



Disponible en ligne sur

ScienceDirect
www.sciencedirect.com

Elsevier Masson France

EM|consulte
www.em-consulte.com



Débat

Psychoanalyse et épistémologie : comment s'extraire de l'impasse actuelle ?

Psychoanalysis and philosophy of science. How to find our way out of the current impasse?

P.-H. Castel

Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités (LIER), institut Marcel-Mauss (EHESS), 10, rue Monsieur-Le-Prince, 75006 Paris, France



INFO ARTICLE

Historique de l'article :

Disponible sur Internet le 30 juillet 2018

Mots clés :

Psychoanalyse
Épistémologie
Neuropsychanalyse
Histoire des sciences
Sciences sociales

Keywords:

Psychoanalysis
Philosophy of science
Neuropsychanalysis
History of sciences
Social sciences

RÉSUMÉ

Si la psychoanalyse apparaît encore dans les discussions contemporaines en épistémologie et en histoire des sciences, c'est comme un échec paradigmatique. Les chances sont en effet minces qu'on puisse sauver la psychoanalyse dans le cadre épistémologique des sciences naturelles, quoi que prétendent les partisans d'une neuropsychanalyse. Cet article plaide pour un renversement complet des perspectives habituelles. Il soutient que la cure psychanalytique doit être envisagée non comme un processus psychobiologique, mais avant tout comme un rituel thérapeutique, autrement dit en termes sociologiques. La juste compréhension de ce fait, formulée au sein de la théorie psychanalytique, lui confère ensuite une texture anthropologique, et non psychologique. Enfin, la tendance, depuis Freud, à donner une forme naturaliste à la théorie psychanalytique doit elle-même s'expliquer à la lumière d'une sociologie historique de la connaissance.

© 2018 Association In Analysis. Publié par Elsevier Masson SAS. Tous droits réservés.

ABSTRACT

If psychoanalysis still appears in the contemporary debates of epistemology and history of science, it is as a paradigmatic failure. Chances are slim that psychoanalysis can be saved within the epistemological framework of natural sciences, no matter what the proponents of neuropsychanalysis may claim. This article argues for a complete reversal of the standard view. First, it argues that psychoanalytic treatment must be seen not as a psychobiological process, but first of all, as a therapeutic ritual, that is, it should be understood in sociological terms. Second, the correct understanding of this fact, formulated within psychoanalytic theory, reframes it in anthropological and not psychological terms. Finally, the tendency, since Freud, to give a naturalistic form to psychoanalytic theory must itself be explained in the light of a historical sociology of knowledge.

© 2018 Association In Analysis. Published by Elsevier Masson SAS. All rights reserved.

Commençons par une observation simple. Pour l'épistémologie, qui est aussi souvent un historien, et parfois aussi un sociologue des sciences, de nos jours, la psychoanalyse n'existe tout simplement pas. À la rigueur, dans l'enseignement de la discipline, peut-être même uniquement dans l'enseignement de l'histoire de l'épistémologie, la psychoanalyse figure comme un type particulier de pseudo-science ou de science « avortée ». Mais c'est alors bien

moins de Freud qu'il s'agit (on n'entre guère dans les détails, sinon pour en rire d'un air entendu), que de Wittgenstein, de Popper, de Grünbaum, voire de Sulloway (1992) ou Patricia Kitcher (1992) (mais là, avec l'air recueilli). En fait, il y a peu de chances qu'un article d'épistémologie de la psychoanalyse se fraye aujourd'hui un chemin jusqu'aux pages des grands journaux professionnels. Sauf exception, c'est à peu près la même chose en histoire des sciences. Ainsi, les Freud Wars des années 1990, même si elles ont mobilisé un petit nombre d'authentiques historiens et épistémologues de la psychoanalyse, et malgré l'impact culturel qu'elles ont pu avoir,

Adresse e-mail : pierrehenri.castel@free.fr

<https://doi.org/10.1016/j.inan.2018.07.001>

2542-3606/© 2018 Association In Analysis. Publié par Elsevier Masson SAS. Tous droits réservés.

n'ont eu aucune incidence sur le développement de l'histoire et de la philosophie des sciences. Plus à l'écart des polémiques bruyantes, en philosophie de l'esprit, il semble également que le projet d'un analytic Freud (conçu au départ sur le patron du « marxisme analytique » à la Elster) ait fait long feu (Levine, 2000 ; Cavell, 1993 ; Cavell, 1993 et 2006). Faut-il le regretter ? L'article fondateur de Davidson, un des plus cités sur la psychanalyse, qui problématisait un certain nombre de questions parfois tirées d'exemples cliniques freudiens en termes de causes et de raisons de l'action, et qui retrouvait par des voies propres la notion de division de l'esprit, n'avait aucun usage des concepts de Freud lui-même. D'ailleurs, la thèse de Davidson sur l'irrationalité chez Freud se transpose sans dommage à l'analyse sartrienne de la mauvaise foi (Davidson, 1982 ; Pears, 1984), ce qui n'est pas bon signe pour ceux qui espéraient y fonder un inconscient logico-analytique. Il en résulte, pour faire bref, que les consommateurs d'épistémologie de la psychanalyse sont devenus, peu à peu, les seuls psychanalystes et, malheureusement, ils en sont aussi devenus les principaux producteurs.

