

Lucien GOLDMANN

philosophe et sociologue français d'origine judéo-roumaine.

(1967)

“Le sujet de la création culturelle.”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
Professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi
[Page web](http://www.uqac.ca/~jmt/). Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, sociologue, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi, à partir de :

Lucien GOLDMANN

"Le sujet de la création culturelle."

Un article publié dans la revue **L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ**, *revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*, no 6, octobre-décembre 1967, pp. 3-15. Paris : Les Éditions Anthropolos. Chronique : "*études, débats, synthèses.*"

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

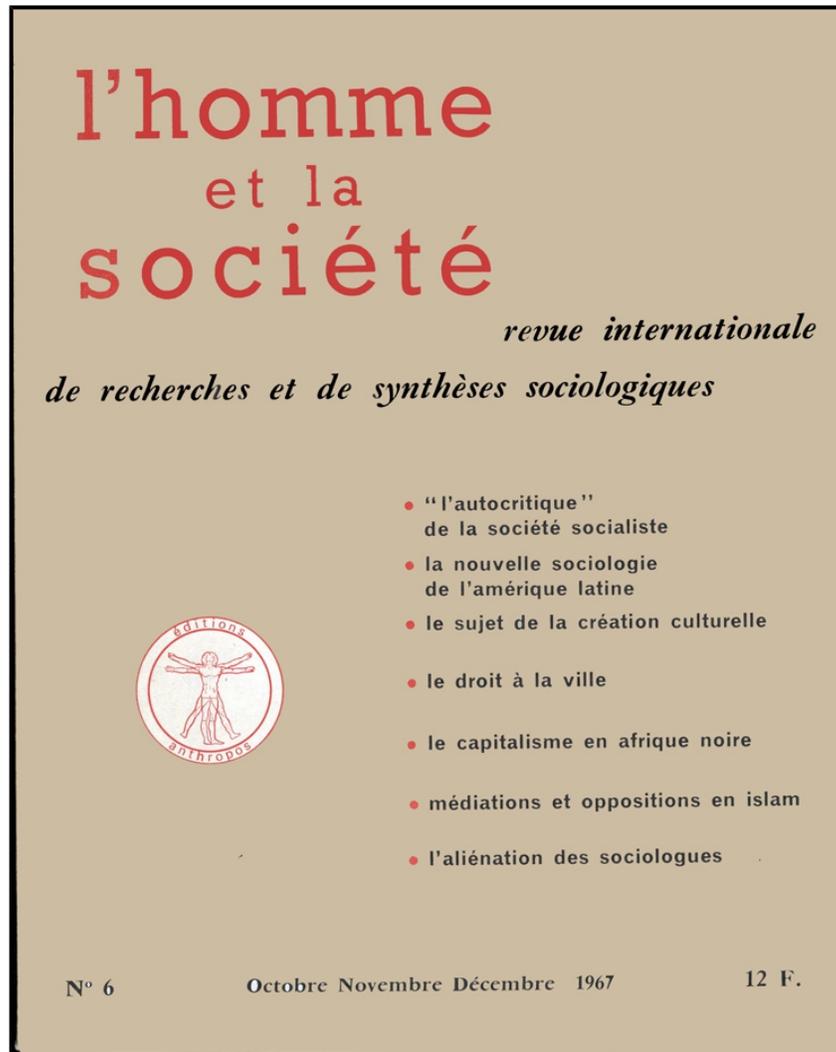
Édition numérique réalisée le 10 août 2015 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Lucien GOLDMANN

philosophe et sociologue français d'origine judéo-roumaine.

"Le sujet de la création culturelle."



Un article publié dans la revue **L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ**, *revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*, no 6, octobre-décembre 1967, pp. 3-15. Paris : Les Éditions Anthropos. Chronique : "études, débats, synthèses."

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[3]

Lucien Goldmann

“Le sujet de la création culturelle.” *

Un article publié dans la revue **L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ**, *revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*, no 6, octobre-décembre 1967, pp. 3-15. Paris : Les Éditions Anthropos. Chronique : “*études, débats, synthèses.*”

Si j'ai choisi ce thème, c'est parce qu'il me semble le plus apte à mettre en lumière à la fois les convergences profondes et les divergences fondamentales qui existent entre d'une part, l'étude sociologique et dialectique et, d'autre part, l'étude psychanalytique de la création culturelle.

Il importe en effet tout autant de ne pas laisser de côté ce que la psychanalyse peut, même dans la perspective d'un sociologue, apporter à la compréhension de l'homme et de la création culturelle, que de ne pas estomper les oppositions pour arriver à une sorte d'irénisme aussi éclectique que vague, qui ne saurait que nuire à la recherche positive.

En quoi consistent tout d'abord les éléments communs ? Je crois que Ricœur l'a déjà indiqué ce matin. Sociologie dialectique et psychanalyse partent en effet l'une et l'autre d'une affirmation commune : celle que, sur le plan humain, rien n'est jamais dépourvu de sens. Cela ne veut pas dire, comme on l'a affirmé souvent de l'Hegelianisme, que la dialectique est un panlogisme, d'autant plus qu'étant donné le développement contemporain de la logique formelle, on risquerait facilement de donner à ce terme un sens trop étroit. Peut-être vaudrait-il

* Cet article, qui a été publié également par la *Revue de sociologie* de l'Université de Montréal est le texte d'une Conférence de Lucien Goldmann donnée à Royaumont en décembre 1965.

mieux créer un terme non pas à partir de « logique » mais de « signification », et parler de *pansignifiance*. À condition, bien entendu (c'est une idée que j'ai déjà eu l'occasion de développer dans une discussion avec Paul Ricœur à Montréal), de rester conscient du fait que la signification ne commence pas avec l'homme et encore moins avec la pensée et le langage, et surtout qu'elle n'est pas toujours consciente.

Si nous avons dans cette chambre un chat plus ou moins affamé et si une souris longeait le mur de gauche, le fait pour le chat de s'orienter de ce côté et d'attraper la souris serait une action parfaitement significative adaptée à la fois au problème qui se pose au chat (celui d'apaiser sa faim et de trouver la nourriture) et au contexte dans lequel il se pose, celui d'une souris qui longe le mur de gauche vers lequel le chat doit s'orienter pour l'attraper.

Or, bien que nous ne sachions pas grand-chose sur la psychologie des animaux, il n'est nullement certain, il est même très peu probable, que le chat soit conscient du problème et du procédé qu'il emploie pour le résoudre. Son comportement [4] n'en est pas moins significatif dans le sens où *signification* veut dire résolution biologique, corporelle, implicite, d'un problème posé dans une situation donnée.

