplétion. Dans le cas qui nous occupe ici, la vacuité recherchée est là *a contrario* pour déjouer le travail de la mémoire, mais montre à l'évidence que la dissociation est une décision contre-mémoire.

10. Ce refus (P.-L. Assoun parle même d'hostilité) se lit par exemple dans les *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, lorsque Freud travaille à préciser sa pensée (Été 1932). La psychanalyse s'affirme dans son exigence d'une conception scientifique de l'univers comme opposée à la philosophie.

de langage radical qui est la sienne l'empêche paradoxalement de saisir l'exercice radical propre à la philosophie qui ne se présente pas, à l'initial, comme bornée dans les limites étroites d'une cohérence qu'elle s'imposerait à elle-même et qu'elle imposerait à l'univers.

Comme on le sait, le souci de priorité, qui réexpose l'acte de création de la psychanalyse et entraîne le désaveu par Freud d'une connaissance des thèses de Schopenhauer et surtout de Nietzsche, est de façon intéressante accompagné de sa dénégation dans la *Selbstdarstellung* : «Quant à Nietzsche, l'autre philosophe dont les pressentiments et les aperçus coïncident souvent de la manière la plus étonnante avec les résultats laborieux de la psychanalyse, je l'ai longtemps évité précisément pour cette raison; la priorité dans la découverte m'importait moins que de rester sans prévention<sup>11</sup>». Mais dans la prévention et sa peur même se lit l'irraisonné de l'attirance : la double dénégation ici, à l'égard de la rencontre philosophique et plus précisément de la rencontre de Nietzsche, nous laisse supposer que le «grand principe freudien d'abstinence philosophique»<sup>12</sup> est à prendre comme un renoncement dont Freud ne serait pas certain qu'il n'entraîne pas une perte considérable - pour la psychanalyse elle-même. A tous ceux qui tenteraient de faire revenir la psychanalyse vers l'insécurité philosophique, Freud oppose la «relative certitude des résultats de la psychanalyse», comme il le fait dans sa préface aux œuvres de J. J. Putnam, dont il réproouve les «tendances éthiques». J. J. Putnam n'a-t-il pas touché un point sensible lorsqu'il déclare à Weimar, en septembre 1911 : «... Je suis convaincu que nous sommes en danger d'utiliser ces principes à l'exclusion tacite d'autres principes qui sont d'une aussi grande portée<sup>13</sup>».

Du registre du non-dit l'exclusion peut passer au registre d'une rationalisation *a posteriori*. Revenons à Lou Andreas. Le

11. Sigmund Freud, *Sigmund Freud présenté par lui-même*, trad. de l'allemand par F. Cambon, Gallimard, 1984, p. 100.

12. L'expression est de P.-L. Assoun, *Freud et Nietzsche*, p. 27.

13. «... I am convinced that we are in danger of utilizing these principles to the tacit exclusion of others which are still more significant». L'extrait cité fut lu d'abord à

23 février 1913, note-t-elle dans son *Journal d'une Année*, le dimanche se passe chez Freud. Le passage qui suit est souvent cité (les italiques sont de moi) et semble corroborer le souci de Freud de maintenir la psychanalyse dans le régime de la science et plus précisément d'une science de la nature: «*Ensuite*, nous parlâmes de sa défense devant la philosophie pure. Du sentiment qu'il éprouve qu'au fond, il faudrait lutter contre le besoin rationnel d'une unité définitive des choses parce qu'il provient *d'une racine et de coutumes hautement anthropomorphiques*, et deuxièmement parce qu'il peut être gênant ou *troublant* dans la recherche scientifique positive individuelle<sup>14</sup>». Je n'ai pas vu ailleurs que l'on s'avisât de noter ce à quoi s'associait cet *ensuite* : un peu plus haut, il est question «d'un fantasme qu'il n'a pas encore écrit et que je ne noterai pas non plus - sur l'importance du meurtre du père pour la Civilisation à ce jour<sup>15</sup>». À déployer tant de forces pour demeurer étranger à son presque contemporain et néanmoins précurseur, Nietzsche, Freud semble vouloir défendre un idéal du moi aux dépens du père, là où est en jeu la sublimation (la psychanalyse comme acte créateur), concept au sujet duquel manquera justement une théorie mieux élaborée<sup>16</sup>. Pourtant, comme P.-L. Assoun le souligne, Freud «a eu besoin d'un stimulant spéculatif pour venir à la science médicale<sup>17</sup>» : même si la philosophie n'est plus requise au cursus des étudiants de médecine (dès 1873), Freud fréquente les cours de logique aristotélicienne de F. Brentano à partir de l'été 1875.