C'est donc avec beaucoup d'appréhension qu'on rouvre un pareil dossier. L'épistémologie « psychanalytique » de la psychanalyse, qui forme le gros du corpus aujourd'hui disponible, est en effet un dialogue malheureux, car de nature intrinsèquement défensif, avec les grandes réfutations de Freud élaborées à l'époque où la psychanalyse était non seulement un fait de culture à l'audience large, mais un protagoniste scientifique crédible dans le champ de la psychiatrie et des sciences sociales — disons, avec optimisme, jusqu'au début des années 1980¹. Depuis, la contribution de cette épistémologie « psychanalytique » de la psychanalyse à la philosophie et à l'histoire des sciences, qu'il s'agisse de ses méthodes ou du secteur particulier que seraient les sciences psychologiques et la médecine mentale, est absolument nulle. La meilleure preuve est en que si Grünbaum n'avait pas lui-même cité les rares auteurs issus des milieux psychanalytiques qui ont cru pouvoir réfuter ses réfutations, personne n'en aurait entendu parler ; et que si l'on conteste les analyses de Popper sur Freud, de nos jours, ce n'est certainement pas en justifiant un Freud que Popper aurait mal compris, mais en citant la reconstruction que Grünbaum propose, et qui est effectivement beaucoup plus convaincante. De ce point de vue, Freud est réduit à la fonction d'un faire-valoir, voire, parfois, du paillasson sur lequel les gens sérieux s'essuient les pieds avant de parler de déterminisme ou d'intentionnalité, et l'épistémologie « psychanalytique » de la psychanalyse n'a strictement pas plus de crédit dans le monde savant que la psychanalyse qu'elle se voue à défendre.

De façon encore plus alarmante, s'il est possible, on voit extrêmement mal ce que ladite épistémologie « psychanalytique » apporte de substantiel à la pratique comme à la théorie des psychanalystes dans leurs cabinets. Soit cette épistémologie fait corps avec une doctrine particulière (c'est le cas déjà chez Freud, mais aussi, notoirement, chez Lacan et, quoique de façon plus complexe, chez Bion), au point qu'on ne peut pas désintriquer théorie de la science et théorie psychanalytique, et qu'on achète, si je puis dire, l'une avec l'autre ; soit les notions psychologiques mobilisées par telle ou telle doctrine psychanalytique sont tellement sous-déterminées, tellement déconnectées de la moind-

re correspondance fonctionnelle avec quoi que ce soit de similaire dans les sciences sociales ou en neurobiologie (peu importe), que n'importe quel style épistémologique vaut, en fonction du caprice subjectif du psychanalyste ou de la mode du moment (car il y a aussi des modes en philosophie des sciences). Un phénomène courant est ainsi le suivant, dans la discussion avec des psychanalystes. Lorsque l'on leur fait une critique portant sur la manière dont ils se servent d'une certaine idée de la causalité ou de l'inférence ou (situation classique), sur la façon dont ils immunisent les effets allégués par l'interprétation de résulter d'une pure et simple suggestion, la réponse fuse : c'est que l'épistémologue n'a pas compris ce que l'auteur visait « du point de vue psychanalytique ». Ce serait donc au philosophe des sciences d'ajuster son épistémologie à l'objet singulier visé par le psychanalyste, mais aussi à sa façon idiosyncrasique de le viser. Du coup, l'épistémologie standard ne sert à personne, dans la mesure où elle est incapable par construction de corriger la moindre conception scientifique ou prétendue telle en psychanalyse. À la limite, elle sert juste à identifier les incompréhensions dont la psychanalyse serait victime.

Sans qu'il soit facile d'en dater l'apparition, on a donc assisté depuis environ une quinzaine d'années à la lente émergence d'un nouveau sous-genre de cette épistémologie « psychanalytique ». On pourrait la qualifier d'épistémologie psychanalytique auto-validée. Son principe est simple : l'objet de la psychanalyse, le réel spécifique dont elle parle, n'est accessible que de l'intérieur de la psychanalyse, en référence à ses propres concepts, et dans le cadre de ses propres pratiques, et donc, toute critique épistémologique standard, qualifiée d'extrinsèque, est inapte à saisir la rationalité immanente de la psychanalyse². Spectacle étonnant ! L'épistémologie « psychanalytique » ainsi conçue, et qui a en réalité autant de rapport avec l'épistémologie des épistémologues qu'avec la cuisine chinoise, brasse formellement (ou plus exactement scolairement) les mêmes concepts, qu'il s'agisse d'objectivité, de preuve ou d'articulation fait/théorie. Mais au fond, c'est la même farce que l'épistémologie des « sciences psychiques » d'avant la Grande guerre : les gens qui contestaient les « faits » du spiritisme étaient précisément les mêmes que ceux qui refusaient de se soumettre au préalable aux croyances comme aux procédés des médiums. Comment auraient-ils donc jamais pu observer les « esprits », qui n'existent et ne se montrent que sous ces conditions de croyances et de procédés ? On aurait voulu réserver à l'inconscient le même sort qu'aux fantômes, on ne s'y serait pas mieux pris. Bien sûr, les épistémologues n'attachent pas plus de valeur à cette épistémologie psychanalytique autovalidée qu'à ses autres formes, mais, en plus, les psychanalystes peuvent croire sérieusement s'être mis par son moyen à l'abri de tout défi lancé à la rationalité de leurs pratiques comme de leurs conceptions au sein de la philosophie des sciences, telle qu'elle existe aujourd'hui.

