Document généré le 10 fév. 2025 12:24

Études littéraires

Transfert et refoulement dans la théorie psychanalytique : à propos de la notion d'inconscient collectif

Ginette Michaud

Volume 22, numéro 2, automne 1989

Dire l'hétérogène

URI : https://id.erudit.org/iderudit/500898ar
DOI : https://doi.org/10.7202/500898ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (imprimé)
1708-9069 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Michaud, G. (1989). Transfert et refoulement dans la théorie psychanalytique : à propos de la notion d'inconscient collectif. *Études littéraires*, *22*(2), 53–71. https://doi.org/10.7202/500898ar

Résumé de l'article

Comment une idée, même périmée, survi-elle dans le champ culturel? Comment peut-elle changer de registre ou, à défaut, faire l'objet d'un blocage, voire d'un refoulement? Nous nous intéressons au cas d'une notion universellement admise au plan cognitif, mais non pour autant légitimée au plan théorique, celle de l'inconscient collectif. De la fin du XIX' siècle à nos jours, elle subit un transfert de valeur et, d'homogène, devient facteur d'hétérogénéité. Nous l'examinons à partir de la formulation ambiguë qu'elle reçoit en psychanalyse, tout particulièrement dans la confrontation qui mettra aux prises Freud et Jung, et laissera pour toujours divisée l'institution psychanalytique.

Tous droits réservés © Département des littératures de l'Université Laval, 1989

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

TRANSFERT ET REFOULEMENT DANS LA THÉORIE PSYCHANALYTIQUE

À PROPOS DE LA NOTION D'INCONSCIENT COLLECTIF

Ginette Michaud

■ Que savons-nous, au juste, de la vie des idées? Nous avons souvent, par commodité, choisi de lire leur complexe biographie culturelle en la calquant, selon une métaphore elle-même bien usée, sur celle de l'organisme. Ainsi, nous supposons que les idées — désignons par là en vrac les figures, métaphores, concepts, notions, théories, sans distinguer plus finement entre ces différents régimes des savoirs — émergent et naissent, qu'elles commencent par se détacher sur un fond indistinct, masse nébuleuse qui reste le plus souvent à jamais perdue pour nous: c'est la période de la gestation, porteuse de la séminale question des origines — «D'où viennent les idées?» —, qui pique notre curiosité, sexuelle et intellectuelle. Elles entrent ensuite dans le champ de notre perception et deviennent pleinement visibles, accédant à une forme et à un nom (leur valeur cognitive atteint leur point maximal de reconnaissance). Elles se sédimentent, de métaphores en figures en clichés, pour se durcir et se réifier, selon un rythme plus ou moins rapide, jusqu'à ce qu'elles soient si acculturées qu'elles n'étonnent plus guère leurs usagers, qui cessent peu à peu de les percevoir et les oublient. Elles traverseront encore la zone grise d'une désaffection indéfinie, avant de pouvoir ressurgir à nouveau, d'être (re)découvertes comme Nouveau. On

aura reconnu dans ce parcours raccourci à l'extrême le fil d'un argument développé par Judith Schlanger dans ses travaux éminemment suggestifs sur l'invention intellectuelle[1], et, si ce petit récit garde une certaine portée descriptive générale, il est une question, entre autres, qui mérite d'être reprise à propos de la notion d'inconscient collectif et qui nous retiendra ici : qu'arrive-t-il aux savoirs périmés? qu'est-ce qui se passe lorsqu'une notion fluctue, change de statut et subit un transfert de valeur, échange par exemple une perte (sa valeur cognitive baisse) pour un gain (sa valeur esthétique se retrouve, elle, à la hausse)? Ces passages, ces jeux de relais par lesquels se recyclent les savoirs, non sans laisser des restes flottants et inutilisés derrière eux, entraînent des déplacements, des réorganisations, des détournements de tous ordres dans le champ culturel; les plus importants n'empruntent d'ailleurs pas nécessairement le mode dramatique des ruptures, mais se présentent plutôt comme une sorte de mutation génétique où, à partir d'un contexte local, c'est tout le paysage théorique qui se trouve soudain réaménagé.

C'est, me semble-t-il, ce que l'on peut observer dans la trajectoire d'une notion comme celle de l'inconscient collectif, qui déborde, à la fin du XIX^e^ siècle, le domaine relativement homogène qui lui sert de creuset et lui confère sa cohérence et sa portée heuristiques, pour se transmuer, tout au long du XX^e^ siècle et après bien des avatars, en une véritable notion transdisciplinaire, mais paradoxalement déviante, dévaluée et marginalisée. Autrement dit, nous sommes ici en présence d'une notion qui nous est devenue tout à fait familière, universellement admise (qui pourrait nier la validité opérationnelle de notions comme celles de la mémoire collective ou du *Political Unconscious* d'un Fredric Jameson[2], par exemple, qui en sont, à bien des égards, des concepts dérivés?); mais en même temps, pour des raisons qu'il nous faudra expliciter dans un instant, elle reste, à travers ses déports et reformulations successives, un agent trouble, un objet de pensée d'une plasticité extrême, un facteur d'hétérogénéité. Car nous l'oublions trop souvent : les idées ne relèvent pas seulement d'opérations intellectuelles, elles sont aussi des productions-représentations qui sont, comme les autres rejetons de l'inconscient, investies d'affects (au sens stratégique et militaire que Freud donne souvent à cette expression : envahies, occupées), affects qui déterminent en grande partie ce que nous pouvons vraiment comprendre ou, au contraire, commandent les résistances qui bloqueront l'accès au libre jeu de la connaissance. Tant et aussi longtemps que les affects qui grèvent telle ou telle idée au cours de sa longue «archéologie processuelle[3]», sujette à toutes sortes de retours et de répétitions, n'auront pas été pris en compte et analysés, l'idée, même rejetée comme périmée, ne pourra que faire retour dans le champ culturel

1 Voir *l'Invention intellectuelle* (Paris, Fayard, 1983) et *Penser la bouche pleine* (Paris, Fayard, 1975). Je fais plus particulièrement allusion ici à une conférence sur «les Aventures de la valeur cognitive», donnée à l'Université de Montréal le 27 septembre 1988.

2 Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, Cornell University Press, 1981.

3 J'emprunte cette expression à Judith Schlanger : elle a le mérite de mettre en cause que la traditionnelle histoire des idées garde toujours de trop linéaire.

sur le mode très *unheimlich* d'une survivance irrationnelle.

Or, au moment où les questions liées au politique et à des considérations éthiques se font de plus en plus pressantes dans tous les domaines des sciences humaines, après avoir été quelque peu mises en veilleuse vers la fin des années cinquante, il faut aujourd'hui rouvrir un dossier qu'on avait pour un temps négligé. On peut en effet considérer que le poststructuralisme aura surtout été marqué par des tentatives fort variées — qui ont pris pour figures emblématiques la différence, le flux, la dissémination, la fragmentation, etc. : mais il ne s'agit pas de ramener ces diverses théories à une enseigne commune de façon outrancièrement syncrétique —, par des tentatives, donc, pour en finir avec le concept-maître de la totalité, étroitement associé sur le plan politique aux langages et à l'idéologie totalitaires[4]. Force est de constater que le concept du tout a été le lieu de questionnements qui ne l'ont pas laissé intact, au point que s'en réclamer est devenu un geste intellectuel qui ne va pas sans honte. Mais nous ne sommes pas pour autant quittes avec l'idée de la totalité, et le malaise ressurgit avec plus de force encore lorsque nous retrouvons l'enjeu nécessairement polémique, sinon piégé, des théories du nationalisme ou cherchons à interroger avec quelque rigueur la valeur conceptuelle des figures du sujet collectif[5] (Sujet-Nation, peuple, masse, groupe, etc.) qui continuent de circuler tout en étant suspectes — elles donnent de fait souvent l'impression d'être utilisées sous rature, à défaut de pouvoir faire autrement. Parmi elles vient au tout premier plan celle de l'inconscient collectif, qui les soutient pour une bonne part. Nous nous sommes peu à peu habitués à penser que l'hétérogène ne pouvait se présenter que comme l'antithèse d'un discours homogène — et partant, hégémonique —; nous nous sommes pris à renverser les valeurs de ce discours (orthodoxe, canonique, monologique, totalisant, etc.), à systématiquement le dévaluer en privilégiant toutes les qualités qui lui étaient opposées (l'excentricité, la bizarrerie, l'hérésie, le mineur, l'étranger, etc.), et nous sommes ainsi restés aveugles au fait que ce geste critique était lui-même systématique : paradoxalement, tout en cherchant à critiquer la prétention à la totalisation, il en restait néanmoins si empreint qu'il n'arrivait qu'à confirmer ce qu'il entendait dénoncer. Comment penser la totalité comme l'hétérogène même?

