

Mireille DELBRACCIO

(CNRS, UMS 2267, ACTA, Paris 4, E-mail : delbracc@club-internet.fr)

Destins de l'époque dans la psychanalyse

(Congrès International de l'*Internationale Gesellschaft für Dialektische Philosophie*
Societas Hegeliana : L'idée d'époque historique)

On peut avancer que, pour la psychanalyse, ce qui *fait époque*, c'est avant tout un texte, *L'interprétation des rêves*, qui présente cette singularité de porter une date d'édition postérieure au moment de la publication effective de l'ouvrage. En effet, le livre paraît le 4 novembre 1899, mais Freud avait pris la décision de le dater de l'année 1900. L'invention de la psychanalyse nous fait donc passer *d'un siècle dans l'autre*, comme si elle avait à charge d'inaugurer l'entrée dans le vingtième siècle, comme Freud le souligne en 1923 dans son *Court abrégé de psychanalyse*: « La psychanalyse est pour ainsi dire née avec le XX^e siècle ; la publication par laquelle elle paraît aux yeux du monde *comme quelque chose de nouveau*, mon "Interprétation du rêve", porte le millésime de 1900 »^[1]. Ce geste de Freud se revendique comme fondateur en tant qu'il pose un véritable acte de naissance de la psychanalyse^[2] — le terme que Freud utilise est celui de « création » —, lequel ouvre en quelque sorte le siècle à venir, ce vingtième siècle dont on peut, en effet, dire qu'il a été par excellence le siècle de la psychanalyse. Si l'on tient, avec André Tosel, que l'époque se donne comme « la genèse ou invention des possibles et des impossibles »^[3], la « révolution »^[3] liée à la formulation freudienne de l'hypothèse de l'inconscient — dont Freud nous dit qu'elle est la « superstructure de la psychanalyse » — « fait époque » au sens où elle ouvre le champ de sa mise à l'épreuve dans la pratique et dans la théorie. Et ce qui fait dans ce contexte figure d'événement « historique », c'est un livre, autrement dit un état de la recherche dont l'opération à laquelle donne lieu sa datation nous semble pleinement venir à la rencontre de cette affirmation de Hans Blumenberg : « À nos yeux, ne vaut comme "époque" que ce qui a été mis en valeur par l'hyperbole rhétorique : "ce qui fait époque" »^[4].

En explicitant comment a procédé la psychanalyse, Freud décrit la situation dans laquelle il s'est trouvé contraint, pour dire le nouveau, de recourir à des notions traditionnelles, dont il renouvelle profondément le traitement conceptuel : « [...] elle n'a pas jailli du rocher ni n'est tombée du ciel, elle se rattache à des choses plus anciennes qu'elle prolonge, elle part d'incitations qu'elle élabore »^[5]. C'est par ce mouvement que la psychanalyse fait époque, en étant amenée par le développement propre de la direction de recherche qu'elle inaugure à entrer en rupture avec les registres de pensée existants, les conjonctures, autrement dit le terrain dont elle est issue (neurologie, psychopathologie, psychologie, philosophie). En effet, l'historiographie savante^[6] a clairement démontré que Freud ne fut ni l'inventeur du terme d'inconscient, ni le premier à relever son existence. De la première psychiatrie dynamique jusqu'aux différentes théories de l'hérédité qui donnèrent naissance à la conception d'un inconscient adapté à la psychologie des foules, en passant par l'inconscient cérébral issu de la physiologie du réflexe et aussi par la grande richesse des « philosophies de l'inconscient », qui, à travers Schelling, Nietzsche et Schopenhauer, ont fait florès dans la philosophie allemande tout au long du XIX^e siècle en soulignant le côté obscur, « nocturne » de l'âme et en faisant émerger l'idée que la conscience serait déterminée par un autre « lieu », enfoui dans les ténèbres de la psyché^[7], on peut en effet retracer l'historique des conceptions « modernes » de l'inconscient.

Quand Freud se propose de déterminer ce que le terme d'inconscient signifie pour la psychanalyse — et pour la psychanalyse seulement —, le sens qu'il lui attribue n'est pas plus celui d'un automatisme que celui d'un subconscient : son sens n'est trouvé ni au niveau, descriptif, du latent, ni au niveau, dynamique, de la force des représentations, mais au niveau, systématique, de l'appareil psychique. L'inconscient ne qualifie donc pas seulement des actes psychiques, mais il signe son appartenance à un « appareil psychique », à un système comportant ses propres lois, sa propre organisation, sa propre réalité (c'est l'acquis du chapitre VII de *L'Interprétation des rêves*). Et ce qui voit le jour avec Freud sous le nom de psychanalyse, c'est une praxis articulée non pas à la découverte de ce continent que serait l'inconscient, mais à l'identification d'une dimension, celle du sujet inconscient, qui « n'est pas maître dans sa propre maison »^[8]. En plaçant ainsi la subjectivité au cœur de son dispositif, Freud parvient à conceptualiser une détermination inconsciente qui intéresse l'ensemble de la vie psychique et du destin de l'homme. La psychanalyse est ainsi conduite à ne plus fonctionner comme « science auxiliaire » de la psychopathologie dans la mesure où elle s'adresse désormais « à la vie d'âme normale et non pas à la vie d'âme pathologique »^[9]. C'est à cette condition, ajoute Freud, que la

psychanalyse a « conquis pour elle une place dans *The History of our times* »^[10] et son entrée dans le champ de l'histoire — « notre » histoire, *l'histoire de notre temps* — ne saurait être sans conséquences sur la manière même de réfléchir le temps historique lui-même

Car la psychanalyse modifie considérablement ce que nous entendons par histoire, tout autant que notre représentation de la mémoire, comme si elle prenait à revers toutes nos conceptions du temps en nous confrontant à un « passé présent »^[11], lequel s'articule à un processus qui est au cœur de la découverte freudienne et du dispositif analytique lui-même : le retour du refoulé. Si Freud n'a certes pas thématiqué de manière indépendante ni le temps, ni l'histoire, ni même la mémoire (on ne trouve pas chez Freud de théorie de la mémoire au sens strict, même si nombre de ses textes montrent que c'est à une certaine mémoire qu'on a affaire dans la cure), nous devons cependant nous rendre attentifs aux modalités multiples selon lesquelles la pensée freudienne rencontre l'historicité, la temporalisation du sujet humain — et aussi des sociétés humaines. Nous tenterons donc d'éclairer l'originalité de quelques-uns des usages que Freud fait du mot « histoire » et plus largement de la dimension historique en faisant plus particulièrement porter l'accent sur le mouvement de *périodisation*, voire d'*épocalisation*, qui parcourt son œuvre

Le statut métapsychologique de l'histoire chez Freud

De nombreux éléments de la métapsychologie freudienne relèvent, en effet, d'un ordonnancement temporel, que Freud désigne très tôt — dès sa correspondance avec Wilhelm Fliess — à l'aide d'un ensemble de termes qui, le plus souvent, fonctionnent comme des équivalents : « phases », « stades », « temps », « périodes » (ce terme disparaît pratiquement lorsque cesse l'échange intellectuel avec Fliess) et, de manière moins fréquente, « époques », autant de vocables qui s'appliquent aux diverses déclinaisons de l'histoire psychique des sujets. Laquelle « histoire » se rapporte certes aux événements du passé et au discours ou récit qui en restitue la trace, mais selon une modalité résolument singulière. Car la psychanalyse et l'historiographie renvoient, comme le montre Michel de Certeau^[12], à deux « stratégies du temps », c'est-à-dire à « deux manières différentes de distribuer l'espace de la mémoire »^[13] : « Elles pensent autrement le rapport du passé au présent. La première reconnaît l'un *dans* l'autre ; la seconde pose l'un *à côté* de l'autre »^[14]. Alors que la pratique de l'historiographie postule une coupure entre le passé et le présent et traite leur rapport sur le mode de la successivité^[15], la psychanalyse, parce qu'elle fait travailler les traces mémorielles à l'intérieur d'un présent, a affaire à l'imbrication du passé et du présent.