Il s'agit là, cependant, d'une rupture significative. Car, traditionnellement, la défense de la psychanalyse par l'épistémologie « psychanalytique » première manière prenait à bras-le-corps l'accusation de pseudo-science. Elle se confrontait du coup à un dilemme intéressant : fallait-il sortir la psychanalyse du registre de scientificité auquel l'avait assigné Freud (celui des sciences naturelles, la biologie et la physique), et la reconstruire dans un autre horizon conceptuel (science du langage, herméneutique, etc.) ou bien fallait-il trouver comment l'y maintenir coûte que coûte ? Les deux grandes voies poursuivies dans cette seconde branche de l'alternative consistaient soit à considérer que la psychanalyse à la Freud était encore « au seuil de la science », et qu'il fallait l'équiper d'un appareil théorique supplémentaire pour l'y intégrer complètement ; soit à faire le tri à l'intérieur de la théorie psychanalytique entre ce qui était véritablement scientifique et ce

¹ En anglais, on peut penser à S. Gardner (1993), qui présente l'intérêt de réfléchir également aux concepts kleinien, et aux auteurs du *Cambridge companion to Freud*, J. Neu (ed.), Cambridge University Press, 1991 (Neu, 1991). En français, Paul-Laurent Assoun a consacré plusieurs études à ces questions d'un point de vue de psychanalyste, depuis son *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris, Payot, 1988 (Assoun, 1988). Mais au moins s'agit-il d'épistémologie. La place manque pour discuter les recours indirects à des considérations épistémologiques, non pour établir la validité des conceptions de Freud ou de tel ou tel psychanalyste, mais pour l'évaluation des psychothérapies (dans l'esprit, par exemple, des travaux de Peter Fonagy).

² Pour un exemple récent, mais emblématique, voir G. Visentini (2015).

qui ne l'était pas. On peut d'ailleurs panacher, et c'est ce à quoi se vouent sous nos yeux les diverses tribus de neuropsychanalystes (Jalal, Settlege, & Ramachandran, 2014, p. 115–127). Dans une filiation ancienne, qui remonte aux tentatives d'homogénéiser psychanalyse, psychologie expérimentale et comportementalisme dans la *Learning Theory*, à l'aube du cognitivisme, on jette alors pardessus bord les vieilleries métapsychologiques de Freud pour « retrouver » dans les neurosciences de l'action, de la mémoire et de l'affect des principes abstraits qui sont au moins logiquement compatibles avec une image simplifiée de la psychanalyse. Hélas, la pertinence clinique (au sens psychanalytique, c'est-à-dire, lorsque la clinique mobilise le transfert) de la nouvelle métapsychologie neuroscientifique reste à prouver. Une chose est de réécrire dans un langage vaguement compatible avec les neurosciences un certain nombre de faits d'observation et de corrélations psychologiques issues des cures sur le divan, une autre, bien différente, est de faire la preuve que la psychanalyse y gagne quelque chose — que, par exemple, ce qui en sort ressemble peu ou prou au genre d'avancées qu'a pu représenter dans l'histoire de la discipline l'invention de la position dépressive par Mélanie Klein, le *squiggle* de Winnicott où la notion lacanienne de forclusion. Or nous n'avons pas tellement d'autres moyens d'apprécier ce qui constitue ou non une avancée féconde en psychanalyse, sinon des comparaisons de ce genre. Dans l'état actuel de la neuropsychanalyse, si conquérante soit-elle (auprès des psychanalystes, car les neuroscientifiques y sont aussi indifférents que les philosophes des sciences à l'épistémologie psychanalytique), nombre d'observateurs s'accordent à penser qu'il s'agit surtout d'une entreprise de sauvetage institutionnel pour une psychiatrie condamnée à parler le langage de la biomédecine³. Avec l'épistémologie psychanalytique autovalidée, en revanche, foin de ces soucis, voire de ces pudeurs. La référence à la neurobiologie est d'emblée taxée de scientisme naïf ou, mieux, d'incompréhension de la rationalité « interne » de la psychanalyse (autrement dit, elle jouit d'une immunité a priori à l'égard de la critique rationnelle en ce qu'elle a de général).

L'impasse est donc totale. L'émergence d'une autovalidation pseudo-épistémologique de la psychanalyse est en effet, à mon avis, le symptôme terminal de sa marginalisation non seulement dans le champ des sciences, mais aussi dans celui de la philosophie des sciences. Mais pareil sophisme ne pouvait naître que sur le terrain d'une ignorance mutuelle de longue date. Il en va de même en histoire des sciences. La psychanalyse l'a probablement quittée pour rejoindre l'histoire des idées et les *Cultural Studies*. On s'y trompe parfois, car l'histoire des sciences est de plus en plus incluse, à mesure que les sociologies constructivistes donnent le ton des recherches, comme un sous-domaine des *Cultural Studies* (par exemple, sous forme de *Science Studies*). Mais entre la « circulation des savoirs » ou la « constitution de communautés se donnant le même objet » et le développement organique de problématiques rationnelles et de champs nouveaux d'enquêtes, la différence subsiste — peut-être plus modale que réelle —, si l'on veut, mais différence tout de même. Les conséquences en sont lourdes. On publie sans mal un essai sur l'ameublement de la salle d'attente de Freud ou sur son rapport au yiddish ; en revanche, sur les choix conceptuels qui le démarquent dans la *Traumdeutung* des psychophiles français, et sur ce qui s'en suit pour saisir ce qu'il qualifie d'image onirique, il n'y faut pas compter. Au contraire, toute l'érudition qu'on déploierait désormais pour contextualiser la psychanalyse au sein des sciences psychologiques de l'époque, n'aboutira à rien de plus qu'à faire de l'inconscient sexuel une création tatarologique, un artefact épistémologique insignifiant — un

peu comme les « rayons N » dans la physique d'alors. Non pas : comment est-on parvenu à en élaborer le concept ? Mais : comment une notion pareille a-t-elle pu germer dans la tête des psychologues ? Du coup, les histoires « psychanalytiques » de la psychanalyse qui fonctionnent, *mutatis mutandis*, comme l'épistémologie « psychanalytique » de la psychanalyse, sont régulièrement accusées de se réduire à une hagiographie stérile. D'authentiques travaux historiographiques, minutieusement documentés, ont même été rejetés d'un revers de main par les historiens-psychanalystes officiels, au motif que seul un psychanalyste peut comprendre les sources, et qu'il faudrait toujours « être juste avec Freud ». C'est briser l'articulation-clé entre philosophie, histoire, mais aussi, pour des motifs que j'exposerai plus loin, sociologie des sciences.

