

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

12/10/2005

Freud : la modernité entre Eros et Thanatos

En examinant les implications de la devise « Il faut être absolument moderne », dont la première formulation revient à Rimbaud auteur d'*Une saison en enfer*, mais qu'il est possible également de faire travailler dans des textes de Nietzsche comme la deuxième *Considération inactuelle* et *Ainsi parlait Zarathoustra*, nous avons découvert qu'elle était révélatrice d'une crise de la modernité, au sens d'une crise qui ne soit pas seulement un accident arrivé à la modernité, accident qui en modifie la destination et représente une rupture dans son évolution normale que d'une certaine manière elle interrompt, mais lui est consubstantielle et la définit en profondeur : la modernité véritable, pratiquée « absolument », et non seulement de manière relative et détendue, serait ainsi celle qui accède à la conscience du fait qu'elle est en crise, celle-ci n'étant pas pour elle un état passager, mais un déterminant, voire même l'attribut principal de son essence, essence qui est donc foncièrement critique, et ceci de manière permanente. Des expérimentateurs de l'extrême comme Nietzsche et Rimbaud ne sont pourtant pas les seuls à avoir été sensibles à ce phénomène de la crise de la modernité, dans la période qui se situe à la charnière des XIXe et XXe siècles. D'autres l'ont été aussi, et dans des conditions qui diffèrent au moins en ceci : pour un Rimbaud comme pour un Nietzsche, la reconnaissance de la crise de la modernité est directement associée à la remise en cause des pouvoirs généralement reconnus à la raison, à laquelle ils reprochent, entre autres, de chercher à colmater artificiellement cette crise en amenant à en méconnaître l'inéluctable nécessité, et par là de créer l'illusion d'une modernité apaisée et consensuelle, allant de soi, réconciliée avec elle-même, et ainsi rendue indépassable en droit comme en fait, pour autant qu'elle se sait apte à progresser dans la continuité, sans remettre en question ses principes de base ; mais il est possible aussi de concevoir une rationalité qui, non seulement s'accommode superficiellement d'une reconnaissance de la crise de la modernité et la tolère, par exemple en la pratiquant sur le mode de la dénégation ou de l'oubli lié à l'accoutumance, mais même cultive cette reconnaissance et s'en nourrit lucidement, en essayant de comprendre les raisons de cette crise, et éventuellement, sur cette base, d'y remédier, du moins en partie, par des moyens appropriés.

C'est ainsi que, sur des bases théoriques en première apparence fort éloignées et se référant à des domaines de recherche différents, des penseurs comme Weber et Freud, dans la période qui a suivi la première guerre mondiale, conflit global dont ils ont entrepris de sonder les arrière-plans et les conséquences en vue d'une meilleure compréhension du destin de l'humanité et non seulement de telle ou telle portion de celle-ci, en sont venus à diagnostiquer une telle crise, qui leur est apparue comme constituant le phénomène majeur devant lequel se trouve placée la conscience de leur époque, phénomène auquel leurs disciplines, la sociologie pour Weber et la psychanalyse pour Freud, ne pouvaient éviter de se confronter, sous peine de se couper de tout enjeu réel et de devenir des spéculations creuses et intemporelles, aptes seulement à satisfaire des besoins académiques, ce à quoi ni l'un ni l'autre ne pouvaient consentir. Sans doute, les orientations sous-jacentes à la devise « Il faut être absolument moderne » leur étaient-elles définitivement étrangères, ce qui pourrait conduire à placer leurs démarches sous l'autorité d'une devise alternative de la précédente, et qui pourrait se formuler ainsi : « Moderne, sans doute il faut l'être, car il n'y a de toutes façons pas possibilité d'y échapper, mais, pour que cela soit viable dans le contexte propre à une modernité qui se reconnaît comme étant foncièrement en crise, il faut y prétendre relativement, en développant le sens du relatif, du pour et du contre, dont la dualité et l'opposition sont au fond ce qui exprimerait le mieux cette crise de la modernité, c'est-à-dire d'une modernité qui se tient d'une certaine façon à la croisée des chemins, et est ainsi sommée d'opérer des choix cruciaux auxquels elle ne saurait se

dérober, et qu'elle devrait autant que possible effectuer sur la base d'un calcul rationnel, de manière dépassionnée et désillusionnée ».

Nous sommes ainsi amenés à nous demander : être moderne relativement, donc dans la perspective propre au relatif, et non absolument, cela a-t-il un sens, et lequel ? Et jusqu'à quel point cela nous permet-il d'accéder aux vrais problèmes de la modernité, et donc rend possible de mieux savoir quoi faire avec la modernité, une modernité qui est par définition la nôtre, bien que nous entretenions avec elle un rapport difficile, d'autant plus exigeant pour autant ? Et enfin, ces deux orientations, être moderne absolument, être moderne relativement, sont-elles totalement exclusives l'une de l'autre, ou bien n'y a-t-il pas un point ou des points sur lesquels elles se recoupent, ces points étant révélateurs de ce qui constitue le fond ou le socle de la modernité telle que nous la vivons et l'assumons, en conscience ou non, à la charnière de l'absolu et du relatif ?

En vue de prendre une première mesure de ces problèmes, plaçons en vis-à-vis l'une de l'autre les conclusions de deux textes qu'une dizaine d'années sépare, *Wissenschaft als Beruf* (La profession et la vocation de savant) de Weber (1917) et *Das Unbehagen in der Kultur* (Malaise dans la civilisation) de Freud (1929) :

« Il appartient au destin de notre temps, avec la rationalisation et l'intellectualisation qui lui sont propres, et surtout avec le désenchantement du monde, que précisément les valeurs ultimes et les plus sublimes se sont retirées de la vie publique pour se réfugier soit dans l'arrière-monde de la vie mystique, soit dans la fraternité des relations directes que les individus entretiennent entre eux...