En effet, le pas décisif de Freud, c'est de montrer, dès ses *Études sur l'hystérie* en 1895, que le symptôme est lié au passé, qu'il a sa source dans une espèce de mémoire. Le névrosé — et plus particulièrement l'hystérique — souffre d'ailleurs non pas tant de ses souvenirs que de « réminiscences », nous dit Freud, la réminiscence se distinguant du souvenir en ce qu'elle fait le sujet se souvenir à son insu. Le sujet souffre de quelque chose qui vient bien du passé, mais qui n'est précisément plus relié au passé sauf par un blanc du discours, qui est là actuellement et le fait souffrir dans le présent. Refoulement et retour du refoulé, tel est donc le *rythme historique* par excellence de la dynamique inconsciente mise en évidence par Freud.

Deux voies s'indiquent alors, toutes deux présentes chez Freud : la voie « archéologique », qui correspond à l'exhumation des vestiges matériels laissés par le passé (souvenirs plus ou moins lacunaires, plus ou moins fragmentaires) ; la voie « historique », qui est celle de la reconstruction (du ressouvenir), de l'établissement de connexions significatives, par exemple de liens de causalité, et s'appuie sur la conviction d'une « conservation totale du passé ». De cette approche, se dégage un sentiment du temps bien particulier : rien ne se perd, rien ne s'oublie au regard de l'inconscient. Si le passé est indéfiniment conservé, il est donc toujours réactivable dans le présent, ce que Freud tente de rendre par une métaphore spatiale, qui fait ressortir le caractère proprement unimaginable de ce postulat et qu'il qualifie lui-même de « fantaisie » : c'est la « Ville éternelle » des premières pages de *Malaise dans la civilisation*. En prenant pour exemple la Rome historique, plus exactement « le développement de la Ville éternelle », Freud introduit une comparaison avec notre être psychique : « Imaginons, à présent, qu'elle ne soit point un lieu d'habitations humaines, mais un être psychique au passé aussi riche et aussi lointain, où rien de ce qui s'est une fois produit ne se serait perdu, et où toutes les phases récentes de son développement subsisteraient encore à côté des anciennes »^[16]. L'analogie entre le passé d'une ville et le « passé d'une âme » rencontre cependant sa limite : la spatialité interdit cette accumulation, cet empilement de strates historiques inconciliables en un même lieu, sans qu'intervienne jamais la destruction. Nous ne pouvons, en effet, « traduire dans l'espace la succession historique », remarque Freud, qu'à la condition de placer les choses « côte à côte » dans l'espace.

Freud a lui-même mis fortement l'accent sur cette dimension d'*historisation* propre à la psychanalyse en soulignant l'importance du travail de remémoration et de perlaboration (*durcharbeiten*) effectué par le patient : « ... nous devons traiter sa maladie non comme un événement du passé mais comme une force actuellement agissante. C'est fragment par fragment que cet état morbide est apporté dans le champ d'action du traitement et, tandis que le malade le ressent comme quelque chose de réel et d'actuel, notre tâche à nous consiste

principalement à rapporter ce que nous voyons au passé »^[17]. Par le ressouvenir, le sujet entre en quelque sorte dans sa propre histoire, mais le souvenir ne se retrouve pas toujours. Le travail de remémoration dans l'analyse rencontre sans doute là son point de butée, que Freud reconnaît : « 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 »^[18]. Ce dont Freud témoigne ici dans le cadre de la cure, c'est de la défaillance d'une mémoire que l'on pourrait qualifier d'« historique ». Dans son article de 1937, *Constructions dans l'analyse*, Freud indique que seule une « construction » de l'analyste peut venir pallier cette lacune : le « travail » (*Vorarbeit* ou *Aufgabe*) de construction ainsi mis en œuvre dans la cure est en fait un travail de reconstruction, qui revient à « débarrasser le morceau de vérité historique de ses déformations et de ses appuis sur la réalité actuelle et à le ramener au point du passé auquel il appartient »^[19]. Ce faisant, il entretient une « ressemblance profonde avec [le travail] de l'archéologue qui déterre une demeure détruite ou ensevelie, ou un monument du passé »^[20]. Le processus d'historisation viendrait donc en quelque sorte buter sur un résidu archéologique irréductible, non récupérable comme tel par le sujet, et qui fait par là même obstacle à la récapitulation historique^[21]. Le cas de l'Homme aux loups, que Freud décrit sous le titre « Extrait (*Aus*) de l'histoire d'une névrose infantile » conforte d'ailleurs cette perspective. En effet, pour autant qu'il s'emploie minutieusement à rechercher des repères temporels, historiques, au déclenchement du trouble, Freud constate qu'il doit y renoncer : « Je ne puis écrire l'histoire de mon patient, ni au pur point de vue historique, ni au pur point de vue pragmatique. Je ne puis faire un récit suivi ni de l'histoire du traitement, ni de celle de la maladie »^[22]. L'histoire événementielle ne risque pas dans le cas présent de lui venir en aide, puisque « le point dans le temps où intervient cette transformation se laisse fixer avec certitude, c'était juste avant son quatrième anniversaire. [...] Pourtant l'incident qui autorise cette démarcation ne fut pas un trauma extérieur, mais un rêve dont il s'éveilla avec angoisse »^[23]. Le temps décisif n'est pas celui d'un événement, il est de nature interne et l'histoire qui est ici visée et ne se livre que dans l'éclipse ou sur le mode du prélèvement (le *aus* du titre) devrait bien plutôt être posée comme une *histoire du refoulement*. C'est cette histoire que Freud cherche à exhumer dans sa correspondance avec W. Fliess, durant les années 1896-97. Sous l'influence de Fliess, dont on sait qu'il avait lui-même élaboré toute une théorie des périodes^[24], Freud postule l'existence d'une succession d'époques dans l'enfance et la puberté, difficilement datables ; par exemple les « époques de l'événement » (*Ereigniszeiten*) sont celles où se produisent les « scènes sexuelles » tandis que d'autres seront considérées comme des « époques de refoulement » (*Verdrängungszeiten*)^[25]. Autre pierre angulaire de l'édifice freudien, le concept d'après-coup impose sa marque au mouvement d'historisation. Un événement n'existe que dans un temps second, qu'il soit construit ou reconstruit par l'interprétation : ce qui est advenu en un point du passé ne reçoit son sens qu'à partir d'un élément appartenant à son futur, dont d'ailleurs le présent fait partie. Ainsi l'Homme aux loups ne comprit-il le coït parental traumatique qu'à l'époque du rêve, à quatre ans, et non à l'époque antérieure où il l'observa. Ce sont pourtant ces « histoires de cas » qui constituent les matériaux à partir desquels travaille la toute jeune psychanalyse^[26]. En tant que spécialiste des maladies nerveuses, Freud emploie alors le vocabulaire de la psychiatrie et parle d'« histoire de malade » (*Krankengeschichte*), d'« histoire de la maladie » (*Krankheitsgeschichte*), d'antécédents (*Vorgeschichte*) ou *Krankenvorgeschichte*) et il nourrit sa correspondance avec Fliess de ces histoires de cas, d'où il extrait matière à élaborer sa théorie des névroses. Quelque chose est arrivé, selon Freud, que raconte et cache tout à la fois l'« histoire » (*die Geschichte*), et la tâche de l'analyse est de conduire le patient à creuser l'histoire-récit^[27] afin d'exhumer la scène pathogène infantile. Les psychonévroses, nous dit Freud, peuvent rencontrer une solution historique, laquelle surgira à la condition de parvenir à reconstituer la scène de la préhistoire infantile qui exhibe les traits spécifiques et individuels d'un vécu sexuel. Freud n'en sera pas moins conduit à mettre en doute le caractère factuel de la scène originaire de séduction dans l'étiologie de la névrose, la valeur causale de l'« affaire sexuelle » que restituent les histoires de malades.