En tout état de cause, on ne saurait faire ni la philosophie ni l'histoire d'une science en revendiquant pour elle un privilège d'extraterritorialité, aussi bien du point de vue des méthodes historiographiques et épistémologiques (qui doivent être en gros les mêmes pour la psychanalyse que pour la chimie ou l'ethnologie), que du point de vue de la connexité des objets de science (en sorte que l'inconscient, par exemple, ne soit pas totalement isolé d'objets ou de situations pratiques qu'on peut connaître autrement et par le biais d'autres sciences).

Pour amorcer le second mouvement de ma réflexion, je ferai juste remarquer que c'était bien l'opinion de Freud. Une psychanalyse sans rapport avec l'anthropologie, la philologie ou, bien sûr, la neurologie, ce ne serait pas tout à fait la psychanalyse. C'est le problème avec le symbolisme, comme aussi avec la mémoire : la façon dont la psychanalyse les construit comme ses objets doit toucher par un bord à ce que sont ces mêmes notions pour les disciplines affines. Si l'on veut que la psychanalyse soit une science, il faut donc lui trouver une place dans un « champ » suffisamment dense, où elle ne soit pas suspendue dans le vide, mais où ses objets comptent sous d'autres regards scientifiques, et modifient quelque chose « à distance » dans d'autres disciplines. Quant aux contraintes que Freud s'impose quand il argumente, elles sont tout à fait congruentes avec celles qui prévalaient généralement dans son milieu savant. Il n'a jamais revendiqué d'exception à cet égard (mais juste reconnu les lacunes de la « jeune science », comme il la qualifiait). Bien au contraire, Freud, lui, était même si averti des enjeux épistémologiques liés à ses choix résolument naturalistes, qu'on trouve chez lui le paradigme d'une réflexion de haute volée sur la hiérarchie des hypothèses, dont Grünbaum a montré qu'elle anticipe de plusieurs décennies la thèse de Duhem-Quine (thèse que, par ailleurs, Grünbaum refusait). Le même Grünbaum, détruisant un argument bien connu dû à Popper, montre que Freud maîtrisait parfaitement la notion d'induction convergente à la Whewell, ce qui l'immunisait contre la prétendue infalsifiabilité de ses hypothèses interprétatives. Tout se passe, en somme, comme si Freud avait anticipé l'objection poppérienne et avait trouvé tout seul comment y parer⁴. À ce niveau de réflexivité (et, qui plus est, détectée chez Freud par un critique implacable !), il est impossible de soutenir que le scientisme et le naturalisme revendiqués de Freud sont juste des effets idéologiques de son temps, dont il suffirait de le « délivrer ».

Ces notations sont embarrassantes. Déjà, elles confirment que la volonté de Freud d'inscrire la psychanalyse dans le domaine des sciences naturelles était accompagnée d'une solide vision épistémologique dont seules des exégèses récentes ont pris la mesure. Car il y a peu de chance que les contemporains s'en soient aperçus — sauf si l'on crédite l'engouement initial du cercle de Vienne pour

³ C'était déjà patent dans les documents historiques rassemblés par E. Stremler sur l'origine de la neuropsychanalyse, que nous avons tous deux présentés : E. Stremler & P.-H. Castel, 2009, p. 11–31 (Stremler & Castel, 2009).

⁴ C'est le cœur de sa réfutation de Habermas dans le chapitre 1 des *Foundations of psychoanalysis. A philosophical critique*, University of California Press, 1984 (Grünbaum, 1984).

Freud, qu'on attribue à ses partis-pris antimétaphysiques, à sa familiarité avec la méthodologie naturaliste. En tout cas, ce genre de finesse montre amplement que la méfiance de Freud à l'égard des interprétations de la psychanalyse en termes de « sciences de l'esprit », de *Geisteswissenschaft* à la Dilthey, pour reprendre la fameuse opposition inaugurée par la Querelle des méthodes, la *Methodenstreit* de la fin du XIX^e siècle, ne tient pas tout à fait à son ignorance crasse. En réalité, on peut soupçonner que le choix d'inscrire la psychanalyse du côté des sciences de la nature est moins commandé par la problématique de la Querelle des méthodes que par le rejet du mélange confus de philosophie et de psychologie de la conscience qui était alors la norme, aussi bien dans les pays de langue allemande qu'en France. Assurément, par la suite, c'est vers l'herméneutique que se sont orientés plusieurs de ses disciples, puis tout un courant d'interprétation qui court de Binswanger, puis de wittgensteiniens comme Toulmin jusqu'à Ricœur et Habermas. Toutefois, l'ambition d'expliquer causalement à la fois le sens et la production des véhicules du sens (la signification d'un rêve, par exemple, mais aussi que cette signification passe précisément par telle ou telle image et non par telle autre) est plus proche des buts déclarés de Freud. Cet aspect de la théorie freudienne est inaccessible à l'herméneutique standard comme au langage des raisons par opposition aux causes — ce qu'a aussi cruellement souligné Grünbaum. Même si l'on peut (et qu'on doit) être en désaccord avec ses reconstructions de nombreux arguments freudiens et avec ses conclusions globalement critiquées⁵, une chose est toutefois sûre. La minutie de certaines analyses de Grünbaum a marqué un tournant. Car c'est l'application stricte des règles de l'épistémologie générale au corpus freudien, comme on s'en aperçoit en lisant en parallèle ses magnifiques travaux sur Einstein. Parler avec Habermas de « mécompréhension scientiste », face au naturalisme farouche de Freud, voilà qui nous est devenu, grâce à Grünbaum, beaucoup plus difficile.