Quoi qu'il en soit cependant de la conscience du chat, ce qui importe c'est le fait que depuis l'apparition de l'homme, la signification passe toujours chez celui-ci à travers la conscience (vraie ou fausse), la communication, la parole et le langage, de sorte que nous trouvons cette conscience signifiante chaque fois que nous avons affaire soit à une réalité humaine contemporaine, soit à une réalité humaine passée qui nous a laissé suffisamment de vestiges et de témoignages pour que nous puissions l'étudier.

Or ce qui est commun à des penseurs comme Hegel, Marx, Lukács, Freud et je crois pouvoir ajouter Piaget, c'est l'affirmation que chaque fois que nous nous trouvons devant un comportement humain, une expression linguistique, une phrase écrite, une indication quelconque de communication ¹, quelle que soit par ailleurs l'impression immédiate que produit ce fragment ou ce comportement, et même si nous ne

¹ Cette affirmation s'étend aussi au comportement biologique car, au niveau humain, le biologique lui-même devient signifiant au niveau symbolique, devient au moins, comme le disait Sartre « conscience (de) soi », et peut devenir par la suite conscience réflexive.

voyons pas d'emblée sa rationalité, la manière dont il pourrait contribuer à la solution d'un problème, c'est en fait un fragment de sens qui, si nous réussissons à l'intégrer à l'ensemble dont il fait partie, *va se révéler* significatif.

Aussi, tant les analyses de Marx que celles de Freud, qu'il s'agisse d'économie, d'étude des idéologies, d'histoire politique, d'histoire de la littérature, de philosophie, de religion et de pensée scientifique, ou bien d'analyse de rêves, de névroses ou de lapsus, aboutissent à mettre en lumière le caractère significatif — et cela veut dire à la fois structurel et fonctionnel — de tel témoignage ou comportement humain qui paraissait à l'origine plus ou moins, et parfois même entièrement dépourvu de signification. C'est là un premier élément commun.

Le deuxième réside dans la manière dont Hegel, Marx, Lukács et Freud s'y prennent pour rétablir le sens à partir d'un fragment qui n'est pas en lui-même significatif ou qui paraît au premier abord avoir une signification différente de celle qu'aboutira à mettre en lumière la recherche dialectique ou psychanalytique.

Cette manière d'y parvenir est, pour tous ces penseurs, l'intégration de l'objet étudié à une totalité relative plus vaste, qu'on l'appelle structure, vie sociale, réseau d'images ou psychisme inconscient ; je me permets d'ajouter que dans cette perspective la notion de polysémie dont on a beaucoup parlé dans ce colloque devient parfaitement acceptable et signifie tout simplement la possibilité d'intégrer de manière valable l'objet étudié à plusieurs structures différentes, tant sur le plan de la conscience que sur celui de la vie historique et peut-être aussi (je ne suis pas assez compétent pour me prononcer) biologique.

Troisième point commun : l'idée que les structures ne sont pas invariables et permanentes mais constituent l'aboutissement d'une genèse ; aussi ne peut-on comprendre le caractère significatif d'une structure qu'à partir d'un ensemble de situations actuelles à l'intérieur duquel elle est née des tentatives du sujet *déjà structuré lui-même par son devenir antérieur*, de modifier des structures anciennes pour répondre aux problèmes posés par ces situations : tentatives de réponse qui, à l'avenir, au fur et à mesure que des influences externes ou bien le comportement du sujet et son action sur le monde ambiant transformeront les situations et poseront des problèmes nouveaux, modifieront progressivement la structuration actuelle du sujet.

En bref, aussi bien la pensée de Freud que celle de Marx (et bien entendu, ces deux noms ont ici une valeur plus générale et signifient toute sociologie dialectique et positive et toute psychanalyse d'inspiration freudienne) sont des structuralismes génétiques.

[5]

Ceci dit, il faut cependant insister aussi sur les différences qui séparent le marxisme de la psychanalyse.

Celles-ci me paraissent se situer en premier lieu au point que je me propose de traiter aujourd'hui, celui du sujet du comportement humain et, à partir de là, de la signification et du langage significatif ; et, à l'intérieur de ce comportement et de ce langage, celui du sujet de la création culturelle.

La différence essentielle entre toute sociologie dialectique et la pensée freudienne me paraît résider dans la manière de concevoir ce sujet. Pour deux raisons qui se sont conjuguées Freud a en effet, me semble-t-il, pensé que le sujet était toujours et partout un individu. Il l'a fait d'abord dans la mesure où il se situait encore dans le prolongement de la pensée des Lumières² et où cette philosophie — qui a constitué pendant plusieurs siècles la forme de pensée prédominante du monde occidental — partait, sous une forme ou une autre, toujours de l'individu. *Cogito* cartésien ou husserlien, sensations ou propositions protocolaires des empiristes, c'était toujours l'individu qu'elle voyait comme unique sujet possible de l'action, de la pensée et du comportement.

Cela aboutissait d'ailleurs parfois à des formes à la fois aussi paradoxales, aussi révélatrices que celle que j'ai citée dans un de mes livres : une grammaire pour la classe de troisième ou de quatrième dans laquelle on pouvait lire, comme s'il s'agissait d'une vérité évidente, que « Je est un pronom qui n'a pas de pluriel ; *Nous* signifie Je et Tu ». Bref, pour la pensée des Lumières, et pour Freud à sa suite, il n'y a que des individus, le sujet est toujours un « Je ».

² Ce qui explique entre autres sa profonde hostilité contre la religion, dont parlait ce matin Ricœur (c'est là un trait extrêmement fréquent chez les philosophes des Lumières) et le court-circuit du raisonnement grâce auquel il réduisait la religion à l'illusion et à l'idéologie.

Or cette position individualiste a été renforcée chez Freud par le fait, que même là où se situent ses grandes découvertes, notamment celles de l'inconscient, et où par ces découvertes il dépassait de manière essentielle la pensée des Lumières et s'orientait vers une conception dialectique de la personnalité, il s'est trouvé en tout premier lieu devant l'aspect biologique ou immédiatement dérivé du biologique de celle-ci, en face de la sexualité, de ce qu'on a appelé ici le désir, mais qu'il serait peut-être préférable, pour éviter toute confusion avec Hegel, de désigner par le terme libido.

Or, même si la structure de la libido ou du désir n'est pas particulièrement génitale — et Freud fut le premier à découvrir et à enseigner qu'elle ne l'est certainement pas — je crois qu'on peut la définir d'une manière assez rigoureuse par le fait qu'elle embrasse exclusivement des pulsions dont le sujet est, du point de vue biologique, un individu pour lequel les autres individus ne sauraient être que des objets et, plus précisément, des objets de satisfaction ou des obstacles à celle-ci tels par exemple la mère et le père dans le complexe d'Œdipe.