Voilà sans doute l'une des questions qui justifient qu'on revienne aujourd'hui à la notion d'inconscient collectif. Contre la nouvelle *doxa*, l'inconscient collectif donnerait en effet la représentation d'une totalité travaillant selon un autre régime que le sien propre, c'est-à-dire d'une totalité qui, générant de l'autre, de l'immaîtrisable, renoncerait à se totaliser elle-même et laisserait toujours derrière elle des restes, de l'inanalysable,

4 On voit apparaître au cours de ces années de nombreuses études sur le fascisme, entre autres celles de Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires* (Paris, Hermann, 1972), de Maria Antonietta Macciochi (éd.), *Éléments pour une analyse du fascisme* (Paris, UGE, 1976 [10/18]), de Serge Moscovici, *l'Âge des foules* (Paris, Fayard, 1981).

5 Le présent article est extrait d'un travail en cours sur les figures du Sujet-Nation, recherche subventionnée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada; il se fonde à l'occasion sur une autre étude, «On ne meurt pas de mourir. Réflexions sur le Sujet-Nation», dans *Études françaises*, 23, 3, 1988, p. 113-132.

mauvaise image d'un tout non clos. Ainsi, un savoir neuf pouvant toujours repasser par des métaphores héritées, même les plus anciennes, l'inconscient collectif — figure même de l'homogène, de tout ce qui se donne explicitement comme recherche de la liaison, de la continuité, de tout ce qui fait tenir ensemble la « majorité compacte », selon l'expression de Freud — serait un bon conducteur d'hétérogénéité. Celle-ci ne s'opposerait plus dès lors à l'idée de la totalité, mais passerait plutôt par la pulsion de liaison pour la translater, la déplacer et peu à peu brouiller les points-repères qui constituaient ses limites, de telle sorte que, sans abuser du jeu de mots, on peut dire que la totalisation a en ce cas partie liée avec la plus extrême fragmentation.

Par ailleurs, on remarquera qu'au plan théorique aussi la situation exigeait quelque reprise : si l'on a pu analyser le problématique avènement du sujet moderne comme un procès d'absolutisation par lequel ce sujet s'autogénère, s'autoréfléchit et s'autoproduit jusqu'à la dissolution[6], si une certaine scène de la modernité a pu être décrite comme un détachement, un décentrement de la conscience et de la raison du sujet individuel, cette déconstruction radicale (des racines) du sujet n'a peut-être pas toujours été poussée aux dernières limites en ce qui a trait à la scène du politique. Ce retrait des fondements pour le sujet individuel a ainsi souvent trouvé compensation dans la constitution d'une figure collective projetée comme le lieu même du rassemblement, du recentrement et, pour ainsi dire, de la restauration de ce qui était précisément menacé dans le sujet individuel : une telle perception a longtemps servi d'écran et empêché de voir à quel point la crise identitaire affectant le sujet moderne se répercutait également à cette échelle. Si la sollicitation du politique se fait donc entendre à nouveau aujourd'hui, c'est à la condition de prendre la mesure de ce motif aussi dans l'esthétique[7], et de voir que les projections, fantasmes et représentations du sujet comme individu ne sont pas étrangers à ce qui joue sur une scène élargie, où « tout discours particulier ou relatif cherch[e] à se faire entendre comme universel ou absolu[8] », mais n'en sont pas non plus la simple reduplication : bref, il s'agit d'analyser les rapports entre ces deux « états » du sujet, individuel et collectif, interne et externe, singulier et multiple, et de voir comment ils sont sur cette double scène, à la fois psychique et sociale, plus impliqués l'un dans l'autre qu'il n'y paraissait, exigeant en tout cas d'être repensés autrement que sous le mode de l'opposition qui les a longtemps immobilisés dans un faux vis-à-vis, qui n'était en fait que la forme extrêmement simplifiée d'une relation spéculaire où chaque terme

6 Je résume ici à grands traits l'argument développé par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy dans *l'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978 (Poétique).

7 Cette articulation de l'archéologie de la modernité et du politique, de la *techné* et de la *polis*, est au cœur des récents travaux de Philippe Lacoue-Labarthe sur la notion d'imitation lorsqu'il interroge, en des termes philosophiques, les « compromis » politiques des pensées de Nietzsche et de Heidegger : voir *l'Imitation des modernes*, Paris, Galilée, 1986 (la Philosophie en effet) et *la Fiction du politique*, Paris, Christian Bourgois, 1988.

8 René Major, *De l'élection. Freud face aux idéologies américaine, allemande et soviétique*. Paris, Aubier, 1986 (la Psychanalyse prise au mot), p. 40.

cherchait à se faire passer, de la scène privée à la scène publique, pour le double de l'autre.

Une fois esquissées ces quelques remarques générales, précisons qu'il ne saurait être question de retracer ici tous les avatars que la notion d'inconscient collectif a pu emprunter depuis la fin du siècle dernier dans des domaines aussi divers que la philosophie, l'anthropologie, l'économie, le droit ou les sciences politiques, sans oublier bien entendu la sociologie et la mythocritique avec lesquelles elle a toujours entretenu des rapports étroits. Loin de vouloir restituer l'histoire de cette idée dans son ensemble, nous souhaiterions plus modestement indiquer comment la relecture d'un épisode particulier — celui qui, dans le champ de la psychanalyse, mettra aux prises Freud et Jung au sujet de cette question — peut, à partir d'une localisation apparemment tout interne, jeter un éclairage révélateur sur les obstacles et butées qui surgissent inévitablement dès qu'on se donne pour tâche d'analyser ce phénomène.

Mais avant d'en venir à l'analyse de cette scène, essayons encore un moment de surmonter le trouble de pensée qui nous saisit devant un tel sujet, sorte de Méduse, construction mentale sans qualités propres ou contours nets, corps mou et englobant, qu'on n'arrive pas à circonscrire clairement. Déjà par son nom même la notion d'inconscient collectif est un hybride, immédiatement intelligible et pourtant opaque: on n'ose en effet parler ici de concept[9], tant la chose reste une notion-frontière, appartenant à cette zone vaguement menaçante des savoirs parce qu'elle loge précisément *entre* les savoirs, là où les choses cessent d'être différenciées et sont renvoyées à ce fond sans fond, à cette réserve inépuisable de l'archaïque qui se perd, comme on dit, dans la nuit des temps. Ce qui effraie ici, c'est peut-être bien ce qui fraye avec l'«ancien si effroyablement ancien», selon le titre de Blanchot. De fait, et sans vouloir faire la généalogie de cette idée (comment d'ailleurs fonder un point originaire dans ce qui ne se manifeste que dans l'après-coup?), il faut remarquer que la vague doctrine de l'inconscient collectif, tout en restant plus ou moins inarticulée au plan conceptuel — c'est ce qui expliquera en partie sa survie —, n'en fonctionne pas moins comme catégorie notionnelle pleinement fondée sur le plan de son efficacité cognitive: le fait qu'elle soit peu ou mal définie n'empêche pas qu'on l'utilise, et elle traversera, au cours des années 1890 particulièrement, une intense période où elle servira, même si c'est souvent implicitement, de point de référence pour la psychologie sociale qui commence à se développer et s'intéresse aux phénomènes de masse et à tout ce qui a trait à la «psychologie des foules». On pense notamment aux travaux de Le Bon[10], qui connaissent une grande diffusion, mais aussi

9 Critiquant le structuralisme d'un point de vue épistémologique, Sartre disait du concept qu'il était atemporel, alors que la notion ne pouvait au contraire être définie que par l'effort synthétique de produire une idée qui se développe à travers ses contradictions et déploiements successifs (cité par Fredric Jameson, p. 47). L'inconscient collectif est bien de ce point de vue un hybride, une contradiction logique: à la fois concept et notion, ni concept ni notion.