Maintenant, la question demeure de savoir si l'adoption de l'épistémologie naturaliste de Freud est la pierre de touche de la rationalité de la psychanalyse. En d'autres termes, l'expérience psychanalytique peut-elle exister sans la forme épistémologique dans laquelle l'a coulée Freud au départ, si l'on se rend bien compte de ceci, que Freud n'a pas procédé par défaut ou par simple rejet de la psychologie de la conscience ou de l'herméneutique, mais que sa réflexion épistémologique et méthodologique sur les concepts et la clinique de la psychanalyse en train de se faire a joué un rôle déterminant dans son invention et son développement ? Suit une seconde question. Si, comme c'est largement le cas désormais en dehors de la neuropsychanalyse, on adopte un cadre alternatif, non naturaliste, pour penser les raisons de la psychanalyse, comment éviter que ce renversement ne soit purement défensif, dicté par l'espoir de s'arracher des griffes cruelles de la critique épistémologique traditionnelle, et que, au contraire, ce geste contribue positivement au développement de la psychanalyse ? En tout état de cause, il doit être très coûteux, épistémologiquement parlant, de reconstruire la théorie de Freud dans un format rationnel distinct de celui qu'il avait lui-même choisi. Car il ne s'agit pas d'un sauvetage idéologique. Il s'agit de construire un autre « champ » de rationalité, voire de scientificité, où les notions problématiques de la psychanalyse puissent à nouveau avoir des effets « à distance » sur un groupe connexe de savoirs constitués, et en recevoir en retour des impulsions décisives.

Fort logiquement, on ne saurait concevoir pareille reconstruction sans une réinscription de la psychanalyse non plus dans le champ des sciences naturelles, mais dans celui des sciences sociales — en sorte que non seulement la psychanalyse, mais les

sciences sociales elles-mêmes se présentent alors dans une configuration inédite. En deçà du seuil de cet ébranlement systématique, et sans une exposition rigoureuse du gain qu'il représente pour la psychanalyse elle-même, mais tout autant en sciences sociales, on n'adopte que des mesurètes épistémologiques, qui ne seront au fond que des pansements pour une idéologie malade (et les intérêts suspects qu'elle « rationalise »).

Exposer semblable programme dépasse bien sûr les limites de cet article. En revanche, il est peut-être possible d'en exposer les conditions les plus générales et, par ce biais, de donner une première idée du type d'entreprise intellectuelle en quoi il consisterait.

On peut partir de ce qui manque à l'évidence à toutes les discussions contemporaines sans exception sur l'épistémologie de la psychanalyse : une histoire conceptuelle de la discipline, à partir de Freud, et jusqu'à aujourd'hui. On voit bien comment une telle histoire conceptuelle devrait sans doute suivre deux axes. Le premier, c'est celui des *controverses* entre psychanalystes, articulées aux controverses entre les psychanalystes et leurs adversaires. (Certains constituent d'ores et déjà un modèle, comme aux débuts du kleinisme). Car si les psychanalystes ont souvent eu l'impression de former une communauté scientifique ou quasi, c'est dans la mesure, et dans la mesure seulement où la question de « la meilleure raison » à fournir face à telle ou telle situation clinique ou à telle contradiction dans la théorie ne les a jamais abandonnés. Maintenant, il est clair qu'une véritable histoire conceptuelle médiée par l'analyse des controverses est tout sauf une histoire téléologique, où les contradictions finissent asymptotiquement par se résoudre. Il sera probablement beaucoup plus précieux de décrire l'espace de rationalité de ces controverses, et d'en faire émerger ce que sont vraiment les concepts opératoires et les raisonnements propres à la démarche psychanalytique — lesquels ne sont, peut-être, consignés dans aucune des doctrines qui se sont affrontées, et qui ne pourraient donc émerger, telle une étincelle, que d'une vigoureuse friction des versions particulières de la psychanalyse les unes contre les autres. Le second axe d'enquête serait de rapporter de façon systématique (et non circonstancielle et décorative) cette histoire conceptuelle aux transformations concrètes des pratiques des psychanalystes, en fonction des contextes institutionnels, nationaux, linguistiques, etc. Les linéaments d'un tel travail sont déjà lisibles dans certaines histoires de l'invention de la psychanalyse chez Freud. C'est même un lieu commun d'établir un parallèle entre ses diverses techniques thérapeutiques (l'hypnose, l'association libre, le déchiffrement symbolique, etc.) et l'idée qu'il se fait de l'appareil psychique ou entre les matériaux qu'il privilégie, l'hystérie, le rêve ou l'histoire psychologique de l'humanité, et le type de scientificité qu'il revendique. Mais il est assez naturel d'étendre la démarche aux développements ultérieurs de la psychanalyse. Ce qui n'a jamais été tenté, du moins à ma connaissance, c'est de l'entreprendre de façon systématique et intégrative, de Freud à Ferenczi, puis Mélanie Klein, de cette dernière à Bion, en passant par l'histoire de la psychanalyse avec les enfants, les psychotiques, en passant aussi par les traductions diverses du corpus freudien, en réfléchissant aux moments de stabilisation doctrinale que constitue l'institutionnalisation de la transmission, puis ses diverses crises, de Berlin à Londres, mais aussi les différentes idées qu'on a pu se forger de son succès et de son échec, etc. Tant qu'on ne disposera pas d'une telle histoire conceptuelle articulée aux pratiques concrètes, la psychanalyse comme son épistémologie resteront captives d'une référence idéalisante à son invention par Freud-le-père. Oui, la transmission et la transformation de la psychanalyse ne sauraient se passer du lexique de l'origine et de la filiation mythique, mais qu'on se figure ainsi les choses de l'intérieur de la psychanalyse n'implique certainement pas qu'il s'agisse du facteur-clé de son existence historique et sociale. Tant qu'on ne pourra pas

⁵ P.-H. Castel, « Le rêve de Freud est-il un cauchemar théorique ? », <http://pierrehenri.castel.free.fr/Articles/grunbaum.htm>.

clairement caractériser ce qui s'est transmis ou pas, comment, à quel prix et sous quelle forme, le danger sera trop grand de s'aveugler sur les mots et les routines conscientes, qu'on confondra avec les concepts et les pratiques effectives. Nul doute qu'une semblable histoire de la psychanalyse relève alors, en dernière instance, de la sociologie de la connaissance. Si la psychanalyse a pu traverser le XX^e siècle, il faut rendre compte du rôle qu'elle a pu avoir dans la formation de l'esprit collectif et individuel des sociétés où elle s'est développée, et comment le genre de raisons assurément étranges qu'elle allègue pour expliquer le « malaise dans la culture » a pu contribuer à nourrir une forme de réflexivité critique spécifique à ces sociétés⁶.