Après 1905, Freud va modifier peu à peu le sens des termes relatifs à l'histoire et empruntés au vocabulaire médical de son temps et il va les faire dériver vers un autre domaine de référence, celui de l'histoire et de l'archéologie. Aussi la *Krankenvorgeschichte* sera-t-elle remplacée par le terme de *Vorgeschichte* — une « préhistoire » plutôt que des antécédents. La préhistoire infantile est alors définie comme ce « passé préhistorique » (*prähistorischen Vorzeit*) durant lequel aucune histoire ne peut à proprement parler se faire puisqu'elle ne dispose pas encore des mots pour se dire. Avec le tournant que représente la publication des *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), Freud s'engage dans une voie encore plus « historique » en reconstruisant les étapes d'une *histoire du développement* : « histoire du développement de la libido » (*Entwicklungsgeschichte der Libido*)^[28], « histoire du développement de la fonction sexuelle » (*Entwicklungsgeschichte der Sexualfunktion*)^[29] ou encore « histoire du développement de la pulsion » (*Entwicklungsgeschichte des Triebes*)^[30], qui dégage des étapes universelles du développement psychosexuel de l'individu.

Partant des traces laissées chez ses patients par les traumatismes de la petite enfance, Freud s'attache dans les *Trois essais* à mettre au jour une genèse de la sexualité humaine à partir de la description de la sexualité infantile, jusque-là considérée comme absente et dont Freud souligne que « ce fut l'une de [ses] plus

surprenantes découvertes »^[31]. Le « pervers polymorphe » qu'est l'enfant ne fait que nous dévoiler « les traits essentiels de la pulsion sexuelle »^[32] et l'on reconnaît dans la vie sexuelle infantile les prémices de la vie sexuelle adulte. Il ne s'agit pas d'une genèse abstraite, mais d'un processus que Freud décrit avec la plus grande précision sous la forme d'une théorie des « stades » (*Stufen*) ou « phases » (*Phasen*) de la libido, chacun de ces stades se trouvant caractérisé par un certain mode d'organisation de la vie sexuelle (relativement à une zone érogène ou à différents niveaux de la relation d'objet). Dans l'édition de 1905, l'opposition principale se situe entre la sexualité pubertaire et adulte, d'une part, organisée autour du primat génital, et la sexualité infantile, d'autre part, où les buts sexuels sont aussi multiples que les zones érogènes qui les supportent et dont Freud montre « qu'elle est essentiellement autoérotique ». Mais une section ajoutée au second essai en 1915 (« Phases de développement de l'organisation sexuelle ») — donc directement inspirée de la *Métopsychoanalyse* freudienne et des acquis de la théorie des pulsions s'attache à distinguer différents « temps » du développement sexuel chez l'homme. Freud commence par dégager les stades pré-génitaux, parmi lesquels il distingue deux « organisations sexuelles » successives, d'abord la phase précoce de l'érotisme oral dite « orale » ou « cannibalique », puis une deuxième phase, qui est « celle de l'organisation sadique-anale »^[33]. La troisième phase, dite phallique, est introduite plus tardivement, puisqu'elle n'apparaît explicitement qu'en 1923 (*L'organisation génitale infantile*). Lorsque Freud décrit ensuite l'accession à la sexualité génitale, on retrouve la même scansion temporelle : l'« instauration en deux temps » (*Zweizeitiger Ansatz*) de l'« organisation sexuelle définitive », entre lesquels prend place le stade de la « période » dite de latence.

Le chapitre III de l'*Abrégé de psychanalyse* (« Le développement de la fonction sexuelle »), mentionne la succession des trois phases constitutives de cette « histoire du développement » sexuel, mais indique clairement en quel sens on ne doit pas entendre ce travail de périodisation. En effet, Freud précise qu'il ne faut y lire aucune hiérarchisation, qu'elle soit temporelle ou chronologique : « Il serait faux de croire ces trois phases bien délimitées car elles peuvent se surajouter, se chevaucher ou se poursuivre parallèlement les unes aux autres »^[34]. Le mécanisme de la régression, inscrit au cœur de la dynamique de l'inconscient, rend compte de la concomitance des différentes périodes et la névrose sera considérée comme résultant de la fixation à l'une de ces étapes du développement libidinal.

Autrement dit, si Freud a cherché dans l'histoire du développement une voie pour comprendre l'origine de la « chose sexuelle » à laquelle il ne renonça jamais à attribuer la névrose, son *Entwicklungsgeschichte* ne relève pas pour autant de l'historiographie pratiquée par les historiens, ni même peut-être de l'histoire au sens commun du terme^[35]. J. Lacan a fortement souligné le caractère problématique de l'usage que Freud fait de ce terme d'*Entwicklungsgeschichte* en se référant à une autre expression dont Freud se sert pour qualifier un type de régression différent de la régression topique : « [...] la régression qu'il appelle *zeitlich-Entwicklungsgeschichte* — ce qui montre bien combien lui-même était embarrassé avec la relation temporelle. Il dit *zeitlich*, c'est-à-dire *temporel*, puis un tiret, et – *de l'histoire du développement*, alors que vous savez bien quelle contradiction interne il y a entre le terme *Entwicklung* et le terme *Geschichte*.^[36] Il conjoint ces trois termes, et puis, débrouillez-vous »^[37]. L'ordonnement temporel en périodes, stades, phases, temps, sert bien plutôt dans l'œuvre freudienne à identifier des processus — qui, certes, marquent l'histoire singulière de chaque sujet — qu'à circonscrire des périodes ou des époques historiquement déterminées. Au regard de la psychanalyse, l'« histoire du développement » livrerait plutôt les dessous d'une histoire qui serait tout à la fois récit, science et symptôme.

L'« Histoire de l'humanité » à l'épreuve des Temps modernes

Pour Freud, l'histoire du développement ne constitue toutefois que le premier volet d'une reconstitution beaucoup plus large qui le conduira à déployer son œuvre sur le double plan du développement psychique de l'individu, d'une part, et d'autre part, de l'évolution de la psyché collective depuis le début de l'histoire de la civilisation, au croisement donc de deux axes, ontogénétique et phylogénétique^[38]. Avec l'invocation phylogénétique, pour laquelle *Totem et tabou* représente un tournant décisif, la thématique « historique » gagne du terrain, puisque l'investigation concerne désormais « l'histoire de l'humanité » : « Je m'apercevais de plus en plus clairement que les événements de l'histoire de l'humanité, les effets réciproques entre nature humaine, évolution culturelle et les retombées de ces expériences originaires dont la religion se pose comme le représentant privilégié ne sont que le reflet des conflits dynamiques entre moi, ça et surmoi, que la psychanalyse étudie chez l'individu les mêmes processus, repris sur une scène plus vaste »^[39].