À celui qui ne peut supporter avec virilité ce destin de notre temps, il faut conseiller de retourner en silence, sans les proclamations publiques usuelles des renégats, mais avec simplicité et discrétion, dans les bras largement ouverts et miséricordieux des vieilles Églises. Elles ne lui rendront pas ce retour difficile. D'une manière ou d'une autre, il lui faudra pour ce faire accomplir le « sacrifice de l'intellect », c'est inévitable. Nous ne le lui reprocherons pas, s'il en est vraiment capable. Car un tel sacrifice de l'intellect au profit d'un don de soi inconditionnel pour une religion est quand même autre chose, du point de vue moral, que les contorsions auxquelles on se livre pour éluder le simple devoir de probité intellectuelle, quand on n'a pas le courage d'éclaircir pour soi-même la position ultime qui vous est propre, mais que l'on se facilite le respect de ce devoir en ayant recours à des arguments faiblardes pour relativiser les choses. Et j'accorde aussi une valeur plus élevée à cette démarche qu'à cette prophétie en chaire qui ne veut pas admettre que, dans l'espace d'un amphithéâtre, il n'y a une fois pour toutes pas d'autre vertu qui vaille sinon, précisément, celle-ci : la simple probité intellectuelle. Or cette vertu nous impose de constater que, pour tous ceux, nombreux, qui attendent aujourd'hui de nouveaux prophètes et de nouveaux sauveurs, la situation est la même qu'aux temps de l'Exil, telle que la fait entendre ce beau chant du veilleur, repris dans l'oracle d'Isaïe : « On entend un appel venant de *Seir in edom* : Gardien, combien de temps durera encore la nuit ? Le gardien dit : le jour viendra, mais il fait encore nuit. Si vous voulez questionner encore, revenez une autre fois. » Le peuple auquel cela s'adressait a questionné et attendu pendant plus de deux mille ans, et nous savons ce que fut son bouleversant destin. La leçon que nous voulons en tirer est la suivante : à eux seuls, le désir et l'attente ne produisent rien, et nous agissons autrement : nous irons à notre travail et nous répondrons aux « exigences du jour », au plan humain aussi bien que professionnel. Mais ceci est simple à faire si chacun suit le démon qui tient les fils de *sa vie*, et qu'il lui obéit. » (Weber, trad. Colliot-THélène)

« La question décisive pour le destin de l'espèce humaine me semble être de savoir si et dans quelle mesure son développement culturel réussira à se rendre maître de la perturbation apportée à la vie en commun par l'humaine pulsion d'agression et d'auto-anéantissement. A cet égard l'époque présente mérite peut-être justement un intérêt particulier. Les hommes sont maintenant parvenus si loin dans la domination des forces de la nature qu'avec l'aide de ces dernières il leur est facile de s'exterminer les uns les autres jusqu'au dernier. Ils le savent, de là une bonne part de leur inquiétude présente, de leur malheur, de leur fonds d'angoisse. Et maintenant il faut s'attendre à ce que l'autre des deux « puissances célestes », l'Eros éternel, fasse un effort pour s'affirmer dans le combat contre son adversaire tout autant immortel. Mais qui peut présumer du succès et de l'issue ? » (Freud, trad. Cotet, Lainé et Stute-Cadiot)

Pour maîtriser pleinement la signification de ces deux passages, qui témoignent, chacun à sa manière, d'une conscience aiguë de modernité, il faudra bien sûr les replacer dans leurs contextes, donc prendre en compte les environnements conceptuels et argumentatifs à l'intérieur desquels ils prennent la valeur conclusive qui leur est dévolue dans les ouvrages dont ils sont extraits. Cependant, avant même de procéder à cette nécessaire élucidation, il est possible de tirer immédiatement de leur confrontation quelques indications provisoires. Weber et Freud ont en commun l'effort de diagnostiquer leur époque présente, c'est-à-dire de formuler avec un maximum de précision le ou les problèmes auquel ou auxquels leur temps est confronté. Pour y parvenir, ils partent du constat d'une inquiétude, d'un inconfort, liés à l'obligation de procéder à des choix décisifs dont les conséquences ne peuvent être évaluées avec exactitude : de là la nécessité de parier, et de parier pour l'inconnu, avec tous les risques que cela implique. De ce caractère aléatoire de son engagement dans la modernité de son temps, Weber, se rangeant au parti de la « probité intellectuelle », qui le conduit à adopter une position nette, du moins aussi nette que possible, dans une conjoncture qui brille par son absence de netteté, et paraît ainsi laisser le champ libre à toutes les formes possibles d'impostures, tire comme conséquence le refus de prophétiser, c'est-à-dire d'associer une attitude d'attente à une promesse concernant un monde meilleur, que ce soit sur terre, de manière profane, ou dans le ciel, de manière sacrée : et il se réfugie, en reconnaissant lucidement qu'il s'agit d'une position de repli, peu glorieuse sans doute, mais comment faire autrement ?, dans la gestion d'une vie menée quotidiennement au jour le jour ; comme il le dit, « nous irons à notre travail », de manière à pratiquer « la fraternité dans les relations directes que les individus entretiennent entre eux », ce dont il trouve l'inspiration dans la devise du *Wilhelm Meister* de Goethe : *Was aber ist deine Pflicht ? Die Forderung des Tages* (« Quel est donc ton devoir ? Répondre aux nécessités du jour »), que l'on pourrait à la rigueur rapprocher de la célèbre formule de Voltaire à laquelle Freud se réfère lui-même à plusieurs reprises dans *Malaise dans la civilisation* : « cultiver notre jardin ». A première vue, Freud développe dans le paragraphe final de son livre une thèse visionnaire, bien éloignée de la réserve volontaire du propos de Weber : il explique que l'époque est le terrain d'une gigantomachie, qui met directement aux prises des forces dont l'envergure extraordinaire excède les possibilités humaines, Eros et Thanatos ; et selon lui, Thanatos, l'instinct de mort, ayant été bien proche de triompher, allusion manifeste au premier conflit mondial, il n'y a plus qu'à attendre le retour en puissance d'Eros, qui unit, alors que Thanatos désunit, donc détruit, pour que se reconstituent des formes de solidarité viables, et que soit supprimée, ou du moins diminuée, l'angoisse qui pèse sur la vie humaine ; ceci pourrait ressembler à une prophétie, ce dont il a lui-même pris conscience, ce qui l'a conduit, au moment de la réédition de son livre en 1931, à rajouter la phrase terminale : « Mais qui peut présumer du succès et de l'issue ? », donc à clore son investigation par l'énoncé d'une interrogation laissée en suspens, ce qui laisse entendre que le meilleur et le pire sont également envisageables. Weber et Freud sont donc d'accord entre eux pour reconnaître que le temps présent est marqué par une incertitude fondamentale, ce qui est difficilement supportable, mais ce avec quoi il faut cependant s'exercer à vivre en s'aidant des enseignements de la raison, qui, tout admettant l'impossibilité de mettre fin à cette incertitude, entreprend d'en délimiter avec un maximum de précision les enjeux, en posant des questions claires, ce qui est sa tâche propre, même si elle s'avoue incapable d'apporter à ces questions une solution définitive.