Mais le renversement que je suggère va plus loin. Sortir définitivement la psychanalyse du champ des sciences (de la nature) où on la somme traditionnellement de se justifier, l'approcher par les sciences sociales, et comme un fait social, c'est en effet, selon moi, la traiter peu ou prou comme un rituel ou, plus précisément, comme un rituel thérapeutique spécial aux sociétés individualistes⁷. La psychanalyse, entendue en ce sens, est une des façons dont le malaise spécifique à ces sociétés a été élaboré et pris en charge, moyennant quoi elle y a obtenu une inscription forte en répondant à des attentes normatives dont il faut clarifier le contenu. C'est un point que j'ai exploré ailleurs (Castel, 2012). Mais ces mêmes sociétés individualistes, rationalistes, sont aussi des sociétés qui imposent aux rituels thérapeutiques de se justifier scientifiquement et moralement – tout simplement pour emporter l'adhésion des individus autonomes qui en sont les membres, et qui réfléchissent sur un mode inévitablement critique le sens de ce qu'on leur propose comme remède audit « malaise dans la culture ». Une fois qu'on a compris combien pour Freud les névroses « actuelles » sont les stigmates de ce malaise (qui portait le nom de neurasthénie en son temps), leur élaboration comme névroses « de transfert » prend sa véritable portée sociologique. C'est au sein du rituel de la cure que l'individu dénoue les effets pathologiques intimes du mode de socialisation qui est le sien dans les sociétés où nous vivons.

Si ce programme de recherche est plausible, il faut donc y tenir ensemble deux choses. D'un côté, les raisons de la psychanalyse, dans le détail fin de la construction des doctrines successives où elle s'est incarnée, en révélant les principales par les controverses auxquelles elles ont donné lieu ; de l'autre, l'inscription systématique de ces controverses intellectuelles dans une histoire des pratiques thérapeutiques, telles qu'elles sont contraintes dans les sociétés individualistes modernes, c'est-à-dire, au sein du cadre d'un rituel thérapeutique qui implique de justifier tels ou tels actes ou opérations. C'est seulement une vision étroite de la notion de rituel ou la réduction de l'usage légitime du concept aux sociétés traditionnelles, qui nous dissimule l'enjeu de cette réintégration de la psychologie individuelle et de l'épistémologie de la psychana-

lyse à un niveau supérieur : celui d'une meilleure intelligence des sociétés où les individus y ont eu recours, et qui sont les sociétés modernes. L'histoire conceptuelle se fonde alors dans l'histoire générale, non seulement celle des sensibilités ou de la culture, mais dans l'histoire sociale et politique, tandis que l'épistémologie de la psychanalyse prend son sens au sein d'une sociologie de la connaissance dont le cœur est l'étude de la réflexivité caractéristique des individus autonomes dans les sociétés individualistes.

Une partie probablement décisive se joue alors, pour le renversement que je prône, dans une nouvelle description à donner des rituels psychanalytiques avec les enfants⁸. C'est en effet un lieu où se joue la pertinence de la psychanalyse pour l'intelligence de la « socialisation primaire », pour reprendre l'expression winnicottienne. Or il est évident, et il est même absolument attendu, que les protagonistes de la psychanalyse d'enfant se représentent leurs activités comme de nature psychologique ou interpersonnelles, avec tous les effets qu'une telle attitude entraîne sur l'autocompréhension théorique de leurs pratiques. Mais il serait fascinant, par contraste, de prouver qu'au niveau supérieur, socio-anthropologique, le pouvoir thérapeutique de leurs faits et gestes s'explique mieux par référence aux formes sociales qu'ils mobilisent – même si, encore une fois, les acteurs ne peuvent généralement pas, et d'ailleurs n'ont souvent pas besoin de concevoir ainsi les choses⁹. Ce qu'ils observent, c'est ce qui se passe « dans la tête » des enfants et des parents « en interaction », mais ce sont bien les relations sociales qui sont modifiées par le rituel thérapeutique psychanalytique. Ainsi, ce qui confère à la psychanalyse sa qualité rationnelle (et qui appelle un examen épistémologique nouveau), ce n'est plus d'être une théorie scientifique sur le modèle de la biologie (une « biologie de l'esprit », disait Sulloway), mais une transformation sociale raisonnée, laquelle passe nécessairement, pour des raisons idéologiques inévitables dans la « société des individus », comme dit Elias, par la case psychologie.