Ceci dit, il est cependant évident que, une fois intégrées à une personnalité capable de pensée symbolique et de langage, ces tendances elles-mêmes deviennent plus complexes et acquièrent certaines caractéristiques nouvelles, notamment la possibilité de penser le Je, de l'intégrer à une conscience réflexive et, à partir de là, d'en faire l'objet de la pulsion. On aboutit ainsi au narcissisme qui est une particularité humaine et à ceci de caractéristique qu'il présente, au niveau du sujet individuel — qui, selon nous, n'est qu'un facteur secondaire dans la création culturelle — une des particularités les plus importantes des sommets de la conscience collective : l'identité du sujet et de l'objet.

Quelles qu'en soient cependant les raisons, c'est un fait que les analyses freudiennes de la création culturelle sont une sorte de transposition rigoureuse et à peine modifiée sur quelques points secondaires, des analyses du comportement individuel et de la libido individuelle.

Or, si la psychologie structuraliste est incontestablement fondée, jusqu'à un [6] certain point — nous l'avons nous-même souligné au début de cette conférence — la transposition du sujet individuel du domaine biologique et libidinal à la vie sociale et à la création culturelle nous paraît au plus haut point problématique et nous craignons

qu'elle ne mette en question tout intérêt positif et scientifique de ces analyses.

Avant d'aborder cependant l'essentiel du problème, je voudrais rappeler qu'un certain nombre de particularités, à la fois importantes et contestables, de la pensée freudienne, semblent découler de cette position. Je me contenterai d'en mentionner une seule : l'absence de la catégorie de l'avenir.

L'avenir de l'individu est en effet limité ; il s'arrête à la mort, aussi serait-il difficile d'en faire une catégorie fondamentale de la pensée individualiste.

De plus, la disparition de la catégorie de totalité dans l'individualisme entraîne, elle aussi, pour une pensée conséquente, la disparition de l'idée de temps et son remplacement par les deux autres catégories équivalentes et *atemporelles* de *l'instant* et de *l'éternité*. Ce n'est pas un hasard si cette atemporalité caractérise les deux grandes pensées rationalistes : celle de Descartes et celle de Spinoza. De même on pourrait montrer que, si l'engagement politique des penseurs des Lumières au XVIII^e siècle les a amenés à lutter pour un avenir meilleur, il n'en était pas moins très difficile de fonder cette idée d'avenir, qu'ils concevaient d'ailleurs très souvent sous une forme atemporelle, dans leurs systèmes.

Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant dans le fait que la pensée de Freud, malgré son caractère génétique, ignore l'avenir et semble évoluer dans une temporalité à deux dimensions : le présent et le passé, avec une nette prédominance de celui-ci. Si je ne me trompe, le mot avenir ne se trouve qu'une seule fois dans le titre d'un de ses livres : *[L'Avenir d'une illusion](#)*, lequel démontre précisément que cette illusion n'a pas d'avenir.

Revenons cependant au problème qui nous intéresse : Freud l'a soulevé lui-même dans *[Malaise dans la civilisation](#)*. Il y constate en effet que la libre satisfaction des tendances libidinales qui prennent pour objet les premiers êtres que rencontre l'enfant, et notamment, comme on l'a si souvent dit dans ce congrès, la mère et le père, aurait pour conséquence la création de très petits groupes autonomes et empêcherait toute constitution d'une société plus vaste.

Or les hommes ont créé de pareilles sociétés et pour ce faire ils ont, entre autres, interdit la satisfaction des pulsions libidinales les plus intenses : celles qui correspondent précisément au complexe d'Œdipe. L'interdiction de l'inceste est une des institutions sociales les plus répandues et les plus générales que nous connaissons. Freud se pose le problème de savoir qu'est-ce qui a pu amener les hommes à accepter librement une frustration aussi grave et aussi douloureuse pour créer la vie sociale et la civilisation, et affirme que c'est là un des problèmes les plus importants des sciences humaines, à la solution duquel les hommes de science n'auraient jusqu'ici formulé aucune hypothèse sérieuse. Or cette réponse, qui met en question, il est vrai tout l'individualisme freudien, la pensée marxiste l'avait formulée depuis longtemps.

Avec le développement de la fonction symbolique, du langage et de la communication, des moyens tout à fait nouveaux et révolutionnaires de satisfaire l'autre besoin fondamental de l'homme, à côté de la libido, la protection de la vie (contre la faim, le froid, etc.) étaient apparus. Nous résumerons l'ensemble des comportements correspondant à ce deuxième besoin par le terme « maîtrise de la nature ».

Or si la libido, malgré tout le développement et les modifications apportées par l'apparition de la conscience, de la fonction symbolique et du langage, restait toujours individuelle, le comportement correspondant au besoin de maîtriser la nature pour améliorer les conditions de vie changeait du tout au tout ; avec la communication et le langage se développait, en effet, la possibilité d'une division du travail qui réagissait à son tour sur la fonction symbolique, et ainsi de suite — c'est ce que Piaget a appelé le choc en retour — engendrant quelque chose d'entièrement nouveau et inconnu jusqu'ici : *le sujet constitué par plusieurs individus*.

[7]

Si, comme je l'ai dit hier, je soulève une table très lourde avec mon ami Jean, ce n'est pas moi qui soulève la table, et ce n'est pas Jean non plus. Le sujet de cette action, au sens le plus rigoureux du mot, est constitué par Jean et moi (et, bien entendu, pour d'autres actions on devrait ajouter d'autres individus en nombre beaucoup plus grand), c'est pourquoi les relations entre Jean et moi ne sont pas des relations de sujet-objet, comme dans le domaine de la libido, du complexe

d'Œdipe par exemple, ni des relations intersubjectives, comme le pensent les philosophes individualistes qui prennent les individus comme des sujets absolus, mais ce que je proposerais de désigner par un néologisme, des relations *intrasubjectives*, c'est-à-dire des relations entre individus qui sont chacun des éléments partiels du véritable sujet de l'action.

Mais, pour que nous puissions soulever la table ensemble, il faut que nous puissions la désigner, et désigner toute une série d'autres choses ; il faut donc qu'il y ait une pensée théorique. Aussi, tout ce qui sera dit sur le plan de la théorie Sera-t-il, dans la mesure où il reste lié au comportement qui prend pour objet, soit le monde naturel ambiant, soit d'autres groupes humains, un domaine où le sujet sera transindividuel, et où toute communication entre Jean et moi concernant la table que nous sommes en train de soulever reste une communication à l'intérieur du sujet, une communication, nous venons de le dire, *intrasubjective*.