Pour reprendre les termes que nous avons utilisés auparavant, il y a bien lieu alors de parler de crise de la modernité, au sens d'une crise qui lui est tellement consubstantielle qu'on ne voit pas les moyens de la dénouer, d'où le refus d'entretenir de fausses espérances concernant son issue. De même, Rimbaud et Nietzsche s'entendraient sans doute pour rejeter des promesses par définition illusoire au sujet de l'avenir de l'humanité, qui n'est certainement pas prédestinée, c'est-à-dire mis au départ sur des rails dont il ne pourrait plus s'écarter. Et, après tout, durant la seconde partie de sa vie étonnante, Rimbaud, « l'homme aux semelles de vent » comme l'appelait Verlaine, « le passant considérable » comme l'appelait Mallarmé, a admis la nécessité de cultiver son jardin, sous condition que ce jardin fût localisé dans des contrées exotiques d'accès malaisé, d'où il n'est revenu que pour mourir misérablement, dans la souffrance et hanté par la conscience de l'échec ; et

les témoignages dont on dispose concernant cette expérience semblent confirmer qu'il s'est alors converti aux vertus du travail et de la fraternité des relations directes entre individus, ce qui, cependant, ne lui a guère profité. Mais on ne voit guère, quand même, Zarathoustra interrompre son errance, et faire comme on dit une fin, à moins que cette fin, comme celle que Nietzsche, bien avant de mourir, a vécue un jour à Turin où sa vie a été coupée en deux, ne soit une fin tragique, qui ressemble à certains égards à une apothéose. Après tout, ceci témoigne que, y ayant crise, ce à quoi nul n'échappe, chacun a à négocier selon ses aptitudes et ses aspirations, *ex suo ingenio*, en fonction de son caractère propre dirait Schopenhauer, la forme dans laquelle en sont exploitées les conséquences, sans que cette forme change rien quant au fond du problème. Car l'essentiel reste qu'il y a problème, c'est-à-dire que la modernité soit un problème, dont la solution est pour une part suspendue, ce sur quoi s'accordent Weber et Freud, dont le relativisme affiché pourrait bien être, aux antipodes du relativisme ordinaire et de ses facilités, un relativisme absolu. Par relativisme absolu, il faudrait alors entendre la décision de problématiser la modernité, en faisant ressortir l'instabilité de ses fondements et l'incertitude de ses développements futurs, ce qui se traduit aussi par l'impossibilité de trancher définitivement entre les points de vue de l'absolu et du relatif.

Essayons à présent de rentrer dans le raisonnement de Freud dans son ouvrage *Das Unbehagen in der Kultur*, où il entreprend d'appliquer à la compréhension de l'évolution de la société humaine les enseignements de la psychanalyse, selon la nouvelle orientation donnée à celle-ci après 1920, suite à l'introduction de la seconde topique et du concept de « surmoi » (*Überich*). Le terme allemand *Kultur*, qu'on peut rendre en français par « culture » ou par « civilisation », ces deux traductions étant également valides, désigne en effet avant tout, d'après l'usage qu'il en est fait dans ce livre, les rapports collectifs interhumains, le fait de vivre ensemble, en communauté, avec les bénéfices et les contraintes que cela implique, quelque chose qui fait penser à ce que Hegel avait exprimé en se servant du mot *Sittlichkeit*, que l'on pourrait traduire librement par « socialité ». La thèse principale développée par Freud, avec un grand luxe de précautions, est que cette *Kultur* marche sur deux jambes : une tendance à l'union, représentant la pulsion érotique inhibée quant à son but initial et transformée en ciment du lien social ; et une fondamentale agressivité, source inévitable de discrédence, qui correspond à l'introjection d'un principe de destruction originellement tourné vers le monde extérieur, introjection sans laquelle il n'y aurait pas d'autorité sociale, pas de « vie psychique du pouvoir », pour reprendre la formule de Judith Butler. A ces deux points de vue, qui jouent simultanément, l'individu vivant en société est lésé : d'une part, il est amputé d'une partie de sa puissance du fait de devoir sacrifier le principe de plaisir au principe de réalité, ce qui est la conséquence de la fixation de la pulsion érotique sur de nouveaux buts, fixation qui en diffère la satisfaction en vue d'en mieux réguler le fonctionnement ; d'autre part, il souffre d'un mal, voire même d'une torture, qu'il s'inflige à lui-même en se soumettant à la loi du surmoi, sous ses deux formes individuelle et collective, qui exerce sur lui, avec ou sans son consentement, de manière consciente ou inconsciente, une action de surveillance et de contrôle, action fondamentalement blessante, non moins mutilante que celle résultant du détournement du désir de ses fins premières. Dans ces conditions, on comprend qu'il y ait « malaise », *Unbehagen* : comme le dit Judith Butler, en s'inspirant de Freud, la vie sociale est foncièrement mélancolique, faite de renoncements et exposée en permanence aux agressions. Et ce malaise n'a rien de conjoncturel : il est inéluctablement attaché au fait de vivre en société, et c'est pourquoi il est impossible d'y échapper, à moins d'accomplir le geste fou de s'extraire de la société, en prenant la décision d'aller vivre dans un désert, ce qui revient en quelque sorte à soigner la névrose par une psychose, c'est-à-dire par un mal plus grand encore.

Il faut donc tout de suite noter que la crise liée à l'intervention conjuguée de ces deux facteurs perturbants de la *Kultur*, qui, en outre, s'opposent entre eux, n'est pas actuelle, mais en quelque sorte originaire, et couve depuis que quelque chose comme la société telle que nous la connaissons existe, cette société dont Freud a montré dans un livre, antérieur, *Totem et Tabou*, qu'elle a eu pour forme première le clan fraternel soudé par le meurtre rituel du père et la consommation symbolique de ses restes à l'occasion du festin totémique, manifestation primitive de

la violence indispensable pour que se constitue le lien social, dont l'étoffe est faite de frustrations accumulées. D'où la question à laquelle nous ne pouvons échapper : en quoi cette crise se rapporte-t-elle spécifiquement à la modernité, alors même qu'elle remonte à la nuit des temps, et correspond à un trait permanent qui qualifie l'humain comme tel ? L'expression « crise de la modernité », que nous n'avons cessé d'employer, conserve-t-elle alors un sens ?