L'épistémologie de la psychanalyse n'aurait donc plus pour centre de gravité l'épistémologie des sciences de la nature, mais celle des sciences sociales. Il s'agit de comprendre en quoi consiste, par exemple, un rituel thérapeutique, qui est le détour conceptuel grâce auquel la psychanalyse peut se reconstruire comme fait social, et non comme je ne sais quel obscure théorisation d'un processus psychobiologique aux applications thérapeutiques. Ceci exige alors une intelligence à la fois holiste et contextualiste des croyances et des actions que la psychanalyse suppose, comme de ce en quoi consiste le genre de preuves, beaucoup plus historiques que déductives *stricto sensu*, qu'on peut y admettre, et toutes sortes de problèmes du même genre, pour la plupart inédits. Par ce biais, il est vraisemblable que la démarche que je suggère récupérerait en route tout un ensemble de révisions de la psychanalyse autrefois défendues sous le chef de l'herméneutique ou d'un pragmatisme d'inspiration wittgensteinienne. Toutefois, leur vice caractéristique, autrement dit leur déracinement des pratiques thérapeutiques effectives et de leur contexte social, serait guéri par un dépassement de la discussion philosophique et épistémologique « pure ». Cette dernière serait désormais intégrée au projet réflexif caractéristique des sociétés d'autonomie où la psychanalyse est née et a prospéré. La psychanalyse, en somme, est un moment de cette réflexivité collective, une dimension intellectuelle du projet

⁶ C'est dans cet esprit que travaillait Norbert Elias (Elias, 2010), comme on le voit dans les études rassemblées en français dans *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse* (2010). Alain Ehrenberg (Ehrenberg, 2010) a également montré combien la comparaison France/États-Unis aidait à saisir les enjeux sociaux et sociologiques des diverses reconstructions de l'héritage freudien : *La société du malaise. Le mental et le social* (2010).

⁷ Je ne suis certainement pas seul à envisager ainsi les choses. Dans *La mécanique des passions : le nouvel individualisme contemporain* (2018), Alain Ehrenberg (Ehrenberg, 2018) la développe à propos des thérapies cognitivo-comportementales et de l'idée sous-jacente d'habitude. Il attire aussi l'attention sur le fait que l'évidente faiblesse des approches naturalisantes neuroscientifiques en santé mentale, c'est que la différence entre aller bien et aller mal dépend entièrement d'attentes sociales, de normes, d'idéaux, du contexte historique. Non seulement ceux-ci échappent à une description en termes de processus de transformation psychobiologique, qui partirait d'un état de maladie pour « causer » une guérison psychique, mais ils orientent la recherche empirique dans certaines directions, et soutiennent des transformations sociales de la condition contemporaines des individus. Bref, il n'y a pas que la psychanalyse qu'on puisse et doive envisager en termes de rituel thérapeutique individualiste.

⁸ Ce qui fait l'objet actuel de mes recherches : <http://pierrehenri.castel.free.fr/seminaireALI.htm>.

⁹ Encore que les psychanalystes qui travaillent avec des enfants de migrants, par exemple, y soient par la force des choses tout à fait sensibles. À moins, bien sûr, qu'ils ne soient si captifs de la conception psychologique-naturaliste du freudisme qu'ils s'imaginent qu'on devient partout un « adulte » ou un « sujet » de la même façon. Le choc imposé aux routines et aux mots de la tribu par ces rencontres implique d'ailleurs non seulement une profonde dénaturalisation de la psychanalyse, mais aussi, très vite, sa politisation.

d'autonomie des individus, lequel n'est pas un projet que lesdits individus entretiennent chacun « dans leur tête », mais ce qui en fait les membres d'une société individualiste — même si la psychanalyse se présente inéluctablement et s'articule sous la forme d'une théorie psychologique et interpersonnelle en quête de fondements naturalistes¹⁰.

Voilà qui ouvre enfin l'horizon d'une nouvelle articulation de la psychanalyse aux sciences sociales. Comme on sait, jusqu'à présent, seule la « théorie critique » de l'école de Francfort a jugé que la psychanalyse offrait un appui substantiel à la compréhension sociologique des sociétés modernes. En revanche, la « théorie critique » a établi un cordon sanitaire autour des opérations cliniques les plus concrètes des psychanalystes, en s'intéressant davantage aux types généraux de contradictions et de conflits qu'ils mettaient au jour chez les individus ou à la critique matérialiste (mais non dialectique) des illusions de la conscience¹¹. L'entreprise esquissée ici est distincte. Dès le moment où le détail fin des arguments articulés aux faits et gestes du clinicien compte en soi, qu'il admet un développement historique, qu'il s'inscrit dans des contextes variés, et où les formes sociales environnantes jouent un rôle capital pour sanctionner ou non l'effet du rituel thérapeutique psychanalytique, on ne saurait plus faire de la psychanalyse un simple « compagnon de route » dans l'enquête scientifique sur le tout social. Dénaturalisée, la psychanalyse doit se changer en outil d'analyse micro-anthropologique de l'inscription de la vie sociale dans la chair sexuée, la mémoire et l'affectivité des individus, et ce, dès leur naissance¹². Si cette portée socio-anthropologique concrète lui fait défaut, alors, en tant que pratique psychologique, elle se retrouve coupée du principe réel de son pouvoir. Et elle est acculée, pour se rationaliser, à une fuite désespérée dans un schéma d'explication naturaliste.

Mais la cure psychanalytique n'est pas juste une occasion particulière d'autocompréhension des individus des sociétés modernes (ou, plus exactement, un moment où ils accèdent réflexivement aux limites ultimes de leur compréhension d'eux-mêmes, laquelle est, cependant, un idéal, voire une attente normative pour l'individu moderne). On peut soutenir une thèse plus forte : l'émergence historique de la psychanalyse en même temps que les sciences sociales à la fin du XIX^e siècle relève de la même configuration, en termes de sociologie de la connaissance. Ce n'est nullement une théorie, ni un dispositif de soin psychologique, qui aurait pu naître ailleurs que dans nos sociétés, ni en d'autres temps. Elle n'est pas non plus l'invention géniale d'un esprit chanceux. Et si elle subsiste sous toutes sortes de versions en référence à une expérience intime et subtile chez chacun, avec néanmoins une consistance rationnelle forte (c'est du moins l'hypothèse à tester), c'est moins grâce à sa logique interne ou à ses vertus épistémologiques générales, que parce qu'elle est avant tout, chez nous, une forme sociale de la connaissance émergeant d'un savoir-faire spécifique face à des personelles difficultés qui

sont bien sûr vécues comme psychologiques, mais dont la raison d'être est sociale. Elle répond en cela à un besoin de réflexivité sur notre « malaise dans la civilisation ». Ses vicissitudes théoriques, ses déviations doctrinales, ses crises institutionnelles, ses variantes culturelles et nationales, tout cela peut alors devenir à la fois objet et moyen d'analyse sociologique¹³. Mais alors, la véritable épistémologie de la psychanalyse s'articulera au sein d'une riche sociologie de la connaissance, et non d'une théorie formalisée de la scientificité propre aux sciences naturelles — appliquée, avec bien de la peine, à l'invention de Freud.