10 *Psychologie des foules* (Paris, PUF, 1963 [1895]), est sans doute l'ouvrage le plus connu de Gustave Le Bon: il sera traduit en seize langues et réédité plus de quarante-cinq fois en quatre-vingts ans (voir Jaap van Ginneken, «The Killing of the Father. The Background of Freud's Group Psychology», dans *Political Psychology*, 5, 3, 1984, p. 396). Le Bon emprunte toutefois son titre et ses principaux

à ceux de Fournial, de Luys, de Tarde et, parallèlement, à ceux de Durkheim[11]. La doctrine de l'inconscient collectif n'est pas encore pleinement perçue pour elle-même, sa formation et sa formulation discursive passent encore par la voie d'autres discours mieux accrédités, mais elle commence à être un carrefour, un point nodal par lequel des questions de plus en plus complexes et venant d'horizons divers devront transiter.

Ainsi, la notion est immergée, comme l'on pouvait s'y attendre, dans des savoirs immémoriaux tels que les mythes et les religions qui en constituent l'arrière-fond relativement homogène (il est d'ailleurs impossible de complètement déprendre la notion d'inconscient collectif d'une certaine conception théologique), mais elle est aussi de plus en plus fortement influencée par des pratiques discursives telles que l'alchimie, l'ésotérisme, l'occultisme, bref, toutes ces sciences psychiques alors immensément florissantes (sorcellerie, suggestion, possession, mythomanies, télépathie, discours délirants côtoient parfois de très près, à la fin du XIX[e] siècle, les théories scientifiques les plus sérieuses[12]). D'ailleurs, on le verra tout à l'heure avec la confrontation Freud/Jung, la question de l'inconscient collectif n'est jamais très éloignée de celle de l'occulte. Déjà dans cette préhistoire de la «psychologie des foules», terrain des travaux que Freud consacrera plus tard à la question du lien social et politique, ce qui retient l'attention, c'est, derrière la fascination pour la figure de la foule[13], par-delà la psy-

---

thèmes à l'ouvrage de Fournial, publié quelques années avant. Plusieurs travaux portent à la même époque sur la foule criminelle: ceux de Tarde (*les Lois de l'imitation*, Paris, Alcan, 1895) et de Luys («Études de psychologie sociale. La Foule criminelle», dans les *Annales de psychiatrie et d'hypnologie dans leur rapport avec la psychologie et la médecine légale*, 4, 1894, p. 289-297), et tout un débat s'engage dès les années 1890 autour des «instincts», des foules et des masses (W. Trotter, *Instincts of the Herd in Peace and War*, Londres, T. Fischer Unwin, 1916), débat qui s'intensifiera avec la Première Guerre mondiale.

11 La façon dont Durkheim décrit les rapports de la totalité et du thétique est un bon exemple de l'indistinction conceptuelle de la notion qui nous retient ici. «Seul, un sujet qui enveloppe tous les sujets particuliers est capable d'embrasser un tel objet. Puisque l'univers n'existe qu'autant qu'il est pensé et puisqu'il n'est pensé totalement que par la société, il prend place en elle; il devient un élément de sa vie intérieure, et ainsi elle est elle-même le genre total en dehors duquel il n'existe rien. Le concept de totalité n'est que la forme abstraite du concept de société; elle est le tout qui comprend toutes choses, la classe suprême qui renferme toutes les choses. [...] Mais si le monde est dans la société, l'espace qu'elle occupe se confond avec l'espace total, [...] la société n'est nullement l'être logique ou alogique, incohérent et fantasque qu'on se plaît trop souvent à voir en elle. Tout au contraire, la conscience collective est la forme la plus haute de la vie psychique, puisque c'est une conscience de consciences». Et il ajoute en note: «Au fond, concept de totalité, concept de société, concept de divinité ne sont vraisemblablement que des aspects différents d'une seule et même notion» (*les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le Système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1968 [Bibliothèque de philosophie contemporaine], p. 630, 634). Ici encore, à force de chercher à agréger entre eux des «aspects différents» de manière à ce qu'ils forment une totalité indivisible et homogène, c'est une déliaison générale qui s'impose quant à l'indéfinie totalisation de ce sujet collectif.

12 La perception scientifique ne passe pas par les mêmes limites à la fin du XIX[e] siècle qu'aujourd'hui: un Saussure, par exemple, n'était pas du tout frappé par l'étrangeté des propos de la célèbre médium Hélène Smith, réputée, selon Théodore Flournoy, avoir inventé une nouvelle langue, croisement du sanskrit et... du martien (voir l'ouvrage de Flournoy, qui marque, comme *l'Interprétation des rêves* de Freud, le tournant du siècle: *Des Indes à la planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, Paris et Genève, 1900; réédition au Seuil en 1983).

13 Dans la littérature aussi, cette figure devient de plus en plus prégnante et acquiert une toute nouvelle signification à la fin du siècle. Walter Benjamin a montré comment la foule représentait dans l'œuvre de Baudelaire — «Le plaisir d'être dans les foules est une expression mystérieuse de la jouissance de la multiplication du nombre» (*Fusées*, I) — l'émergence même du Nouveau et devenait, avec la ville, le sujet même de la modernité: le «*moi* insatiable du *non-moi*», selon la célèbre formule baudelairienne, qui devient perceptible dans la foule «comme dans un immense réservoir d'électricité», est une figure exemplaire du sujet collectif que nous nous proposons d'analyser ailleurs de façon plus détaillée.

chologie des cultures et des nations proprement dites, le surgissement d'une psyché plus forte, plus envahissante, submergeant et prenant le contrôle de celle, plus faible, de l'individu. La foule est perçue comme un corps flottant, elle peut à tout moment être possédée par une force énergétique qui la dépasse et qu'elle ne peut contenir : dans une sorte d'épidémie psychique contagieuse, des transes mystérieuses peuvent la saisir et faire d'elle la proie de convulsions de masse, de même que l'hystérique, sous la pression de la suggestion hypnotique dans les séances de Charcot, est sujette à de violentes crises qui la font littéralement sortir d'elle-même (les expériences concernant les déplacements énergétiques de toutes natures seront d'ailleurs parmi les plus prisées).

Une grande partie de ces savoirs «psychiques», alors si en vogue qu'ils en passent presque inaperçus, vont par la suite sombrer dans l'inactualité parce qu'ils se prêtent mal aux vérifications empiriques exigées par le positivisme alors régnant. Mais le malaise introduit par cette manipulation sauvage d'affects inconscients ne disparaîtra pas pour autant de la culture, et elle gardera trace de ce voisinage de l'étrange. Ce n'est pas un hasard si l'analyse d'une notion aussi structurellement indéfinie que l'inconscient collectif provoque d'emblée une régression chez qui tente de l'aborder : elle continue en fait de fonctionner comme la figure hétérogène par excellence, en soulevant d'entrée de jeu la question de la possibilité et des conditions de la connaissance, en résistant à toute présentation directe et immédiate (on ne peut jamais la saisir que par le biais de médiations, de productions dérivées : rêves, lapsus, mythes, etc., rejetons avec lesquels il ne faut évidemment pas la confondre), en se donnant pour le lieu — mais de quel lieu topique, de quel espace-temps s'agit-il ici? — moins de dépôt que de frayage des traces issues de la mémoire historique, sociale et culturelle.