C'est ici que me paraît se situer la rupture fondamentale entre la sociologie dialectique et la psychanalyse. Car Freud, qui a découvert le domaine des pulsions inconscientes et des comportements destinés à les satisfaire, a vu aussi naturellement celui des pulsions créées ou tout au moins assimilées par la société et dont la satisfaction est par essence liée à la conscience, le domaine des comportements orientés, directement ou indirectement, vers la maîtrise de la nature et la création culturelle.

Malheureusement il n'a pas enregistré le changement de nature du sujet, qui s'établit au passage des unes aux autres, et c'est pourquoi il les a toujours rapportées à un sujet individuel. Il est hautement caractéristique qu'il les ait désignées sous le terme global de « Ichtriebe », c'est-à-dire « pulsions du moi », alors que ce qui caractérise précisément l'apparition de l'homme, la naissance de la civilisation et, liée à elle, l'apparition de la conscience et de la division du travail, c'est d'avoir rendu possible le développement d'un secteur de la vie et du comportement à sujet transindividuel et infiniment extensible, sujet qui agit, il faut le rappeler, non seulement sur le monde naturel, mais aussi sur d'autres hommes ou sur d'autres groupes d'hommes, lesquels constituent alors l'objet de sa pensée et de son action.

La véritable opposition n'est pas, comme le pensait Freud, entre les pulsions du Ça, sujet individuel à prédominance inconsciente et biologique et les pulsions du Moi, sujet individuel lui aussi mais à prédominance consciente et socialisée. Elle se situe entre les pulsions du Ça et celles qui structurent la conscience d'un être qui, tout en restant biologiquement un individu, ne représente plus, en tant qu'être conscient et socialisé, *qu'un élément partiel d'un sujet qui le transcende*.

Ajoutons qu'il n'y a, dans cette perspective, aucune difficulté à admettre que l'énergie dépensée dans le comportement social trouve son origine dans la transformation des pulsions libidinales. Le caractère véridique ou erroné de cette affirmation est un problème de psychologie.

Il nous reste à souligner que la conception du sujet comme individuel ou transindividuel n'est pas un simple problème terminologique — auquel cas nous ne lui attacherions aucune importance — mais un problème décisif pour toute recherche en sciences humaines. Il s'agit en effet ni plus ni moins que de savoir par rapport à quel sujet se situe l'intelligibilité fondamentale de tout comportement à caractère même partiellement conscient.

Pour la psychanalyse, cette intelligibilité reste toujours individuelle, l'éventuelle intelligibilité sociale n'ayant qu'un caractère secondaire, dérivé, et finalement imposé de l'extérieur bien qu'intériorisé par la suite.

[8]

Pour la pensée dialectique, au contraire, c'est l'intelligibilité par rapport au sujet collectif qui est primordiale, l'éventuelle intelligibilité par rapport au sujet individuel, tant que nous ne sommes pas devant des phénomènes irrationnels comme la folie, le rêve ou même le lapsus, un caractère subordonné et secondaire.

Bien entendu, il n'est pas question dans tout cela d'une conscience collective qui se situerait en dehors des consciences individuelles et il n'y a d'autre conscience que celle des individus. Seulement, certaines consciences des individus se trouvent en relations non pas intersubjectives mais *intrasubjectives* l'une avec l'autre et constituent ainsi le sujet de toute pensée et de toute action à caractère social et culturel.

En résumé, le sens que la psychanalyse découvre dans les manifestations humaines qui paraissent au premier abord absurdes (lapses, rêves, névroses) et les significations objectives que l'analyse sociologique découvre derrière les significations apparentes ou l'absence apparente de signification des faits sociaux historiques et culturels, se situent par rapport à des sujets différents. Un sujet individuel coïncidant avec le sujet biologique dans le premier cas, un sujet transindividuel, ou si l'on veut pluriel, dans le second.

Ajoutons, pour éviter tout malentendu, que dans certaines conditions le sujet pluriel qui élabore la pensée théorique et les visions du monde, peut aussi élaborer une vision individualiste ; celle-ci n'est alors en rien moins collective que toutes les autres formes de pensée. Pour être isolé sur son île, Robinson n'en n'est pas une création moins collective que les visions et les formes de pensée qui nient toute réalité à l'individu.

Bien entendu cette forme de communauté intrasubjective que je vous ai décrite pour simplifier, la relation entre deux personnes qui se proposent de soulever une table, est idyllique et très éloignée de la réalité sociale effective.

Elle suffisait cependant pour illustrer le problème car je n'ai pas le temps d'insister sur les nombreuses formes de pathologie sociale analysées en premier lieu par Marx et les penseurs marxistes mais aussi par beaucoup d'autres sociologues et historiens, notamment par Adorno et l'École de Frankfurt dont on a souvent parlé ici.

Il faudra analyser dans des recherches concrètes les différentes formes de pathologie sociale et notamment pour les sociétés occidentales contemporaines, la réification, le remplacement du qualitatif et de l'humain par le quantitatif, les pathologies de l'organisation bureaucratique et technocratique. Mais quelles que soient ces formes de la pathologie sociale, elles sont fondamentalement différentes des formes pathologiques de la libido ; les unes sont en effet des pathologies du sujet transindividuel, de la coopération, de la division du travail, les autres des pathologies de l'individu.

J'en arrive à une question essentielle que je voudrais poser à Ricoeur. Je suis entièrement d'accord avec lui lorsqu'il signale que tout structuralisme génétique, qu'il s'agisse de psychanalyse ou de sociologie dialectique, est toujours menacé par un même danger : celui de la

réduction, *du ne... que*. Ce tableau n'est *que* l'expression d'un désir libidinal, l'œuvre de Valéry n'est *que* l'expression idéologique de la pensée « petite-bourgeoise ».

Je suis aussi d'accord avec lui pour penser que tout structuralisme génétique doit expliquer comment un point de départ a été dépassé pour aboutir à une création complexe supérieure et non pas comment cette création se réduit au point de départ. Mais je voudrais lui demander si, dans la mesure où elle ramène tout à la libido et au sujet individuel, la pensée psychanalytique *la moins réductrice dans son domaine propre* ne le devient pas nécessairement lorsqu'elle aborde la création culturelle, s'il ne lui manquera pas toujours la possibilité de rapporter celle-ci à un sujet collectif et si la société ne reste pour elle simplement le milieu à travers lequel s'exprime le sujet individuel ? Or je pense que c'est là un des points les plus problématiques et empiriquement insuffisants de cette perspective.

[9]

À l'occasion de la conférence de Green, un problème connexe à celui que nous traitons n'avait pas été soulevé dans la salle, mais est revenu dans les conversations privées.