Car il ne suffit pas de manœuvrer pour s'extraire d'une impasse, il faut encore s'orienter, une fois qu'on en est sorti, pour ne pas s'y engager de nouveau.

Déclaration de liens d'intérêts

L'auteur déclare ne pas avoir de liens d'intérêts.

Références

- Adorno, T. W. (2017). *Le Conflit des sociologies. Théorie critique et sciences sociales*. Paris: Payot.
- Assoun, P.-L. (1988). *Introduction à l'épistémologie freudienne*. Paris: Payot.
- Castel, P.-H. (2012). *La Fin des coupables, suivi du cas paramord. Obsessions et contrainte intérieure de la psychanalyse aux neurosciences*. Paris: Ithaque.
- Castel, P.-H. (2016). *Le cas paramord : la contrainte psychique aujourd'hui*. Paris: Ithaque.
- Cavell, M. (1993). *The psychoanalytic mind. From Freud to philosophy*. London: Harvard University Press.
- Cavell, M. (2006). *Becoming a subject. Reflections in Philosophy and psychoanalysis*. London: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1982). Two paradoxes of irrationality. In R. Wollheim & J. Hopkins (Eds.), *Philosophical essays on freud* (pp. 289–305). Cambridge: Cambridge University Press.
- Elias, N. (2010). *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse*. Paris: La découverte.
- Ehrenberg, A. (2010). *La société du malaise. Le mental et le social*. Paris: Odile Jacob.
- Ehrenberg, A. (2018). *La mécanique des passions : le nouvel individualisme contemporain*. Paris: Odile Jacob.
- Gardner, S. (1993). *Irrationality and the philosophy of psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grünbaum, A. (1984). *Foundations of psychoanalysis. A philosophical critique*. CA: University of California Press.
- Haber, S. (2012a). *Freud sociologue*. Lormont: Le bord de l'eau.
- Haber, S. (2012b). *Freud et la théorie sociale*. Paris: La dispute.
- Jalal, B., Settlege, B. L., & Ramachandran, V. S. (2014). Epistemology and future prospects for psychoanalysis. *Neuropsychanalysis*, 16(2), 115–127.
- Kitcher, P. (1992). *Freud's dream: a complete interdisciplinary science of mind*. MIT Press.
- Levine, M. (2000). *The analytic Freud. Philosophy and psychoanalysis*. Londres: Routledge.
- Neu, M. C. (1991). *Cambridge companion to Freud (ed)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ortigue, M. C., & Ortigue, E. (1984). *Œdipe africain*. Paris: L'Harmattan.
- Pears, D. F. (1984). *Motivated irrationality*. Oxford: Saint-Augustine Press.
- Stremler, E., & Castel, P.-H. (2009). Les débuts de la neuropsychanalyse. In L. Ouss, N. Golse, N. Georgieff, & D. Widlöcher (Eds.), *Vers une neuropsychanalyse ?* (pp. 11–31). Paris: Odile Jacob.
- Sulloway, F. J. (1992). *Freud, biologist of the mind: beyond the psychoanalytic legend*. London: Harvard University Press.
- Visentini, G. (2015). *Pourquoi la psychanalyse est une science*. Paris: Presses universitaires de France.

¹⁰ Si les choses n'étaient pas assez claires, on voit combien ce projet se démarque des tentatives de partir de l'intérêt de Freud pour les sciences sociales de son temps, dans l'idée d'infléchir la compréhension que nous devrions avoir de la psychanalyse. Dans cet esprit, voir S. Haber, *Freud sociologue* (2012) (Haber, 2012a) et *Freud et la théorie sociale* (2012) (Haber, 2012b). Car il s'agit bien d'un appel lancé à la description empirique non seulement des pratiques thérapeutiques, c'est-à-dire, (re-)socialisantes, des psychanalyses, puis, sur cette base (qui n'a plus rien de théorique ou d'exégétique), et réflexivement, de questionner leur contribution au projet d'autocompréhension de la vie collective moderne porté par les sciences sociales.

¹¹ Voir les textes sur Freud réunis dans T.W. Adorno (Adorno, 2017), *Le conflit des sociologies. Théorie critique et sciences sociales* (2017).

¹² Notre dette à l'égard des Ortigue est à cet égard immense : *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984. Deuxième Ed. (Ortigue & Ortigue, 1984). Le geste décisif consisterait, à mon avis, à rapatrier chez nous cette enquête empirique, à nous en faire les objets.

¹³ Dans *Le cas paramord : la contrainte psychique, aujourd'hui* (Castel, 2016), je m'efforce, ainsi à la fois de livrer une description clinique détaillée d'une histoire de cure, et de réinsérer cette histoire dans le contexte des métamorphoses de l'exigence d'autonomie propre aux sociétés individualistes contemporaines, dans une perspective à la Elias. Qu'il s'agisse d'une tentative, et que les obstacles soient considérables, cela va sans dire. On peut toutefois noter le contraste entre cette démarche clinico-anthropologique et une confrontation abstraite ou idéologique, entre sociologie et psychanalyse.