De fait, qu'est-ce qui distingue l'inconscient collectif de l'individuel, la version subjective d'une autre qui serait transsubjective[14]? On s'accorde, de façon générale, pour dire que l'inconscient collectif entrecroise en un nœud complexe les représentations imaginaires plus ou moins conscientes qu'un groupe, une société ou une nation parviennent à se donner d'eux-mêmes, dans une construction commune, en y incluant les manifestations proprement inconscientes cette fois qui viennent s'y investir et souvent détourner les contenus idéalisés de ces constructions. Une telle conception de la psyché collective reste cependant elle-même tributaire du modèle de la psyché individuelle. Car de quoi parlons-nous au juste lorsque nous nous référons, comme si cela allait de soi, à un tel sujet collectif, sorte d'hyperbolisation du sujet individuel que nous accomplissons dans un geste de projection, en oubliant qu'il s'agissait là à l'origine d'une simple analogie, d'une figure discursive qui nous permettait tout au plus d'opérer un saut conceptuel? Si la notion d'inconscient collectif reste éminemment embarrassante sur le plan théorique, peut-être est-ce dû au fait que nous avons peu à peu cessé de la considérer comme une méta-

14 Je reprends ici un point déjà abordé dans l'article cité plus haut.

phore, comme une fiction théorique permettant d'abord et avant tout une avancée tactique. Ainsi, évoquer la «conscience collective» ou parler de la «psyché nationale» revient le plus souvent à postuler qu'une relation d'identité pure et simple existe entre le sujet individuel et le sujet collectif qui l'englobe et le magnifie. Bref, on fait toujours comme si les deux psychés en question existaient au même titre et pouvaient se comparer, prises dans un strict rapport d'homologie. Les choses, pourtant, ne sont pas aussi simples que cette personnification outrancière de l'inconscient le donne à croire. Ainsi, dans *Prospéro et Caliban*, l'un des premiers ouvrages à traiter du problème politique de la colonisation dans des termes psychanalytiques, Octave Mannoni concède, non sans moult précautions et réserves, qu'on peut admettre l'homologie entre psyché individuelle et psyché collective, mais à une seule condition:

> Il est difficile d'admettre une conscience collective; le substantif et l'adjectif jurent d'être ainsi accouplés. Peut-être la contradiction paraîtrait-elle moins choquante si l'on se contentait de dire, plus généralement, une «psyché collective». Mais, si l'on ne veut pas être dupe d'une métaphore, il faut admettre que cette psyché ne peut s'appréhender que chez les individus: elle ne peut être tout au plus que le versant collectif de la psyché individuelle[15].

Mannoni met ici le doigt sur un aspect essentiel de la question: il s'agit en effet de ne «pas être dupe d'une métaphore», tâche malaisée s'il en est, et peut-être à la lettre impossible. Car le problème ici est bien de savoir jusqu'où vont nous porter les transports de la métaphore s'il est clair, comme il le suggère, que l'homologie supposée entre les deux sujets est de nature toute fictive: on doit donc en cette matière faire *comme si*, et il s'agit bien, comme dans le célèbre chapitre VII de *l'Interprétation des rêves*, de ne pas confondre l'échafaudage avec l'édifice[16]. Il y a donc ici un saut dans le vide qu'on ne peut manquer de souligner, mais qu'on s'empresse également d'oublier par la suite. Par ailleurs, la situation n'est guère plus nette lorsqu'on tente de saisir où passent exactement les bordures internes d'une telle notion: l'inconscient collectif a en effet cette particularité — et toute la difficulté de le conceptualiser s'y tient — de se présenter à cheval sur les catégories de l'imaginaire et du symbolique selon la définition qu'en a donnée Lacan. Cette notion restant essentiellement non articulée, elle cherchera pourtant à se représenter comme l'articulation, le point de jonction reliant l'imaginaire au symbolique. Puisqu'il n'est pas strictement individuel, l'inconscient collectif relève d'une instance qui le surplombe et l'englobe, le symbolique: le sujet individuel a ainsi accès à un universel qui marque la perte des limites de son moi propre, il s'intègre à un tout où il disparaît. Mais comme par ailleurs cette psyché collective «ne peut s'appréhender que chez les individus», c'est-à-dire qu'elle ne se pré-

15 Octave Mannoni, *Prospéro et Caliban. Psychologie de la colonisation*. Paris, Éditions universitaires, 1984 [1950] (les Jeux de l'inconscient), p. 130.

16 Monique Schneider fait remarquer que le système psychique que Freud est en train de construire est une «figure du manque quand l'élaboration théorique proposée est comparée à ces échafaudages en quête d'un édifice capable de les porter. Le psychisme est ainsi à la recherche de ses fondements, suspendu dans le vide ou au-dessus du sol» (*le Trauma et la filiation paradoxale*. Paris, Ramsay, 1988 [Psychanalyse], p. 121).

sente jamais que dans l'imaginaire des sujets, elle ne peut jamais être entièrement codée ou structurée symboliquement; l'inconscient collectif reste, à la lettre, «le lieu d'un manque à symboliser[17]». Cette difficulté de localisation dans la topique psychanalytique est à mon avis essentielle pour saisir la double logique d'identité qui est ici en jeu. La notion d'inconscient collectif ne cesse en effet de verser, ou de boiter, de la version collective à l'individuelle; elle appartient constitutivement à cet entre-deux, qui lui retire toute possibilité de fondement, tant et si bien qu'elle se donne à penser comme lieu du manque, qui plus est, comme lieu manquant du manque. Forme occultée, l'inconscient collectif est donc un concept-limite; forme de l'occulte, il n'est pas étonnant qu'il soit apte à faire revenir, sur le mode du revenant, le refoulement, et tout particulièrement dans le domaine où il trouvera l'une de ses formulations décisives, celui de la théorie psychanalytique.

* * *

Précisons d'abord que, si nous nous intéressons à la scène qui se noue entre Freud et Jung, ce n'est certes pas avec l'intention de réhabiliter la pensée de celui-ci, qui s'est irrémédiablement compromis au plan politique en mettant dès le commencement des années trente, et sans doute bien avant, sa théorie des archétypes et de l'inconscient collectif au service du national-socialisme, en se faisant par exemple le défenseur d'une psychanalyse pour aryens. Il ne s'agit pas d'oublier cette compromission, qui fait toujours de l'inconscient collectif une notion fort dangereuse à manier, invitant à toutes les régressions, pas plus que nous ne voudrions défendre le style même de Jung, caractérisé par une immense verbosité, une certaine confusion et nébulosité des idées, la fausse profondeur, la grandiloquence et la boursouflure. On sait par ailleurs à quel point ses théories ont facilement trouvé diffusion, aux États-Unis particulièrement, et favorisé la résurgence du vaste domaine «psy» — amalgame douteux d'ésotérisme, d'astrologie, de religions orientalisantes, de psychothérapies de toutes sortes —, bref, l'envahissement toujours plus grand d'une parapsychanalyse qui, se penchant sur les profondeurs de la psyché en proie au «mal de l'âme», travaille davantage au refoulement d'un véritable espace analytique dans la culture qu'à son avancée.

Cela dit, il y a beaucoup plus à penser ici qu'on ne pourrait le croire, et c'est la raison pour laquelle il faut reprendre les choses à leur source, c'est-à-dire avant la rupture qui marque l'éloignement définitif de Jung en 1914, au moment donc où les positions ne sont pas encore polarisées, où les idées débattues dans la correspondance cherchent encore leur formulation et ne sont pas encore totalement cristallisées sur le plan théorique.

De façon générale, on peut observer que la notion d'inconscient collectif reste encore aujourd'hui hautement polémique[18], renvoyée du côté d'une pensée massivement mythique, celle de

17 Jean Larose, *le Mythe de Nelligan*, Montréal, Quinze, 1981 (Prose exacte), p. 26.

18 La théorie de l'image dialectique développée par Walter Benjamin peut, par exemple, s'interpréter comme une réponse à l'immanentisme de l'inconscient collectif jungien. Se demandant «qui est sujet dans le rêve», Benjamin écrit qu'«on se précipite alors sur

Jung, et de ce fait exclue de la théorie psychanalytique. Elle ne fait pas l'objet d'une entrée dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* de Laplanche et Pontalis, pas plus que dans l'index de la Standard Edition de Strachey. Tout récemment encore, la relecture que René Major pratiquait des textes de Freud sur le politique dans *De l'élection* pouvait utiliser des notions comme «identité nationale», «inconscient d'un peuple», «mémoire collective», «Nom collectif», «folie du Nom propre», «sujet du collectif», sans faire une seule fois mention des travaux de Jung; de là à penser que ce nom reste toujours frappé d'opprobre, il n'y a qu'un pas. La transmission, de Freud à Jung, reste bloquée, toute filiation ou influence possible sévèrement jugées. Le ton dans l'institution psychanalytique reste celui du ressentiment et atteste que la relation demeure traumatique. Depuis la rupture qui entraîna la scission du champ psychanalytique, il s'agit bien de choisir l'un ou l'autre des deux camps, les deux voies étant désormais mutuellement exclusives. Chez les freudiens et les lacaniens d'une part, chez les jungiens d'autre part, il semble que le nom de l'autre ne soulève que la réprobation, quand ce n'est le mépris, qui prendra le plus souvent la forme de l'ignorance ou du silence. Ainsi, l'une des conséquences de la scission aura été, d'une part, de renvoyer l'inconscient du sujet individuel du côté de Freud et de faire porter l'accent sur la dimension sexuelle de la psyché et, d'autre part, de renvoyer l'inconscient collectif, comme dépôt d'archétypes universels et d'images archaïques préexistant à l'individu, du côté de Jung. On verra que les choses sont loin d'être aussi tranchées, aussi bien autour des années 1910, point tournant dans l'institutionalisation de la psychanalyse, qu'aux moments plus tardifs où cette question continuera d'avoir des retombées dans l'œuvre de Freud.