On peut sans trop de risque avancer que cet engagement de Freud dans une histoire de l'espèce prend appui sur un modèle scientifique déjà présent à l'arrière-plan de son *Entwicklungsgeschichte*, notamment dans les additifs de 1915 aux *Trois essais* : la « loi de la recapitulation », dite aussi « loi biogénétique », dont la formulation est attribuée au biologiste allemand Ernst Haeckel (1834-1919)^[40]. Propagateur de l'évolutionnisme de Darwin en Allemagne, Haeckel appartient à la génération qui a précédé Freud : comme Ernst Brücke, le maître de Freud, il

fait partie de l'école du grand physiologiste allemand Helmholtz. L'invention du couple de néologismes ontogénie (ou ontogénèse) et phylogénie (ou phylogénèse, terme introduit en 1874) remonte également à Haeckel et sert de pilier à sa théorie de la récapitulation, telle qu'on la trouve formulée dans son *Histoire de la création* parue en 1868 : « L'ontogénèse est une courte et rapide récapitulation de la phylogénèse ou du développement du groupe correspondant, c'est-à-dire de la chaîne ancestrale de l'individu »^[441]. Suivant cette loi, il est donc possible de remonter de l'individu à la chaîne de ses ascendants et un lien étiologique s'établit alors entre les deux séries, qui est au cœur de la loi biogénétique et consiste dans l'affirmation d'un rapport de cause à effet selon lequel la phylogénèse est la cause de l'ontogénèse. L'ensemble du dispositif de la récapitulation s'appuie également sur des postulats néolamarckiens, auxquels Freud lui-même a manifesté son adhésion ^[42]. On rappellera que pendant la première guerre, il avait en effet conçu le projet de publier avec Ferenczi une étude sur Lamarck, projet non réalisé, mais qui a inspiré à Ferenczi la reconstruction phylogénétique de l'humanité mise en œuvre dans son étude sur *Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, parue en 1924^[43]. Toujours est-il que dans les *Trois essais*, Freud s'appuiera sur la récapitulation pour approfondir son approche de l'étiologie des névroses : la loi de la récapitulation lui sert d'instrument pour s'opposer au primat incontesté accordé à l'hérédité par ses contemporains. La théorie de la libido ramène l'étiologie des névroses à des causes psychiques et la notion de constitution sexuelle est construite à partir du concept de pulsion, dont les destins sont à resituer dans le cadre du destin de l'espèce. La préface de la troisième édition des *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1915) nous introduit expressément à cette orientation phylogénétique, même si Freud prend alors le parti de donner la priorité à l'ontogénèse sur la phylogénèse dans son étude du comportement sexuel de l'individu : « L'ontogénèse peut être considérée comme une répétition de la phylogénèse, pour autant que celle-ci n'est pas modifiée par un vécu plus récent. La prédisposition phylogénétique se fait remarquer derrière le processus ontogénétique. Mais la disposition est au fond justement le précipité d'un vécu antérieur de l'espèce, auquel s'ajoute, en tant que somme des facteurs accidentels, le vécu le plus récent de l'individu »^[44]. Dans les dernières pages des *Trois essais*, Freud réaffirme que « l'ordre dans lequel les différentes motions pulsionnelles et le temps pendant lequel elles peuvent se manifester [...] semble phylogénétiquement établi »^[45], même si la succession des pulsions peut varier.

Dans un texte remontant à cette même année 1915, *Vue d'ensemble des névroses de transfert*, texte resté inachevé (manuscrit « en préparation », qu'il avait envoyé à Ferenczi, et dont on dit qu'il pourrait bien correspondre à l'ébauche d'un douzième essai métapsychologique), Freud décrit les étapes successives d'une « histoire du développement animique de l'être humain » (*seelische Entwicklungsgechichte des Menschen*)^[46]. Il se tourne alors vers la phylogénèse, malgré la difficulté, jusque-là restée invincible, qu'il y a à saisir « jusqu'où la disposition phylogénétique peut contribuer [à la] compréhension des névroses »^[47], et s'engage sur une voie dont il reconnaît qu'elle relève de la « fantaisie scientifique ». Après avoir constaté que l'ordre dans lequel les psychonévroses apparaissent au cours de la vie ne coïncide pas véritablement avec la succession des stades du développement de la libido, Freud construit une genèse de la névrose des « Temps modernes » en partant d'une série explicative différente : « une autre série, phylogénétique, qui suit effectivement un cours parallèle à la série temporelle des névroses »^[48]. Il s'inspire de Ferenczi^[49] pour établir une relation de cause à effet entre, d'une part, l'ordre d'apparition des différentes psychonévroses chez les individus (' La série s'énonce ainsi : hystérie d'angoisse, hystérie de conversion, [névrose] de contrainte, dementia praecox, paranoïa, mélancolie-manie »^[50]) et d'autre part, la série, phylogénétique cette fois, constituée par les étapes traumatiques qui ont marqué l'évolution de l'humanité depuis les temps préhistoriques. Freud brosse ainsi un « tableau des temps originaires », composé de « phases » successives, chacune de ces étapes étant présentée comme une « scène », sensée expliquer l'origine des prédispositions héritées provoquant la névrose. Pour ne prendre qu'un exemple, c'est la première phase, celle du « combat avec la rigueur des temps glaciaires »^[51], qui a entraîné pour les « hommes originaires » la disposition « anxieuse » (hystérie d'angoisse).

En affirmant que les fixations névrotiques trouvent leur origine dans la phylogénèse — même s'il a conscience de n'être qu'« au début d'une compréhension de ce facteur phylogénétique »^[52] —, et qu'à la série des symptômes morbides correspond un tableau de l'histoire de l'humanité, Freud procède à une véritable *mise en périodes*. Il distingue des phases différentes, il les rassemble en une suite ordonnée, mais cette « histoire » appliquée à l'espèce n'équivaut pas plus à une périodisation à caractère véritablement historique que n'y parvenait l'*Entwicklungsgeschichte*. Le défilé des « époques » dont il est ici question façonnerait plutôt ce que nous pourrions appeler une « dynamique de l'originaire », qui efface la frontière séparant la psychologie individuelle de la psychologie collective^[53]. De ce point de vue, le phylogénétique se situerait à la limite de l'ontogénétique, en ce qu'il révèle une logique rétroactive qui diffère du mouvement d'historisation à mettre au compte du développement. L'« histoire du développement » se révélerait alors indissociable d'une *histoire originaire* — d'une *Urgeschichte* —, qui consiste essentiellement en l'hypothèse du meurtre du père de la horde primitive par ses fils que *Totem et tabou* (écrit en 1912-13) met en scène. La mise à mort du père originaire par les fils fonctionne, en effet, comme la scène fondatrice de la préhistoire de l'espèce, comme l'acte central de cette phase cruciale de l'évolution humaine au cours de laquelle la horde primitive, reconstituée d'après le modèle de Darwin, va progressivement se transformer en société pacifique des frères. À la différence de la

première préhistoire freudienne, la *Vorgeschichte* oubliée de l'enfance, celle de la séduction exercée par le père sur l'enfant livré à la passivité, l'histoire originaire qui se dessine dans *Totem et tabou* s'organise autour de la figure d'un père interdicteur, castrateur, face à des fils actifs, meurtriers, puis coupables. Le traumatisme oedipien a irrémédiablement marqué l'évolution de l'humanité, où il se répète sous des formes différentes : d'abord sous la forme d'un acte réel perpétré à l'aube préhistorique de l'humanité, ensuite sous forme de rite dans le sacrifice de l'ancêtre animal au stade de la société totémique. À son tour, *Totem et tabou* nous présente un tableau des « âges » de l'humanité construit selon un schéma qui correspond aux principaux stades de l'ontogenèse. La phase animiste (stade du narcissisme), dans laquelle l'homme s'attribuait la toute-puissance des pensées, aurait ainsi précédé la phase religieuse (stade de l'objectivation et de la fixation de la libido sur les parents), dans laquelle l'homme a cédé la toute-puissance aux dieux. Dans la phase de la constitution de la conception scientifique du monde (subordination de la libido et du choix d'objet au principe de réalité), l'homme est parvenu à reconnaître sa fragilité, à se soumettre aux nécessités naturelles et à se résigner à la mort. Dans cette perspective, le tabou apparaît comme le premier pas du « processus culturel », comme « le code non écrit le plus ancien de l'humanité », selon l'expression de Wundt citée par Freud.