Baltimore en mai 1911, au Congrès annuel de l'Association Américaine de Psychopathologie. Les principes auxquels Putnam fait allusion sont celui de la conservation de l'énergie et le principe biogénétique, à quoi il oppose le bien comme réalité intangible. Voir la préface de S. Freud aux *Addresses on psycho-analysis*, de J. J. Putnam, 1921.

14. Lou Andreas-Salomé, *Journal d'une année*, trad. de l'allemand par Lily Jumel, Gallimard, 1970, p. 338.
15. *Ibid.* Ernst Pfeiffer note que ce «fantasme» est probablement un «sous-produit du travail qu'avait exigé le quatrième chapitre de *Totem et Tabou*». Rappelons ici un des points forts de ce texte : «La religion du fils se substitue à la religion du père» (Trad. de l'allemand par S. Jankélévitch, Payot, 1976, p. 177).
16. Paul-Laurent Assoun parle d'un refus d'identification : «quelque chose qui se joue du côté de l'idéal du Moi et du savoir» (*Freud et Nietzsche*, p. 39).
17. Paul-Laurent Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, p. 11.

À la suite de ces remarques, et avant de procéder plus avant à l'examen du passage précédemment souligné<sup>18</sup>, notons la pertinence de ce qu'écrit Bloom à propos du travail inconscient de la *kenôsis*<sup>19</sup> : «Chaque *kenôsis* invalide les pouvoirs d'un précurseur, comme si magiquement, défaire/isoler cherchait à sauver le Sublime Egotiste aux dépens du père. La *kenôsis*, au sens poétique et de révision, apparaît comme un acte d'abnégation de soi, et tend cependant à faire payer aux pères leurs propres péchés et probablement ceux de leurs fils également». La subtile inversion de stratégie dont parle Bloom vaut, il me semble, pour plusieurs pères chez Freud, le plus proche et le plus «angoissant», Nietzsche, mais aussi le père lointain, cette fois paradoxalement accepté pour tel, Goethe.

Pourquoi paradoxalement? À bien lire Goethe, les raisons de se méfier de la philosophie sont effectivement nombreuses, mais ses leçons à l'égard de la tradition et son rire face à la notion d'originalité n'ont pas été entendus de Freud. Freud attache le nom de Goethe à l'un de ses premiers enthousiasmes, celui qui décide de son inscription en médecine<sup>20</sup>; et dans le texte écrit à l'occasion de la remise du Prix Goethe<sup>21</sup>, Freud rend hommage au «grand maître» comme à un homme («ce familier de la force incomparable des premiers liens affectifs») qui, mieux que quiconque, aurait pu apprécier la portée de la psychanalyse. Il n'y a aucun danger à l'affirmer, d'autant plus que Goethe est aussi celui qui proclame une identique distance face à la philosophie : «J'ai toujours gardé mes coudées franches à l'égard de la philosophie», ou ailleurs, «La nature de Dieu, l'immortalité, l'essence de notre âme et ses rapports avec le corps sont de ces éternels problèmes au sujet desquels les philosophes ne nous ont pas fait avancer d'un pas<sup>22</sup>». Ainsi Freud entend-il une confirmation de son soupçon à l'égard de

18. cf. *infra*, p. 11.

19. Harold Bloom, *op. cit.*, p. 91.

20. Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 16. Voir également, P.-L. Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, pp. 203-205.