Avant de tenter de répondre à cette question, à laquelle nous reviendrons pour finir, reprenons plus en détail les deux aspects du malaise social qui viennent d'être évoqués. Tout d'abord, considérons celui qui est lié à l'intervention de la fonction érotique, donc du désir, dans la constitution du lien communautaire. Freud aborde ce thème par le biais de ce qu'il appelle l'économie énergétique, qui est selon lui l'une des dimensions du jeu des instincts. Il explique que l'énergie psychique indispensable au déploiement de la vie instinctuelle n'existe pas chez l'individu en quantité illimitée : d'où la nécessité de distribuer cette énergie en rapport avec l'importance ou l'intérêt reconnu, de gré ou de force, aux fins poursuivies dans des conditions déterminées ; l'économie psychique est ce qui règle cette distribution, d'une manière qui, estime Freud, devrait pouvoir être précisément quantifiée. Autrement dit, l'énergie consacrée à la réalisation de certains buts doit être prise sur l'énergie totale disponible, ce qui interdit qu'elle soit utilisée pour l'accomplissement d'autres buts. La vie sociale serait impossible sans amour, c'est-à-dire sans le développement d'un certain sentiment de fraternité réciproque qui unit les hommes entre eux, et, au minimum, introduit dans leurs rapports un principe de modération et de régulation, dont le nom est le droit, expression formelle de cette relation sympathique qui rapproche les hommes les uns des autres et les incline à ne faire qu'un seul corps, régi par des lois communes. Mais pour que cet amour existe, et que le droit qui en est la forme dérivée puisse faire valoir ses règles, et ainsi consolider la cohésion du groupe en devenant l'expression de sa volonté générale, il faut que les hommes sacrifient une part de ce qui, par ailleurs, leur importe le plus : la satisfaction directe de l'instinct sexuel, forme par excellence de ce qu'ils appellent le bonheur, dont, en rechignant, car il leur est difficile d'admettre sur le champ qu'ils y gagnent autant qu'ils y perdent, ils acceptent le report sur des objets abstraits et éloignés, l'autre en général, « autrui », qu'il leur serait difficile d'êtreindre et de posséder physiquement. De ce point de vue, la société requiert de la part de ses membres le renoncement à une forme de satisfaction pulsionnelle qui est à leurs yeux primordiale ; Spinoza dirait qu'il faut qu'« ils cèdent sur leur droit naturel » (*ut jure suo naturali cedant, Ethique IV, scolie 2 de la proposition 37*). Ceci signifie qu'il y a restriction du droit fondamental de chacun à tirer du monde extérieur et des autres personnes un maximum de bénéfices, quel qu'en soit le prix. On dit bien restriction, et non suppression, car ce droit naturel subsiste et continue à s'affirmer à travers les limitations qui lui sont imposées. Et ce qui est retranché du fait de cette opération de restriction n'est pas aboli ou détruit, mais converti, par une réorientation des tendances érotiques spontanées qui visent alors l'atteinte de nouvelles fins, en principe consensuelles, bien que leurs formes de réalisation ne puissent plus matériellement être fusionnelles. En ce sens, ce que Freud appelle le *Kulturprozess*, le procès d'acculturation qui définit la civilisation, repose sur un détournement, brutal dans son principe, même s'il est effectué en douceur, sans même que ceux qui ont à en subir les conséquences en prennent conscience, ce qui, si on y réfléchit, rend cette opération de rapt plus intolérable encore.

Mais alors se pose une nouvelle question : comment les hommes sont-ils conduits à accepter ce détournement qui a pour conséquence une spoliation ? Suffit-il, pour en rendre compte, d'expliquer qu'ils sont conditionnés dès l'enfance à le supporter, et y sont en conséquence tellement accoutumés que la question de savoir s'ils l'acceptent ou non ne se pose même plus pour eux ? Cependant, au nom de quoi ou au nom de qui serait poursuivi ce travail de formation, dont on voit mal comment il pourrait s'accomplir spontanément, par sa seule logique interne ? C'est à cette difficulté qu'on se confronte par exemple lorsqu'on se demande : comment et par qui les éducateurs sont-ils éduqués ? Ceci revient à soulever un nouveau problème, qui est celui de l'autorité. Pour que s'instaurent des relations sociales, l'amour, même inhibé quant à son but normal, et détourné vers d'autres buts, ne suffit pas : il faut encore qu'intervienne une instance disposant du pouvoir nécessaire pour imposer, et éventuellement faire accepter, le sacrifice sur lequel repose ce

détournement. Pour identifier et caractériser cette instance, Freud ne voit pas d'autre possibilité que de se référer au principe de l'agressivité, la tendance universelle à détruire, qui se retrouve à tous les étages de la vie organique, du développement individuel, et de l'existence communautaire, mêlé à l'amour, bien que son mouvement, qui va dans le sens de la désunion et non de l'union, procède de manière opposée à lui, de même que tous les phénomènes naturels sans exception se déroulent entre deux pôles d'attraction et de répulsion, on pourrait dire, en reprenant les manières de parler des présocratiques, d'amour et de haine. Ce qui rend particulièrement mystérieux et insaisissable ce principe d'agressivité, dont la réalité reste hypothétique, c'est en effet que, la plupart du temps, et à l'exception de cas relevant d'une pathologie extrême, il n'agit jamais seul, mais toujours en se combinant, sur le plan de ses manifestations, avec le principe opposé, avec lequel, paradoxalement, il collabore. On pourrait dire que la tendance agressive se met ainsi au service de la pulsion érotique, qu'il aide à s'accomplir : reste néanmoins à se demander si, à l'inverse, ce n'est pas la pulsion érotique qui est elle-même utilisée comme un moyen par l'instinct de destruction, qui a besoin d'un intermédiaire pour atteindre ses fins. Dans les deux cas de figure, instinct de vie et instinct de mort apparaissent confondus sur le plan de leurs manifestations, tout en restant distincts à l'origine, dans ce qui constitue leur nature profonde.

Si l'autorité dérive de l'agressivité, et d'une agressivité primitive, c'est qu'elle a pour fond la violence : elle représente à l'origine une puissance d'anéantissement, dont les effets ne peuvent être que négatifs. Mais alors comment comprendre, sinon au prix d'une conversion dialectique de type hégélien, que cette intervention négative dans son principe serve à l'accomplissement d'un processus de constitution, qui, lui, doit être positif, sur le plan de ses résultats tout au moins ? Freud n'est pas hégélien : il ne croit pas à l'unité des contraires, et il défendrait plutôt la conception kantienne des grandeurs négatives. C'est pourquoi il avance une autre solution du problème qui vient d'être soulevé, solution non pas logique mais psychologique, qui repose sur l'idée d'introjection ou de retournement, idée exploitée par Judith Butler dans sa théorie de la constitution « tropique », c'est-à-dire proprement « retournée », du sujet (ce point a été étudié au cours de la séance du 7/5/2003 de « La philosophie au sens large »). A l'origine, la tendance agressive est naturellement orientée, ne serait-ce que dans un but défensif, vers le monde extérieur, sous toutes ses formes, personnelles ou impersonnelles. Pour qu'une autorité existe, et ait la capacité de faire reconnaître la validité de ses impératifs, il faut que cette orientation soit inversée, donc que cette agressivité soit rapportée à lui-même par celui qui en est le siège et l'exerce, autrement dit soit introjectée, tournée vers l'intérieur et non vers l'extérieur. La seconde topique, mise en place en 1920, dont l'idée de base est exposée dans « Au-delà du principe de plaisir », explique ainsi la formation du surmoi, instance de surveillance intériorisée, par laquelle le sujet psychologique se fait violence en s'appliquant à soi-même la puissance destructrice dont il est porteur, ce qu'il réalise en s'imposant des règles de comportement dont il s'interdit de s'écarter, et en s'installant dans un régime permanent d'auto-punition, fondamentalement angoissant. Ce qui caractérise le surmoi, c'est sa rigidité, propre à une instance qui formule des impératifs et fait respecter ses prescriptions à l'aide de sanctions. Cette rigidité est elle-même soumise à une logique inexorable de renforcement : plus le surmoi est formé, plus il a besoin de règles, plus il exerce de violence, une violence intériorisée ou introjectée, dont la victime est, à un autre niveau, la même « personne » que celle qui en prend l'initiative, ou du moins en constitue le point de départ volontaire ou involontaire. Se met alors en place un cycle infernal, par lequel l'autorité exige toujours plus d'autorité, la violence appelle toujours plus de violence, en attisant le besoin de se faire du mal, ce qui est la condition pour que, de leur propre côté, les sentiments de bienveillance et d'amour à l'égard d'autrui se développent. Ce qu'on appelle, en politique, le pouvoir, correspond à la mise en place, parallèlement à ce surmoi individuel, d'un surmoi collectif, *Kulturüberich*, instance exerçant une autorité impersonnelle dans son principe, mais conformée de la même manière que celle qui correspond à l'existence du surmoi individuel, donc soumise à la même opération de retournement, au terme de laquelle elle exerce sa fonction régulatrice : cette instance peut d'ailleurs être représentée par des personnes, les « meneurs », les conducteurs de peuples, qui, par leur parole et par leur action, voire même seulement par leur figure corporelle, par leur effigie, assurent la fixation