Serait-il exagéré de parler, à propos des échanges épistolaires passionnés, de nature éminemment transférentielle, qui auront cours de 1906 à 1914, d'une scène originaire de la psychanalyse, demeurée par la suite enkystée, tel un corps étranger inassimilable, dans la théorie psychanalytique? S'il existe aussi, comme nous le croyons, de telles scènes primitives pour les idées, il faut remarquer que celle-ci n'est pas tant originaire au sens où elle serait unique dans l'histoire de la psychanalyse et en constituerait l'un des fondements — de fait, la naissance de la psychanalyse comme corps de savoir autonome a la particularité de passer par plusieurs commencements — que parce qu'elle s'inscrit déjà, avant même de se déployer, comme la réédition de l'épisode douloureux avec Fliess[19], où la nécessité d'une articulation entre le régime épistolaire et l'élabo-

---

la conscience collective, dont la version actuelle, je le crains, ne se différencie pas de celle de Jung. [...] La conscience collective n'a été inventée qu'à la seule fin de détourner de l'objectivité véritable et de son corrélat, la subjectivité aliénée. [...] Le collectif qui rêve ne laisse aucune différence pour les classes; cela en dit assez et l'avertissement est clair. [...] Si je refuse l'usage de la conscience collective, ce n'est évidemment pas pour laisser subsister comme *substrat* véritable "l'individu bourgeois". [...] "L'individu" est ici un instrument de passage, un instrument dialectique qu'on ne doit pas éliminer de manière mythique, mais qui ne peut qu'être "relevé" [*aufgehoben*]» (lettre à Adorno du 2 août 1935, dans *Correspondance*, II, 1929-1940, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p.173-174, 180).

19 Ce n'est pas un hasard si, dans l'affaire Fliess comme dans l'autre, le malentendu repose pour une bonne part sur la question de la paranoïa et de la démence précoce. Jung prend d'ailleurs peur lorsque Freud lui prédit qu'il marche sur les traces de Fliess et

ration théorique s'était déjà fait sentir avec force (je reviens plus loin sur cet aspect essentiel). François Roustang a bien montré comment les «folies[20]» respectives de Freud et de Jung s'étaient croisées dès le début de cette correspondance, où s'accumulent les malentendus sur la question du transfert (que Jung s'obstine à appeler «transposition»), sur celle de la *dementia praecox*/paranoïa (là aussi, la lutte pour qu'un nom l'emporte sur l'autre n'est pas négligeable), sur celles de l'occultisme, de la religion et des mythes, sur d'innombrables points concernant la politique interne de la psychanalyse, sans parler de la place de la sexualité dans la théorie freudienne, que Jung conteste dès le début. Sans entrer dans le détail de cette série de désaccords, en apparence mineurs, en réalité dès le départ irréparables, on sait dans quel état cet impitoyable rapport de forces allait laisser les deux correspondants, une fois la rupture devenue inévitable. On connaît les effets les plus spectaculaires de cet épisode à plus d'un titre délirant, les syncopes et évanouissements de Freud (à Brême en 1909, puis au congrès de Munich en 1912), à la suite de certaines interventions de Jung où il avait cru lire un souhait de mort à son endroit[21]. En contrepoint, une petite anecdote, rapportée par l'éditeur de la correspondance, laisse deviner ce qui est aussi resté «syncopé» par la rupture pour Jung, qui garda les lettres de Freud

> intouchées pendant presque quarante ans [...] dans ce qu'il appelait sa «cache», un réduit étroit ménagé dans le mur d'une alcôve contiguë à son vaste bureau-bibliothèque, à l'étage. La «cache», fermée d'une clé que Jung portait dans sa poche, contenait aussi, parmi d'autres objets de valeur, les quatre fragments d'un couteau à pain qui s'était brisé au cours d'une expérience d'occultisme que Jung avait faite quand il était étudiant[22].

Cette cohabitation des éclats du couteau à pain et des lettres de Freud pourra faire sourire, mais elle ne laisse pas d'être troublante. Ces fragments résiduels de la psychanalyse et de l'occultisme (la thèse de Jung portait *Sur la psychologie et la pathologie des phénomènes soi-disant occultes*, et il est permis de supposer qu'il n'a jamais renoncé aux pra-

---

le met en garde contre un «transfert en provenance de la religiosité [qui lui] semblerait particulièrement fatal», et il répond: «l'évocation de votre relation avec Fliess, qui n'est certes pas fortuite, me presse de vous prier de ne pas me laisser goûter votre amitié comme celle d'égaux, mais comme celle du père et du fils. Une telle distance me semble appropriée et naturelle. Cette forme seule me semble en outre donner le ton qui évite tous les malentendus et rend possible à deux têtes dures une existence côte à côte en un commerce aisé et sans contrainte» (Sigmund Freud et Carl Gustav Jung, *Correspondance*, éd. William McGuire, trad. de l'all. et de l'angl. p. Ruth Firaz-Silbermann, 2 vol., Paris, Gallimard, 1975 [Connaissance de l'inconscient], t. I, p. 153, 184). Les voies parallèles souhaitées par Jung ne manqueront pas de s'emmêler bientôt.

20 François Roustang, «À chacun sa folie», dans *Un destin si funeste*, Paris, Minuit, 1976, p. 55-77.

21 Sans entrer ici dans le détail, rappelons seulement que Jung évoquait dans un cas les «cadavres des marais», phénomène de momification naturel, dans l'autre la destruction par Aménophis IV des cartouches de son père, effacement du nom du père à l'origine de la fondation d'une religion monothéiste. Ces fantasmes reliés au meurtre du père et à la fondation surgissent au moment où Freud cherche précisément à introniser Jung comme son successeur (voir le récit de Jung dans *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées* recueillis et publiés par Aniéla Jaffé, Paris, Gallimard, 1973 [Témoins], p. 184).

22 McGuire, introduction à la *Correspondance* de Freud et Jung, p. 15.

tiques occultistes), enfermés ici côte à côte dans une niche, un tabernacle presque[23], donnent une image assez saisissante de la menace qu'exercent toujours pareils objets occultes du lieu forclos où ils œuvrent à distance: ramener ces restes au grand jour, exhumer de tels corps de leur crypte ne va pas sans risques, car le danger existe que les affects, subitement déchaînés, passent directement dans le réel et fassent pour de vrai voler les couteaux et tourner les tables. Mais laissons pour le moment cette question de l'occultisme[24], bien qu'elle constitue effectivement (avec la religion, le mythe et le politique) l'un des quatre morceaux éclatés qui nous permettraient une vue d'ensemble de ce qui est en jeu dans la notion d'inconscient collectif, en remarquant seulement qu'il est très significatif de retrouver ici aux deux extrêmes le politique et la mystique, qui prennent racine commune dans la croyance et entretiennent tous deux un rapport essentiel au thétique.

S'il ne peut être question de dire ici toute l'importance de ces lettres (document de première main pour saisir au vif la conjonction du politique et de la théorie dans la psychanalyse, dès qu'on tente de dégager dans le texte freudien ce qui le constitue comme «de part en part politique [...], à la fois contestation de lui-même et défense conservatrice des principes fondateurs[25]»), rappelons que la correspondance prendra fin quelques mois seulement avant la déclaration de la Première Guerre mondiale[26] et que les «événements dans le grand monde» auxquels fera discrètement allusion le *Korrespondenzblatt* pour expliquer le report du prochain congrès, «renvoyé à une date indéfinie[27]», non seulement ne sont pas étrangers, mais seraient même plutôt étrangement reliés au conflit qui secoue à la même époque le «petit monde» de l'institution psychanalytique, qui traverse en ces années difficiles sa principale crise politique.