21. Sigmund Freud, *Ansprache im Frankfurter Goethe-Haus*, G. W., 14, 547-50 (Standard Edition, 21, 208, sq.).

22. Voir, *Conversations de Goethe avec Eckermann*, trad. de J. Chuzeville, Gallimard, 1986, p. 268 et 317.

la philosophie à travers son auteur de référence. Mais il n'entend que cela, car, si l'on demeure attaché à l'idée de *l'angoisse de l'influence*, Goethe est également celui qui ne cesse de dire que l'originalité n'est que vaine conquête.

Dans une lettre à Fliess, Freud pose au *conquistador*, auquel certes Goethe concéderait certaines qualités, «la curiosité, l'audace et la tenacité qui caractérisent ce genre d'hommes<sup>23</sup>», mais probablement pas la découverte du nouveau : «Au fond, nous sommes tous des êtres collectifs, malgré que nous en ayons. Que c'est peu en effet, et combien peu à nous, ce que, dans le sens exact du mot, nous pouvons considérer comme notre propriété! Nous devons tous recevoir et apprendre, aussi bien de ceux qui nous ont précédés que de nos contemporains. Le plus grand génie lui-même n'irait pas loin s'il prétendait s'en remettre à ses propres moyens. (...) Au fond, c'est folie que de se demander si quelqu'un tient de lui ou des autres ce qu'il possède, s'il agit par ses propres moyens ou par ceux des autres; l'essentiel est que l'on soit doué d'une grande volonté, et qu'on soit assez habile et persévérant pour exécuter ce qu'on a voulu; tout le reste importe peu<sup>24</sup>». L'originalité selon Goethe est donc de savoir *se servir des autres*, et il serait aussi ridicule de chercher les sources de la culture de tel ou tel écrivain que de demander des détails sur les cochons ou les bœufs qu'il a mangés à un homme bien nourri. Et c'est à ce même travers que pourrait succomber notre propre travail, lorsque nous cherchons à apprécier le paysage réel, anciennement travaillé, de la *terra incognita* où Freud s'aventure en conquistador. Mais ici les enjeux ne sont pas de critique littéraire, ils atteignent le cœur de la philosophie, puisqu'être sans prévention selon Freud c'est chercher l'originalité dans la négation de sa tradition inquiète : là serait le véritable enjeu, plutôt que de se garder de l'illusion métaphysique. Ils atteignent aussi le cœur de la psychanalyse, puisque se désigner comme le créateur de la science *nouvelle* lui donnerait le statut d'un récit dépendant pour sa cohérence du nom de son auteur, toujours

23. voir la lettre à Fliess du 1er février 1900.

24. *Id.*, p. 623-624.



repris par ceux qui poursuivent le récit à sa suite.

De Goethe, il y a donc à prendre et à laisser. De Nietzsche, il faudra ne rien considérer. Si Goethe pense que notre seul bien propre est «l'énergie, la force, la volonté<sup>25</sup>», et que les mots, bien commun, sont là pour le bonheur des hommes qu'ils aident dans leur tâche de communication, il n'en va pas de même chez Nietzsche. C'est que quelque chose a changé dans la nature du signe. Lorsque Méphistophélès, dit :

Avant tout, tenez-vous-en aux mots!  
Par là vous franchirez la porte sûre  
Qui donne accès au temple de la certitude  
(*Faust*, 1ère partie, v. 1990 sq.)

il croit encore que les mots du langage humain sont «des vérités relatives aux choses qu'ils désignent» et ne soupçonne pas la découverte à venir de Nietzsche et de Freud, la tâche infinie de l'interprétation. Si l'originalité existe, elle vient de ce que *sans fin* les «nommeurs», maîtres des noms, peuvent prescrire. Qu'est-ce que l'originalité?, demande Nietzsche dans *Le gai savoir*: «C'est voir quelque chose qui n'a pas encore de nom, qui ne peut encore être nommé, bien que cela soit sous les yeux de tous. (...) Les originaux ont été le plus souvent ceux qui ont donné des noms aux choses<sup>26</sup>». Ou encore : «Mais n'oublions pas non plus ceci : il suffit de créer de nouveaux noms, des évaluations, des vraisemblances nouvelles pour créer à la longue de nouvelles «choses»<sup>27</sup>».