Second volet de ce diptyque de l'histoire de l'humanité, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (1939) s'inscrit dans la continuité de *Totem et tabou* par-delà la ligne de partage qui sépare la préhistoire de l'histoire. Répétition du meurtre du père originaire, le meurtre de Moïse atteste le caractère ineffaçable du traumatisme subi par l'humanité ancestrale : Moïse représente, en effet, l'une des nombreuses formes substitutives de la figure du père qui hante l'histoire des religions. L'élément déterminant de cette « histoire » — car avec *L'Homme Moïse*, on a affaire à un texte dont Freud revendique explicitement le caractère « historiographique »^[54], au sens d'une écriture de l'histoire (*Geschichtschreibung*) — consiste dans l'oubli de ce second parricide. L'exemple du mécanisme de la névrose sert ici encore de modèle d'intelligibilité aux phénomènes religieux qui peuvent lui être comparés. Dans l'histoire du peuple juif telle que la reconstitue Freud, la religion mosaïque émerge de la longue période de refoulement qui a suivi le meurtre de Moïse, que l'on peut ressaisir en recourant « provisoirement à l'usage d'analogies » avec la période de latence identifiée dans le cadre du développement sexuel de l'individu, de manière à pouvoir « combler le long laps de temps qui s'étend entre cette hypothétique époque primitive et la victoire du monothéisme en des temps historiques. Une fois l'ensemble : clan des frères — matriarcat — exogamie — totémisme institué, une évolution commença qui doit être décrite comme le lent “retour du refoulé” »^[54]. Le refoulé est ici convoqué non « en son sens propre », mais pour appréhender sur le mode de l'analogie « quelque chose de passé, de disparu, de dépassé dans la vie des peuples »^[55] : ainsi l'analyse freudienne fait-elle entrer en correspondance psychologie individuelle et psychologie collective, guidée par « l'hypothèse que les précipités psychiques de ces temps primitifs étaient devenus un patrimoine héréditaire, quelque chose qui, à chaque nouvelle génération, eut seulement à être éveillé, non pas acquis »^[56]. Dans ce qui est son dernier grand livre, écrit juste avant son exil et dans un temps marqué par ce qu'il identifie comme « une régression vers une barbarie presque préhistorique »^[57], Freud réaffirme la « valeur culturelle de la religion » : le monothéisme juif sert d'« incitation à accomplir des progrès dans la vie de l'esprit, [d'] encouragement à des sublimations [...] et à] faire grand cas des choses intellectuelles »^[58]. Fondateur de religion, Moïse est aussi — et cela importe sans doute encore plus à Freud — le fondateur de la *Kultur* : Moïse fut le « grand homme », le chef « qui choisit ces tribus pour qu'elles deviennent son nouveau peuple. Décision qui marque l'histoire universelle »^[59].

Cependant, lorsqu'il s'agit de désigner ce qu'il en est de l'« âge actuel de l'humanité », l'*Avenir d'une illusion* nous le décrit comme la sortie de l'enfance. En rapprochant la religion de la névrose infantile, Freud est amené à envisager la religion comme la « névrose obsessionnelle universelle de l'humanité » : « comme celle de l'enfant, elle dérive du complexe d'Œdipe, des rapports de l'enfant au père. D'après ces conceptions, on peut prévoir que l'abandon de la religion aura lieu avec la fatalité d'un processus de croissance et que nous nous trouvons à l'heure présente dans cette phase de l'évolution »^[60]. La névrose infantile a donc ici le statut d'un point de référence historiquement éloigné, relevant du pré-historique, ce qui nous situe dans un « dehors » de l'Histoire au sens d'une histoire chronologiquement déterminée. Les Temps modernes sont ainsi résolument placés sous le signe de la « désillusion » et du « malaise » (*das Unbehagen*) : « Il semble certain que nous ne nous sentons point à l'aise dans notre civilisation actuelle »^[61].

Conclusion : l'époque, entre histoire et culture

Dans le chapitre VIII de ce texte ultime qu'est *Malaise dans la civilisation*, Freud revient sur l'élucidation de ce qu'il entend par « développement de la culture » (*Kulturentwicklung*) en posant comme principe fondateur que ce dernier est soumis au même « procès » (*Kulturprozess*) que celui qui régit la genèse de l'individu (*Entwicklungsweg des Individuums*)^[62]. Il y a là encore, comme le rappelle Freud, similitude entre le processus culturel et le développement libidinal de l'individu : la *Kultur* s'édifie sur le renoncement pulsionnel, sur la non-satisfaction, sur la répression et le refoulement des pulsions. Au chapitre IV, Freud revient sur la généalogie de la culture qu'il avait retracée dans *Totem et tabou*. La fondation de l'institution familiale dans l'humanité primitive

(« stade familial primitif »^[63]) fut à l'origine du processus culturel : à l'autorité patriarcale du père de la horde primitive se substitua l' « alliance des frères » et les prescriptions de ce nouvel ordre représentèrent le premier état du droit dans la culture totémique. Il y a, en effet, là encore analogie entre le refoulement ou la sublimation de la libido infantile, d'une part, et le procès culturel, d'autre part : Éros et Anankè sont ainsi devenus les « parents » de la culture humaine. La satisfaction érotique était pourtant une condition première du développement culturel : elle conduisait à la formation de nouvelles familles avant que, inhibée quant à son but, elle serve à la constitution des liens affectifs indispensables à la cohésion de la communauté. Mais au cours de l' « évolution historique », le rapport entre Éros et *Kultur* se dramatise : le premier combat la seconde, qui lui impose à son tour ses limites. En mobilisant la plus grande quantité possible de « libido inhibée quant au but », le processus culturel, au moyen de la constitution du « Surmoi de la communauté civilisée » (*Kultur-Überich*) — encore nommé par Freud « Surmoi d'une époque culturelle » (*Über-Ich einer Kulturrepoche*^[64]), « un Surmoi dont l'influence préside à l'évolution culturelle »^[65] —, favorise des identifications — aux « grands personnages » (dont Moïse représente le prototype^[66]) —, comme le surgissement d'idéaux altruistes (« Tu aimeras ton prochain comme toi-même ») et de liens libidinaux par lesquels Éros met en échec l' « éternelle discorde ». Mais le moyen le plus puissant qui soit à la disposition de la *Kultur*, c'est l'introjection de la pulsion agressive (Freud parle également de « cruauté ») : l'agression est renvoyée à son point de départ, intériorisée et la culture domine l'agressivité en divisant le sujet contre lui-même, sous la surveillance de l'instance du Surmoi. Au centre de l'analyse freudienne de la culture, se tient en effet l'affirmation de l'existence « de la tendance native de l'homme à la “méchanceté”, à l'agression, à la destruction et donc aussi à la cruauté », à laquelle « ceux qui préfèrent les contes de fées font la sourde oreille »^[67]. Nous remarquerons que parmi ces derniers se rencontrent d'ailleurs aussi bien « les révolutionnaires les plus sauvages » que les « plus braves piétistes »^[68] ! Cette pulsion agressive, qui est, nous dit Freud, « la descendante et la représentation principale de l'instinct de mort »^[69], se partage avec Éros « la domination du monde », et fait ainsi obstacle au « programme de la civilisation » : « la civilisation y trouve son entrave la plus redoutable »^[70]. Certes l'éclairage de l'histoire du développement de l'individu sert de balise pour penser la possibilité de rendre inoffensif, d'inhiber ce désir d'agression, si nous nous référons aux analyses concernant la genèse du Surmoi, de la « conscience morale », du « sentiment conscient de culpabilité » ou encore du « besoin de punition », aux « dissertations sur le sentiment de culpabilité » (le mot est de Freud lui-même) qui font l'objet du chapitre VII du *Malaise*. Reste que l'affirmation du caractère originaire et indéracinable de la pulsion de mort ou d'agressivité fait qu'aucune illusion n'est à entretenir quant à l'éradication de cette « cruauté » (*Grausamkeit*) originaire. Ce même thème de la cruauté est également au cœur de l'échange entre Einstein et Freud dans *Pourquoi la guerre ?*^[71] (l'échange eut lieu en 1931-32) : « Il ne mène à rien de vouloir abolir les penchants agressifs des hommes [...] Les bolcheviks eux aussi espèrent pouvoir faire disparaître l'agression humaine en garantissant la satisfaction des besoins matériels et en instaurant par ailleurs l'égalité entre ceux qui font partie de la communauté. Je tiens cela pour une illusion »^[72]. En recourant plus d'une fois à ce terme de « cruauté », Freud le réinscrit dans une logique psychanalytique de pulsions destructrices indissociables de la pulsion de mort et qui œuvrent, irréductiblement, au cœur même du processus de la culture, qu'il s'agisse du « plaisir pris à l'agression et à la destruction » (*Die Lust an der Agression und Destruktion*), des « innombrables cruautés de l'histoire » (*ungezälte Grausamkeiten der Geschichte*) ou encore des « atrocités de l'histoire » (*Greuelthaten der Geschichte*). Même si le processus du développement culturel et la voie suivie par le développement individuel sont accolés l'un à l'autre, il ne faut pas pour autant, nous rappelle Freud, « céder à la fringale de dépister des analogies »^[73], car un « trait distinctif » les écarte l'un de l'autre : si la recherche du bonheur représente le « but principal » du développement de l' « homme isolé », « dans l'évolution culturelle, *les choses se passent autrement*. Ici l'agrégation des individus isolés en unité collective est de beaucoup le principal ; le propos de les rendre heureux existe certes encore, mais il est relégué à l'arrière-plan »^[74]. Et cette tâche, non seulement éthique mais aussi politique, relève d'une méthode : faire en sorte que ces pulsions cruelles soient détournées, différées et ne trouvent pas leur expression dans la guerre ou le meurtre, qui peut conduire « les hommes d'aujourd'hui » à « s'exterminer mutuellement jusqu'au dernier »^[75] : « À partir de notre mythologique doctrine des pulsions, nous trouvons aisément une formule indiquant les voies *indirectes* (*indirekte Wege*) pour combattre la guerre »^[76].