Quels sont les rapports entre l'interprétation et l'explication ? Je crois que je pourrais vous proposer une réponse. C'est là une question importante qui a, me semble-t-il, été traitée le plus souvent de manière hautement contestable. On a en effet opposé artificiellement *l'explication* comme étant du ressort des sciences causales physicochimiques, à *l'interprétation*, propre aux sciences humaines, qui serait du domaine de la participation, du dialogue et parfois de l'affectivité.

Pour une pensée dialectique, le problème se pose différemment. Comprendre, est un processus intellectuel³. La description d'une structure significative dans ce qu'elle a d'essentiel et de spécifique. Mettre en lumière le caractère significatif d'une œuvre d'art, d'une œuvre philosophique ou d'un processus social, le sens immanent de leur structuration, c'est les *comprendre*, en montrant qu'elles sont des structures qui ont leur cohérence propre. *Expliquer*, c'est situer ces structures en tant qu'éléments dans des structures plus vastes qui les

³ Ce qui ne veut pas dire une attitude purement théorique, dans la mesure où toute attitude théorique est en même temps théorico-pratique.

englobent. *L'explication se réfère toujours à une structure qui englobe et dépasse la structure étudiée.*

Si j'analyse la cohérence interne des *Pensées* de Pascal, je les comprends à l'aide d'une activité strictement intellectuelle. Mais si je situe ces mêmes *Pensées* à l'intérieur du jansénisme extrémiste ou du jansénisme en général, je comprends ce dernier et *j'explique* la *genèse* des *Pensées*. De même, si j'insère la structure du jansénisme dans l'ensemble des relations de classe de la France du 17^e siècle, ou dans la noblesse de robe de cette époque, je *comprends* l'évolution de la noblesse de robe, et *j'explique* la naissance du jansénisme, etc.

Mais alors se pose une question essentielle à notre problématique :

Pour interpréter un rêve, pour trouver sa signification (je prends cet exemple, mais je pourrais tout aussi bien parler d'une névrose), le psychanalyste, en aucun cas, ne peut s'arrêter à une interprétation immanente, à une simple mise en lumière de sa structure ; il doit recourir aux pulsions inconscientes, insérer le rêve dans quelque chose de plus vaste, qui n'est pas simplement son contenu manifeste, et rendre compte du travail de transformation. La question se pose donc : pourquoi ne peut-on pas comprendre et interpréter les rêves comme on pourrait, à la limite, comprendre et interpréter la *Phèdre* de Racine ou l'*Orestie* d'Eschyle ? J'ai dit hier qu'il me paraissait absurde d'admettre l'existence d'un inconscient d'Oreste ; Oreste n'est rien d'autre que le personnage littéraire attesté par le texte et n'a aucune existence en dehors de celui-ci. Or, nous venons de le dire, la psychanalyse ne peut pas interpréter un rêve sans dépasser son contenu manifeste, c'est-à-dire sans recourir à l'explication. Dans l'analyse sociologique, je dépasse bien entendu aussi presque toujours le texte, mais c'est pour *l'expliquer* et non pas pour le comprendre, alors que, pour trouver le sens d'un rêve, vous êtes *obligés* d'expliquer. Il n'y a pas *d'analyse immanente* du rêve.

La raison est que le rêve ne constitue pas, à lui seul, une structure significative et n'est, en tant que manifestation consciente, qu'un *élément* d'une pareille structure (biologique et individuelle), alors que la logique sociale crée des structures significatives ayant une autonomie relative et un sens propre. Bien sûr, il y a une *explication* du rêve comme des structures conscientes, mais ce qui distingue l'une de l'autre c'est leur situation respective sur un continuum qui va du pure-

ment biologique (sans signification hors de l'explication) à la grande œuvre culturelle (susceptible en principe d'une compréhension autonome, différente de l'explication). Dans la recherche concrète, il est vrai, l'explication aide toujours à la compréhension et inversement.

Cela explique pourquoi, chaque fois que nous voulons situer le rêve par rapport [10] à la logique consciente, c'est-à-dire *l'interpréter*, lui donner un sens, nous devons recourir à l'inconscient comme facteur *explicatif* des déformations, et trouver la signification latente grâce à *l'explication* des distorsions de sens par rapport à la logique sociale. En bref, ce qui distingue la création culturelle du rêve, c'est qu'elle se situe au niveau de la signification par rapport au sujet collectif ; non pas que la psychanalyse n'y trouve pas de significations libidinales, car il n'y a pas de conscience collective en dehors des consciences individuelles, mais, toute conscience individuelle se compose à la fois d'éléments libidinaux dont le sujet est individuel et d'éléments conscients qui assortissent au plan de la création culturelle et pour lesquels le sujet est transindividuel.

Bien entendu, il n'y a pas deux secteurs séparés dans la conscience, mais dans cette interpénétration, il se peut que l'élément collectif réussisse à garder son autonomie et ses lois propres et crée ainsi quelque chose d'entièrement significatif par rapport au sujet transindividuel qui agit, travaille et élabore la culture. Dans ce cas, les éléments de satisfaction individuelle ne peuvent entrer en ligne de compte que dans la mesure où ils s'adaptent à cette logique sans la modifier. Ils pourront rendre compte du fait que c'est précisément l'individu Racine qui a écrit les pièces que nous connaissons, et non pas un autre. Mais le sens de ces pièces, l'exigence d'absolu, les personnages muets et spectateurs qui se traduisent pour le héros par l'existence d'une contradiction insoluble, la distance qui sépare le personnage tragique des êtres qui exigent, est une transposition des catégories élaborées par le groupe janséniste, et la seule question où la psychanalyse peut apporter des renseignements, à la fois valables et précieux, est celle de savoir pourquoi c'est dans l'individu Racine qu'elles se sont manifestées avec une force particulière, comment il se fait qu'elles ont coïncidé avec les problèmes individuels à un point tel que cet individu a réussi à donner une forme particulièrement cohérente à des tendances présentes avec plus ou moins d'intensité et de cohérence chez tous les autres membres du groupe. Si par contre cette coïncidence entre l'indi-

viduel et l'intrasubjectif ne se produit pas, si les pulsions individuelles parviennent à troubler la logique et la structure de la signification collective, nous passerons progressivement de l'œuvre de Racine à la conscience moyenne et, à l'autre extrême, au rêve et au pathologique.

Or, dans la mesure où la psychanalyse essaie de rapporter l'ensemble de la conscience au Je, à l'individu, au libidinal, elle se trouve fatalement amenée à effacer les différences entre ces différents types d'expression en abandonnant tout critère qui lui permettrait de distinguer le malade du génie.