symbolique des consciences individuelles sur l'idée d'une loi ou principe d'autorité commune, d'une « direction », à travers laquelle, en s'y soumettant de manière aveugle, ils se reconnaissent identiquement.

Freud avance cette théorie avec une extrême prudence, en ne cessant de répéter qu'il n'est sûr de rien, et que pourtant il est convaincu, et même de plus en plus convaincu, d'avoir raison, ne voyant de toutes façons pas d'autre explication possible au *Kulturprozess*, qui repose donc sur une double opération de détournement et de retournement, dont la première concerne Eros, la pulsion unifiante, et la seconde Thanatos, l'instinct de destruction, qui, tout en jouant dans des sens opposés, collaborent dans l'accomplissement de ce *Kulturprozess* qui résulte de leurs actions conjuguées. Pour le dire avec d'autres mots, la société marche à la fois au désir et à la loi qui, issus de principes distincts au départ, ce qui a pour conséquence que les exigences auxquelles ils se rapportent sont antagoniques, sont également nécessaires à son fonctionnement : on pourrait avancer qu'une société qui aurait pour seule base le désir, du type par exemple de celle dont Marcuse a esquissé l'image démagogique, serait aveugle, et qu'une société qui aurait pour seule base la loi et l'autorité serait stérile, cet aveuglement, propre à une société totalement libérée, et cette stérilité, propre à une société totalement asservie, étant également suicidaires. La question essentielle que pose la politique, qui est une négociation permanente des rapports entre liberté et servitude, est donc de savoir comment le désir est amené à rentrer dans le cadre qui lui est imposé par la loi, à partir de la combinaison d'énergies que leur nature propre devrait rendre incompatibles, ce qui rend particulièrement précaire leur association. La formule kantienne de l'insociable sociabilité trouverait ici pleinement à s'appliquer : la vie communautaire est littéralement impossible, et pourtant elle existe, et elle existe en exploitant cette impossibilité dont elle fait, par le double biais du détournement et du retournement, sa condition de réalisation. C'est la raison pour laquelle il y a, de façon non pas accidentelle mais nécessaire, « malaise dans la civilisation » : la civilisation est édiflée sur ce malaise, dont elle se nourrit, et en l'absence duquel elle ne pourrait prospérer, ce qu'elle fait en installant toujours plus de régulation, mais du même coup en déchaînant de plus en plus d'agressivité potentielle, l'un ne pouvant aller sans l'autre. De là une tension, dont on ne voit pas comment elle pourrait être durablement résolue, à moins de se réfugier dans l'utopie, ce que Freud, animé par la même exigence de probité intellectuelle que celle formulée par Weber, se refuse à faire. C'est pourquoi, à son point de vue, l'évolution de la société, loin de la rapprocher de la solution de son problème initial, rend ce problème de plus en plus difficile à résoudre, la culture ne se développant qu'en se maintenant au bord de cet abîme dans lequel elle est prête à tout moment à plonger, comme les grands conflits mondiaux en fournissent l'exemple hallucinant et terrifiant.

De cette conception, Freud a donné ensuite, à un moment où le souvenir crucifiant de la première guerre mondiale était encore vivant et où les prémisses de la seconde étaient déjà perceptibles, une exposition concentrée, d'autant plus frappante, dans sa contribution à l'opuscule *Pourquoi la guerre ?*, *Warum Krieg ?*, *Why war ?*, publié en 1933 sous la responsabilité de l'Institut International de Coopération Intellectuelle (IICI), qui était une émanation de la Société des Nations (cet opuscule a été récemment réédité, dans la traduction de Blaise Briod, dans la Petite Bibliothèque des éditions Rivage Poche, n° 488, 2005). Ce petit ouvrage est composé de deux lettres, l'une d'Einstein et l'autre de Freud, qui est la plus développée et en constitue le corps. La lettre d'Einstein fait le constat du déchaînement actuel de la violence dans l'humanité, une violence inhumaine qui apparaît impossible à contenir, alors même que le développement des connaissances scientifiques et techniques et plus généralement de la culture paraissent aller dans le sens du progrès, et il demande à Freud, qu'il présente comme « le grand connaisseur des instincts humains », s'il a une explication psychologique à proposer de ce phénomène à première vue surprenant, qui constitue une anomalie, et s'il voit un moyen d'y remédier. Sa lettre se conclut de la manière suivante :

« Existe-t-il une possibilité de diriger le développement psychique de l'homme de manière à le rendre mieux armé contre les psychoses de haine et de destruction ? Et loin de moi la pensée de ne songer ici qu'aux êtres incultes. J'ai pu éprouver moi-même que c'est bien

plutôt la soi-disant « intelligence » qui se trouve être la proie la plus facile des funestes suggestions collectives, car elle n'a pas coutume de puiser aux sources vives de l'expérience vécue, et que c'est au contraire par le truchement du papier imprimé qu'elle se laisse le plus aisément et le plus complètement saisir. »

Einstein écarte donc d'emblée la solution traditionnelle par les progrès de l'éducation au problème que pose la brutalité croissante des rapports interhumains. A ce point de vue, il va déjà dans le sens de Freud : le développement de la « culture », loin de limiter les possibilités de manifestation de la violence, les augmente, ou plutôt il les augmente en même temps qu'il les limite, ce qu'Einstein explique par le fait que la culture, principalement livresque, est de ce fait coupée de l'expérience vécue, ce qui la condamne à développer une bêtise propre, faite de prétention et d'ignorance, qui accroît les difficultés au lieu d'aider à leur résolution.