Ce qui vient au jour, dans cette correspondance, d'un intérêt croissant de la psychanalyse pour le politique déborde bien entendu la seule relation avec Jung, mais celle-ci n'en offre pas moins la trame — c'est-à-dire la forme brute, grossière ou inchoative, non travaillée encore — d'une politique de la psychanalyse qui influencera fortement un certain parcours de l'œuvre freudienne, à partir de *Totem et tabou* (1913), texte clairement lié à la rupture, jusqu'aux derniers grands travaux, *Massenpsychologie und Ich-*

23 On sait que Jung éprouvait une véritable prédilection pour les forteresses, et plus généralement pour tout ce qui renvoie à la consolidation d'un for interne, la fortification littérale du Moi, par exemple. Il se construisit une telle forteresse à Bollingen, y fit ajouter une tour et y habita.

24 L'un des moments forts de la correspondance est le célèbre épisode des craquements dans l'armoire du cabinet de Freud, décrits par Jung comme un simple «phénomène catalytique d'extériorisation» (*Ma vie*, p. 183). Sur les réactions ambivalentes de Freud face au «flot de fange noire de l'occultisme» — transmission de pensée, prémonitions, superstitions et suggestion en général —, voir Wladimir Granoff et Jean-Michel Rey, *l'Occulte, objet de la pensée freudienne. Traduction et lecture de «Psychanalyse et télépathie» de Sigmund Freud*, Paris, PUF, 1983 (Bibliothèque de psychanalyse).

25 Schneider, p. 47.

26 Jung remettra sa démission comme Président de l'Association psychanalytique internationale en avril 1914, et la section locale de Zurich quittera officiellement les rangs de l'Association en juillet.

27 Il n'aura lieu qu'en 1918, à Budapest.

Analyse[28], *l'Avenir d'une illusion, le Malaise dans la civilisation* et *l'Homme Moïse et la religion monothéiste*, qu'on peut lire comme une version entièrement réélaborée du récit anthropologique, mythique et archaïque de *Totem et tabou*. C'est d'ailleurs dans *Totem et tabou* que Freud se penche explicitement pour la première fois sur la question du lien social qui unit et rassemble le groupe, ce *kinship* générateur de l'esprit de clan.

Le politique occupe à ce moment toute la scène sociale extérieure, mais tout autant la scène psychique interne de la psychanalyse. Considérées du dehors, les années pendant lesquelles se poursuit la relation épistolaire avec Jung baignent dans un climat de violence généralisée (on ne compte plus par exemple les attentats et les meurtres visant présidents, ambassadeurs, ministres, toutes les figures déléguées de l'autorité du chef), et les signes de la dégradation nationale, sociale et économique caractéristiques des fins de régime s'accumulent à un rythme accéléré dans l'empire austro-hongrois. Van Ginneken, retraçant les effets qu'ont pu exercer ces événements[29] sur les travaux de Freud, a montré de façon convaincante comment les vues qu'il développait à cette époque sur la psychologie des masses, même si elles plongeaient en des temps si éloignés (la horde primitive, les Égyptiens) qu'elles ne semblaient en apparence aucunement reliées au contexte politique immédiat, se révélaient au contraire un lieu de réfraction de la scène sociale extérieure, particulièrement en ce qui a trait à la remise en question radicale de l'autorité paternelle et aux rivalités de la fratrie que ces parricides en série provoquèrent. La question qui préoccupe alors Freud, et qu'il reprendra dans *Massenpsychologie und Ich-Analyse* en 1919-1920, est la suivante : « Les masses peuvent-elles se passer de leader et, si elles ne le peuvent pas, pourquoi[30] ? »

Cette question « capitale » (une masse inorganisée a-t-elle une « tête » ?) touchant l'autorité paternelle est liée à la lutte politique qui se déroule aussi à l'intérieur du champ psychanalytique : le groupe, s'étendant toujours davantage, échappe à l'emprise de son fondateur. Pendant toute la durée de la relation de Freud avec Jung, plusieurs brèches assez sérieuses, notamment celle qui le confrontera avec Adler, ébranlent l'autorité de « l'Ancêtre » et le poussent à faire alliance avec Jung, qu'il considère comme son disciple le plus fidèle (*Jünger* en allemand veut dire « disciple »). On peut en donner pour exemple le trait suivant, très marqué dans la première partie de la *Correspondance*, jusqu'en 1910 environ, année cruciale, véritable point tournant

28 Je donne le titre en allemand pour souligner ce que la traduction anglaise de Strachey *(Group Psychology and the Analysis of the Ego)* ou la française *(Massenpsychologie* est souvent rendu par *Psychologie collective)* opèrent comme détournement sémantique : une masse inorganisée n'est pas un groupe ; *collectif* n'est pas aussi précis ou descriptif que *foule* ; par ailleurs, le mot *masse* n'a évidemment pas les mêmes connotations politiques dans une langue ou dans l'autre.

29 Particulièrement l'assassinat du comte Stürgkh par le socialiste Friedrich Adler et les décès subséquents de l'empereur Franz Joseph et de Victor Adler, le père de Friedrich.

30 Van Ginneken, p. 404. Traduit par nous.

de la relation[31], où Freud, content de ce qu'il appelle le «succès de [son] activité d'homme d'État», cherche à établir Jung comme son successeur. Or c'est précisément à ce moment qu'une véritable fascination pour tout ce qui touche à la «psychologie des cultures et des nations», et donc une première manifestation de la notion d'inconscient collectif, s'empare des deux correspondants. Sous couvert d'humour, ils se livrent alors à un tour du monde qui est une manière de géopsychanalyse appliquée. Les jugements de valeur sur les vertus nationales parsèment les lettres de façon régulière, dans un mouvement de relance qui n'est pas sans infantilisme et qui mime jusqu'à un certain point la scène politique externe. Ainsi, dès le début, il s'agira de faire front commun, de riposter aux attaques dirigées contre la «Cause», de «convertir» les adversaires, et cette avancée militante et militaire passe tout naturellement par le biais d'une certaine figure du Sujet-Nation. Jung écrit par exemple à Freud: «Vous voyez que votre conception fait de rapides progrès en Suisse. En Allemagne en revanche il semble que la génération actuelle doive tout d'abord périr. On étouffe dans les préjugés» (I, p. 49). Ces considérations générales ne touchent pas seulement la situation nationale dans son ensemble, mais bientôt les individus eux-mêmes, ennemis ou alliés, héros ou têtes de Turc. Jung déclarera à propos de son patron que: «Ce que Bleuler a reconnu comme juste, il ne le lâche pas. Il possède les vertus nationales suisses à un degré inhabituel» (I, p. 78); Freud écrit: «un Suisse comme [Muthmann] me semble en vérité posséder plus de courage qu'un sujet allemand libre» (I, p. 115), ce à quoi Jung rétorque que «Muthmann n'est d'ailleurs pas Suisse, mais a peut-être appris en Suisse ce qu'est la colonne vertébrale[32]»; pour ne pas être en reste, Freud se montre pour sa part très sévère à l'égard des Français («L'obstacle [à la psychanalyse] chez les Français est sans doute essentiellement de nature nationale; l'importation vers la France a toujours comporté des difficultés», I, p. 116), mais il se révèle beaucoup mieux disposé à l'endroit des Anglais: «Votre Anglais m'est très sympathique du fait de sa nationalité; j'escompte que les Anglais n'abandonneront plus cette cause une fois qu'ils l'auront reconnue. J'ai moins de confiance dans les Français [...]» (I, p. 158). Quant à l'Allemagne, Freud estime qu'elle «participera sans doute à notre cause seulement à partir du jour où un quelconque bonze supérieur l'aura solennellement reconnue» (I, p. 130), à cause de l'inébranlable «foi allemande en l'autorité» (I, p. 42). Le Russe, pour sa part, appartient selon Jung à un «matériel» dans lequel «l'individu est encore si mal différencié, comme un poisson dans un banc. Là-bas ce sont les problèmes de masse qui demandent à être résolus en premier», ce sur quoi Freud renchérit: «Votre Russe [...] a sans doute quelques rêves utopiques d'une thérapeutique qui

31 On peut préciser encore davantage. Le 16 avril 1909, Freud écrit à Jung: «Il est remarquable que, le même soir où je vous ai formellement adopté comme fils aîné, vous ai sacré successeur prince héritier — *in partibus infidelium* —, qu'en même temps vous m'ayez destitué de la dignité paternelle, destitution qui semble vous avoir plu autant qu'à moi au contraire l'institution de votre personne» (I, p. 295).