La «chose» freudienne va tenir paradoxalement son existence d'une telle conception de l'*originalité* que Freud refuse de connaître et de son désir - avoué - de faire acte créateur. Comme le remarque Thomas Mann, Freud devait faire «uniquement par ses propres moyens la conquête méthodique de son système en ignorant les anticipations intuitives; cette rigueur du destin a vraisemblablement accru le mordant de sa recherche<sup>28</sup>». Mais le destin est aussi que nommer la chose freudienne et en vouloir faire son propre la

25. *Id.*, p. 151.

26. F. Nietzsche, *Le gai savoir*, trad. de P. Klossowski, Gallimard, 1982, III, 261, p. 183.

27. *Id.*, II, 58, p. 96.

condamne à n'exister que dans l'autorité du nom même; il s'agit moins de *prêter* son nom à une chose — la découverte de l'inconscient — que d'être à l'origine d'un nouveau centre de perspectives que crée précisément l'insistance de la dissociation et le souci de priorité qui l'accompagne : dans le rejet opéré par lui du consquentialisme et d'une certaine philosophie qui lui est liée, parce qu'il constitue un obstacle épistémologique à la nouvelle science, Freud tend à imposer sa perspective comme absolue, et cela malgré l'affirmation de l'ouverture que donne la pratique analytique et l'assurance de la fécondité clinique de son propos. Entre le *local* d'un ensemble de récits dont ses expérimentations forment la matière et le *global* d'une théorie qui justifie sa scientificité par sa rupture avec tout passé, se tient le nom - psychanalyse ou freudisme - qui ajuste l'un à l'autre et se chargera de rassembler ce qui, dans le procès historique ultérieur, ne manquera pas de dévier du point de départ, lorsque le nom ne fera plus que signaler l'absence du créateur. Alors que la boutade pythagoricienne à propos du nom «philosophie» se perd dans l'histoire de la discipline et dérobe même à son auteur la responsabilité de sa formulation (la philosophie n'est pas le *pythagorisme*), la psychanalyse demeure contrainte par le freudisme, dont la seule légitimité dans la postmodernité serait, comme le remarque P.-L. Assoun, qu'il «reste plus que jamais vivant comme diagnostic relatif à l'impasse de la culture<sup>29</sup>». Mais ne rejoint-il pas justement la philosophie dans cette fonction de «brise-imaginaire» que lui assigne P.-L. Assoun?

Moins soucieux de rester «sans prévention» et plus attentif à la philosophie et à la critique qui toujours accompagne son histoire, Freud eut pu reconnaître le «processus de subjugation» dont parle Nietzsche dans *La Généalogie de la morale* (Deuxième Dissertation, 12) et qui tient à la «magie invisible» du langage, celle-là même qui lui fait dire ce que rapporte Lou : «il faudrait lutter contre le besoin rationnel d'une unité définitive des choses parce qu'il provient d'une racine et de coutumes hautement anthropomorphiques» et que Nietzsche formulait de façon