La réponse de Freud procède de l'idée qui avait déjà été exploitée dans *Malaise dans la civilisation*, celle de la dualité des tendances attractive et répulsive, qui constituent les pôles auxquels se rapportent naturellement toutes les actions humaines, et dont celles-ci modulent les apports respectifs. A la base de la vie sociale, il y a donc une antinomie, source inévitable de conflits : cette antinomie est, selon Freud, celle de la violence et du droit. Le droit, explique-t-il dans une perspective assez proche de celle de Nietzsche, s'est formé en réaction à la violence, qui est primitive : la toute première forme de communauté a dû en conséquence être l'union des faibles rassemblés contre la puissance dévastatrice du fort, ce qui est une autre manière de présenter la thèse développée dans *Totem et Tabou*, où est montré le clan fraternel ligué contre l'autorité terrible du père qui, tenant inexorablement ses fils sous sa coupe, et faisant de toutes ses filles des objets de satisfaction de ses propres pulsions sexuelles, s'était réservé l'exclusivité de l'exercice de la violence, une violence qui jouait alors à sens unique, du haut vers le bas, sans discussion et sans négociation possibles. Mais il ne faut pas se leurrer : ce droit, qui est une réponse à la violence primordiale, à laquelle il prétend se substituer, en dressant devant son déferlement spontané un écran protecteur, est lui-même une violence redistribuée sous d'autres formes, et ayant, dirait Pascal, pris le masque de la justice, dont le triomphe requiert de toutes façons, en dernière instance, l'usage de la force. Alors, au pouvoir concentré et tyrannique d'un seul, se substitue le pouvoir diffus de la communauté, c'est-à-dire le pouvoir transféré, comme le dit Freud, à « une plus vaste unité amalgamée par des relations de sentiments », relations qui mettent en jeu, sous une forme modifiée, la pulsion érotique. La caractéristique essentielle de ce nouveau pouvoir est sa nature relationnelle, qui implique, sous les apparences de l'égalité, le rapport entre des dominants et des dominés, comme par exemple les hommes et les femmes, les parents et les enfants ou les maîtres et les serviteurs. Le droit est l'expression de ces relations de domination, qu'il tend à stabiliser, à normaliser : si les membres de la communauté étaient réellement égaux, il n'y aurait pas besoin de droit pour les unir, mais leur cohésion serait automatique, naturelle. C'est pourquoi, en arrière du droit et de ses institutions, il y a toujours, latente ou affichée, une violence : le droit n'est autre chose que la représentation en paroles et en actes du pouvoir des dominants sur les dominés. On dirait en d'autres termes, en paraphrasant la célèbre formule de Clausewitz, que le droit est la continuation, sous d'autres formes, de la violence, dont il récupère le principe, et surtout l'énergie, à son profit. L'instauration du droit ne supprime donc pas la violence, mais en déplace seulement la manifestation, avec plus ou moins de succès, ce qui se traduit par le fait que, lorsque des conflits éclatent, la force se présente toujours à nouveau comme ultime recours en vue de leur résolution. Comme l'écrit Freud, en s'excusant auprès de son correspondant pour la teneur négative de son propos, qui écarte résolument la commode tentation d'idéaliser la réalité :

« On commet une erreur de calcul en négligeant le fait que le droit était à l'origine la force brutale et qu'il ne peut encore se dispenser du concours de la force. »

C'est pourquoi, pour sympathiques qu'elles soient de prime abord, des tentatives comme celle de l'instauration d'une instance supranationale du type de la Société des Nations, qui contrôle en principe l'usage de la force pour régler les conflits entre les Etats et réaliser tendanciellement la paix universelle, restent sur le fond utopiques, pour autant qu'elles ne tiennent pas suffisamment compte de ce que la violence, si elle peut être dans une certaine mesure régulée, ne peut être éradiquée : en effet, si elle l'était, n'y ayant plus de principe d'autorité, il n'y aurait du même coup

plus du tout de communauté humaine. Il est donc impossible de rompre le cercle de la violence et du droit ou d'y échapper : la violence appelle le droit, qui effectue à son tour une résurgence de la violence, sous des figures déclarées ou non.

Freud termine sa réponse à la question posée par Einstein en résumant sa théorie du surmoi et de l'introjection, qu'il n'a pas encore fait intervenir :

« L'instinct de mort devient pulsion destructrice par le fait qu'il s'extériorise, à l'aide de certains organes, contre les objets. L'être animé protège pour ainsi dire sa propre existence en détruisant l'élément étranger. Mais une part de l'instinct de mort demeure agissante au-dedans de l'être animé et nous avons tenté de faire dériver toute une série de phénomènes normaux et pathologiques de cette réversion intérieure de la pulsion destructrice. Nous avons même commis l'hérésie d'expliquer l'origine de notre conscience par un de ces revirements de l'agressivité vers le dedans. »

Donc, non seulement le sujet conscient est prêt à tout moment à tourner contre l'extérieur la pulsion destructrice qui considère *a priori* tout ce qui lui est étranger comme un danger potentiel à éliminer, mais il est aussi porté à se traiter soi-même comme quelque chose d'étranger, ce qu'il fait en surveillant et en contrôlant ses propres actes, dans lesquels il voit également des causes de danger, à la fois pour les autres et pour lui-même. Etre dangereux pour soi-même en pensée, ou du moins se voir tel, donc devenir l'ennemi de soi, *héautontimorouménos*, celui qui a peur de lui-même, donc, n'ayons pas peur des mots, un détraqué : ce serait une bonne définition de la conscience au point de vue de Freud. En conséquence, la guerre n'est pas seulement extérieure, mais elle est aussi intérieure : civilisés par l'intervention du surmoi, les hommes, outre qu'ils conservent la tendance à se combattre les uns les autres, se battent en permanence avec eux-mêmes, en eux-mêmes, dans les profondeurs insondables de leur être psychique, qui a intériorisé les mécanismes de la violence, ce qui est la condition pour qu'ils continuent à vivre en communauté.