32 Avoir une colonne vertébrale constitue le compliment (ou, à défaut, l'insulte) suprême pour Jung. On ne peut lire avec légèreté ce qui se dresse, au plan idéologique, dans ce Sujet-National.

exaucerait l'univers, et alors cela va trop lentement pour lui. Je crois que c'est à cette race que l'art de se donner de l'effort manque le plus» (I, p. 304). Autre indice de cet intérêt pour la psyché qui se «collectivise»: Jung lit par exemple à cette époque le livre de Maurice Low *The American People. A Study in National Psychology* (qui explique par le climat la fréquence des névroses en Amérique!) et en fait rapport à Freud, qui se plonge, lui, avec passion dans la lecture (trois volumes) de «*Rise of the Dutch Republic* de Motley pour étudier comment ce qui est incroyablement petit devient grand par l'opiniâtreté et une résolution inébranlable» (II, p. 86).

Ces quelques exemples, qu'on ne lit pas sans un sentiment de gêne, montrent à l'évidence que Freud est atteint lui aussi jusqu'à un certain point par le chauvinisme, dont le ton monte durant les années précédant la Guerre (il désavouera plus tard en 1926 dans sa *Lettre à la Société B'nai B'rith* ces inclinations à l'enthousiasme national). Mais ces «complexes nationaux» ne sont pas seulement à notre avis de superficielles caricatures ou une collection dérisoire de préjugés: ils seraient surtout la traduction, le contenu manifeste si l'on veut, d'une problématique beaucoup plus complexe reposant sur le motif de l'indifférenciation générale qui travaille à déproprier le sujet individuel ou collectif de tout repère indentitaire[33]. Cet intérêt pour le Sujet-Nation dans une correspondance où il est par ailleurs clair dès le départ qu'on évitera soigneusement de parler de façon directe de la situation politique, pourrait en effet s'interpréter comme le signe d'une résistance, d'un arrêt ou d'une stase momentanée de la pensée freudienne quant à la question de l'inconscient collectif, qui reste présente dans ces remarques, mais à l'arrière-fond. En ayant recours à de tels points de repère nationaux, en avivant les «différences» culturelles des nations, en s'y raccrochant de la sorte, même sous le couvert de l'humour ou de l'insulte, Freud chercherait peut-être surtout à se défendre contre l'effondrement des limites identitaires dans la notion d'inconscient collectif, contre la menace d'homogénéisation qu'il y pressent déjà comme irréductible.

«Comment ce qui est incroyablement petit devient grand»: ne serait-ce pas là la question même qui commence à s'agiter à la fois sur la scène politique mondiale, avec le sujet national allemand qui commence à s'ébranler, et à l'intérieur du petit monde de la psychanalyse, qui, sous couvert d'expansion et de conquête (le défilé des nationalités a d'abord pour visée d'assurer son internationalisation), traverse elle aussi une crise d'identité? Si, comme le rappelle Freud à propos du politique, «il en va dans ces choses comme dans la cure, uniquement par le transfert personnel» (I, p. 68), on peut se demander dans quelle mesure le passage qui s'effectue, à ce moment crucial, d'une psyché individuelle à une psyché collective, qui opère un transfert du plus petit au plus grand et change d'échelle, arrive vraiment à articuler des différences à l'intérieur de la notion d'inconscient collectif, ou si, au contraire, ce n'est pas un fantasme d'identité unitaire et indi-

33 Sur cette dépropriation du sujet de la culture, de la société et de la politique chez Freud, voir Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, «la Panique politique», dans *Cahiers Confrontation, 2 (l'État cellulaire)*, automne 1979, p. 33-57.

visée qui se trouve projeté sur la notion d'inconscient collectif. L'indifférenciation qui travaille dans ce motif est sans doute beaucoup plus importante qu'il n'y paraît, d'autant que la notion vient se prendre dans les rêts du transfert avec Jung et que la circulation croisée de la parole épistolaire fait perdre aux deux correspondants le repérage de leurs positions respectives.

Ainsi, il est indubitable qu'un livre comme *Totem et tabou*, où Freud cherche, entre autres, à apaiser les discordes qui sévissent au sein de son groupe en lui offrant le récit mythique de sa fondation politique (le meurtre du père par la horde primitive est suivi du repas totémique où le corps dépecé, dévoré, littéralement incorporé, est restitué sans restes dans un corps social réunifié: il n'est pas difficile de lire ici chez Freud le fantasme d'une transmission parfaitement *assimilée* de sa théorie psychanalytique), est lui-même un récit-*kin* destiné à ressouder la cohésion du clan. Cela a déjà fait l'objet de commentaires, et nous n'insisterons pas. Ce qui est moins connu, c'est à quel point ce texte est aussi porteur d'un enjeu théorique personnel: lecture faite de la correspondance, on ne saurait nier que Freud exploite dans cet ouvrage, et plus qu'il ne le dit, les travaux de Jung, tout en procédant à une critique de l'animisme et de la magie. Il concède bien dans la préface que les «travaux de l'école psychanalytique de Zurich[34]» lui ont servi de «point de départ», mais la mention reste des plus discrètes. Et il est plus difficile de comprendre comment la notion d'inconscient collectif, refusée par Freud tout au long de la correspondance comme menace de désexualisation de sa conception de l'inconscient, peut revenir à la fin de *Totem et tabou* quand il affirme: «Il n'a sans doute échappé à personne que nous postulons l'existence d'une âme collective dans laquelle s'accomplissent les mêmes processus que ceux ayant leur siège dans l'âme individuelle[35]». Il est évident que Freud reprend son bien, comme on dit, et rétablit de la sorte sa priorité[36] dans un domaine qu'il n'avait pas été le premier à explorer: il reprend ainsi également la «tête» dans la rivalité agonistique qui l'oppose désormais à Jung. C'est seulement en 1935, dans son esquisse autobiographique *Sigmund Freud présenté par lui-même*, qu'il reconnaîtra ce que ce «morceau d'évolution régressive» — ce sont ses propres termes — doit à la confrontation avec Jung; mais ce sera indirectement et sans nommer explicitement le partenaire, donc depuis une position de retrait presque total:

> Déjà en plein apogée de mon travail analytique, en 1912, j'avais essayé dans *Totem et tabou* d'exploiter les aperçus analytiques nouvellement acquis pour explorer les origines de la religion et de la morale. Deux essais plus tardifs, *l'Avenir d'une illusion* en 1927 et *le Malaise dans la civi-*

34 Ceux de Jung, datés de 1912 et 1913, sont cités en note.

35 Sigmund Freud, *Totem et tabou*, trad. p. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1973 [1913] (Petite Bibliothèque Payot), p. 180.

36 Freud est resté troublé, depuis l'épisode Fliess, par cette question de la priorité intellectuelle de la découverte, au point qu'il doit se défendre ici aussi contre la tentation de croire à l'occulte et à la transmission de pensée. Il prévient Jung (au sujet d'un autre travail): ne vous étonnez pas de retrouver «une partie de vos exposés dans un essai de moi», et lui demande de ne pas l'appeler «plagiaire pour cela, bien qu'il y ait quelque tentation à le faire» (II, p. 68). De son côté, Jung avouera à plusieurs reprises qu'il se sent «trop dissocié» (I, p. 200), qu'il a «eu toutes les peines du monde à empêcher que mon exposé ne soit simplement devenu un discours à vous» (I, p. 207).

> *lisation* en 1930, s'inscrivent ensuite dans cette même direction. 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 [*Vertretung*] privilégié, ne sont que les reflets des conflits dynamiques entre moi, ça et surmoi, que la psychanalyse étudie chez l'individu les mêmes processus, repris sur une scène plus vaste[37].