Dans cette remontée aux origines du processus culturel, nous remarquerons que Freud tient en vis-à-vis, d'une part ce qu'il nomme les « temps historiques » (*historischen Zeiten*), dont la succession déploie soit un originaire, soit un développement de l'histoire du sujet ou, par extension, de l'espèce humaine, et d'autre part, une entité à laquelle les dernières pages de *Malaise dans la civilisation* donnent une place centrale sous le nom d' « époque culturelle » (*Kulturrepoche*)^[77]. À notre connaissance, il s'agit peut-être là des seules occurrences de la notion d' « époque » proprement dite dans l'œuvre de Freud. Nous ferions volontiers l'hypothèse que le terme d'*époque* se trouve convoqué par Freud lorsqu'il est question de ressaisir la singularité des manifestations du processus culturel ayant conduit à notre modernité la plus actuelle (*gegenwärtige Zeit*), comme si l' « époque » lui permettait de qualifier non pas tant une période historique donnée qu' « un pur *procès*, procès qui se déroule, nous dit Freud, « à part » et « au-dessus de l'humanité »^[78] et dans un horizon temporel indéfiniment ouvert, car il s'agit d'un processus toujours à reprendre — processus et non progrès, précise Freud. La notion d' « époque

culturelle » viendrait alors qualifier un procès dont J.-B. Pontalis a pu avancer qu'il se donnait pour un « processus sans sujet [...] et sans agent, comme tout processus inconscient. Tout comme l'inconscient n'est identifiable que par ses formations, [...] personne, ni individu, ni groupe, ni classe, ni nation, ne peut prétendre incarner la civilisation »^[79]. Ni historique à proprement parler, ni anhistorique^[80], le procès culturel tel que Freud l'analyse rompt ainsi à sa manière avec « la dramaturgie mythique de l'époque »^[81], sans que la psychanalyse renonce pour autant à s'affronter à l'histoire, et même à l'histoire la plus présente, celle de « l'époque actuelle », dont les toutes dernières lignes du *Malaise* affirment qu'elle mérite « une attention toute particulière » en raison de la violence et de la radicalité des pulsions destructrices qui la caractérisent.

Si c'est sur le terrain pulsionnel que se pose pour Freud la question de l'époque, on comprend d'autant mieux que la question ultime sur laquelle le *Malaise* se referme en nous invitant à la prendre en charge s'annonce comme « la question du destin de l'humanité » (*Die Schicksalsfrage der Menschenart*)^[82]. En effet, la métapsychologie freudienne nous a appris que les pulsions ont un destin (*Schicksal*) : un destin défini par la variabilité de ses composantes (transformation d'un but passif en un but actif, substitution ou fixation des objets, déplacement d'une zone érogène à une autre, etc.). Et les « destins de pulsions » répondent à une multiplicité de processus de « transformation » (renversement dans le contraire, retournement sur la personne propre, refoulement, sublimation). Même si Freud utilise les termes d'« histoire » et de « développement » à leur propos, comme nous l'avons vu, ce qui caractérise véritablement les pulsions, c'est bien leur « destin », et un destin n'est ni une histoire, ni une évolution ou un développement. De même, si les « époques culturelles » renvoient effectivement à certains états de l'humanité — ou de la « névrose » de l'humanité — au cours de « l'évolution de la civilisation », le « destin » de l'« époque culturelle » ne saurait pour autant venir s'identifier à une histoire. Certes, il s'articule à une réalité temporelle en quelque sorte transhistorique, qui, pour Freud, reste arrimée à ce que Lacan retranscrira en 1953 sous l'expression de « mythe individuel du névrosé » (à propos du cas de l'Homme aux rats) : « [...] si nous nous fions à une définition qui peut être du mythe comme une certaine représentation objectivée d'un *épos*, pour tout dire, d'un geste exprimant d'une façon imaginaire les relations fondamentales caractéristiques d'un certain mode d'être de l'être humain, à une époque déterminée, on peut dire que, très exactement de la même façon que le mythe manifeste, sur le plan social, c'est-à-dire latent ou patent, virtuel ou réalisé, plein ou vidé de son sens et réduit à l'idée mythologie, nous pouvons trouver, dans le vécu même du névrosé, toutes sortes de manifestations qui rentrent à proprement parler dans ce schéma et dont on peut dire qu'il s'agit à proprement parler d'un mythe »^[83].

Mais c'est bien plutôt vers l'« actuel » que pointe le « destin de l'époque culturelle », en ce qu'il invite à penser une histoire de ce qui arrive, en un temps qui est « notre temps », et qu'il viendrait ainsi définir la tâche présente de la psychanalyse, qui est aussi son avenir : identifier les formes inédites de la cruauté contemporaine et ses transformations possibles, c'est-à-dire penser les figures historiques nouvelles qui déploieront sa mutation.

^[79] Sigmund Freud, *Court abrégé de psychanalyse* [1924], in *Œuvres complètes*, « Psychanalyse », vol. XVI (1921-1923), p. 333. Nous nous référons désormais à la récente édition des *Œuvres complètes : Psychanalyse* de Freud entreprise aux Presses Universitaires de France, sous la direction d'André Bourguignon, Pierre Cotet et Jean Laplanche, au moyen du sigle *OCP*, suivi de l'indication du volume. C'est nous qui soulignons.

^[80] On aurait pu assez naturellement dater le « passage à la psychanalyse » de Freud de la publication des *Études sur l'hystérie* en 1895. Mais c'est effectivement la *Traumdeutung* qui fait, aux yeux de Freud, fonction de pivot.