Quand le psychanalyste se trouve devant un écrit ou une peinture, de par sa méthode même, il les situe sur le même plan que n'importe quelle autre expression de même nature d'un malade ou d'un aliéné, et il a raison de son point de vue car il est hautement probable que l'œuvre remplit pour son auteur une fonction analogue par exemple à celle qui est remplie par le dessin d'un fou. Aussi le psychanalyste a-t-il probablement raison de soutenir que, en écrivant sa pièce, Racine a exprimé telle ou telle aspiration inconsciente et libidinale.

Le problème reste cependant de savoir quelle est la relation entre celle-ci et la signification de l'ensemble de l'œuvre qui ne saurait être rapportée qu'à un sujet transindividuel.

Et c'est seulement lorsque la première parvient à s'exprimer sans troubler en rien la seconde qu'elle peut renforcer la valeur culturelle — en l'occurrence littéraire — de celle-ci.

Il faut toujours rappeler cette affirmation fondamentale de la sociologie structuraliste génétique que la cohérence significative (et cela veut dire collective) des œuvres d'art, loin d'être plus individuelle que celle de la pensée et des écrits d'individus moyens, atteint au contraire un degré beaucoup plus élevé de socialisation.

Pour nous, chaque fois que nous abordons un texte culturel important ou un événement historique, nous nous trouvons devant un objet d'étude dans [11] lequel le sujet transindividuel ou, si vous voulez, le sujet collectif, s'est exprimé à un niveau de cohérence beaucoup plus élevé que celui atteint par la conscience des individus moyens, la mienne ou la vôtre par exemple, et cela veut dire à un niveau où l'étude positive peut faire abstraction du facteur individuel. Non pas que la satisfaction libidinale n'ait pas existé ou constitué un chaînon

important dans la genèse de l'œuvre, mais elle est particulièrement difficile à saisir et ne contribue que très peu à la compréhension de l'objet que l'on veut étudier⁴.

Sur ce point j'ai eu récemment à Montréal une discussion que je voudrais évoquer ici car elle m'a révélé un malentendu à éviter. Lors d'un exposé sur l'esthétique sociologique au cours duquel j'avais mentionné l'exemple de la tragédie française du XVII^e siècle, certains de mes auditeurs, qui étaient d'ailleurs des historiens professionnels de la littérature, ont soulevé une objection inattendue :

« Tout cela est très bien et nous l'admettons volontiers, mais vos catégories sociologiques peuvent-elles saisir le fait esthétique et ne faudrait-il pas, pour ce faire, leur ajouter des catégories spécifiquement littéraires ? »

Or, je n'ai jamais eu l'idée d'utiliser des catégories sociologiques pour *la compréhension de l'œuvre*. L'esthétique de celle-ci dépend en premier lieu de sa richesse, de sa cohérence significative et de la cohérence entre son univers et la forme dans le sens étroit du mot. Seulement, pour mettre en lumière cette signification et cette cohérence internes, je dois me servir de procédés *explicatifs* qui impliquent son insertion dans une structure plus vaste, c'est-à-dire dans une structure sociale. Mais, ce faisant, je ne veux nullement, et en aucun cas, trouver des éléments sociologiques à l'intérieur de l'œuvre. Celle-ci n'est rien d'autre qu'un texte ayant, ou n'ayant pas, une structure cohérente. Je rappelle une fois de plus ce que je disais hier : lorsqu'il s'agit d'interpréter l'*Orestie*, on peut sans doute recourir à des procédés explicatifs en l'insérant dans une structure qui l'englobe, dans la psychologie d'Eschyle par exemple, ou dans la société athénienne, mais on n'a pas le droit d'ajouter ni une ligne ni un mot à l'écrit. Le personnage d'Oreste peut donc éventuellement s'expliquer par *l'inconscient d'Eschyle* ou par les structures sociales d'Athènes, mais on ne saurait lui attribuer un inconscient propre tant qu'on n'aura pas trouvé dans le texte une phrase affirmant explicitement l'existence de ce dernier, et encore moins introduire dans le texte des catégories sociologiques.

⁴ Ce fut par exemple le cas lorsque nous avons essayé de comprendre le théâtre tragique de Racine, les *Pensées* de Pascal et le mouvement janséniste, auquel l'un et l'autre étaient liés.

En bref, dans les cas où il y a prédominance de la signification libidinale, le chercheur est obligé de recourir à l'explication pour pouvoir interpréter. Dans le cas de la création culturelle, interprétation et explication sont des processus complémentaires qui se facilitent mutuellement dans le cours de la recherche, mais néanmoins des processus différents. L'individuel ne saurait pénétrer dans l'œuvre d'art sans l'affaiblir ou la détruire, que dans la mesure où il s'intègre à la signification collective. Il en résulte que lorsque le psychanalyste aborde l'étude de cette œuvre en y cherchant des significations individuelles il en trouvera sans doute et parfois en très grand nombre, mais presque toujours en la morcelant et en laissant de côté sa structure totale et sa problématique essentielle.

Qu'il s'agisse du Moïse de Michel-Ange, ou des sourires de sainte Anne et de Marie dans la Sainte-Famille, l'essentiel n'est pas de savoir ce qui, dans la vie de Léonard, dans ses relations avec le pape ou avec son père a pu l'amener à les peindre ainsi — car des relations libidinales analogues auraient pu exister à un autre instant et dans une autre société — mais ce qui a fait que cette expression de désirs individuels a pu s'insérer dans une structure et dans une œuvre d'art qui avait, au niveau de ce qui est peint un degré très élevé de cohérence significative. Des relations entre un frère et une sœur, analogues à celles de Biaise et de Jacqueline Pascal, il en existe peut-être des milliers. C'est à un certain moment, et dans un certain contexte, que cette relation s'est avérée particulièrement favorable pour exprimer à un niveau de cohérence extrême, au niveau du système [12] philosophique, toute une vision qui s'est élaborée à Port-Royal, à Saint-Cyran et, au-delà, à l'intérieur d'un groupe social particulier, celui des sommets de la noblesse de robe en France.

Cela nous amène à poser un problème particulièrement important : celui de la nature de la satisfaction esthétique puisque, de toute évidence, cette satisfaction comporte un élément de plaisir : tout à l'heure quelqu'un m'a demandé : « Que faites-vous du plaisir ressenti devant une œuvre d'art ? Il est malgré tout du même ordre que celui dont parle Freud dans le domaine de la libido. »

Oui et non, comme chaque fois qu'il s'agit de la relation entre la psychanalyse et la dialectique.