Ceci permet de comprendre la loi fondamentale d'évolution de la société. A première vue, cette évolution devrait consister dans une extension progressive de la sphère d'intervention du droit, qui, gagnant peu à peu sur le terrain où la violence se déchaîne sous des formes ouvertes, en limite tendanciellement l'exercice, ce qui serait la formule générale du progrès, marqué par un adoucissement des rapports interhumains. En d'autres termes, plus l'amour aurait d'espace à occuper, moins il en resterait de disponible pour la haine. Or il n'en est rien, car l'un et l'autre obéissent à une tout autre logique de développement, qui est en gros la suivante : plus d'amour veut dire aussi plus de haine, plus de droit veut dire plus de violence, et non pas moins. Droit et violence, quoique opposés formellement l'un à l'autre, se développent ensemble et suivent un même rythme de croissance, dans la mesure où ils tirent leur puissance l'un de l'autre. C'est pourquoi ceux qui disent que le droit est une arme efficace contre la violence, à l'élimination de laquelle devrait conduire son renforcement, sont des rêveurs, qui ne voient pas que cette arme se retourne inexorablement contre ses utilisateurs : le droit, en se renforçant, devient en effet l'agent ou le vecteur d'une autre violence, qui suscite des tensions formidables appelant à nouveau le déchaînement de la force aveugle. Plus on contrôle, moins le contrôle est efficace, dans la mesure où il accroît les occasions de débordement, et ceci sans limite assignable. L'envers ou le double de la perfectibilité, c'est l'imperfectibilité : elles constituent ainsi les deux pôles simultanés, à la fois alternatifs et complémentaires, de l'évolution humaine, qui tire en même temps dans les deux sens. Cela ne veut pas dire qu'il faille renoncer à la perfectibilité, c'est-à-dire à canaliser la violence en lui donnant des formes moins traumatisantes : mais cet effort doit être pratiqué en connaissance de cause, en évacuant l'espoir de changer la configuration de base sur laquelle est édifiée la communauté humaine, qui la condamne à se situer quelque part entre l'amour et la haine, entre le régime du droit et celui du non droit, étant impossible d'opérer entre eux un choix définitif. C'est clair, une communauté entièrement fondée sur l'amour serait inviable, tout autant d'ailleurs qu'une communauté entièrement fondée sur la haine : pour qu'une communauté existe, il faut qu'elle négocie un compromis entre l'amour et la haine, selon un rapport qui est chaque fois à déterminer. C'est pourquoi, notons le en passant, l'idée d'une guerre entre les civilisations, dont les unes seraient dirigées par les forces du bien et les autres par les forces du mal, est inepte : si cela a un sens de parler de guerre du bien et du mal, c'est à l'intérieur de chaque civilisation, qui, à chaque

moment de son histoire, réalise un équilibre plus ou moins stable entre les tendances à l'union et à la désunion, sans jamais parvenir à se soustraire au combat d'Eros et de Thanatos, qui est en dernière instance sa condition d'existence.

Lorsqu'il en arrive, pour finir, à l'exposé de remèdes possibles à ce désolant état de fait, Freud, avec bien des hésitations, et du bout des lèvres, en propose deux. D'abord, on ne peut le nier, ce serait mieux que les hommes s'aiment davantage les uns les autres, même si cela doit les amener du même coup à avoir de nouvelles raisons de se haïr, aussi bien entre eux que dans le rapport qu'ils entretiennent chacun avec soi : mais, manifestement, Freud ne croit guère à cette solution, qui est à la fois utopique et dangereuse, donc peu fiable. C'est pourquoi il se tourne de l'autre côté, en proposant de cultiver, cette fois, la pulsion répulsive, et non la pulsion attractive. En effet, dit-il, peut-être y aurait-il quand même quelque chose à faire du côté du processus de l'identification lié à l'intervention du surmoi, qui s'impose par les moyens de l'autorité et non par ceux de l'amour, et qui exploite la haine de soi. L'autorité a pour fond la violence, mais il peut être envisagé de mieux la raccorder à l'usage de la raison, non, certes, en vue d'instaurer une « dictature de la raison », perspective tout aussi effrayante qu'abstraite, dont les effets ne pourraient être que ravageurs et à la limite destructeurs, mais avec l'espoir de parvenir à en éclairer le fonctionnement, en en rendant davantage explicites les présupposés et les enjeux. Freud écrit à ce sujet :

« Il y aurait lieu d'observer, dans cet ordre d'idées, que l'on devrait s'employer, mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici, à former une catégorie supérieure de penseurs indépendants, d'hommes inaccessibles à l'intimidation et adonnés à la recherche du vrai, qui assumeraient la direction des masses dépourvues d'initiative. »

Autrement dit, il faudrait s'efforcer, non du tout de faire disparaître la relation d'autorité, mais de lui donner aussi la forme d'une nouvelle « domination » des doctes sur les ignorants. Que veut dire Freud lorsqu'il envisage que les penseurs et les savants « assument la direction des masses dépourvues d'initiative » ? Certainement pas qu'ils exercent l'intégralité du pouvoir dans la communauté, et qu'ils en deviennent réellement les chefs, en maintenant les ignorants sous leur sujétion, mais qu'ils assument à son égard leur responsabilité de sages, c'est-à-dire qu'ils disent, sinon le droit, comme si leur seule parole suffisait pour le faire exister et pour le faire respecter, mais ce qu'est le droit, en en dévoilant les arrière-plans cachés, ce qui est la toute première condition pour être indépendant et inaccessible à l'intimidation, et accéder, dans les conditions fixées par la polarité de l'attraction et de la répulsion, de l'amour et de la haine, à une sorte de sérénité, forgée à partir de la lucide compréhension des vicissitudes de l'existence, auxquelles nul n'échappe. Dans un autre langage, mais dans une perspective qui n'est pas incompatible avec celle de Freud, Spinoza explique que le sage, s'étant convaincu qu'il n'est qu'une partie de la nature, et qu'il ne peut se soustraire à cette condition, parvient néanmoins suivant cette voie à s'égaliser à Dieu, c'est-à-dire au tout de la nature, et à prendre conscience de son éternité, et ainsi à vivre en accord avec soi-même et avec les autres hommes, en les aidant à passer avec lui à une perfection plus grande. Car, dans tous les cas de figures envisageables, il est mieux de savoir, du moins sous certaines conditions, et il n'est pas permis d'attribuer à la formule de l'Ecclésiaste « *Scientia auget dolorem* » une valeur absolue, en professant que la connaissance ne sert à rien, et même qu'elle est mauvaise dans son principe.

Freud se considère lui-même comme un savant responsable de cette sorte, qui, en voyant au-delà des limites de sa spécialité, cherche autant que possible à tirer au clair les données d'un problème général, alors même que celui-ci se rapporte à une situation confuse, et par là même inextricable, sur le fond. Ce perfectionnement de la connaissance est l'une des composantes, sinon la seule, de la culture humaine, qu'il serait absurde de condamner unilatéralement. C'est pourquoi, en dépit de la vue lucide qu'il porte sur cette culture, et qui le conduit à en voir tous les inconvénients et tous les défauts, Freud reste, en dépit de tout un rationaliste, un adepte de la formation par la culture, et il le reste d'autant plus qu'il a perdu la plus grande partie de ses illusions concernant les bénéfices que l'on peut en attendre, qui ne peuvent, au mieux, être que relatifs. En écrivant sa contribution à *Pourquoi la guerre ?*, sa correspondance en témoigne, il était hanté par le sentiment que cela ne servirait pas à grand-chose, et que pourtant il fallait le faire, pour rester en conformité avec ce que Weber appellerait sa vocation de savant, qui définit l'horizon dans lequel se

déroule sa discussion sereine et tendue avec Einstein. En exposant ses vues sur la communauté humaine, ses conditions de possibilité et ses perspectives de développement, il était partagé entre ces deux sentiments : celui de jeter un pavé dans la mare, en apportant la peste, et celui de faire des ronds dans l'eau, sans aucune conséquence utile, l'un n'allant pas sans l'autre. D'où l'amertume dont son propos est de bout en bout empreint, sur un ton propre à un homme dont on sait par ailleurs qu'il était atteint gravement par la maladie, le cancer facial auquel il devait finalement succomber.