^[81] André Tosel, « L'époque entre nominalisme et réalisme », *Actuel Marx*, 2002, n° 32, « Les libéralismes au regard de l'histoire », p. 159.

^[82] Freud, on le sait, a comparé à plusieurs reprises la découverte psychanalytique à la révolution copernicienne, de par le phénomène de décentrement qu'elles induisent toutes deux, et va jusqu'à les considérer comme deux blessures majeures infligées au narcissisme humain. Cf. « Une difficulté de la psychanalyse », in *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. fr. par M. Bonaparte et E. Marty, Paris, Gallimard, 1973, pp. 137-147.

^[83] Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, trad. fr. par Marc Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, avec la collaboration de M. Dautrey, Paris, Gallimard, 1999 ; cf. 4^e partie, ch. 1 : « Les époques du concept d'époque », p. 519.

^[84] S. Freud, *Court abrégé de psychanalyse*, op. cit., p. 333.

^[85] Nous renvoyons à l'importante somme que représente l'*Histoire de la découverte de l'inconscient* de Henri F. Ellenberger, trad. de l'anglais par J. Feisthauer, présentation par E. Roudinesco, Paris, Fayard, 1994, 976 p. Publié pour la première fois en langue anglaise en 1970, l'ouvrage, devenu un classique et traduit dans de nombreux pays, n'a pas reçu en France l'accueil qu'un tel monument d'érudition méritait : une première édition française, parue en 1974 (avec un sous-titre : « Histoire de la psychiatrie dynamique ») est passée assez inaperçue et a même rencontré des réticences dans la communauté analytique, qui a reproché à son auteur de méconnaître la spécificité de Freud.

^[86] Cf. en particulier, Carl Gustav Carus, *Psyche, zur Entwicklungsgeschichte der Seele* [*Psyché, contribution à la genèse de l'âme*], Pforzheim, Flammer und Hoffmann, 1846 ; Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Berlin, Duncker, 1869 - *Philosophie de l'inconscient*, trad. fr. par D. Nolen, édition revue par l'auteur, 1877, T. 1 : 502 p., T. 2 : 616 p.

^[87] S. Freud, « Une difficulté de la psychanalyse », op. cit., p. 145.

^[88] S. Freud, *Court abrégé de psychanalyse*, op. cit., p. 349.

^[89] *Ibid.*

^[90] Nous empruntons cette expression à J.-B. Pontalis, *Ce temps qui ne passe pas*, Paris, Gallimard, 1997. La notion de « passé/présent » fait aussi l'objet d'une étude de Jacques Le Goff, « « Passé/présent », in *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 31-58 (ouvrage précédemment édité chez Einaudi, 1977, 1979, 1980, 1981).

^[91] Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, présentation de Luce Giard, Paris, Gallimard, 1987. Cf. le chapitre

V : « Psychanalyse et histoire », p. 97.

¹¹³ *Ibid.*, p. 99.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Cette affirmation demanderait peut-être à être modulée. Car si la distinction entre passé et présent est, en effet, un élément essentiel de la conception du temps, Jacques Le Goff, dans l'article précédemment cité montre que le renouvellement de l'historiographie engage à repenser les rapports passé/présent et appelle la naissance « d'une véritable histoire contemporaine, une « histoire du présent », laquelle « suppose qu'il n'y ait plus d'histoire seulement du passé, qu'on en finisse avec une "histoire" qui repose sur une coupure nette du présente et du passé », cf. « Passé/présent », art. cité, p. 58.

¹¹⁶ S. Freud, *Malaise dans la civilisation* [1929], trad. fr. par Ch. et J. Odier, Paris, PUF, 1971, p. 12.

¹¹⁷ Cf. S. Freud, « Remémoration, répétition et perlaboration », in *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1989, p. 110.

¹¹⁸ S. Freud, « Constructions dans l'analyse », in *Résultats, idées, problèmes, II* [1921-1938], Paris, PUF, 1985, p. 278.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 280.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 271.

¹²¹ Depuis le cas Dora, on sait avec Freud que l'histoire du sujet est comparable à « un courant qui ne serait pas navigable, à un courant, dont le lit serait tantôt obstrué par des rochers, tantôt divisé par des bancs de sable », cf. « Fragment d'une analyse d'hystérie », in *Cinq psychanalyses*, trad. fr. par M. Bonaparte et R. Löwenstein, Paris, PUF, 1990, p. 9.

¹²² Cf. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, op. cit., p. 329.

¹²³ Nous renvoyons cette fois à la nouvelle traduction du texte parue sous le titre « A partir de l'histoire d'une névrose infantile », in S. Freud, *OCF*, vol. XIII : 1914-1915, Paris, PUF, 1988, p. 26.

¹²⁴ Cf. Ernest Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, vol. I : « La jeunesse, 1856-1900 », trad. par A. Bermann, Paris, PUF, 1982, p. 319-327. Outre qu'il était intéressé par l'étiologie des névroses (*Nouvelle contribution à la clinique et à la thérapeutique de la névrose nasale réflexe*, 1892 et *La névrose nasale réflexe*, 1893), le rhino-laryngologiste berlinois insistait sur le rôle joué par la périodicité dans la vie humaine, périodicité qu'il rattache à la sexualité (cf. *Le cours de la vie*, 1906 ; *Trois œuvres concernant la théorie des périodes*, 1924). A côté du phénomène menstruel, il existerait un groupe de phénomènes périodiques auquel sont soumis tous les individus de tous âges, à quelque sexe qu'ils appartiennent, ce qui l'engage à poser que « le développement de notre organisme se produit par saccades au cours de ces périodes sexuelles » (citation empruntée à l'introduction de *La naissance de la psychanalyse*, op. cit., p. 5).

¹²⁵ Nous noterons que le terme employé par Freud est celui de *Zeiten*, que nous traduisons aussi par « époques », à la suite de toutes les traductions françaises de Freud. Nous reviendrons sur ce point dans notre quatrième partie, pour en dégager les implications.

¹²⁶ La traduction française de Freud rassemble quelques-uns de ces « cas » dans le recueil paru sous le titre *Cinq psychanalyses*, op. cit. (« Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose », « Fall von Paranoia »).

¹²⁷ Nous ne ferons ici aucune référence aux très vifs débats ayant porté ces dernières années sur le caractère « narratif » de la psychanalyse. Nous renvoyons notamment à un numéro spécial de la *Revue Française de Psychanalyse*, intitulé : « Le narratif », sous la direction de Jean-Louis Baldacci et Michèle Bertrand, 1998, (LXII), juillet-septembre.

¹²⁸ C'est le terme que l'on rencontre dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, texte paru en 1905, mais que Freud n'a pas cessé de remanier au cours des éditions successives (1910, 1915, 1920 et 1924-25) de manière à y inclure les développements de sa théorisation. On le rencontre également dans « Psychanalyse et théorie de la libido » [1923], in *OCF*, vol. XVI : 1921-1923, 1991, pp. 181-208.

¹²⁹ Le terme d'*Entwicklungsgeschichte der Sexualfunktion* est présent jusque dans l'œuvre tardive de Freud, notamment dans l'*Abrégé de psychanalyse* (commencé en juillet 1938 et resté inachevé), trad. fr. par A. Bermann, éd. revue par J. Laplanche, Paris, PUF, 1985, 85 p.

¹³⁰ Cf. *Trieb- und Triebchicksale* [1915], *Pulsions et destins de pulsions*, in *OCF*, vol. XIII, pp. 161-185.

¹³¹ S. Freud,

¹³² S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* [1905], trad. fr. par P. Koeppel, préf. de M. Gribinski, Paris, Gallimard, 1987, p. 93.

¹³³ *Ibid.*, p. 129.

¹³⁴ S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, op. cit., p. 16.