Oui, dans la mesure où il existe une parenté étroite entre la fonction sociale de l'œuvre d'art et la fonction individuelle de l'imaginaire, du rêve et de la folie, telle qu'elle a été décrite par Freud. L'un et l'autre naissent en effet de l'inadéquation des aspirations du sujet par rapport à la réalité. Pour supporter les frustrations que lui impose celle-ci, l'homme est obligé de les compenser par une création imaginaire qui favorise d'ailleurs, tant qu'il s'agit d'une psychologie normale et non pas pathologique, son insertion dans le monde ambiant.

Non, dans la mesure où, au niveau individuel, ces frustrations concernent presque toujours un objet (et le plus souvent un être humain faisant fonction d'objet) que le sujet individuel n'a pu posséder. Inversement, au niveau du sujet transindividuel, l'aspiration ne concerne pas, ou tout au moins ne concerne pas en premier lieu, un objet mais une cohérence significative, la frustration étant constituée par le fait que la réalité impose à chacun d'entre nous un certain degré d'incohérence et un certain nombre de compromissions.

Celles-ci résultent non seulement de la relation entre le sujet collectif et le monde ambiant, mais aussi de la structure même de ce sujet composé d'individus qui appartiennent à un grand nombre de groupes sociaux divers et dans la conscience desquels interviennent encore (Freud nous l'a suffisamment montré) des éléments libidinaux. Ces individus constituent ainsi des mélanges, et le sujet transindividuel un groupe qui tend vers la signification cohérente sans jamais parvenir à l'atteindre effectivement.

Aussi la fonction la plus importante de la création littéraire et artistique nous paraît être d'apporter sur le plan imaginaire cette cohérence dont les hommes sont frustrés dans la vie réelle, exactement comme, sur le plan individuel, les rêves, les délires et l'imaginaire procurent l'objet ou le substitut de l'objet que l'individu n'avait pas pu posséder réellement.

Il y a cependant une grande différence entre la cohérence d'une structure consciente rapportée à un sujet collectif, cohérence qui n'est d'ailleurs pas toujours réductible au sens explicite, et la cohérence latente d'une structure libidinale rapportée au sujet individuel.

J'ai déjà dit que, dans un cas comme dans l'autre, la création imaginaire a pour fonction de compenser une frustration, seulement dans le cas du sujet individuel et des frustrations libidinales étudiées par

Freud, il s'agit de tourner la censure de la conscience, d'introduire subrepticement dans celle-ci des éléments qu'elle se refusait à admettre et qu'elle avait refoulés.

Dans le cas de la création culturelle au contraire, l'aspiration à la cohérence constitue une tendance explicite ou implicite de la conscience, tendance qui n'est nullement refoulée. La création renforce ici la conscience dans ses tendances immanentes alors que la libido essaie le plus souvent de la contourner et d'y introduire des éléments étrangers et contraires à sa nature.

Cette différence n'est d'ailleurs pas faite pour nous étonner étant donné que la conscience est étroitement liée au sujet collectif ou, si vous voulez, au sujet transindividuel ; alors qu'elle n'apparaît, au contraire, dans le domaine libidinal que dans la mesure où, lorsque la libido se manifeste chez l'homme, elle est obligée d'incorporer cet élément général de nature humaine qui est l'existence d'une [13] vie consciente en essayant cependant de garder sa propre structure, en l'assimilant ou du moins en assimilant certains de ses éléments à ses propres besoins ⁵.

Bien entendu, des éléments inconscients s'intègrent presque toujours dans la cohérence d'une structure globale, soit en la déformant vers le lapsus, le rêve ou la folie, soit en lui conservant sa structure explicite et claire mais en lui ajoutant une surdétermination de type libidinal.

Il se peut dans ce dernier cas qu'aux satisfactions de type transindividuel que procure l'œuvre culturelle s'ajoutent des satisfactions et des plaisirs individuels communs à tous les hommes (je les appellerais volontiers des satisfactions générales) et lorsque cela se produit, la réception de l'œuvre se trouve favorisée. Mais pour être favorable, cette

⁵ Il faut cependant toujours, lorsque nous parlons de sujet transindividuel ou de sujet collectif, mentionner qu'il s'agit, non pas de ce que l'école de Durkheim désignait par ce terme, à savoir une conscience collective qui se situerait en dehors, au-dessus ou à côté de la conscience individuelle, mais, au contraire, d'un sujet collectif dans le sens que lui a donné ce matin Bastide, à savoir des relations entre le moi et les autres dans une situation dans laquelle l'autre n'est pas l'objet de pensée, de désir ou d'action, mais fait partie du sujet et est en train d'élaborer une prise de conscience ou de faire une action en commun avec moi.

coïncidence n'est pas nécessaire et doit être étudiée dans chaque cas particulier.

Ce qu'il importe cependant de souligner, c'est le fait que lorsqu'il s'agit d'interpréter une œuvre culturelle dans ce qu'elle a de spécifiquement culturel, le système de pensée qui la rapporte au sujet individuel et libidinal ne saurait jouer qu'un rôle secondaire et pourrait même, surtout lorsqu'il s'agit d'une œuvre importante, être entièrement éliminé. Il faut aussi ajouter qu'étant donné la difficulté extrême de connaître une conscience individuelle surtout lorsqu'il s'agit d'un écrivain qu'on ne peut analyser durant des mois ou qui est mort depuis plusieurs siècles, c'est surtout l'œuvre et la cohérence transindividuelle de celle-ci, dans la mesure où le sociologue parvient à la mettre en lumière, qui nous apportent des éléments décisifs pour la compréhension de l'auteur. Ce fut par exemple le cas, dans une très grande mesure, au cours de nos recherches sur Pascal et Racine.

Ajoutons que l'étude des conflits et des interpénétrations entre la cohérence intrasubjective et la cohérence libidinale pose un autre problème sur lequel l'école de Frankfurt a particulièrement insisté (mais qui devrait, je pense, être étudié de manière plus concrète, plus située historiquement, et surtout à la fois dans le contexte de la société contemporaine et en dehors de celle-ci) : celui de savoir dans quelle mesure la cohérence transindividuelle, avec tout ce qu'elle comporte sur le plan pratique, économique, social, politique et aussi culturel, engendre des frustrations importantes dans la vie individuelle et libidinale du sujet. On sait que, selon Freud qui l'a affirmé de manière assez catégorique, toute vie sociale implique des frustrations de la libido, de sorte qu'il y aura toujours un malaise dans la culture, Ceci reste cependant extrêmement général car, comme l'ont bien vu Marcuse, Adorno et leurs amis, ces frustrations peuvent avoir un caractère plus ou moins intense, et surtout être réparties de manière inégalé entre les individus ou les groupes sociaux. Et c'est un fait qu'elles ne se distribuent pas de manière équitable et homogène entre les différentes classes sociales.