La scène plus «vaste» qui trouve ici une extraordinaire chambre d'écho laisse aussi entendre que la scène psychique individuelle est déjà en elle-même la version resserrée, condensée, du politique. Ce mouvement de réfraction par lequel les deux scènes se reploient l'une sur l'autre conduira Freud à poser en 1939, dans *l'Homme Moïse et la religion monothéiste*, que «le contenu de l'inconscient est en effet collectif dans tous les cas[38]», allant même en fin de parcours jusqu'à écarter la notion d'inconscient collectif au profit de celle d'inconscient des peuples, ce qui constitue bien un retournement complet de sa position au moment de son affrontement avec Jung.

Nous sommes ici renvoyés d'un extrême à l'autre: d'une position où il n'y a d'inconscient que du sujet individuel à une autre où il n'y a plus de différence entre le sujet collectif et le sujet individuel, à une autre encore où il n'y a d'inconscient que du collectif. Il n'est pas étonnant que la représentation qui s'est transmise d'une psyché collective reste elle-même empreinte d'une confusion... massive et réfractaire aux distinctions et aux opérations de la pensée critique. C'est un peu comme si la notion, ayant pour objet l'archaïque, continuait elle-même de fonctionner selon le mode de la pensée archaïque qui accumule strate sur strate, comme ces anciens Égyptiens qui «n'ont jamais rien changé dans leur Panthéon, mais ont assis chaque nouveau dieu et chaque nouveau concept sur l'ancien, ce qui a eu pour conséquence une incroyable confusion» (*l'Homme Moïse*, p. 120). Pareille superposition verticale conduit inévitablement à une fissuration du sous-sol, de ce qui tient lieu de fondation ou de soubassement pour cet édifice théorique précaire: mettre une «colonne sur [...] un socle» n'est pas une entreprise aisée, comme l'avait déjà découvert Freud à ses dépens[39].

On pourrait rappeler ici les questions soulevées dans l'introduction — que deviennent les idées périmées? comment se transmettent-elles? comment changent-elles de registre ou de statut? — et suggérer que cette figure problématique d'une psyché qui se «collectivise» dans le champ de la psychanalyse esquisse une réponse à ces interro-

37 Sigmund Freud, *Sigmund Freud présenté par lui-même*, trad. p. Fernand Cambon, Paris, Gallimard, 1984 (Connaissance de l'inconscient), p. 123.

38 Sigmund Freud, *l'Homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais*, trad. p. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1986 (Connaissance de l'inconscient), p. 237.

39 Nous faisons ici allusion à une expression employée par Freud dans sa correspondance avec Fliess: «Je songe à quelque chose qui pourrait assurer une coordination entre nos travaux communs et me permettre d'installer ma colonne sur ton socle» (lettre du 4 décembre 1896, citée par Schneider, p. 112). La métaphore et l'idée d'une coordination manquante nous paraissent se transférer d'une correspondance à l'autre.

gations[40]. Si l'articulation du psychique et du politique constitue encore aujourd'hui un véritable chaînon manquant, ne serait-ce pas parce que nous nous sommes arrêtés en cours de route et avons interrompu l'analyse avant de voir à quel point le passage à la limite qui se produit ici sur le plan théorique n'est lui-même que l'un des effets transférentiels de la relation qui lie Freud et Jung, c'est-à-dire une manière de déplacer sur une autre scène le risque de dépersonnalisation que chacun éprouve au contact de l'autre (le double spéculaire entraîne toujours ce risque d'une déperdition de l'identité du sujet)? Pour comprendre le jeu qu'introduit la notion d'inconscient collectif dans la théorie psychanalytique, il faut en effet essayer de prendre la mesure du transfert *dans la théorie* et se rendre compte que la scène transférentielle privée est déjà, telle qu'elle s'expose dans cette correspondance, une scène politique. La question de l'inconscient collectif reste au plan conceptuel une question sous contrainte, si l'on peut dire, parce qu'elle garde l'empreinte, mais non pleinement reconnue, du transfert avec Jung, maintenu ici non comme simple correspondant, mais dans la «position d'un destinataire regardé comme porte-parole de l'absolu[41]». Une lettre de Freud laisse entrevoir cette rhétorique de l'ellipse qui potentialise en même temps le transfert et le refoulement:

> Depuis que mes forces mentales se sont à nouveau éveillées, je travaille sur un domaine où vous serez surpris de me rencontrer [il s'agit de *Totem et tabou*]. J'ai remué d'étranges choses assez effrayantes et vais presque être obligé de ne *pas* en parler avec vous. Votre perspicacité aura tout deviné, si j'ajoute que je brûle de lire votre travail *Métamorphoses et symboles de la libido* (p. 143. C'est Freud qui souligne).

Nous retrouvons ici le spectre de l'occulte, au sujet d'une possible lecture à vue de l'inconscient de l'autre, le risque de déperdition et le retrait qui assure la maîtrise mais bloque également la voie des associations.

Comme le fait remarquer Monique Schneider à propos de la correspondance avec Fliess (qui, à plus d'un titre, sert de modèle perlaboré à celle-ci), on n'a pas suffisamment pris la mesure du fait que «l'épistolaire est loin de constituer seulement l'antichambre du théorique[42]» pour la pensée de Freud. La correspondance en tant que genre littéraire favorise en effet la mise en place d'un leurre de l'identique où un fantasme partagé d'unité travaille à indifférencier les positions. Par ailleurs, tout comme l'inconscient collectif peut être décrit en termes d'articulation entre le singulier et l'universel, la correspondance est elle-même le lieu d'une telle jonction de l'extrême intimité et de l'universalisation. Le fantasme d'unité qui aveuglera tour à tour Freud et Jung aurait-il pu trouver une meilleure articulation désarticulée que dans le genre épistolaire qui suscite ces étranges croisements où les positions s'échangent et s'inversent? Nous croyons en effet

40 La transmission d'une génération à l'autre est au cœur de la réflexion de Freud dans *Totem et tabou*: «Dans quelle mesure convient-il de tenir compte de la continuité psychique dans la vie des générations successives? De quels moyens une génération se sert-elle pour transmettre ses états psychiques à la génération suivante? Ces deux questions n'ont pas encore reçu une solution satisfaisante» (p. 181).

41 Schneider, p. 111.

42 *Ibid.*, p. 109.

que le trauma théorique qui surgit avec la question de l'inconscient collectif et qui aboutira à la division définitive de l'institution psychanalytique, demeurera non élaboré tant et aussi longtemps que le lien entre l'élaboration proprement théorique et le mode particulier d'écriture qu'elle commande n'aura pas été pris en compte. Nous n'en donnerons, pour finir, qu'un exemple. À Jung qui se plaint de ne pas pouvoir assimiler assez rapidement les vues de Freud pour en tirer une synthèse homogénéisante[43] («Avant tout c'est une tâche extrêmement difficile de diluer la richesse de vos idées, de faire cuire cette dilution et finalement de réussir le coup de sorcier d'en tirer quelque chose d'homogène», I, p. 128), Freud répond: «Si, à ce moment-là, vous avez réussi dans une mesure plus abondante encore à insérer vos germes personnels dans la masse en fermentation de mes idées, aucune différence ne subsistera plus entre votre cause et la mienne» (p. 129). Freud ne croyait pas si bien dire: les «germes» jungiens allaient continuer d'infiltrer la «masse en fermentation» de sa théorie bien longtemps après l'arrêt de la correspondance, mais il ne pouvait prévoir qu'à redoubler ainsi d'assauts transférentiels par lesquels chacun des correspondants cherchait à absorber l'autre et à en «tirer quelque chose d'homogène», c'est au contraire la figure même d'un hétérogène inassignable et non localisable qui n'allait pas manquer de survenir, de faire retour sur les limites de la psychanalyse et d'y laisser une déliaison.

43 Cette opposition fondamentale synthèse/fragmentation (homogénéité/hétérogénéité, tout/partie) joue fortement tout au long de la correspondance. Jung privilégie — c'est sensible dès le départ — les vues d'ensemble, les vastes constructions qu'on peut englober d'un seul coup d'œil, bref, une totalité qui est de l'ordre de la synthèse et qui sauve du temps (il n'arrête pas en effet de dire à Freud à quel point il est pressé d'assimiler et d'abréagir sa théorie), alors que Freud oppose à cet empressement la lenteur et la décomposition de l'analyse et déclare avoir «totalement rejeté loin de moi le "remplissage de lacunes dans la construction de l'univers"» (I, p. 188) et seulement suivre le fil de l'analyse aussi loin qu'elle le mènera.