Ceci a souvent fait ranger Freud dans la classe des pessimistes, qui jettent sur le sort de l'humanité un regard complètement désabusé, et se contentent d'en constater à regret le caractère tourmenté. Pourtant, s'il est en effet pessimiste et même très pessimiste, de plus en plus pessimiste à mesure qu'il vieillit, et voit le monde sombrer à nouveau dans ses habituels errements, Freud est tout sauf *un* pessimiste, c'est-à-dire quelqu'un qui, ayant perçu la voie du pire comme inéluctable, se contenterait d'en observer de loin le cours, en adoptant à son égard, comme Schopenhauer, un point de vue esthétique, et éventuellement en usant à son égard du langage du sarcasme et de l'invective. Etre un pessimiste en ce sens, ce serait considérer comme tranchée l'alternative de progrès et de la décadence, et refuser de prendre part au débat de l'amour et de la haine du fait que l'issue en serait au départ programmée au bénéfice exclusif des forces négatives. Sans doute l'humanité est-elle exposée en permanence à une puissance de destruction, qui lui vient à la fois de l'extérieur et de l'intérieur d'elle-même, mais le triomphe de cette puissance n'est en rien garanti, pas plus que celui des valeurs positives qui s'emploient à la contrer : le choix entre les deux options n'est pas tranché, et c'est pourquoi il n'est pas permis de regarder de loin les conflits et les luttes qui témoignent de sa permanence et de son urgence, en refusant de s'y engager.

Revenons pour finir à la question que nous avons posée en en réservant la réponse : qu'est-ce qui, dans tout cela, est « moderne » ? C'est dès le début de son évolution que l'humanité a été installée dans ce régime alternatif, qui marque toute son histoire, et auquel on ne voit pas comment elle pourrait échapper. Alors, y a-t-il lieu de parler d'une modernité, en déniait la persistance et la permanence d'un fond archaïque auquel cette référence nécessairement transitoire sert tout au plus de masque ? De la représentation de la gigantomachie, le combat d'Eros et de Thanatos, à laquelle Freud nous fait assister, ressort apparemment cette leçon : rien de nouveau sous le soleil, ce qui est à la fois désespérant et consolant. Et pourtant, il y a bien quelque chose de nouveau qui est en train de se produire : non que la balance soit en train de pencher irrésistiblement d'un côté ou de l'autre, de telle manière qu'il n'y ait plus qu'à assister à la montée en puissance de l'amour ou à son effondrement définitif, mais qu'il est à présent devenu impossible d'échapper à la conscience de ce balancement, dont l'intuition est à la fois éclairée et confirmée par les apports de la connaissance rationnelle. D'où un devoir de vigilance, définissant la conscience de modernité, qui assigne au savant la posture, non du guide, mais du veilleur ou du guetteur, attentif à tous les frémissements qui témoignent de la réalité de ce combat déroulé dans les profondeurs du psychisme humain.

Cette conscience de modernité n'apparaît qu'en pointillés dans les textes publiés par Freud en 1929 et en 1933, mais elle prenait une forme davantage explicite dans l'ouvrage qu'il avait publié en 1927 sous le titre *Die Zukunft einer Illusion*, qui est une réflexion incisive sur la manière dont se déroule aujourd'hui le combat entre connaissance et superstition. Contre les obscurantistes, auxquels il n'a cessé d'avoir personnellement affaire, Freud défend l'idée que la science, pourvu qu'elle sache délimiter ses objectifs et restreindre ses prétentions, ce qui est la condition pour qu'elle se donne des bases assurées, reste dans tous les cas un facteur de perfectionnement : elle ne devient fragile que lorsque, s'égalant aux religions, elle affirme pouvoir atteindre l'absolu, l'inconditionné, alors qu'elle a pour unique destination la maîtrise du relatif. Son livre se conclut de la manière suivante :

« Notre organisation, c'est-à-dire notre appareil animique (psychique), s'est développée justement dans l'effort pour prendre connaissance du monde extérieur, et doit donc avoir réalisé dans sa structure un certain degré de finalisation ; (le travail scientifique) est lui-même une partie constitutive de ce monde que nous devons explorer et il permet fort bien une telle exploration ; la tâche de la science est pleinement circonscrite si nous la limitons à

montrer comment le monde doit nécessairement nous apparaître par suite de la spécificité de notre organisation ; les résultats ultimes de la science, précisément à cause de leur mode d'acquisition, ne sont pas seulement conditionnés par notre organisation, mais aussi par ce qui a agi sur cette organisation ; et enfin, le problème d'une complexion du monde posé sans tenir compte de notre appareil animique (psychique) qui perçoit est une abstraction vide, sans intérêt pratique.

Non, notre science n'est pas une illusion. Mais ce serait une illusion de croire que nous pourrions recevoir d'ailleurs ce qu'elle ne peut nous donner. » (*L'avenir d'une illusion*, trad. Balseinte, Delarbre et Hartmann, éd. PUF / Quadrige, 1995)

Il y a une superstition de l'intelligence, qu'il faut dénoncer résolument : elle consiste à croire que l'esprit connaissant se situe de manière exorbitante face au monde qu'il entreprend de maîtriser par les moyens qui lui sont propres. Mais il en va en réalité tout autrement : l'intelligence est une partie du monde auquel elle est liée, incorporée nécessairement, de telle manière qu'elle ne peut s'en extraire ; c'est donc de l'intérieur du monde que, en théorie et en pratique, elle tend à développer une vue claire de ses rapports internes, dans le cadre fixé par cette interaction réciproque. Ceci compris, il est possible de faire une certaine confiance à l'esprit scientifique, et de conforter sa capacité à se dégager de l'illusion, au lieu de forger de nouvelles illusions. Là se situe l'enjeu fondamental de la modernité : l'esprit est-il en mesure actuellement d'envisager lucidement sa situation dans le monde et d'en faire un objet de débat ? En savant conscient des limites imparties à son intervention, Freud se contente de poser la question, et se garde d'y répondre.

Curieusement, la parole du savant rejoint par là d'une certaine façon, celle du poète, par exemple celle de Rimbaud qui, à la fin de la séquence d'*Une Saison en enfer*, intitulée « Matin », précédant immédiatement « Adieu », s'exclame :

« Quand irons-nous, par delà les grèves et les monts, saluer la naissance du travail nouveau,
la sagesse nouvelle, la fuite des tyrans et des démons, la fin de la superstition, adorer – les
premiers ! – Noël sur la terre !

Le chant des cieux, la marche des peuples ! Esclaves, ne maudissons pas la vie. »

Il se confirmerait alors qu'être moderne absolument et l'être relativement seraient deux manières de formuler la même exigence, ou de réagir à la tension qui définit intrinsèquement la modernité, en renonçant à la prétention de la résoudre.

Copyright Pierre Macherey