Or la question se pose aujourd'hui de savoir dans quelle mesure le niveau technique élevé atteint par les sociétés industrielles avancées ne permettrait pas, si l'ordre social était organisé de manière plus efficace, de réduire au minimum ces frustrations pour chaque individu, et dans quelle mesure les formes concrètes qu'a prises la société contem-

poraine, notamment la société technocratique du capitalisme d'organisation, ne sont pas à l'origine du degré particulièrement intense de frustrations que doivent accepter la plupart des hommes d'aujourd'hui.

Quoi qu'il en soit, je ne crois pas qu'il suffise de dire que le travail peut devenir un plaisir et qu'aujourd'hui, étant donné le niveau élevé des standards de vie, on pourrait lui conférer effectivement ce caractère ludique. L'organisation sociale [14] actuelle a, Bastide nous en a parlé ce matin, incontestablement tendance à effacer l'individu à l'intérieur du sujet transindividuel, en organisant une sorte de lavage de cerveau spontané et implicite.

Aussi le problème pratique le plus important de notre époque est-il précisément de savoir dans quelle direction agir, quelle attitude prendre pour contribuer à donner à l'évolution sociale une orientation différente de celle qu'elle semble être en train de prendre spontanément, une direction qui permettrait de modifier une évolution risquant de supprimer l'élément qualitatif et la personnalité humaine, tout en augmentant considérablement le niveau de vie et les possibilités de consommation des individus, créant ainsi une situation dont j'ai une fois caractérisé l'élément paradoxal sur le plan de la culture en écrivant que nous risquons d'aboutir à une production considérable de diplômés de l'Université et de docteurs analphabètes, pour la remplacer par une orientation vers une structure sociale capable d'assurer effectivement un développement harmonieux à la fois du sujet libidinal (lequel a aujourd'hui le droit et la possibilité d'obtenir des satisfactions beaucoup plus grandes et plus intenses que celles que pouvaient lui offrir les sociétés antérieures qui vivaient sous la pression de la pénurie et de la rareté) que de la personnalité intrasubjective et socialisée, un développement harmonieux de l'individu et de la personnalité.

Mais cela nous amène, tant dans la psychanalyse que dans la sociologie, au problème de l'attitude à prendre devant la société contemporaine et des alternatives qui s'offrent encore, problème dont vous savez bien que je suis loin de sous-estimer l'importance, mais qui ne constitue pas le thème de la conférence d'aujourd'hui.

Pour terminer, je voudrais ajouter une remarque au bel exposé que nous avons entendu ce matin, celui de Roger Bastide. Je ne suis en effet pas sûr que tout ait été dit, lorsqu'il souligne que le remplacement du quantitatif par le qualitatif aboutit à un retour aux valeurs ar-

chaïques, je ne suis pas sûr qu'il s'agisse ici *seulement* d'archaïsme, et non pas aussi du contraire, de l'avenir et de la nouveauté. Les besoins humains étant par nature liés à l'aspect qualitatif des objets, il se peut que la réapparition *dans la conscience* des hommes des relations qualitatives avec les choses et avec les autres hommes soit à la fois, au moins du point de vue formel, un retour aux valeurs archaïques, mais aussi une orientation réelle et essentielle vers des possibilités de développement humain dans l'avenir.

Enfin, pour terminer cet exposé, je voudrais me servir d'un exemple particulièrement suggestif. J'ai lu, dans l'écrit de Freud sur Léonard, que la construction de la machine à voler est étroitement liée au symbolisme libidinal que le psychanalyste retrouve souvent dans les rêves de ses malades au cours de son activité thérapeutique. N'étant pas psychanalyste, je ne saurais entrer dans une discussion technique et veux bien admettre la validité de cette affirmation. Ce qui m'intéresse, c'est l'hypothèse selon laquelle, chaque fois que nous voyons quelqu'un construire réellement ou en imagination une machine à voler, et notamment dans le cas de Léonard qui longtemps avant que cela ne puisse être techniquement réalisé, a imaginé une pareille machine, c'est un élément libidinal qui entre en jeu de manière prépondérante et qui, finalement, aurait abouti au développement de la technique contemporaine de l'aviation.

Il me semble que, même si nous acceptons les trois points de départ de cette analyse, à savoir :

- le fait que les hommes font souvent des rêves dans lesquels ils se voient en train de voler,
- le fait que ces rêves sont liés à certaines pulsions libidinales et constituent des satisfactions sublimées,
- le fait que Léonard a imaginé une machine à voler et que, depuis, la technique du vol a pris une très grande importance dans la société humaine et dans la vie des hommes, on ne saurait admettre le lien qu'essaie d'établir Freud et que tend à établir la psychanalyse.

[15]

Il est possible — si Freud a raison — que de tout temps et à toute époque, les gens aient rêvé qu'ils volaient, mais au moment où Léonard construit ses modèles de machines à voler il se trouve à un certain niveau précis du développement des sciences et des techniques, et les machines à voler ne sont chez lui qu'une tentative parmi beaucoup d'autres. Il serait difficile de séparer nettement le modèle de machine à voler qui aurait une signification libidinale, de toutes ces autres tentatives qui, pour l'historien des techniques et des sciences ont un caractère absolument homologue.

C'est dire que, pour tout essai de situer cette œuvre dans l'histoire de la pensée scientifique et technique, le fait mis en lumière par Freud et la liaison qu'il essaie d'établir ont, sans qu'il soit nullement nécessaire de nier l'existence de cette dernière, un caractère secondaire et même négligeable et que, si nous voulons comprendre la nature réelle et objective du phénomène, il faut nous placer avant tout sur le plan du sujet historique transindividuel.

Cet exemple me semble particulièrement pertinent pour illustrer la problématique que j'ai voulu traiter dans cette conférence.

En conclusion, je pense qu'il faut à la fois accepter et refuser la psychanalyse, l'accepter en tout cas sur le plan de l'étude psychologique individuelle et de la thérapeutique clinique et lui laisser aussi une place non négligeable dans l'analyse des processus psychologiques de la création culturelle, mais aussi éviter toute tentative de rapporter la signification objective de cette création (et quand je parle de signification objective il vaudrait peut-être mieux dire la signification *spécifique* ; il s'agit en effet de la signification littéraire des œuvres littéraires, picturale des œuvres picturales, philosophique des systèmes philosophiques, théologique des écrits théologiques) à un sujet individuel, procédé qui doit nécessairement et pour des raisons méthodologiques aboutir à une réduction dangereuse et même au complet effacement de cette signification.

École Pratique des Hautes Études.

Fin du texte