28. Thomas Mann, *Freud et l'avenir*, trad. de l'allemand par F. Dalmas, Albin Michel, 1960, p. 189.

29. Paul-Laurent Assoun, *Le Freudisme*, PUF, 1990, p. 121.

quasi identique dans cet écrit de 1873 (posthume, mais communiqué à cette époque) *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. «Qu'est-ce donc que la vérité?» y demande Nietzsche. Et de répondre : «une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref une somme de relations humaines qui ont été rehaussées, transposées, et ornées par la poésie et par la rhétorique et qui après un long usage paraissent établies, canoniques et contraignantes aux yeux d'un peuple». Puis d'ajouter : «la science travaille sans relâche à ce grand columbarium des concepts, au cimetière des intuitions (...) et surtout s'efforce de remplir ce colombage surélevé jusqu'à la démesure, et d'y faire rentrer pour l'y ranger la totalité du monde empirique, c'est-à-dire, le monde anthropomorphique<sup>30</sup>». Il faut résolument tourner le dos à l'auteur dont on peut soupçonner qu'il jette un tel regard sur la science, qui parle d'une vérité qui «joue en quelque sorte à tâtons dans le dos des choses» et qui pense que jeter bas les masques n'est pas aller au plus profond. Il faut s'en dissocier, malgré la similitude des intuitions, pour pouvoir s'associer au corps qui seul possède la grande confiance scientifique et par lequel la viabilité future de la psychanalyse est assurée. Comme l'a montré P.-L. Assoun, anatomie, chimie et physique finiront bien par «achever» le savoir analytique : la psychanalyse «comme forme de savoir, œuvrant dans l'espace de l'inachèvement, se réalisera dans sa mort, une fois atteinte la limite de sa perfection épistémique, absorbée par les autres savoirs.(...) Sa mort et sa perfection se conjoignent donc dans son imaginaire scientifique<sup>31</sup>». Mais l'inachèvement dont parle Assoun n'est pas celui du devenir nietzschéen, qui refuse la perspective figée ou fixée dans le concept. Il est celui de l'inaboutissement *provisoire* de la science. S'associer à Copernic et Darwin, dans cette fameuse «parabole de fondation» de 1917, c'est situer la psychanalyse par rapport à l'innovation scientifique et systématiser le refus du philosophique, c'est tenir le «discours de la science désillusionnante» en s'illusionnant

30. F. Nietzsche, «Vérité et Mensonge au sens extra-moral», in *Œuvres posthumes 1870-1873*, Gallimard, 1975, trad. de M. Haar et M. B. de Launay, p. 282 et 287.

31. Paul-Laurent Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, p. 189 sq.

sur le pouvoir de la science. Là encore, P.-L. Assoun a montré comment Freud tient de Hæckel son enthousiasme darwiniste et comment Hæckel est en quelque sorte responsable de la séquence des décentremments, à travers la filiation encyclopédiste<sup>32</sup>. Là aussi l'association rend compte de la dissociation. Nietzsche, dans les fragments du printemps 1881, s'en prend à Hæckel dont il dénonce «le flair d'une grenouille» : «Ces spécialistes n'en sont point, de là qu'ils sont si «froids»; chameaux d'érudition, sur les bosses desquels siègent beaucoup de bonnes idées et de connaissances sans empêcher que l'ensemble ne soit tout de même rien qu'un chameau<sup>33</sup>». Qu'on nous entende bien : il ne s'agit pas de proposer ici le point de départ d'une révision des acquis de la psychanalyse, mais de l'amener à se repenser parce qu'elle aura accepté de redonner vie au même soupçon qui guide la philosophie, celui de la pseudo-évidence. Rien ne va jamais de soi, l'agir thérapeutique comme son interprétation; et à l'inverse de ce que Freud voulait nous laisser penser, le sujet de la philosophie n'est *philosophe* et *sujet* que parce qu'aucune maison ne l'abrite.

En reconnaissant son lien à une certaine tradition (et pas nécessairement celle de l'idéalisme des bonnes intentions), le freudisme aurait certes perdu de son «mordant», mais aurait davantage éprouvé l'humilité de sa construction; par suite, il aurait pu intégrer sa propre mise à distance, gage de sa transformation et de son mûrissement : «*tenir en son pouvoir son pour et son contre*» dit Nietzsche. Ainsi se trouve-t-on libéré d'une perspective unique, et peut-on concevoir le tragique de notre égarement comme source joyeuse de ce qui est toujours à penser, et non pas comme obstacle trouble au savoir de nous-mêmes et du monde. Il en est de l'état philosophique comme de l'état du désir : le «suspense» en est le moment constitutif. De ce moment naît l'état philosophique où la raison dégrisée oscille en permanence, et tel est l'état du désir, dont l'objet se travestit sans cesse et ne se donne jamais pour clé.

Marie-José Minassian

32. *Ibid.*, p. 191 sq.

33. F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, 1881-1882, Trad. P. Klossowsky, Gallimard, 1982, p. 422.