¹³⁵ Soulignons que l'« histoire du développement » est une histoire plutôt ignorée des historiens, alors que les thèses de Haeckel ont beaucoup intéressé les anthropologues et ceux qu'on nommait les historiens de la culture pendant la seconde moitié du XIX^e siècle, avant de se trouver vivement dénoncée par les savants (Mendel) autant que par les anthropologues à la veille du second conflit mondial.

¹³⁶ Lacan a également opposé développement et histoire, en soulignant que « l'histoire ne se poursuit qu'en contretemps du développement » : le développement tend à « naturaliser » le sujet et donc à annuler l'histoire puisque le sujet est essentiellement l'effet de ses déterminations (cf. « La science et la vérité », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 875).

¹³⁷ J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre I : *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 173.

¹³⁸ Nous n'évoquerons pas dans le cadre de la présente enquête ici les nombreux débats qui ont eu lieu au sujet de de l'option phylogénétique revendiquée par Freud.

¹³⁹ S. Freud, « Selbstdarstellung » [1925] – *Sigmund Freud présenté par lui-même*, trad. fr. par F. Cambon, Paris, Gallimard, 1984, p. 123.

¹⁴⁰ En fait, ce modèle de l'histoire du développement renvoie à un ensemble d'influences qui dépasse sans doute la référence au seul Haeckel ; il émane d'une confluence de thèses empruntées d'abord à l'œuvre de Darwin, puis aux formulations de Spencer, Lamarck, Haeckel et d'autres. Sur ce point, cf. S. J. Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1977 ; L. B. Ritvo, *L'ascendant de Darwin sur Freud*, Paris, Gallimard, 1992 ; Jacqueline Duvernay Bolens, « La théorie de la récapitulation de Haeckel à Freud », *Topique*, 2001, n° 75 : « Psychanalyse et anthropologie », p. 13-34.

¹⁴¹ Ernst Haeckel, *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles*, Paris, Alfred Costes, 1922, p. 224. On peut également citer *Morphologie générale des organismes*, paru en allemand en 1866 et l'*Anthropogénie*, parue en 1874.

¹⁴² Freud maintient son adhésion aux thèses lamarckismes jusque dans son œuvre tardive, en particulier dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*.

¹⁴³ En 1917, Freud écrit à K. Abraham : « C'est une idée que nous avons eue Ferenczi et moi [...] Notre intention est de fonder entièrement les idées de Lamarck sur nos propres idées et de montrer que son concept de "besoin" qui crée et modifie les organes n'est rien d'autre que le pouvoir qu'ont sur le corps les idées inconscientes [...] La finalité s'expliquerait alors réellement par la psychanalyse, ce serait l'achèvement de celle-ci. », cité par Lucille B. Ritvo, *L'ascendant de Darwin sur Freud*, Paris, Gallimard, 1992, p. 113. Sur l'influence de Haeckel à l'époque de Freud, cf. en particulier p. 53-76.

¹⁴⁴ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op. cit., p. 29.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 193-194.

¹⁴⁶ S. Freud, « Vue d'ensemble des névroses de transfert » [1915], in *OCF*, vol. XIII : 1914-1915, op. cit., p. 290.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 289.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 292.

¹⁴⁹ Le texte de Ferenczi auquel Freud se réfère explicitement est un article paru en 1913, trad. fr. « Développement du sens de réalité et ses stades », in *Œuvres Complètes*, II, Paris, Payot, 1970, P. 51-65.

¹⁵⁰ S. Freud, « Vue d'ensemble des névroses de transfert », op. cit., p. 291.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 298.

- ¹⁵² *Ibid.*, p. 300.
- ¹⁵³ « On peut comparer le contenu de l'inconscient à une population originaire psychique », cf. S. Freud, « L'inconscient » [1915], in *OCP*, vol. XIII, *op. cit.*, p. 233.
- ¹⁵⁴ Freud, évoquant dans une lettre à Arnold Zweig, sa reconstitution de la tradition monothéiste, dit : « Mon roman » (S. Freud-Arnold Zweig, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1973, p.162 ; lettre du 22 février 1936). Nous renvoyons sur ce point à la remarquable étude de Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975 ; cf. Partie IV : « Écritures freudiennes », ch. IX : « La fiction de l'histoire. L'écriture de « Moïse et le monothéisme », p. 312-358.
- ¹⁵⁴ S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. fr. par C. Heim, préf. de M. Moscovici, Paris, Gallimard, 2000, p. 237.
- ¹⁵⁵ *Ibid.*
- ¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 238.
- ¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 132.
- ¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 177
- ¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 95.
- ¹⁶⁰ S. Freud, *L'Avenir d'une illusion* [écrit en 1927], trad. fr. par M. Bonaparte (revue par Freud), Paris, PUF, 1989, p. 61.
- ¹⁶¹ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad. fr. par Ch. et J. Odier, Paris, PUF, 1989, p. 36. Nous renvoyons à cette traduction sans méconnaître pour autant la difficulté liée à la confusion entre les termes de « civilisation » et de « culture ». Cf. sur ce point Jacques Le Rider, « Cultiver le malaise ou civiliser la culture », in *Autour du Malaise dans la culture de Freud*, par J. Le Rider, M. Plon, G. Raulet, H. Rey-Flaud, Paris, PUF, 1998, p. 79-118.
- ¹⁶² S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1972, p. 125.
- ¹⁶³ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 50.
- ¹⁶⁴ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, *op. cit.*, p. 125.
- ¹⁶⁵ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 102.
- ¹⁶⁶ Cf. le second point de la deuxième partie de *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* : « Le grand homme ».
- ¹⁶⁷ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 75.
- ¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 107.
- ¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 77-78.
- ¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 77.
- ¹⁷¹ S. Freud, « Pourquoi la guerre ? » [1932], in *OCP*, XIX, 1931-1936, Paris, PUF. Cette notion de cruauté est au centre des analyses que Jacques Derrida a consacrées à la psychanalyse lors des *États Généraux de la Psychanalyse*, convoqués à Paris, en juillet 2000. Cf. Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse*. Adresse aux États Généraux de la Psychanalyse, Paris, Galilée, 2000 ; « Pulsions de mort, cruauté et psychanalyse », *Le Monde*, 10 juillet 2000, p. 11.
- ¹⁷² *Ibid.*, p. 78.
- ¹⁷³ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 100.
- ¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 101. Nous soulignons.
- ¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 107
- ¹⁷⁶ S. Freud, « Pourquoi la guerre ? », *OCP*, XIX, p. 78. Le terme d'« indirectes » se trouve souligné dans la version anglaise du texte, qui paraît simultanément.
- ¹⁷⁷ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 102.
- ¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 77.
- ¹⁷⁹ J.-B. Pontalis, « Permanence du malaise », in *Le Temps de la réflexion*, 1983, IV (p. 409-423), p. 409.
- ¹⁸⁰ Le reproche d'ahistoricité a souvent été adressé à la psychanalyse, notamment par J. Le Goff (cf. article cité, p. 54), mais nous pourrions aisément lui opposer les multiples manières dont les problématiques freudiennes se rapportent à l'histoire. Freud lui-même, dans son « Autoprésentation », reprochait déjà à Jung en 1925 de « réinterpréter les faits analytiques en termes abstraits, impersonnels et ahistoriques, pensant par là faire l'économie de la sexualité infantile et du complexe d'Œdipe ainsi que de la nécessité de l'analyse de l'enfance », cf. *Sigmund Freud présenté par lui-même*, *op. cit.*, p. 89.
- ¹⁸¹ Nous reprenons cette expression à A. Tosel, article cité, p. 157.
- ¹⁸² S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 107 ; *Das Unbehagen in der Kultur*, *op. cit.*, p. 128.
- ¹⁸³ Jacques Lacan, *Le mythe individuel du névrosé, ou « Poésie et vérité » dans la névrose* [Collège philosophique, 1953], Paris, Éditions des Grandes-Têtes-Molles de notre époque, non daté, p. 5.